

Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas
Anuario de Historia de América Latina

62 | 2025 | 135-173

Roraima Estaba Amaiz

Universidad Complutense de Madrid

**Esclavitud, racialización e identidades
africanas en los registros parroquiales
republicanos de Cartagena de Indias y
Caracas de principios del XIX**



hosted by



Except where otherwise noted, this article is licensed under a
Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0)

<https://doi.org/10.18716/ojs/jbla.62.3001>

Esclavitud, racialización e identidades africanas en los registros parroquiales republicanos de Cartagena de Indias y Caracas de principios del XIX

Roraima Estaba Amaiz¹

Resumen. – Las narrativas racializadoras estuvieron vigentes tanto en el Antiguo Régimen español como en las posteriores repúblicas hispanoamericanas durante la primera mitad del siglo XIX. Contraintuitivamente, en el discurso oficial, las autoridades coloniales y republicanas de Colombia y Venezuela convergieron en el uso de dispositivos ideológicos de control y clasificación sociorracial dirigidos exclusivamente a la población negra esclavizada y, en este sentido reprodujeron el pensamiento esclavista. El ámbito local tampoco escapó a esta lógica racializadora. Los registros parroquiales de esclavos de Cartagena de Indias y Caracas, por ejemplo, reprodujeron estas narrativas racializadoras hasta bien consolidadas las repúblicas de Colombia y Venezuela, a mediados del siglo XIX, y fueron determinantes para la jerarquización del cuerpo social y la delimitación de la comunidad política. Desde una perspectiva comparada, de dos espacios (post)coloniales del mundo Afro-Atlántico hispano, Colombia y Venezuela, este artículo analiza la (re)construcción de las identidades africanas en estas narrativas racializadoras, a la luz de los registros parroquiales de Cartagena de Indias y Caracas durante las primeras décadas del siglo XIX.

Palabras clave: Cartagena de Indias, Caracas, esclavos, categorías racializadoras, registros parroquiales, naciones africanas.

Abstract. – Racializing narratives were in force both in the Spanish Ancien Régime and in the later Spanish-American republics during the first half of the 19th century. Counterintuitively, in the official discourse, the colonial and republican authorities of Colombia and Venezuela converged in the use of

¹ Quisiera agradecer a los participantes en la conferencia “Los catolicismos contemporáneos en América y el Perú” en Lima en 2022, Joseph Carola, S.J., Iván Dobson, S.J. y los revisores del *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* por sus valiosos comentarios y sugerencias en el proceso de redacción de esta investigación.

ideological devices of control and socioracial classification aimed exclusively at the enslaved black population and, in this sense, reproduced slave-owning thinking. Nor did the local sphere escape this racializing logic. The parish slave registries of Cartagena de Indias and Caracas, for instance, reproduced these racializing narratives until the republics of Colombia and Venezuela were well consolidated in the mid-19th century, and were decisive for the hierarchization of the social body and the delimitation of the political community. From a comparative perspective of two (post)colonial spaces of the Spanish Afro-Atlantic world, Colombia and Venezuela, this article analyzes the (re)construction of African identities in these racializing narratives, in light of the parish records of Cartagena de Indias and Caracas during the first decades of the nineteenth century.

Keywords: Cartagena de Indias, Caracas, slaves, racializing categories, parish records, African nations.

Desde el siglo XVI, la presencia negra africana en la América hispana estuvo inevitablemente vinculada a la colonización y sobre todo a la trata atlántica de esclavos desde Cuba y la Florida hasta Río de la Plata. En el caso del Atlántico español, las ciudades portuarias de La Habana y Cartagena de Indias constituyeron los principales puertos estratégicos de trata y asiento de esclavos, una función que en el Atlántico Sur ejercían Buenos Aires y Colonia de Sacramento (en el actual Uruguay), aunque obviamente en una magnitud sustantivamente menor que sus pares caribeños.

En el Circuncaribe hispano –como en el resto del mundo Atlántico español– las sociedades coloniales, en virtud de la “limpieza de sangre”, fueron demográficamente divididas y sociolegalmente jerarquizadas en calidades² o categorías sociorraciales determinadas por una

² En el Antiguo Régimen hispano en América, la calidad constituyó un estatus socio-jurídico, por tanto, simultáneamente implicó tanto un estatus legal como una posición en la sociedad colonial Hispanoamericana, resultado de atributos morales, religiosos, culturales y civiles o políticos como la antigüedad religiosa en la devoción cristiana, la antigüedad de origen demostrable en la descendencia de españoles viejos (limpieza de sangre) o sin mezcla “mala raza”, la condición de persona libre o el ejercicio de oficios nobles. En función de tales atributos, las autoridades monárquicas habían dividido a la población en una multiplicidad de calidades, también llamadas estados, clases o condiciones, como blanco o español, indio, negro, pardo o mestizo, entre muchas otras, definiendo así una jerarquía o

interseccionalidad de criterios como el origen (la nación), el linaje, el credo, la condición de libre o esclavo, el color, entre otros criterios que definieron el sistema de castas.

La historiografía hispanoamericanista de las dos últimas décadas ha sido particularmente fructífera en el estudio de la limpieza de sangre³ y

escala social denominada sistema de castas con que se dividía a la sociedad multiétnica circuncaribeña.

- ³ Dentro de la historiografía hispanoamericanista destacan los estudios sobre limpieza de sangre de María Elena Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press, 2008; Max Hering Torres / María Elena Martínez / David Nirenberg (eds.), *Race and Blood in the Iberian World*, Berlin: Lit Verlag, 2012; Max Hering Torres, “La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos”: *Historia Crítica*, 45 (2011), pp. 32-55; Clément Thibaud, “La pureté de sang en révolution. Race et républicanisme en Amérique bolivarienne (1790-1830)”: *Le Mouvement social*, juillet-septembre (2015), pp. 33-54; y Aline Helg, “La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe Neogranadino”: *Boletín de historia y antigüedades*, 101: 858 (2014), pp. 143-180. Sobre el discurso de la limpieza de sangre y sus formaciones discursivas, repertorios y (re)significados, véase los trabajos de María Eugenia Chaves, “Race and Caste. Other Words, other Worlds”: Max Hering Torres / María Elena Martínez / David Nirenberg (eds.), *Race and Blood in the Iberian World*, Berlin: Lit Verlag, 2012, pp. 39-58; María Eugenia Chaves, “Color, inferioridad y Esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana”: VVAA, *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia, 2007, pp. 73-92; y Roraima Estaba Amaiz, *Las puertas de la virtud. Discursos y prácticas de la élite de los pardos por la igualdad de derechos en el Circuncaribe Hispano (1790-1821)*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2022 (Tesis doctoral). Específicamente, sobre el sistema de castas y sus tensiones y negociaciones con las calidades de origen africano en Colombia y Venezuela, véase los trabajos de Aline Helg, *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano 1770-1835*, Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2010; Alfonso Múnera, *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Bogotá: Planeta, 2005; Sergio Paolo Solano, *Usos y abusos del censo de 1777. Sociedad, ‘razas’ y representaciones sociales en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII*, Cartagena: Universidad de Cartagena, 2013; Alejandro E. Gómez Pernía, “Las independencias de Caracas y Cartagena de Indias a la luz de Saint-Domingue, 1788-1815”: *Rivista Storica Italiana*, 122: 2 (2010), pp.708-734; Alejandro E. Gómez Pernía, “The Pardo Question”: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (online), *Matériaux de séminaires*, (2008); y Roraima Estaba Amaiz, *Las puertas*

su transición desde un mecanismo medieval de discriminación religiosa dentro de las instituciones de Castilla la vieja hasta su adaptación a la realidad colonial hispanoamericana⁴ como criterio exclusivo de clasificación y exclusión social. Si bien

“inicialmente, el concepto de limpieza conservó sus connotaciones religiosas [...] [justificando] su uso contra los negros y los nativos [...] [por] su condición de 'cristianos nuevos' [...], era la sangre negra la que se interpretaba [...] sistemáticamente como una mancha en el linaje”⁵

fundamentalmente “debido a su conexión (real o imaginaria) con la esclavitud”⁶ y aunque sus formaciones discursivas (como calidad, clase y color, entre otras) tuvieron contenidos distintos de la voz raza⁷, concepto que si bien existía desde la antigüedad adquirió significados biológicos más propiamente hacia el siglo XVIII y XIX⁸, la historiografía social de la región coincide, cada vez más, en la función de la limpieza de sangre como “estrategia de racialización colonial, [...] que codificó las relaciones sociales de forma jerárquica”⁹, relegando legalmente a las

de la virtud. Finalmente, para el caso de la esclavitud en el Caribe y sus resistencias, véase los trabajos de Aline Helg, ¡Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas, Bogotá: FCE - Banco de la República, 2018; Moisés Múnive, “Resistencia estática: los negros colombianos contra la esclavitud: Cartagena y Mompox, siglo XVIII”: *Tiempos Modernos* (online), 5: 14 (2006); María Cristina Navarrete, Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia, siglos XVI y XVII, Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2005; y Ann Lafont “Fabric, Skin, Color: Picturing Antilles’ Markets as an Inventory of Human Diversity”: *ACHSC*, 43: 2 (2016), pp. 121-154.

⁴ Martínez, *Genealogical Fictions*, p. 43.

⁵ María Elena Martínez “The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico”: *The William and Mary Quarterly*, 61: 3 (2004), p. 484. Traducción propia.

⁶ Martínez, “The Black Blood”, p. 491.

⁷ Para una comprensión detallada de los conceptos de sangre, calidad, raza (en su sentido tanto cultural como científico), mestizaje, entre otros, véase Eduardo França Paiva, *Dar nome ao novo. Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*, Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

⁸ María Eugenia Chaves, *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados de en Iberoamérica colonial*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009; Chaves, “Race and Caste”.

⁹ Hering Torres, “La limpieza de sangre. Problemas”, p. 32.

castas a un estatus degradado¹⁰ en la sociedad colonial y sus postrimerías. Para algunos autores, como Hering Torres, incluso este criterio podría considerarse un antecedente proto-científico de un dispositivo ilustrado o moderno de “asimilación cultural”¹¹ en el mundo ibero-atlántico.

Tres fueron las calidades o categorías sociorraciales primigenias que, desde el inicio de la colonización, contaron con estatus legal reconocido: blancos, indígenas y negros esclavos. Siglos de mestizaje, sin embargo, acabaron generando una descendencia híbrida compuesta por un abanico de castas, cuya difícil clasificación dentro de calidades o categorías fijas dio lugar a los llamados “libres de todos los colores”¹², concepto con el cual, en el siglo XVIII, se intentó agrupar a la pluralidad sociorracial libre y de sangre mezclada representada por negros, zambos, mulatos y pardos en todas sus variantes desde el tercerón hasta el octavón.¹³

Dentro de esta jerarquía sociorracial, la población negra esclavizada fue social, cultural, legal e ideológicamente construida como sujetos sin honor ni privilegios. Convencionalismos, prejuicios religiosos y culturales legitimaron la discriminación legal, civil y política de las personas negras esclavizadas categorizándolas como gentes “infames”,

¹⁰ Thibaud, “La pureté de sang”, p. 35.

¹¹ Hering Torres, “La limpieza de sangre. Problemas”, p. 47.

¹² Alejandro E. Gómez Pernía, “Apenas una parte de negro. Valores socio-raciales y accionar político de las élites de color quebrado en Jamaica, Venezuela, y las Antillas francesas (siglos XVIII y XIX)”: *Revista de Indias*, 75: 263 (2015), p. 68; Margarita Garrido, “Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia”: Cristóbal Aljovín de Losada / Nils Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, p. 249; Max Hering Torres, “La limpieza de sangre. Problemas”, p. 45.

¹³ Sobre la estructura social y demográfica en censos y padrones de Cartagena de Indias y Caracas, véase Solano, *Usos y abusos del censo de 1777*; y Lila Mago de Chópita, “La población de Caracas (1754-1820). Estructura y características”: *Anuario de Estudios Americanos*, 54: 2 (1997), pp. 511-541.

portadoras de “mala raza”¹⁴ o con “el defecto [de los negros]”¹⁵ y por ello “de inferior calidad”¹⁶. Se trataba, por tanto, de categorías impuestas, atribuidas por y desde el poder colonial, para nombrar o clasificar a los otros, construyendo con ello al “negro esclavo” como identidad subalternizada, en virtud de la carga moral, cultural y epistemológica del poder colonizador¹⁷, que mientras controlaba a los negros esclavos y su descendencia, les reducía a la inferioridad en sentido amplio. Dada esta jerarquización sociorracial de la sociedad colonial, que legalmente discriminaba –particularmente, aunque no exclusivamente– a las poblaciones negras esclavizadas, es posible comprender el sistema de castas hispanoamericano como un sistema normativo racializador.

La magnitud de la esclavitud en el Circuncaribe

En la América hispana, la población esclava, si bien fue significativa –aunque relativa según la provincia–, no alcanzó los porcentajes observados en las Antillas británicas o francesas, donde predominaban sociedades dicotómicas de blancos y negros con abrumadoras mayorías esclavas, como evidencia el caso de Saint Domingue, donde la población

¹⁴ “Mala raza” aludía, en Castilla la vieja, a la “mancha” o “tacha” de profesar un credo no cristiano y tener un origen no castellano. Con él generalmente se señalaba a los mudéjares (musulmanes moros) y judíos. Más tarde, en el siglo XVI, el término “mala raza” fue trasladado a la América española, donde mutó semánticamente para ser empleado como sinónimo de esclavitud y, por tanto, de la negritud.

¹⁵ “Informe que el Ayuntamiento de Caracas hace al Rey de España, referente a la R. C. de 10 de febrero de 1795. Caracas, 1796”: Santos Rodolfo Cortes (ed.), El régimen de “las Gracias al Sacar” en Venezuela durante el periodo hispánico, Caracas: ANH, 1978, tomo II, p. 99.

¹⁶ Santiago Castro-Gómez, “Cuerpos racializados: Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia”: Hilderman Cardona / Zandra Pedraza (eds.), Al otro lado del cuerpo: Estudios biopolíticos en América Latina, Medellín / Bogotá: Universidad de Medellín – Universidad de los Andes, 2014, p. 84.

¹⁷ Según Santiago Castro-Gómez, la colonialidad “contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos [que] [...] generar[on] las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados”, véase Santiago Castro-Gómez, La postcolonialidad explicada a los niños, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto pensar, Universidad Javeriana, 2005, p. 20.

esclava representaba 90,19%¹⁸ a finales del XVIII, o de Jamaica, donde los esclavos aglutinaban 88,23%¹⁹ hacia 1800.

Datos estadísticos de la época indican que, en Hispanoamérica, por el contrario, estas proporciones –aunque considerables– eran porcentualmente más reducidas incluso en el Caribe hispano. No obstante, la proporción poblacional de estas calidades no era equitativa a lo largo de la región, sino variable no solo al interior de cada provincia sino también comparativamente entre ellas. Para 1800, momento en que –tras la revolución haitiana– Cuba despuntaba como sociedad esclavista y principal puerto para el tráfico de esclavos²⁰ hispanoamericano, esta provincia contaba con una población negra esclava de 31%.²¹ En Cartagena de Indias, por su parte, en 1799, 19%²² de la población eran esclavos; y en Caracas, las personas esclavizadas comprendían 20,9%²³ para 1802 e incluso para 1815. En Cartagena, este porcentaje descenderá drásticamente hacia 1825, cuando los esclavos abarcaban 4% de la población, según el censo de la época, una cifra que se mantendrá relativamente estable hasta mediados del XIX.²⁴ Mientras en Caracas, los esclavos –que en 1815 representaban 20,9%– en 1822 apenas llegaban a 7%, según el padrón del Ministerio de Interior y Justicia de ese año.²⁵ Desagregando estos datos, en 1815, por

¹⁸ David Watts, *Las Indias Occidentales. Modalidades de desarrollo, cultura y cambio medioambiental desde 1492*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 370.

¹⁹ Watts, *Las Indias Occidentales*, p. 359.

²⁰ Según los datos oficiales de importación de esclavos africanos para 1800 pasaron a través de La Habana 4145 personas esclavizadas, una cifra que se cuadruplicaría apenas un par de años más tarde, en 1802, momento en que arribaron 13842, alcanzando su pico máximo en 1817 cuando la cifra de personas esclavizadas ascendió a 25831. D. R. Murray, “Statistics of the Slave Trade to Cuba, 1790-1867”: *Journal of Latin American Studies*, 3: 2 (1971), p. 136.

²¹ Murray, “Statistics of the Slave Trade to Cuba”, p. 136.

²² Julián B. Ruiz Rivera, “Gobierno, comercio y sociedad en Cartagena de Indias en el siglo XVII”: Haroldo Calvo Stevenson / Adolfo Meisel Roca (eds.), *Cartagena de Indias en el Siglo XVII*, Cartagena: Banco de la República, 2007, p. 358.

²³ Mago de Chópita, “La población de Caracas”, pp. 527 y 533.

²⁴ Camilo Galván Gómez, *Los esclavos de la provincia de Cartagena en el marco de la proclamación de la Ley de libertad de vientres en la primera mitad del siglo XIX*, Cartagena: Universidad de Cartagena, 2015, p. 39.

²⁵ Federico Brito Figueroa, “La población y la estructura social de Venezuela en las primeras décadas del siglo XIX”: *Bulletin Hispanique*, 69: 3-4 (1967), p. 347.

ejemplo, en parroquias caraqueñas como Altagracia, Catedral²⁶ (Iglesia mayor) o San Pablo, los esclavos sumaban 5,2%; 27,8% y 58,4%, respectivamente, si bien esta última parroquia (San Pablo) abarcaba no solo población urbana sino también rural, al incluir haciendas localizadas en zonas extramuros de Caracas. Por su parte, en parroquias cartageneras como La Catedral (Santa Catalina) y Santo Toribio, que eran barrios históricamente con altos porcentajes de personas esclavizadas, los esclavos representaban 9,3% y 4,1%,²⁷ respectivamente, según el censo de 1835.²⁸

En el caso concreto del Circuncaribe y específicamente de Colombia y Venezuela, se daba además la particularidad sociodemográfica de que la población más numerosa no eran los esclavos, sino una parte de su descendencia: los llamados pardos o afrodescendientes de sangre mezclada negra y blanca y de condición libre, quienes –tanto en la etapa colonial como en la republicana– fueron la calidad o segmento social que representó el grueso demográfico en las provincias de Cartagena y Caracas, donde estos llegaron a alcanzar, entre 1799 y 1802, 54% y 38,78% de la población, según Ruiz Rivera y Mago Chópita respectivamente.²⁹

A pesar de esta mayoría parda, la esclavitud no era asunto menor. Por el contrario, esta ocupaba la centralidad del conflicto sociorracial tanto en el Antiguo Régimen español como en la instauración de los Estados-Nación liberales posteriores a las Independencias en esta región. Este hecho condicionó las aspiraciones de ciudadanía de los africanos esclavizados y sus descendientes tanto en la etapa monárquica liberal como en el periodo republicano. La perpetuación de la esclavitud, en provincias como Cartagena o Caracas, es la constatación más clara de

²⁶ La parroquia Iglesia mayor (a la se refiere este artículo) coincide con la parroquia Catedral, la cual se divide en oriente y poniente, según se observa en el artículo de Mago de Chópita sobre la población caraqueña, véase Mago de Chópita, “La población de Caracas”, p. 533.

²⁷ María Aguilera Díaz y Adolfo Meisel Roca, “La ciudad de las mujeres: un análisis demográfico de Cartagena en 1875”: Cuadernos de Historia Económica y Empresarial, 17 (2006), p. 14.

²⁸ Es necesario advertir que los datos demográficos de Cartagena entre 1810 y 1825 presentan inconsistencias entre los autores, razón por la cual no se refieren aquí, véase Galván Gómez, Los esclavos de la provincia de Cartagena, p. 39.

²⁹ Ruiz Rivera, “Gobierno, comercio y sociedad en Cartagena”, p. 358; Mago de Chópita, “La población de Caracas”, p. 527.

que la magnitud de la trata trasatlántica no tuvo el mismo impacto social en todas las provincias hispanoamericanas, fundamentalmente porque el grado de implantación del sistema esclavista configuró en cada una de estas provincias una distribución sociorracial diferente. Consiguientemente, la esclavitud desencadenó efectos políticos adversos para las personas esclavizadas y su descendencia allí donde su número era sustantivamente mayor, como fue el caso de Cartagena y Caracas.

Había razones de peso –desde la perspectiva de las élites blancas– para dar continuidad al sometimiento de la población esclavizada en la etapa independiente. La élite mantuana y notable de blancos criollos circuncaribeños devenida en próceres de las Guerras de Independencia y más tarde en dirigencia política de las nacientes repúblicas, se consolidaron como élite económica gracias al trabajo esclavo. En el caso de Venezuela y en particular de Caracas, principalmente mediante la explotación y comercialización del cacao. En el caso de Cartagena de Indias, a través de la minería y comercio de oro, la ganadería y el asiento de esclavos.³⁰ En otras palabras “las grandes figuras de las actuaciones patriotas caraqueñas [y cartageneras] pertenecen a esa élite”³¹. En ambos casos, tampoco era despreciable –de hecho, fue muy significativo– el papel de la esclavitud doméstica en los centros urbanos no solo para la provisión de servicios a las élites, sino también como propiedad, es decir, como capital simbólico y expresión de poder de los amos no solo blancos sino incluso de color.³²

Por tanto, detrás del problema de la esclavitud no se ocultaban razones ideológicas –estas élites eran instruidos y entusiastas liberales y republicanos–, sino el peso de economías esclavistas sostenidas por mano de obra esclavizada, cuya explotación sustentaba la autonomía económica y la independencia política de la élite blanca criolla y notable circuncaribeña. Por tal razón, en economías circuncaribeñas con un grado bajo de dependencia de esclavos, como en las provincias de la

³⁰ María Teresa Ripoll, *La élite en Cartagena y su tránsito a la República: revolución política sin renovación social*, Bogotá: Ediciones Uniandes, 2006, p. 2.

³¹ Hebe Clementi, *La abolición de la esclavitud en América Latina*, Buenos Aires: La Pléyade, 1974, p. 36

³² Estaba, *Las puertas de la virtud*, pp. 161-208.

Audiencia de Guatemala³³, sus dirigentes políticos tuvieron más margen de maniobra para la abolición de la esclavitud, no así en el caso de Caracas y menos aún de Cartagena, donde –a pesar de sus ideales republicanos– el impacto económico del sistema esclavista era determinante para el estatus de la minoría propietaria de esclavos. Así, en los albores republicanos del XIX, el ideario igualitario no impidió que estas recién independizadas provincias continuaran siendo económicamente sociedades con esclavos. La corta experiencia brindada por el modelo de emancipación gradual de Pennsylvania³⁴, donde se promulgaron las primeras leyes en 1780 y, en general, de los Estados Unidos, como una república con esclavos, inspiró el debate abolicionista en Colombia “La Grande”³⁵ y, en 1821, animó a la región a seguir este modelo³⁶, asegurando el encaje de la esclavitud en la nueva institucionalidad liberal y republicana, sin plantearse contradicción ideológica alguna. Los valores del iusnaturalismo, la ilustración, el

³³ La abolición absoluta de la esclavitud, sin indemnización de los amos, fue incluida en la Constitución Federal Centroamericana de 1824. En su artículo 13, esta señalaba: “Todo hombre es libre en la República. No puede ser esclavo el que se acoja a sus leyes, ni ciudadano el que trafique en esclavos”.

³⁴ Gary B. Nash / Jean R. Soderlund, *Freedom by Degrees: Emancipation in Pennsylvania and Its Aftermath*, New York: Oxford University Press, 1991.

³⁵ En 1819, las élites políticas del otrora Virreinato de Nueva Granada –incluida la provincia de Cartagena de Indias que en 1812 ya había sancionado su propia constitución tras su independencia– y de la Capitanía General de Venezuela –compuesta por siete provincias lideradas por Caracas, ciudad que fue pionera en 1811 al proclamarse independiente– unen sus territorios formando la República de Colombia (también conocida como Colombia “La Grande” o “Gran Colombia” para diferenciarla de la actual república del mismo nombre). Su constitución fue sancionada dos años después, prolongándose su proyecto político hasta 1830. Posteriormente, Nueva Granada y Venezuela se separarán, de nuevo, formando las repúblicas de Colombia y Venezuela. Normalmente me referiré específicamente a Cartagena y Caracas para diferenciar sus primeros procesos constitucionales de 1812 y 1811, respectivamente, de la posterior fusión y constitución de Colombia “La Grande” y la consecuente división en las repúblicas de Colombia y Venezuela.

³⁶ María Fernanda Cuevas, “El proceso de la abolición de la esclavitud en la Nueva Granada (1780-1860). Tiempos y contratiempos de una transición significativa, entre la Revolución y la República”: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2018) (fragmentos Tesis doctoral).

republicanismo y la esclavitud no parecían, pues, en modo alguno excluyentes.³⁷

La evolución legislativa de la esclavitud en las cartas magnas de Cartagena de Indias y Venezuela, al inicio de los proyectos republicanos, y más tarde en la Constitución de Colombia y sus posteriores leyes sobre esta materia parecieran confirmar que los intereses económicos de los amos estarían detrás de la continuidad de la esclavitud en las primeras experiencias republicanas de estos países.

Los sistemas normativos y las narrativas racializadoras coloniales

En el Circuncaribe colonial, las Leyes de Indias negaron legalmente la existencia política y social a la población esclavizada. Si bien tenían estatus legal reconocido, en la práctica este estatus se trataba en realidad de un no-reconocimiento civil, en virtud de que las habilitaciones, esto es, los privilegios u honores atribuidos a la calidad “negro” y a la condición “esclavo” en la sociedad colonial circuncaribeña eran prácticamente nulos. Por el contrario, el estatus legal de los negros esclavos llevaba aparejado más bien impedimentos, prohibiciones y discriminaciones legales y morales sistemáticos que –a causa de su ausencia de libertad– marginaban esta población de derechos como el acceso a la educación, a ciertos empleos y oficios, al matrimonio con personas de otras calidades y a la propia autonomía individual o voluntad de sí. No obstante, y de conformidad con el derecho natural, otros derechos más elementales como la vida y la prohibición de sevicia y malos tratos sí eran reconocidos. Aunque de facto estos derechos fueran cotidianamente puestos en cuestión por los amos, cuando no directamente violados.

La principal de estas negaciones legales y civiles fue, sin duda, la ausencia de libertad. En la etapa colonial, la única vía legal para alcanzar la libertad individual era la concesión de esta por voluntad del amo o la compra de la libertad por la propia persona esclava. No obstante, si nos circunscribimos a la vía legal, en el caso de personas negras esclavizadas, la lucha por la ciudadanía, esto es, por la existencia en lo

³⁷ Timothy Buckner, “The Slave Trade’s Apex in the Eighteenth Century”: Toyin Falola / Kevin Roberts (eds.), *The Atlantic World 1450-2000*, Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 109.

público pasaba por un proceso de derecho privado: las cartas de libertad³⁸ por medio de las cuales los esclavos obtenían la libertad por la concesión graciosa de sus amos, cuando no la compraban para sí o para su familia. En el mundo hispano atlántico colonial, operaron igualmente otros recursos legales –que sin acceder a la libertad– sirvieron para denunciar sevicia y malos tratos³⁹ por parte de sus amos. Siendo, como era, un mecanismo de derecho privado sujeto a la voluntad del amo, las solicitudes de cartas de libertad o la compra de esta podían demorar toda la vida. La libertad suponía una recompensa que otorgaba el amo, en su testamento, tras años de servidumbre y manumisión, a veces, durante varias generaciones de una misma familia de esclavos. Dentro de las cartas de libertad, sin embargo, Dolcey Romero Jaramillo distingue dos itinerarios de manumisión legal: la notarial colonial y la republicana.⁴⁰ La primera supuso un acuerdo jurídico entre el amo y el esclavo para pactar la libertad. Mas, la segunda se convirtió legalmente en un derecho tras la independencia.⁴¹

Lo anterior, sin embargo, no significó que no existiera algún tipo de agencia por parte de la población esclava para obtener esta libertad, ni tampoco que no hubiesen presionado al poder colonial para que la reconociera. Al margen de las vías dentro de la legalidad colonial, en la vida cotidiana fueron frecuentes –además de la manumisión o el alistamiento en milicias– otras formas (alegales o directamente no

³⁸ Para el caso de Cartagena de Indias, véase “Negros y Esclavos de Bolívar. (1797). Solicitud de Inés Fierro de que se ejecutara la carta de libertad, que le otorgara Josefa De Plaza, de quien era esclava”. Santa Fe, 16 de septiembre de 1797, folios 522-524. Archivo General de la Nación (AGN) (Colombia), Colonia, Negros y Esclavos, Bolívar, SC43, tomo 14. Para el caso de Caracas, véase “Libertad, justiprecio. María Rita Xedler, sobre la compra de la libertad de su hijo Gabriel, contra don Felipe de la Madriz”. Caracas, enero de 1807. Archivo de la Academia Nacional de la Historia (AANH) (Venezuela), Civiles-Esclavos, caja 18, nº 11.

³⁹ Para el Caribe colombiano, véase el caso de Matea Saucedo, vecina de Antioquia y esclava de José Rodríguez, quien solicita cambio de amo por el cruel trato que le daba en: “Negros y Esclavos de Bolívar. (1774)”. Antioquia, 1774, folios 1054-1073. AGN (Colombia), Colonia, Negros y Esclavos, Bolívar: SC43.

⁴⁰ Dolcey Romero Jaramillo, “Manumisión, ritualidad y fiesta liberal en la provincia de Cartagena durante el siglo XIX”: *Historia Crítica*, 29 (2005), pp. 125-147.

⁴¹ Eugenio Calderón, *Compilación de cartas de manumisión de esclavos en Cartagena, 1833-1844*, Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 2014 (Tesis doctoral), p. 19.

legales) de acceder a la libertad, como el cimarronaje, los palenques, las fugas breves, los amotinamientos o rebeliones, la ralentización de la faena, la religión, el hurto, o el suicidio⁴² como formas de “resistencia estática”, es decir, acciones de resistencia activa o pasiva frente al sistema esclavista. Esta resistencia podía observarse incluso, como argumenta Ann Lafont, en el uso de símbolos colonizadores de ornamentación del cuerpo como textiles, adornos y peinados como una reafirmación identitaria frente a su representación deshumanizada por parte del discurso colonial.⁴³ Con todo, el cimarronaje fue, como afirma María Navarrete, la acción más radical de emancipación y libertad.⁴⁴

A finales del siglo XVIII, el devenir de la población negra esclavizada en el Circuncaribe hispano estuvo determinado por las Reformas Borbónicas, la propagación de las ideas igualitarias de la Revolución haitiana y las consecuentes rebeliones de esclavos en algunas provincias hispanas del Gran Caribe como Cartagena de Indias, Maracaibo, Coro o Caracas, así como por la presión internacional causada por el debate sobre la abolición del comercio de esclavos en Europa. En este contexto, la Monarquía española adoptó nuevas medidas para regular la situación de los esclavos y, en parte, tranquilizar sus reclamos de libertad, sin afectar la propiedad de sus amos. En 1789, se sanciona la Real Cédula sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos.⁴⁵ Su aprobación originó rebeliones de esclavos en Nueva Granada y Venezuela, exigiendo que se cumpliera esta gracia de su Rey, que entendían como “una normativa sobre su libertad”⁴⁶ “que había igualado su condición a la de las personas libres”.⁴⁷ En 1791, sin embargo, las autoridades coloniales

⁴² Helg, ¡Nunca más esclavos!; Múnive, Resistencia estática, p. 1-2; Navarrete, “Génesis”.

⁴³ Lafont, “Fabric, Skin, Color”, p. 147.

⁴⁴ María Cristina Navarrete, “El cimarronaje, una alternativa de libertad para los esclavos”: Historia Caribe, 6 (2001), p. 89

⁴⁵ “Real Cédula de su Majestad sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e islas Filipinas, bajo las reglas que se expresan”. Aranjuez, 31 de mayo de 1789.

⁴⁶ María Eugenia Chaves, “Nos, los esclavos de Medellín. La polisemia de la Libertad y las voces subalternas en la Primera República antioqueña”: Nómadas, 33 (2010), p. 52.

⁴⁷ “Audiencia de Caracas avisa recibo de la Orden Real de 12 de abril de 1790 y expone lo que se le ofrece sobre la ejecución de la Cédula Real de 31 de mayo de

suspendieron su aplicación ante la oposición de los amos, frustrándose –una vez más– las aspiraciones de libertad de los negros esclavizados.

En 1812, con la Constitución de Cádiz, los esclavos circuncaribeños renovaron su aspiración de libertad y de nuevo vieron frustradas sus demandas. El artículo 22 de esta constitución no reconoció la ciudadanía a los originarios de África, ni siquiera a aquellos nacidos en la América hispana. De esta forma, la monarquía española cerró sistemáticamente cualquier posibilidad de que las identidades africanas y los propios negros esclavizados pudieran ser incluidos en la Nación. Las consecuencias de esta exclusión de los originarios de África y sus descendientes de la Nación española se harían sentir, más tarde, cuando las gentes de todos los colores –que por entonces nutrían los ejércitos realistas– comenzaron a abrazar la bandera republicana.

Tras la Emancipación, las recién independizadas provincias circuncaribeñas de Cartagena de Indias y Caracas sancionaron sus primeros marcos constitucionales sobre nuevos fundamentos ideológicos respecto a la soberanía, la ciudadanía y la nación. Estos nuevos proyectos republicanos, no solo refundaron el contrato social sobre nuevas bases de la soberanía, sino también ampliaron la ciudadanía y la igualdad jurídica para un número sin precedentes de miembros de la Nación, que hasta entonces habían sido marginados del cuerpo civil y la comunidad política. Justo allí reside su trascendencia histórica. A pesar de esto, las constituciones de las provincias revolucionarias de Nueva Granada y Venezuela fueron tímidas y no erradicaron absolutamente la esclavitud, decantándose jurídicamente por la abolición gradual⁴⁸, con lo cual no consiguieron despojarse del todo de las narrativas racializadoras ni del sistema esclavista.

La coexistencia compleja –y hasta paradójica– entre ciudadanía y esclavitud en Colombia y Venezuela ha sido entendida de muy distintas maneras por la historiografía de la región, desde su comprensión como “oxímoron de la libertad”⁴⁹, que mientras prometía esta libertad en el

1789, que regla la educación, trato, y ocupación de los Esclavos en todos los Dominios de Indias”. Caracas, 29 de junio de 1790. AGI, Caracas, 167, nº 44.

⁴⁸ La Ley de Libertad de Vientres (1821) reconocía la libertad a hijos de esclavos tras la mayoría de edad.

⁴⁹ María Eugenia Chaves, “El oxímoron de la libertad. La esclavitud de los vientres libres y la crítica a la esclavización africana en tres discursos revolucionarios”: *Fronteras de la Historia*, 19: 1 (2014), p. 194.

discurso, en la práctica legalizaba la esclavitud privilegiando la propiedad de los amos; hasta la idea de “ambivalencia” en la retórica republicana que simultáneamente “constituía una promesa de libertad, pero también una garantía de control y segregación”⁵⁰ de los esclavos; o de “ambigüedad” de la esclavitud⁵¹ como institución colonial que hizo posible, a un mismo tiempo, su cuestionamiento y su transición jurídica al sistema republicano. Todas estas interpretaciones resumen la complejidad de la polisemia de la raza en sentido amplio y en concreto, como sostiene Francisco Ortega, de su transición desde categorías coloniales basadas en la limpieza de sangre a categorías científicas y biológicas con que el discurso oficial republicano renovaba las narrativas racializadoras para, en lo político, construir una comunidad cohesionada por el mito de la “armonía racial”⁵² o “democracia de sangre”⁵³, mientras, en lo social, invisibilizaba la diversidad y legitimaba la subordinación de negros.

Dicho esto, cabe interrogarse, entonces, sobre las rupturas y continuidades de estas repúblicas con las narrativas racializadoras coloniales en sus primeras décadas.

Rupturas con las narrativas racializadoras coloniales en los discursos republicanos

En las primeras dos décadas del siglo XIX, la primera gran ruptura de la ingeniería constitucional republicana en Colombia y Venezuela con los regímenes de clasificación sociorracial coloniales y sus narrativas

⁵⁰ Max Hering Torres, “Sombras y ambivalencias de la igualdad y la libertad. Colombia a principios del siglo XIX”: Bernardo Tovar Zambrano (ed.), Independencia. Historia Diversa, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012, p. 466.

⁵¹ Edgardo Pérez Morales, “Félix José de Restrepo, las ambigüedades de la esclavitud y la sensibilidad antiesclavista. Popayán, 1783-1808”: ACHSC, 48: 1 (2021), pp. 45-67.

⁵² Marixa Lasso, *Myths of Harmony. Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007.

⁵³ Francisco Ortega, “The ‘democracy of blood’: The Colours of racial fusion in Nineteenth-century Spanish America”: Henning Trüper / Dipesh Chakrabarty / Sanjay Subrahmanyam (eds.), *Historical Teleologies in the Modern World*, London: Bloomsbury, 2015, pp. 189-212.

racializadoras se constata en el discurso oficial de la élite gobernante. Esta construyó y reprodujo activamente una liturgia respecto a los ideales liberales del ciudadano y la soberanía de la Nación. Así, los Estados republicanos de la América española surgidos a principios del siglo XIX (1808⁵⁴–1825) recogieron desde sus primeros marcos constitucionales la voz “ciudadano”⁵⁵ como la única categoría sociopolítica para identificar a todos los miembros del cuerpo social y político, esto es, del pueblo, y, por tanto, de la Nación. El preámbulo de la Constitución del Estado de Cartagena, de 1812, es claro en esta definición legal y en su finalidad de cohesionar en una sola comunidad política las antiguas calidades y las identidades múltiples que habitaban la otrora sociedad colonial. De este modo,

“el cuerpo político se forma por la voluntaria asociación de los individuos; es un pacto social en que la totalidad del pueblo estipula con cada ciudadano, y cada ciudadano con la totalidad del pueblo, que todo será gobernado por ciertas leyes para el bien común.”⁵⁶

Consecuentemente, con esta universalidad de la categoría “ciudadano”, como identidad política unificadora de los miembros de la Nación y de “lo político”⁵⁷ y, al mismo tiempo, como único estatus civil en lo jurídico, se abolió simultáneamente la interseccionalidad de jerarquías sociorraciales del Antiguo Régimen español (las diferentes calidades, estados, estatus, clases, condiciones, etc.) con que se dividía a las sociedades circuncaribeñas de Colombia y Venezuela en: “españoles”, “indios”, “negros” y sus diferentes gradaciones mestizas de todos los colores o “castas” (mestizo, moreno, pardo, zambo, mulato, etc.) y que en lo sucesivo se identificarían simplemente como “venezolanos” o “colombianos”.⁵⁸ La inmensa mayoría de las castas libres de todos los

⁵⁴ Incluyendo la etapa autonomista o preindependentista de la que surgieron las Juntas defensoras de Fernando VII.

⁵⁵ Constitución Federal de los Estados de Venezuela de 1811, artículo 226: “Nadie tendrá en la Confederación de Venezuela otro título, ni tratamiento público que el de ciudadano”.

⁵⁶ Preámbulo de la Constitución del Estado de Cartagena de Indias, 1812.

⁵⁷ “Lo político” como espacio simbólico socialmente compartido, véase Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político: lección inaugural en el Collège de France*, México: FCE, 2002, p. 15.

⁵⁸ Constitución de Colombia de 1821, artículo 4, numeral 1: “Son colombianos: 1. Todos los hombres libres nacidos en el territorio de Colombia, y los hijos de éstos”.

colores sería la gran beneficiaria de este cambio por el que finalmente fueron reconocidos como ciudadanos. Esta fue la transformación política más sustantiva de la ruptura con el sistema de discriminación sociorracial anterior, que preconizaba la limpieza de sangre⁵⁹ y al mismo tiempo, supuso una respuesta a la Constitución gaditana de 1812 que, para entonces, desconoció la ciudadanía a los descendientes de africanos, salvo a aquellos que hicieran méritos para ello.⁶⁰ A pesar de estos cambios sustantivos en los marcos legales, no se hizo extensiva la nueva identidad nacional ni el nuevo estatus civil a la población esclavizada. La esclavitud –como institución colonial–, paradójicamente, coexistió con la ingeniería constitucional de la mayoría de las nacientes repúblicas latinoamericanas.

La segunda ruptura de las cartas magnas de Colombia y Venezuela, con las categorías sociorraciales precedentes, tiene que ver con la derogación de la trata de esclavos.⁶¹ Entre 1811 y 1821, las constituciones de Cartagena, Venezuela y finalmente Colombia “La Grande” eliminaron la trata de esclavos, pero sin llegar a erradicar la esclavitud. El sistema esclavista fue sostenido tres décadas más por ambos países hasta su total abolición a mediados del siglo XIX (en 1851 en el caso de Colombia y 1854 en el de Venezuela), incluso con ayuda de leyes sucesivas a la ley de vientres de 1821, destinadas a garantizar el derecho de propiedad de los amos, prolongando los efectos del proceso de manumisión⁶² y, con ello, el control social de las personas esclavizadas, especialmente de los jóvenes que recién alcanzaban la

⁵⁹ Clément Thibaud, “De la race aux races dans l’Amérique hispanique républicaine (1770-1900)”: *Revue d’histoire moderne & contemporaine*, 68: 3 (2021), pp. 143-171.

⁶⁰ Roraima Estaba Amaiz, “Desde la otra orilla: mantenimiento del orden y reacciones a la ciudadanía de origen africano en la constitución de Cádiz”: Consuelo Naranjo (ed.), *Los Márgenes de la Esclavitud: resistencia, control y abolición en el Caribe y América Latina*, Madrid: Dykinson, 2021, pp. 333-352.

⁶¹ La Constitución del Estado de Cartagena de Indias de 1812, título 13, señala “Se prohíbe toda importación de esclavos en el Estado, como objeto de comercio”. En esta línea, la Constitución Federal de los Estados de Venezuela, artículo 202, establece “El comercio inicuo de negros [...] queda solemnemente abolido”.

⁶² Margarita González, “El proceso de manumisión en Colombia”: *Cuadernos Colombianos*, 2 (1974), pp. 145-241.

mayoría de edad.⁶³ Resulta llamativo, sin embargo, que en el mismo momento en que se sancionan estas medidas de abolición de la trata, esto es, entre 1800 y 1825, la trata transatlántica alcanzara su pico más alto de todo el siglo XIX, registrándose 28.965 esclavos desembarcados solo en la América hispana continental.⁶⁴ Junto a la abolición de la trata, leyes complementarias fueron progresivamente sancionadas. En el caso de Colombia “La Grande”, la Constitución de 1821 fue acompañada de la ley de libertad de vientres de ese mismo año.

Desde un punto de vista étnico, se derogó igualmente el estatuto de los indios y su obligación de prestar servicios forzados⁶⁵, si bien hay que matizar que estos “ciudadanos naturales”⁶⁶ quedaron –por la misma constitución– sujetos a una suerte de ciudadanía tutelada por parte de los gobiernos provinciales hasta aprender la religión cristiana, la moral europea, las ciencias, etc. En definitiva, hasta alcanzar la asimilación de la cultura europea de la élite criolla republicana. Este es un aspecto que –a pesar de la retórica igualitaria– evidencia la reproducción que la

⁶³ En el caso colombiano, la Ley de aprendizaje de 1842, complementaria a la Ley de vientres de 1821, aumentaba la edad establecida para que los hijos de esclavas alcanzaran la libertad, pasando de los 18 a los 25 años. Además de esto, en 1843, una ley posterior derogó la prohibición de comercio de esclavos, prevista en la misma ley de 1821, permitiendo la trata no solo dentro sino también fuera de Colombia, concretamente con las naciones vecinas y específicamente con Perú, véase María Eugenia Chaves / Juan José Espinal Palacio, “Los usos de las leyes de libertad de vientres de 1814 y 1821 entre los esclavos antioqueños. Ejemplos e indicios para una hipótesis de trabajo”: *Memorias*, 16: 41 (2020), pp. 89-90.

⁶⁴ Según la base de datos de tráfico transatlántico de esclavos *SlaveVoyages*, entre 1800 y 1825 se contabilizaron oficialmente 65.444 esclavos desembarcados en América de Norte, 577.755 esclavos desembarcados en el Caribe, 28.965 esclavos desembarcados en la América hispana continental y 1.039.441 esclavos desembarcados en Brasil. *SlaveVoyages* <https://www.slavevoyages.org/voyage/database#tables> consultado el 01/12/2024. Estos datos revelan que en ese cuarto de siglo se concentró prácticamente todo el tráfico de esclavos registrado en el siglo XIX. Este dato llama la atención sobre la potencial incongruencia entre la abolición de la trata y el número de esclavos efectivamente desembarcados en la misma fecha, al menos en el caso de Hispanoamérica. Las cifras también permiten especular sobre el rol del contrabando y del tráfico de esclavos entre países de la región en el mismo periodo.

⁶⁵ Constitución Federal de los Estados de Venezuela de 1811, artículos 200 y 201.

⁶⁶ Constitución Federal de los Estados de Venezuela de 1811, artículos 200 y 201.

legislación republicana hizo del discurso científico y su clasificación de la naturaleza y la humanidad, específicamente de su definición de los indígenas y las castas como razas “inferiores”⁶⁷ a quienes era necesario civilizar. A principios del siglo XIX, los naturalistas neogranadinos Francisco José de Caldas y Jorge Tadeo Lozano ya habían adaptado los sistemas naturalistas y las nomenclaturas de clasificación de Linneo⁶⁸ para describir la realidad botánica y zoológica de Nueva Granada, incluida su diversidad humana clasificando esta última en “cuatro razas” con “qualidades físicas y morales”⁶⁹ específicas. Aunque con fundamentos diferentes, esta infravaloración de las castas es un lugar común entre el discurso colonial y el discurso científico y, en este sentido, constituye un buen ejemplo de la transición de estas narrativas clasificatorias desde la antigua patología humoral al cientificismo moderno. Desde esta perspectiva, la diferencia y en concreto las castas se convertían en un problema, obstáculo o amenaza para la construcción de una identidad nacional y, con ello, la consolidación del proyecto modernizador de la élite republicana. En cuanto a los pardos, fue abolida la “degradación civil” que la otrora administración colonial impuso a estos descendientes de africanos libres, quienes en lo sucesivo serían tenidos por ciudadanos.⁷⁰ Esta había sido una reivindicación histórica de esta población, quien durante siglos vivió sin un estatus cierto y que finalmente conseguía –en la república– su reconocimiento constitucional, a pesar de los recelos que, en la práctica, persistían entre la élite criolla. Con el reconocimiento de la ciudadanía a indígenas y

⁶⁷ Es la opinión de naturalistas locales de la época como Jorge Tadeo Lozano, quien, en 1809, adaptando el metadiscurso científico a Nueva Granada –a partir de criterios biológicos, físicos y climáticos– defendía la superioridad civilizatoria de la “raza árabe-europea” (lo que sería el blanco español, europeo o criollo, en el discurso colonial) frente a las castas (incluidos indígenas y negros) a las que consideraba como razas “inferiores”, justificando así la “servidumbre [...] de las otras castas” o el “estado de esclavitud” de la población negra. Jorge Tadeo Lozano, “Fragmento de una obra titulada: Fauna cundinamarquesa, o descripción de los animales del Nuevo Reyno de Granada; su autor D. Jorge Tadeo Lozano Maldonado de Mendoza, individuo de la Real Expedición Botánica y encargado con Real aprobación de su parte Zoológica”: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, 2: 48, 49 y 50 (1809), pp. 347-369.

⁶⁸ Lozano, “Fragmento de una obra titulada”, pp. 347-369.

⁶⁹ Lozano, “Fragmento de una obra titulada”, p. 366.

⁷⁰ Constitución Federal de los Estados de Venezuela, artículo 203.

pardos, el poder republicano se aseguraba tanto la integración como el control de la diferencia étnica al interior del Estado-nación y, por tanto, la prevención de potenciales “facciones” o “partidos”, con lo cual la ciudadanía cumplía esa doble función de “ambigüedad” señalada por Hering Torres.⁷¹

Continuando con las rupturas, las constituciones de Venezuela y Cartagena y más tarde también la de Colombia “La Grande” no solo reconocieron y suscribieron en sus artículos los principios de los Derechos naturales y los valores esenciales del Liberalismo: libertad, propiedad y seguridad⁷², sino también derogaron –como ya se ha dicho– los preceptos de limpieza de sangre del Antiguo Régimen español y sus habilitaciones legales, incluidos entre ellos la derogación de los honores⁷³ y los títulos⁷⁴ nobiliarios.⁷⁵ Estas cartas magnas también abolieron la venalidad y el carácter hereditario de los cargos públicos militares, civiles y judiciales⁷⁶ y finalmente los privilegios o fueros personales⁷⁷, con lo cual los contenidos de la ciudadanía del Antiguo Régimen ya no tenían cabida en la ciudadanía moderna, donde la propiedad (especialmente la de los amos) y no la calidad, se erigía como nuevo principio o criterio de inclusión/exclusión de la ciudadanía junto a la edad o el sexo, aunque continuaron haciendo parte de la polisemia de la raza que operó hasta mediados del siglo XIX. Según Clément Thibaud, para entonces, la “clase” fue usada por la administración republicana como concepto bisagra –entre la calidad colonial y las razas científicas– para identificar y clasificar la diferencia étnica en los censos oficiales⁷⁸ y solo fue reemplazada por las “razas” o “naciones” (en plural) hacia la segunda mitad de ese siglo. Esta confluencia de propiedad y raza (en sus diferentes voces polisémicas) plantea claves

⁷¹ Hering Torres, “Sombras y ambivalencias”, p. 466.

⁷² Constitución del Estado de Cartagena de Indias, de 1812, artículo 7.

⁷³ Constitución Federal de los Estados de Venezuela, artículo 204.

⁷⁴ Constitución Federal de los Estados de Venezuela, artículo 226; Constitución del Estado de Cartagena de Indias, de 1812, título 1, artículo 9; Constitución de Colombia, de 1821, artículo 181.

⁷⁵ Este artículo deroga tanto honores como títulos nobiliarios y cargos públicos hereditarios.

⁷⁶ Constitución Federal de los Estados de Venezuela, artículo 148; Constitución del Estado de Cartagena de Indias, de 1812, título 1, artículo 12.

⁷⁷ Constitución Federal de los Estados de Venezuela, artículo 180.

⁷⁸ Thibaud, “De la race”, p. 143.

para comprenderla como antecedente decimonónico de la interseccionalidad contemporánea entre raza y clase⁷⁹ que, según Peter Wade, condiciona la desigualdad en América Latina.

En suma, todas las anteriores son evidencias de la ruptura que supuso el cambio político de las narrativas racializadoras y las jerarquías sociorraciales del sistema colonial precedente y, consecuentemente, de la cimentación de una institucionalidad ciudadana tanto en lo legal como en lo político. A pesar de ello, también hubo continuidades en relación con las narrativas racializadoras durante la etapa republicana. Concretamente, interesa aquí la reproducción de las narrativas racializadoras en los procesos cotidianos de identificación de la población en la unidad político-territorial más próxima a la gente: la parroquia.

Continuidades de las narrativas racializadoras en los discursos republicanos

Contrario a la radical narrativa igualitaria de los textos constitucionales antes mencionados para identificar a los miembros de la Nación exclusivamente como ciudadanos, los proyectos republicanos de Cartagena y Caracas y más tarde de Colombia “La Grande” no democratizaron esta identidad del ciudadano ni su narrativa igualitaria a una parte concreta de la otrora sociedad colonial: los negros esclavizados. Contraintuitivamente, en los albores de las experiencias republicanas en estos territorios, la población negra esclavizada fue, una vez más, como históricamente había sido en la etapa colonial, marginada de la Nación, esta vez cartagenera, venezolana o colombiana. La negación de la identidad nacional y del estatus de ciudadanos a los negros esclavos es la más llamativa y posiblemente única continuidad que estos proyectos republicanos hacen de las narrativas racializadoras coloniales.

Por paradójico que pueda parecer, en el caso específico de las personas negras esclavizadas, los regímenes racializadores no perdieron vigencia en el paso del Antiguo Régimen español a los Estados-nación liberales de Venezuela y Colombia a principios del siglo XIX. En otras palabras, en las primeras décadas de 1800, a la revolución

⁷⁹ Peter Wade, “The Presence and Absence of Race”: Patterns of Prejudice, 44: 1 (2010), pp. 43-60.

política e ideológica le acompañó una transición semántica, expresada en esa polisemia de la raza, por la que las viejas categorías que se negaban a morir y las nuevas clasificaciones científicas y naturalistas que se abrían paso –sin llegar a consolidarse– coexistieron para dotar de sentido a la esclavitud y a la raza. Esta cohabitación semántica de la raza se tradujo de un modo particular en las parroquias, que eran la unidad político-territorial más comunitaria de la república y, por tanto, más cercana al ciudadano, como lo fue el cabildo para el vecino en la etapa colonial. Las parroquias aun siendo parte de la administración eclesiástica, no solo no cesaron su labor de registro tras las independencias, sino que además sirvieron de complemento o ampliación de la administración civil estatal en la identificación de la población, en este caso de los feligreses. Su finalidad, por tanto, no era puramente sacramental o religiosa. No lo fue en la etapa colonial y tampoco en la republicana, ya que –en el proceso de identificación– contribuyó “a establecer una jerarquía de condiciones”⁸⁰ perpetuada en la etapa republicana para controlar exclusivamente a las gentes esclavizadas. En concreto, en los registros parroquiales de la primera andadura republicana en estas provincias, se puede observar una continuación de las narrativas racializadoras coloniales dirigidas –no a la categorización de toda la población, pues ya se ha dicho que fueron reconocidos como ciudadanos, sino– exclusivamente a identificar, etiquetar y controlar a la población negra esclava. Con todo, no se trataba de narrativas racializadoras inmóviles, sino por el contrario dinámicas. Las categorías sociorraciales del Antiguo Régimen español no solo mutaron progresivamente, sino también coexistieron con otras categorías que hacían parte de esa polisemia de la raza en la región, hasta su resemantización por el discurso cientificista, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX. En otras palabras, “el siglo XIX republicano y liberal no marcó el fin de los regímenes raciales, sino más bien un cambio en su naturaleza”, en virtud del “carácter polisémico de la raza”.⁸¹

La continuidad de la narrativa de la jerarquización sociorracial colonial se observa en las primeras décadas de la etapa republicana

⁸⁰ Thibaud, “De la race”, p. 150.

⁸¹ Thibaud, “De la race”, p. 143-145

tanto en el macro-nivel como en el micro-nivel del discurso oficial⁸², esto es, tanto en el discurso de las autoridades nacionales y las leyes como en lo local o la parroquia⁸³, por ser la jurisdicción más próxima a la gente.

En cuanto al discurso político tampoco se aprecia un cambio de mentalidad respecto a la población esclavizada y negra. Ciertamente la élite blanca criolla y notable se abocó a hacer pedagogía ciudadana, dedicada, por un lado, a la reproducción del mito del mestizaje y de la “democracia racial”⁸⁴ para la construcción de la Nación y, por otro lado, a la universalización de la igualdad bajo la idea de ciudadano. Sin embargo, esta élite no dejó de sospechar de la población de color, especialmente de la esclavizada. En 1826, en una carta de Bolívar a Santander (los dos principales jefes políticos del Gobierno de Colombia) este afirmaba:

“es imposible hacer nada de bueno con simples reformas legales; digo más, ya estamos hartos de leyes [...] Guinea y más Guinea tendremos; y esto no lo digo de chanza, el que escape con su cara blanca será bien afortunado.”⁸⁵

En las leyes nacionales, por su parte, también se aprecian estas continuidades de las narrativas de racialización hacia los negros esclavos. De hecho, como ya se ha señalado, se mantiene a los esclavos fuera de la ciudadanía y paralelamente se les continúa identificando con categorías racializadoras y estigmatizadoras en la propia legislación. Por ejemplo, la Constitución de Cartagena, de 1812, excluye de las

⁸² El discurso oficial aquí no se limita a alocuciones de la élite política o las autoridades, sino que incluye diferentes niveles de lo público: el político, el administrativo, el judicial, el penal, el nacional, el local, etc.

⁸³ Constitución de Colombia, de 1821, artículo 8: “El territorio de la República será dividido en Departamentos, los Departamentos en Provincias, las Provincias en Cantones, y los Cantones en Parroquias”.

⁸⁴ Lasso, *Myths of Harmony*.

⁸⁵ “del original o.c.b. Carta del Libertador Simón Bolívar al general Francisco Paula Santander, comunicando su preocupación por los movimientos insurgentes y las medidas adoptadas por el congreso”. La Magdalena, Lima, Perú, 8 de julio de 1826. Archivo del Libertador (Caracas), documento 1150, <http://www.archivodelibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article3318>.

elecciones a los esclavos⁸⁶, colocándolos en el mismo grupo o nivel social y legal que los criminales, delincuentes, condenados, corruptos y vagos. Por otro lado, sobre la institucionalización de la esclavitud, esta misma Constitución señala que “Ninguna autoridad podrá emancipar esclavos sin consentimiento de sus amos, Ó sin compensa de su valor”⁸⁷ y dispone, a su vez, la creación del Fondo de Manumisión para indemnizar a los amos⁸⁸ y de las Juntas de Manumisión responsables de su gestión. Los artículos 5 y 6 de la misma constitución regulaban además el trato y protección de los esclavos en el Estado cartagenero.⁸⁹ Estas disposiciones de la constitución cartagenera y, más adelante, de la Constitución de Colombia y concretamente de la Ley de Libertad de Vientres del 21 de junio de 1821 revelan la intención del legislador republicano de preservar –o de no perjudicar– el interés de los amos, si bien estos no dejaron de presionar, debiéndose afinar mucho más esta materia en leyes específicas posteriores.⁹⁰ La institucionalización de la esclavitud en la república es otra evidencia de que no se produjo una ruptura con el pensamiento esclavista, ni se superó la estigmatización de la población negra esclava.

En cuanto al nivel local o la parroquia, el trámite más común con que ordinariamente se identificaba a las personas en lo local era el registro

⁸⁶ Constitución del Estado de Cartagena de Indias, de 1812, título 9 (sobre las elecciones), artículo 2.

⁸⁷ Constitución del Estado de Cartagena de Indias, de 1812, título 13 (disposiciones varias), artículo 3.

⁸⁸ Constitución del Estado de Cartagena de Indias, de 1812, título 13 (disposiciones varias), artículo 4.

⁸⁹ Constitución del Estado de Cartagena de Indias, de 1812, título 13 (disposiciones varias), artículos 5 y 6.

⁹⁰ Concretamente “En mayo de 1842, y una vez resuelta la Guerra de los Supremos, se expidió una ley ‘adicional a la de manumisión’. Conocida también como ‘Ley de Aprendizaje’, estableció las reglas para el concertaje de los libertos: la sujeción de los hijos de esclavas nacidos libres se extendió siete años más, pasando de 18 a 25 la edad hasta la cual servirían al amo de sus madres o a terceros a cambio de ser educados en un oficio útil (Artículo 4) [...]. Finalmente, la ley estipuló que sus efectos aplicarían también ‘[...] respecto de los hijos de esclavas que antes de la publicación de esta Ley hayan cumplido dieciocho años y de los manumitidos que no hayan cumplido veinticinco años [...]’ (Artículo 7, Ley del 29 de mayo de 1842. Adicional a la de manumisión)”. Chaves / Espinal Palacio, “Los usos de las leyes de libertad”, pp. 89-90.

parroquial. Desde la etapa colonial y hasta bien avanzados los proyectos republicanos del siglo XIX, los registros parroquiales se destinaron a la inscripción de los nacimientos, matrimonios y defunciones de los vecinos y feligreses.

La primera fase de consulta de los registros parroquiales de Cartagena de Indias y Caracas, correspondientes a la primera mitad del siglo XIX (1808-1854) y disponibles en el repositorio digital *FamilySearch.org*⁹¹, ha permitido constatar que, desde el inicio de estas repúblicas, los responsables de estos registros –fundamentalmente párrocos– ya no separaban a la población por libro de blancos, libro de negros y libro de indios. En otras palabras, no se separaba a las personas según su calidad, como se hizo durante siglos y hasta hacía unos pocos años antes de las independencias. En la etapa republicana, los registros parroquiales utilizaban un único libro de registro parroquial para toda la población (de la parroquia), incluidos los esclavos. A partir de entonces, los libros solo se separaban por sacramento, existiendo así un libro de bautismos, un libro de matrimonios y un libro de funerales para cada parroquia. Tanto el libro de bautismos, como el de matrimonios y el de entierros eran parte de su respectiva serie o secuencia, donde cada libro era numerado correlativamente como un tomo, existiendo los

⁹¹ En el repositorio digital FamilySearch se han consultado, hasta ahora, 1309 imágenes que contienen aproximadamente 5236 registros parroquiales de Cartagena de Indias y Caracas (como referencia para el lector, cada imagen coincide con una página del libro de registros parroquiales correspondiente, la cual suele contener aproximadamente cuatro registros por página, aunque este número no es sistemático, debido –entre otras cosas– al espacio abarcado por cada registro y al tamaño de la caligrafía del propio registrador). Los registros consultados están fechados entre 1808 y 1854, pero dentro de este rango cronológico específicamente he seleccionado y analizado registros parroquiales correspondientes a tres periodos decimonónicos: 1808-1812, 1825-1833 y 1838-1847 (si bien la periodización de algunos libros parroquiales en *FamilySearch* puede ser más amplia, los registros que he analizado sí que se inscriben dentro de estos periodos). Con estos tres periodos he buscado recoger muestras de antes, durante y después de consolidadas las repúblicas, primero, de Venezuela y Cartagena de Indias y luego de Colombia “La Grande”. Geográficamente, estos registros corresponden a las parroquias cartageneras de La Catedral (Santa Iglesia Catedral de Cartagena o Santa Catalina) y Santo Toribio, así como a las parroquias caraqueñas de Santa Iglesia mayor de Caracas y El Sagrario (o Nuestra Señora de Altagracia).

libros de bautismo 1, 2, 3 y así sucesivamente. En la primera página de cada uno de estos “tomos” se señalaba el nombre de la parroquia, la fecha de inicio y de fin que abarcaba dicho libro y los nombres de los curas o párrocos responsables de escribir los registros recogidos allí.⁹² Con la división de los libros parroquiales solo por el sacramento otorgado (bautismo, matrimonio o entierro) y no según la calidad de la persona que lo recibe, se rompía con la práctica colonial instaurada desde 1573 que, por una ordenanza real⁹³, prescribía el uso de libros parroquiales separados según la calidad (blanco, indio, negro) de los feligreses. Este es un aspecto relevante –y una constatación material– de clara ruptura con la narrativa de racialización colonial y de coherencia con el nuevo orden constitucional que solo reconocía un único estatus civil: el de ciudadano, fueran estos colombianos o venezolanos, sin dar cabida a la jerarquización sociorracial precedente.

En esta misma línea, se constata que no solo los libros ya no separaban según la calidad, sino que en los propios registros de personas tampoco se señala su calidad sociorracial (blanco, indio, mestizo, mulato, pardo, etc.) para identificar o describir a la población general, incluidos los descendientes de africanos libres (pardos, mulatos, tercerones, cuarterones, quinterones, etc.). En otras palabras, en los registros parroquiales no aparece mención alguna a su calidad. De todos ellos solo se dice su edad y estado civil. Aunque en el caso de la edad, esta no es expresada en rangos etarios –como sí ocurre con los censos oficiales– sino según categorías genéricas como “párvulo”, “doncella” o “adulto”. A pesar de esto, los registros parroquiales siguieron la misma lógica racionalista y moderna empleada por los censos oficiales de la burocracia republicana para clasificar y describir demográficamente a la población. Esta es otra demostración de la materialización –en los registros parroquiales– de los mandatos

⁹² Como ejemplo véase “Libro # 22 de Bautismos. Principia el año de 1847 el primero de enero hasta el 20 de abril de 1852, siendo cura teniente de la Catedral el presbítero doctor José Ángel Girón”. Cartagena de Indias, Bolívar, Colombia 1847-1852, imagen 3. FamilySearch, Catedral Basílica metropolitana de Santa Catalina de Alejandría, Bautismos, vol 22, 1847-1852, Cartagena, Colombia.

⁹³ Ordenanza real para la formación del libro de las descripciones de Indias. San Lorenzo del Escorial, 3 de julio de 1573: Francisco de Solano, (ed.), Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias. Siglos XVI-XIX, Madrid: CSIC, 1988, pp. 16-17.

constitucionales sobre la abolición de los estados, estatus y calidades, previstos en la Constitución tanto venezolana como de Cartagena y más tarde también en las de Colombia de 1821 y 1830. Tanto la integración de toda la población en un solo libro como la no diferenciación según la calidad, evidencia –aparte del apego a la legislación republicana– el esfuerzo de la administración local –incluida la eclesiástica– por homogeneizar y cohesionar a toda la nación bajo una única identidad sociopolítica. En este punto específico los registros parroquiales no fueron distintos del resto de documentos oficiales de registro poblacional. El efecto performativo de estos cambios es políticamente sustantivo, ya que evidencia la ruptura simbólica del discurso religioso-administrativo con el régimen de racialización colonial y sus narrativas. Pero también es una evidencia de la materialización de la legislación vigente por parte de las parroquias y, por tanto, de las administraciones eclesiásticas locales y sus procesos de registro como parte de –y no al margen de– la administración republicana. En este sentido, las parroquias no fueron ajenas a la estructura del Estado republicano y, en cierto sentido, actuaban como una proyección de este en el nivel político-territorial más próximo a la gente. De hecho, una de las principales funciones de los registros parroquiales era identificar, ordenar y clasificar a los feligreses que en una “república católica”, como Colombia y Venezuela, solían coincidir con los mismos ciudadanos.

Siguiendo con los registros parroquiales de Cartagena y Caracas consultados en el repositorio *FamilySearch.org*, se han analizado –hasta ahora– 241 registros⁹⁴ parroquiales (de bautismo y defunción)

⁹⁴ Dentro de las 1309 imágenes consultadas en *FamilySearch.org*, hasta ahora, he identificado una muestra provisional de 241 registros de personas esclavizadas, correspondientes a las parroquias cartageneras de La Catedral (Santa Iglesia Catedral de Cartagena o Santa Catalina) y Santo Toribio, así como de las parroquias caraqueñas de Santa Iglesia mayor de Caracas y El Sagrario (o Nuestra Señora de Altagracia). Sobre el universo de la muestra, es necesario advertir que, al tratarse de una investigación exploratoria, no es posible de momento establecer el universo o número total de registros parroquiales de esclavos existente para la primera mitad del siglo XIX, en general, ni para los periodos analizados, en particular. Valga señalar que los registros parroquiales no han sido estudiados, hasta la fecha, como fuente de análisis de las categorías sociorraciales durante la etapa republicana latinoamericana. Se trata de una línea de investigación reciente, que apenas empieza a abrirse y de la cual hay muy poco publicado. En la actualidad solo conozco el capítulo de libro de Alejandra Araya Espinoza, el cual

pertenecientes a personas esclavizadas.⁹⁵ Estos se dividen en 99 registros de Cartagena de Indias (44 de nacimiento y 55 de defunción), específicamente de las parroquias La Catedral (Santa Iglesia Catedral de Cartagena o Santa Catalina) y Santo Toribio; y 142 registros (de defunción) de Caracas, concretamente de las parroquias Santa Iglesia mayor de Caracas y El Sagrario (o Nuestra Señora de Altagracia). En esta fase piloto se han escogido registros parroquiales de periodos intermitentes de la primera mitad del siglo XIX (1808-1854), y más precisamente de los periodos 1808-1812, 1825-1833 y 1838-1847. La razón de esta selección responde a que se trata de tres periodos distintos de la etapa republicana de Cartagena y Caracas: el primero, al inicio de las repúblicas (desde el momento autonomista con las Juntas defensoras de Fernando VII hasta las declaraciones de Independencia); el segundo, una vez consolidadas dichas repúblicas y el tercero cerca de

analiza las categorías sociorraciales de los sectores subalternizados a partir de censos, padrones y registros parroquiales de Chile del siglo XVIII, es decir, durante el periodo colonial tardío y no durante la etapa republicana, véase Alejandra Araya Espinoza, "Registrar a la plebe o el color de las castas: calidad, clase y casta en la Matrícula de Alday (Chile, siglo XVIII)": Alejandra Araya / Jaime Valenzuela (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago: RIL Editores, 2010, pp. 331-362. También se puede consultar la tesis doctoral de Raquel Pollero Beheregaray, para el caso de Uruguay, si bien su estudio analiza demográficamente a la población general de Montevideo y dentro de esta a los grupos racializados, véase Raquel Pollero Beheregaray, *Historia demográfica de Montevideo y su campaña (1757-1860)*, Montevideo: Universidad de la República Oriental del Uruguay, 2013 (Tesis doctoral). En este sentido, el presente artículo es, en cierto modo, pionero en la aproximación a la racialización de los esclavos en la etapa republicana a partir de este tipo de fuentes primarias.

⁹⁵ Se trata de registros parroquiales que tienen como titular a personas esclavizadas, es decir, personas que están etiquetadas como "esclavo/a" expresamente en el texto. Por tanto, los criterios de selección de estos registros parroquiales de esclavos han sido, en primer lugar, su localización en las parroquias cartageneras y caraqueñas estudiadas, las cuales destacan por estar densamente pobladas de personas esclavizadas (domésticas, fundamentalmente), seleccionándose, en consecuencia, libros parroquiales de dichas parroquias; en segundo lugar, su periodización, escogiendo registros de estas parroquias fechados dentro de los tres periodos antes mencionados; y, en tercer lugar, su etiqueta, esto es, que cada registro de las parroquias y periodos señalados tuviera escrita dentro de su texto la etiqueta "esclavo", "esclava" o "hijo/a de esclavo/a", no siendo confundibles, por tanto, con los registros del resto de la población.

la mitad del siglo XIX, momento en que se produce la abolición de la esclavitud (primero en Colombia en 1851 y luego en Venezuela en 1854, ambas ya separadas de Colombia “La Grande”). Con estos tres periodos se ha pretendido observar las rupturas y continuidades de las narrativas racializadoras en dichos registros durante la etapa republicana y su hipotética sistematicidad a lo largo del tiempo.

En estos registros se ha podido identificar claramente quiénes son las personas esclavizadas, porque al inicio de sus respectivos registros – justo después de su nombre– aparece escrita la palabra “esclavo” o “esclava”.⁹⁶ Este hallazgo revela varias cuestiones. En primer lugar, el hecho obvio pero objetivo de que “la distinción legal entre ‘esclavo’ y ‘libre’ también perduró, [...] décadas después de la independencia”⁹⁷. En segundo lugar, el interés del párroco o registrador de segregar a los esclavos del resto de los ciudadanos en los libros parroquiales. Este aspecto es relevante porque indica que el imaginario moral y epistemológico de la “colonialidad”⁹⁸ –que subalternizaba a los negros esclavizados– continuó en la república y, en concreto, en los procesos de registro parroquial. Y, en tercer lugar, demuestra que, en la práctica

⁹⁶ Como ejemplos de estos registros, para el caso de Caracas, véase “Acta de defunción de José Antonio, casado con Nicolasa, esclavos del señor José María Torres”. Caracas 27 de septiembre de 1829, imagen 2877; “Leonarda Palacios, soltera esclava del señor Feliciano Palacios”. Caracas, 13 de diciembre de 1832, imagen 3103; y “Juan Antonio, esclavo de la señora María Antonia Bolívar”. Caracas, 28 de junio de 1833, imagen 3153. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones 1794-1833. Caracas, Venezuela, 1794-1833. Para el caso de Cartagena de Indias, véase “Acta de defunción de Luis Cabaarcas, esclavo del señor Francisco Ospina”. Cartagena, 16 de marzo de 1832, imagen 67; “Dolores N, esclava del señor Domingo Recuevo”. Cartagena de Indias, 16 de agosto de 1833, imagen 75; “Rosalía Bron, esclava de la señora Máxima Bron”. Cartagena de Indias, 20 de abril de 1835, imagen 87; y “Martina Angulo, esclava de la señora Rosa Guerra”. Cartagena, 8 de febrero de 1838, imagen 102. FamilySearch. Santo Toribio, Actas de Defunciones, Cartagena, Colombia, 1825-1835.

⁹⁷ Mara Loveman, *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*, New York: Oxford University Press, 2014, p. 80.

⁹⁸ Castro-Gómez privilegia el término colonialidad antes que colonialismo para definir la dimensión cognitiva, epistemológica y simbólica dirigida a crear “un imaginario sobre el mundo social del ‘subalterno’ (el oriental, el negro, el indio, el campesino) [...] [y] generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados. Castro-Gómez, *La postcolonialidad*, p. 20.

de registrar, el rótulo “esclavo” se usó –por la administración parroquial– como un marcador sociopolítico de desigualdad. La etiqueta “esclavo” se empleaba en la micropolítica (la de la parroquia) para identificar en los libros parroquiales a aquellos excluidos de la nación, de la vida civil y de la ciudadanía, en definitiva, a aquellos sujetos condenados a la “muerte social”⁹⁹, que es en última instancia lo que representaba ser esclavo, si bien esta muerte social –como han demostrado otros autores recientemente– no era absoluta,¹⁰⁰ dada la resistencia con que los propios esclavos desafiaban los límites de su condición. Se trataba, entonces, de la marca con que la administración eclesiástica (pero también la estatal) y, por tanto, el poder y la cultura hegemónica prejuzgaba la diferencia (el origen africano) como sinónimo de subalternidad y, con ello, naturalizaba en el papel esta relación desigual. Pero con esta etiqueta no solo se señalaba a los esclavos. El párroco también segregaba indirectamente a su descendencia, escribiendo en los registros de estos la frase “hijo de esclava”, “hijo de X, esclava” o “hijo de esclavos”¹⁰¹ para identificar

⁹⁹ Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.

¹⁰⁰ Recientemente algunos autores han problematizado el argumento de la esclavitud como muerte social, véase John Edwin Mason, *Social Death and Resurrection: Slavery and Emancipation in South Africa*, Charlottesville: University Press of Virginia, 2003; Fiona Greenland / George Steinmetz (eds.), “Orlando Patterson, his work, and his legacy: a special issue in celebration of the republication of *Slavery and Social Death*”: *Theory and Society*, 48: 6 (2019), pp. 785-797; Benedetta Rossi, “Reflections on Public Slavery and Social Death”: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 64: 2 (2021), pp. 92-104.

¹⁰¹ Como ejemplos para el caso de Caracas, véase “Juana Ramona, párvula hija natural de Eusebia, esclava de la señora Isabel Muñoz”. Caracas 11 de diciembre de 1832, imagen 3103. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones, Caracas, Venezuela, 1794-1833; “José Simón párvulo manumiso hijo de Hermenegilda Josefa, esclava de la señora Antonia Muñoz”. Caracas, 24 de mayo de 1833, imagen 3144. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones, Caracas, Venezuela, 1794-1833; y “Juan Antonio, esclavo de la señora María Antonia Bolívar e hijo legítimo de Juan y Josefa, esclavos de la misma señora”. Caracas, 28 de junio de 1833, imagen 3153. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones, Caracas, Venezuela, 1794-1833. Para el caso de Cartagena de Indias, véase “Valentín José de los Santos, hijo natural de María del Carmen Prados, esclava de don Tomás Andrés Torres”. Cartagena de Indias, 4 de

normalmente a párvulos o menores de edad, pero rara vez también a adultos jóvenes. Independientemente de que estos niños fueran hijos ilegítimos, expósitos o naturales (generalmente de sangre mezclada) o estuvieran próximos a alcanzar la libertad, al añadir esta etiqueta en su registro, de bautismo o defunción, se visibilizaba –en estos libros– no solo a las gentes esclavizadas, sino en general a las gentes con origen o pasado esclavo, perpetuando así su estigma social, al tener que cargar –en sus documentos de identificación– con la señal de la esclavitud. Esto podría ser considerado como una suerte de materialización de su muerte social en tanto no-ciudadanos. Pero no de su “borrado”, pues con su registro y su etiquetado como “esclavo”, la administración parroquial dejaba constancia de su existencia mediante su identificación, inscripción, y archivo –lo cual es una clara forma de control–, pero apartados de sus nacionales y conciudadanos.

En este punto específico es necesario remarcar que la etiqueta más frecuente en estos registros es “hijo de esclava” o “hijo de X, esclava”, es decir, solo se inscribe a su madre. Cuando esto no es así, es recurrente la etiqueta “hijo de esclavos” para identificar al “hijo legítimo”¹⁰² de estos. En el primer caso, por el contrario, se trata normalmente de párvulos esclavos inscritos como “hijo natural”.¹⁰³ Esta tendencia es

noviembre de 1811, imagen 320. FamilySearch, Catedral Basílica metropolitana de Santa Catalina de Alejandría, Expedientes personales de prisioneros 1803-1811, Bautismos, Cartagena, Colombia, 1803-1811. “Pedro Rosales, párvulo, hijo de la esclava Catalina Llamas, esclava del señor don Manuel Romero Falles”. Cartagena de Indias, 21 de junio de 1847, imagen 27. FamilySearch, Santa Iglesia de Cartagena, Defunciones 1843-1895, Cartagena, Colombia.

¹⁰² Como ejemplos, véase “Juan Antonio, esclavo de la señora María Antonia Bolívar e hijo legítimo de Juan y Josefa, esclavos de la misma señora”. Caracas, 28 de junio de 1833, imagen 3153. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones, Caracas, Venezuela, 1794-1833. “Párvula manumisa Marta, hija legítima de Leandro y María del Socorro, esclavos del señor Juan José Vaamonde”. Caracas, 20 de mayo de 1833, imagen 3142. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones, Caracas, Venezuela, 1794-1833.

¹⁰³ Para el caso de Caracas, véase “párvula María de la Cruz, hija natural de María Isidora, esclava del señor Manuel Felipe Tovar”. Caracas, 25 de agosto de 1833, imagen 3171. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones 1794-1833, Caracas, Venezuela, 1794-1833. Para el caso de Cartagena de Indias, véase “Valentín José de los Santos, hijo natural de María del Carmen Prados, esclava de don Tomás Andrés Torres”. Cartagena de Indias, 4 de

relevante para resaltar la doble feminización de la esclavitud, ya que, por una parte, muestra el vínculo entre maternidad y condición esclava, esto es, la transmisión de tal condición a través de la madre y, por otra, visibiliza –en la documentación registral– la ilegitimidad como estrategia de explotación reproductiva de la mujer esclavizada para multiplicar esclavos, es decir, la propiedad de los amos. Los registros analizados muestran, específicamente, que el párroco o registrador eclesiástico reproducía aún, en la etapa republicana, esta visión colonial sobre la matriz o útero de la esclavizada como el origen del ser esclavo y, por tanto, de su inexistencia civil y política. No obstante, este empeño en escribir “hijo de esclava” en dichos registros no debe entenderse como una licencia personal o discrecional del párroco, sino como el cumplimiento que las administraciones estatales, pero también la parroquial, debían hacer de los preceptos constitucionales y sus consiguientes leyes y reglamentos sobre partos, manumisión y libertad de esclavos, en particular de la Ley de libertad de vientres de 1821. La constatación de esta tendencia nos interpela sobre las motivaciones que inspiraron a los legisladores republicanos al redactar las leyes que regulaban la manumisión y la esclavitud y, concretamente, sobre el sistema de pensamiento y de valores que estos legisladores privilegiaron al crear la norma, unos valores que parecieran continuistas del pensamiento esclavista según la cual “de madre esclava solo puede nacer hijo esclavo”¹⁰⁴ y sobre todo afines a los intereses de los amos y con los cuales estos registros parroquiales no dejaron de ser consecuentes.

A esta tendencia de feminización de la esclavitud en los registros parroquiales se contrapone, sin embargo, la tendencia mayoritaria, en los registros notariales de la época, de cartas de libertad cuyas titulares eran esclavas. En Cartagena de Indias, Dolcey Romero Jaramillo ha constatado que

“de las 299 manumisiones notariales que se efectuaron en Santa Marta y Cartagena, entre 1812 y 1851, 167 de ellas fueron compradas y [...] De las

noviembre de 1811, imagen 320. FamilySearch, Catedral Basílica metropolitana de Santa Catalina de Alejandría, Expedientes personales de prisioneros 1803-1811, Bautismos, Cartagena, Colombia, 1803-1811.

¹⁰⁴ Carlos Aguirre, *Agentes de su propia Libertad: Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1851*, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, p. 217.

compradas, 116 fueron canceladas por mujeres [...] [es decir,] 74,70% de las manumisiones.”¹⁰⁵

La Caracas republicana tampoco fue la excepción, como he podido comprobar en los archivos judiciales y notariales de Venezuela. Los expedientes judiciales de esclavos de esta región, de los cuales “más de una tercera parte”¹⁰⁶ fueron iniciados por esclavos, coinciden igualmente en la agencia de las mujeres esclavas en la búsqueda de su libertad.¹⁰⁷ Estos datos ponen de relieve el rol protagónico de las mujeres esclavas del Caribe colombiano y venezolano en este tipo de documentos notariales, no solo como beneficiarias de la gracia, sino también –y especialmente– como compradoras¹⁰⁸ de su libertad. Así, mientras en los registros parroquiales se observa una feminización negativa, en el caso de los registros notariales y judiciales se aprecia una feminización positiva por la agencia de las mujeres esclavas cartageneras y caraqueñas. Esto sugiere y abre una interesante línea de investigación comparativa sobre la esclavitud en los registros de esta región.

¹⁰⁵ Dolcey Romero Jaramillo, *Manumisión y abolición de la esclavitud en el Caribe colombiano, 1812-1852*, Huelva: Universidad de Huelva, 2016 (Tesis doctoral), p. 53.

¹⁰⁶ Marianela Ponce (coord.), *Índice sobre esclavos y esclavitud*, Caracas: Academia Nacional de la Historia, p. 12.

¹⁰⁷ Al respecto, véase las causas civiles de compraventa de esclavos de Caracas de 1811 a 1858. AANH, *Civiles-Eslavos*, tomos 1811-ABCHF a 1853-1858.

¹⁰⁸ Como ejemplos de cartas de libertad de esclavas por gracia o compraventa: Para el caso de Cartagena de Indias, véase “Documento de libertad a una morena esclava nombrada María Antonia Drisa, por gracia otorgada por María Teresa Drisa”. Cartagena de Indias, 1835, folios 62 recto – 63 recto. Archivo Histórico de Cartagena (AHC), Documento notarial, año 1835, tomo 7; “Documento de libertad a la esclava Petrona por gracia de María Teresa Galmes, quien le dio la libertad”. Cartagena de Indias, 1833, folios 56-58. AHC, tomo 1, protocolo 28; y “Documento de compraventa de libertad entre la esclava, morena cautiva, nombrada Juana Bautista y su apoderada María Josefa Paniza”. Cartagena de Indias, 1832, folios 344 vuelta – 345 vuelta. AHC, Documento notarial, año 1835, tomo 5. Para el caso de Caracas, véase “La esclava María de los Santos de la Merced sobre se le de papel de venta para buscar amo”. Caracas, 1829-1832, 106 folios. AANH, *Civiles-Eslavos*, tomo 1832 M, exp. 1; y “Felipa Ascanio, esclava de Juan Nepomuceno Ascanio, solicita que la vendan”. La Victoria, 1834, 3 folios. AANH, *Civiles-Eslavos*, tomo 1834-ABLM, exp. 1.

De vuelta a la feminización negativa de los registros parroquiales analizados, se observa que entre los hijos de esclava existían, sin embargo, diferencias de estatus legal. En la etapa republicana temprana, la manumisión introdujo un nuevo criterio de diferenciación, esta vez, entre la descendencia esclava. En los registros de esta prole consultados, junto a la frase “hijo de esclava” con frecuencia se lee – antes o después– la palabra “manumiso” o “manumisa”¹⁰⁹ para referir la condición legal de aquellos menores de edad o adultos jóvenes que – tras la Ley de libertad de vientres de 1821– habiendo nacido “esclavos” eran sujetos de manumisión. Todos los descendientes de esclavos nacidos en la década anterior a esta fecha no se vieron beneficiados de esta norma. Estos últimos debieron, por tanto, recorrer un itinerario legal más largo y difícil –que los nacidos a partir de 1821– en la carrera hacia la libertad. En el caso de Cartagena de Indias, los registros parroquiales exponen otra diferenciación entre esclavos: la categoría “libre”. Especialmente entre 1830 y 1842, en los registros parroquiales de esclavos cartageneros abundan los beneficiarios de manumisión graciosa, concedida en el momento del bautismo, pero también de manumisión comprada. En ambos casos, son frecuentes los esclavos “dado por libre”¹¹⁰, en particular en los años próximos a la promulgación de leyes o decretos de manumisión. Esta es la principal

¹⁰⁹ Como ejemplos, véase “párvulo Pedro, manumiso, hijo de Brígida, esclava de la señora Josefa Matos”. Caracas, 15 de septiembre de 1829, imagen 2877. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones 1794-1833, Caracas, Venezuela, 1794-1833. “Martín, párvulo manumiso, hijo natural de Soledad, esclava del señor Francisco Hermoso”. Caracas, 20 de julio de 1833, imagen 3160. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones 1794-1833, Caracas, Venezuela, 1794-1833.

¹¹⁰ Como ejemplos, véase “Manuela Florencia Quintana, libre por la ley de manumisión”. Cartagena, 15 de julio de 1830, imagen 53. FamilySearch. Santo Toribio, Actas de Defunciones, Cartagena, Colombia, 1825-1835; “Manuela Infante, libre por la ley de manumisión”. Cartagena, 24 de noviembre de 1831, imagen 65. FamilySearch. Santo Toribio, Actas de Defunciones, Cartagena, Colombia, 1825-1835; y “Nicolás, párvulo hijo de Blacina Pardo, esclavos del señor Francisco Borja Pardo, pasa la criatura por libre conforme a la ley de manumisión”. Cartagena, 3 de enero de 1841, imagen 11. FamilySearch, Catedral Basílica metropolitana de Santa Catalina de Alejandría, Bautismos, vol 20, 1840-1844, Cartagena, Colombia.

diferencia entre Cartagena y Caracas, siendo habitual en el caso de Cartagena los registros de nacimiento y defunción que incluyen además de la condición de manumiso, la ley o decreto que la promovía, algo que no se observa en el caso de los registros de esclavos de Caracas. Por ejemplo, en 1842, en Colombia, se sancionó el decreto ejecutivo del 21 de junio, una ley complementaria a la ley de libertad de vientres, que corregía aspectos de esta última. Algunos de los registros analizados correspondientes a esta década hacen alusión a esta norma y a la ley precedente, señalando a la persona como “manumisa” o “libre” de conformidad con dicha ley. Este aspecto llama la atención no solo por el apego de estos registros a la legislación vigente y a su inclinación favorable al interés de los amos, sino también al carácter simbólico de los amos –auspiciado por estas mismas leyes– como otorgadores de libertad y al propio proceso legal de manumisión como un ritual simbólico por el “que la liberación de la esclavitud es dadora de vida y creadora de vida”¹¹¹ para el esclavo que la alcanza o recibe superando así la muerte social, con lo cual administrativamente la “manumisión implicaba una inclusión del ‘negro’ en la sociedad”, “pero de forma inferiorizada”.¹¹² En este ritual legal, estos registros también mencionaban los símbolos materiales para otorgar la manumisión al esclavo, por ejemplo, la “boleta rubricada” (que solían adjuntarse al margen de los registros) para certificar que se “da por libre”¹¹³ a dicho esclavo, es decir, que su libertad ha sido otorgada por sus amos de conformidad con el procedimiento correspondiente. En estos casos además se suele indicar si tal manumisión ha sido producto de una negociación acordada con el amo o ama o si, por el contrario, ha sido

¹¹¹ Patterson, “Slavery and Social Death”, p. 211.

¹¹² Max Hering Torres, “Orden y Diferencia. Colombia a mediados del siglo XIX”: Olga Restrepo (ed.), *Ensamblando Heteroglosias*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013, pp. 386 y 391.

¹¹³ “Genaro Gabino, párvulo hijo natural de Francisca Troncoso, esclava de la señora Francisca P. Mangoner, quien según la boleta del margen da por libre”. Cartagena, 29 de diciembre de 1840, imagen 10. FamilySearch, Catedral Basílica metropolitana de Santa Catalina de Alejandría, Bautismos, vol 20, 1840-1844, Cartagena, Colombia; “Elodia, hija natural de Catalina Fatis, esclava de la señora Sabina de Souter, quien graciosamente concede la libertad a la bautizada, como lo comprueba la boleta rubricada que está al margen”. Cartagena, 21 de diciembre de 1840, imagen 10. FamilySearch, Catedral Basílica metropolitana de Santa Catalina de Alejandría, Bautismos, vol 20, 1840-1844, Cartagena, Colombia.

concedida a pesar de la voluntad de este último, lo cual también proporciona datos interesantes sobre las tensiones en las negociaciones de manumisión entre esclavos y amos y sobre el papel preponderante que jugaban estos últimos en el proceso. En esta misma línea, los registros parroquiales consultados dan cuenta igualmente de la relación estrecha entre esclavitud y propiedad, a través la identificación de los esclavos como un bien o propiedad que pertenece a un amo, cuyo nombre y apellido eran incluidos también en el registro del esclavizado para enfatizar su condición de persona-bien o persona-propiedad. Esta acción de añadir el nombre de los amos visibiliza la continuidad de las narrativas racializadoras coloniales en los registros parroquiales de la región, pero también la irrupción de la propiedad como criterio, ya no de jerarquización sociorracial –como en el periodo colonial–, sino de estratificación social en la etapa republicana.

Por otro lado, los registros parroquiales analizados muestran que las personas esclavizadas también eran clasificadas según la edad, el sexo y el estado civil. Pero, como ya se ha señalado antes para el caso de la población general, el criterio de edad no seguía rangos etarios sino categorías genéricas como “párvulo” o “adulto”. En este aspecto, los registros parroquiales no distan de la “racionalidad” de los censos de esclavos oficiales. Una diferencia importante entre los registros parroquiales y los censos de esclavos es que estos últimos sí incorporaron el discurso naturalista, en concreto en la lista de prófugos y cimarrones, anexa al informe y cuadro de esclavos de la Junta de manumisión de cada provincia. Esta lista incluía la columna “vicios dominantes”¹¹⁴ donde pueden leerse “borracho”, “perverso”, “vago”, “insubordinado”, “inclinado al pillaje” o “cimarrón”.¹¹⁵ Se trata de juicios morales, que eran una de las “cualidades”¹¹⁶ de clasificación de las razas humanas según los naturalistas y que la administración estatal republicana empleó para estigmatizar a las personas esclavizadas.

¹¹⁴ “Cartagena. Manumisión de esclavos. 1849-1850. Lista nominal de esclavos”. Cartagena, 30 de abril de 1850, folios 286 recto – 288 recto. AGN (Colombia). Manumisión:SR.57 - MANUMISION:SR.57, doc.1.

¹¹⁵ “Cartagena. Manumisión de esclavos. 1849-1850. Lista nominal de esclavos”. Cartagena, 30 de abril de 1850, folios 286 recto – 288 recto. AGN (Colombia). Manumisión:SR.57 - MANUMISION:SR.57, doc.1.

¹¹⁶ Lozano, “Fragmento de una obra titulada”, pp. 347-369.

Finalmente, los registros de esclavos no siempre mencionan el color, la nación o la casta africana. Al contrario de la edad, el sexo y el estado civil de los esclavos, las referencias al color y la casta, si bien aparecen, no son sistemáticas en los registros parroquiales consultados. No está claro a qué se debe esto. No obstante, es necesario recordar que el registrador parroquial tenía un alto grado de discrecionalidad para omitir o no información, con lo cual, como afirma Solano para el caso de los padrones, “mientras que en muchos documentos los funcionarios oficiales omitieron registrar esa condición, en otros sí se continuó haciendo”.¹¹⁷ En este mismo sentido, la categoría “clase”, que fue usada como sinónimo de raza en los censos oficiales¹¹⁸ anteriores a 1850, no se menciona en los registros parroquiales analizados hasta ahora. Este dato refuerza la coincidencia de muchos historiadores sobre la complejidad de la polisemia de la raza en el periodo republicano. Ahora bien, sobre el color, una tendencia similar ha sido observada, por Romero Jaramillo, en los registros notariales de Cartagena, donde el color tampoco es sistemático. Esto mismo lo he podido constatar en los expedientes civiles de manumisión de esclavos de Caracas en la primera etapa republicana. No obstante, la evidencia de los registros parroquiales analizados permite coincidir con Romero Jaramillo –si bien este autor analiza registros notariales– en que “en algunos casos estos documentos registraron el color¹¹⁹ [...] En otros, el carácter de [...] bozal, ladino o criollo”.¹²⁰ Hasta 1812 aproximadamente, se ha

¹¹⁷ Solano, Usos y abusos del censo de 1777, p. 54.

¹¹⁸ Thibaud, “De la race”, p. 143.

¹¹⁹ Para el caso de Cartagena de Indias, véase como ejemplos “Documento de libertad a una morena esclava nombrada María Antonia Drisa, por gracia otorgada por María Teresa Drisa”. Cartagena de Indias, 1835, folios 62 recto – 63 recto. AHC, Documento notarial, año 1835, tomo 7; y “Documento de compraventa de libertad entre la esclava, morena cautiva, nombrada Juana Bautista y su apoderada María Josefa Paniza”. Cartagena de Indias, 1832, folios 344 vuelta – 345 vuelta. AHC, Documento notarial, año 1835, tomo 5. Para el caso de Caracas, véase “El procurador Narciso Ochoa por Francisca, morena liberta, y don Domingo Linares contra Ignacio Quintana, por pretender éste volverlos esclavos a ella y sus hijos”. Caracas, marzo de 1820, 5 folios. AANH, Civiles-Eslavos, tomo 1820-QPRST, exp. 1; “Expediente seguido por averiguación de un negrito que trajo del Perú el capitán Aries, hoy nombrado Manuel”. Caracas, mayo de 1828, 4 folios. AANH, Civiles-Eslavos, Tomo 1828 BCDEF, exp. 4.

¹²⁰ Romero Jaramillo, “Manumisión y abolición”, pp. 59-60.

observado el uso frecuente de categorías de color como “negra”, “negro”, “negra bozal” o “negro bozal”¹²¹ en los registros parroquiales estudiados, las cuales se van haciendo cada vez menos habituales hasta ser poco comunes hacia la década de 1830, periodo en el que solo aparecen casos puntuales.¹²² Esto es válido igualmente en el caso de la casta, la cual fue recurrentemente mencionada a principios del XIX, mediante categorías como “Congo”, “Basa”, “Guinea” o “natural de África”, pero que, hacia mediados de la década de 1830, solo se menciona esporádicamente mediante la categoría “natural de África”.¹²³

Conclusión

A pesar del igualitarismo de los proyectos republicanos y de la inclusión del estatus universal de ciudadano que transformó a estas sociedades circuncaribeñas, algunas categorías de jerarquización y estigmatización sociorracial paradójicamente siguieron en uso durante las primeras

¹²¹ Como ejemplos véase “José María Ezequiel, hijo natural de María del Carmen, negra casta Congo, esclava de la señora Paula Elvira Rodríguez de León”. Cartagena, 12 de abril de 1809, imagen 214. FamilySearch, Catedral Basílica metropolitana de Santa Catalina de Alejandría, Expedientes personales de prisioneros 1803-1811, Cartagena, Colombia; “Juan, negro adulto de Guinea, como de 25 años, esclavo de don Martín de Echevarría”. Cartagena, 21 de febrero de 1809, imagen 208. FamilySearch, Catedral Basílica metropolitana de Santa Catalina de Alejandría, Expedientes personales de prisioneros 1803-1811, Cartagena, Colombia; y “María de la Concepción Antonia de los Dolores, negra bozal adulta, esclava de don Diego González”. Cartagena, hoy 5 de febrero de 1809, imagen 205. FamilySearch, Catedral Basílica metropolitana de Santa Catalina de Alejandría, Expedientes personales de prisioneros 1803-1811, Cartagena, Colombia.

¹²² Como ejemplo, véase “Clemente, moreno anciano, murió en casa de la señora Cedillo, no dieron razón de su apellido”. Caracas, 25 de noviembre de 1832, imagen 3100. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones 1794-1833, Caracas, Venezuela, 1794-1833.

¹²³ “María Francisca Gil, natural de África y de estado soltera”. Caracas 30 de enero de 1833, imagen 3109. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones 1794-1833, Caracas, Venezuela, 1794-1833; y “Santiago, natural de África, de estado viudo, esclavo de la señora María de la Concepción Tovar”. Caracas, 13 de marzo de 1833, imagen 3122. FamilySearch, Santa Iglesia metropolitana El Sagrario, Certificados de Defunciones 1794-1833, Caracas, Venezuela, 1794-1833.

décadas del XIX en las repúblicas de Colombia y Venezuela. Estas continuaron siendo cotidianamente empleadas –como dispositivos ideológicos– para identificar y etiquetar a los negros esclavizados tanto en las leyes nacionales como en las prácticas locales de registro parroquial. Mientras en el discurso oficial, la élite criolla legitimaba la igualdad entre ciudadanos, la unidad nacional e incluso el mestizaje – como “bisagra racial” de la Nación sin “facciones” o “partidos” –, en los registros parroquiales de esclavos la clasificación sociorracial respecto a la condición y excepcionalmente el color o el origen no cesaron. Al menos en el caso de la población esclavizada de Cartagena y Caracas.

En el nivel de las parroquias, se dio continuidad a algunas de estas categorías o “identidades colonizadoras”¹²⁴ que seguían siendo empleadas “como protocolos de escrituras sobre la diferencia”¹²⁵ para nombrar a las personas negras esclavizadas durante la etapa republicana, algo a lo que contribuyó, posteriormente, la diseminación del discurso naturalista sobre la raza, que para la época se expandía por la América hispana. La nación y la ciudadanía, en este contexto, se encontraban atravesadas por lógicas y narrativas contradictorias de inclusión/exclusión para definir la identidad de la nueva comunidad política tanto en el nivel macro como en el micro. En este proceso de definición de lo político, nombrar a la diversidad con códigos antiguos y modernos supuso –como muestran los registros parroquiales de Cartagena y Caracas– una empresa de difícil encaje en una comunidad de iguales como aspiraban a ser las repúblicas de Colombia y Venezuela. En este sentido, destaca la versatilidad y polivalencia de los registros parroquiales como fuente documental, no solo para dar cuenta del inventario poblacional de feligreses, incluidos los esclavos, sino también para reflejar las transformaciones políticas y sociales asociadas a la esclavitud en esta época.

¹²⁴ Castro-Gómez, *La postcolonialidad*, p. 20.

¹²⁵ Alejandra Araya Espinoza, “Registrar a la plebe o el color de las castas: calidad, clase y casta en la Matrícula de Alday (Chile, siglo XVIII)”: Alejandra Araya / Jaime Valenzuela (eds.), *Denominaciones, clasificaciones e identidades en América colonial*, Santiago de Chile: RIL Editores, 2010, p. 331.