

Argumentos abolicionistas en Colombia

Abolitionist arguments in Colombia

Eduardo Restrepo¹

eduardoa.restrepo@gmail.com

Resumo. En este artículo se hace un análisis de discurso de las confluencias y disensos alrededor del debate abolicionista en la primera mitad del siglo XIX en Colombia. Este análisis presta particular atención a las categorías e inflexiones desde las cuales se constituyen con el propósito de evidenciar los supuestos que de manera explícita u oblicua operan en estas narrativas sobre la gente negra y su esclavización forzada.

Palavras-chave: abolición, afrodescendientes, esclavitud, Colombia.

Abstract. This article is an analysis of the discourse about confluence and dissension in abolition debates in Colombia, during the first half of the 19th century. Special attention is given to the categories and the inflections from which they are constituted. The article aims at revealing the assumptions, explicitly or obliquely, of the narratives regarding black people and their forced enslavement.

Key words: abolition, African Americans, slavery, Colombia.

¹ Investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, Universidad Javeriana. Bogotá.

Desde la sanción de la ley de libertad de vientres y el establecimiento de las juntas de manumisión en 1821, las ceremonias públicas de emancipación de esclavizados se repitieron en diferentes lugares de la Nueva Granada². Algunas de estas ceremonias se realizaban en fiestas religiosas. En otras ocasiones estas emancipaciones se desarrollaban en medio de una recepción a una figura política del liberalismo que llegaba a la localidad (Helg, 2004). No obstante, la gran mayoría se daban en las fechas que celebraban sucesos que condujeron a la independencia del gobierno colonial español y al nacimiento de la república. Como

se evidenciará en los debates y medidas abolicionistas, la libertad del dominio español operaba como correlato en la emancipación de los esclavos. De ahí que la ritualización de los actos de emancipación de esclavizados se articularán a la formación de una memoria colectiva y de un sentimiento de comunalidad nacional legitimante del ejercicio del poder por las élites criollas. La abolición de la esclavitud no se sucedió tan pronto se obtuvo la independencia. Sólo hasta 1851, más de 40 años desde que se desencadenaron las guerras de independencia y casi 30 después de lograda ésta, se sanciona la ley que pone término a la esclavitud.

² Los nombres, constituciones políticas y límites territoriales de lo que hoy es la República de Colombia se modificaron en varias ocasiones durante el siglo XIX. En 1830 se disuelve la Gran Colombia que comprendía lo que durante el período colonial correspondió al virreinato de la Nueva Granada que en términos generales se corresponde con los territorios comprendidos por los actuales países de Colombia, Panamá, Venezuela y Ecuador. Durante el período de la Gran Colombia, gran parte de la actual República de Colombia estaba incluida en el Estado de la Nueva Granada. Una vez diluida la Gran Colombia, se crea la República de la Nueva Granada (1843), dando paso a la Confederación Granadina (1858), los Estados Unidos de Colombia (1863) y, finalmente, la República de Colombia (1883). Con la intervención de los Estados Unidos, se separa Panamá en 1903.

En este artículo se hace un análisis de discurso de algunas narrativas públicas a favor o en contra de las posiciones abolicionistas en la primera mitad del siglo XIX. Las narrativas comprenden el sermón de un sacerdote el día que entraba en vigencia la ley de abolición de la esclavitud (García, 1852), un memorial de un esclavo ante la justicia a principios de siglo (Jaramillo Uribe, 1969)³, un comentario publicado anónimamente sobre el acuerdo firmado por Inglaterra y España sobre la prohibición del comercio de esclavos (El Redactor..., 1807), el discurso de José Félix de Restrepo ante el Congreso de Cúcuta sustentando el proyecto de ley de libertad de vientres (Restrepo, 1935) y, finalmente, la memoria escrita por el senador Joaquín Mosquera (1825) cuatro años después de sancionada esta ley.

Mi estrategia metodológica consiste en hacer una lectura cercana de las líneas de argumentación de estas narrativas públicas prestando particular atención en sus categorías e inflexiones con el propósito de evidenciar los supuestos que de manera explícita u oblicua operan en estas narrativas sobre la gente negra y su esclavización forzada. Para evitar los problemas del presentismo histórico (del anacronismo epistémico) se examinan estas narrativas en sus propias palabras, algunas de las cuales no se encuentran exentas de cargas despectivas propias de la época. No sobra anotar que con este artículo no se busca hacer una historia social o económica de la abolición en Colombia ni, mucho menos, dar cuenta de los innumerables procesos de resistencia de los esclavizados.

La esclavitud como barbarie

El primero de enero de 1852, en la villa de Cipaquirá (sic), un poblado cerca a Santa Fe de Bogotá, el mismo día en que entraba en vigor la ley de manumisión, Frai Jervasio García pronunció un discurso en “acción de gracias” por la completa libertad de los esclavos en el territorio de la Nueva Granda. A partir de una exégesis bíblica, García inicia su discurso indicando cómo el “hombre” fue creado por Dios, “gravando en él la sacrosanta imagen de la divinidad”, haciéndolo una “noble criatura” que fue colocada en el “soberbio trono de la naturaleza” y a la que le fue otorgado el dominio absoluto sobre los “animales de la tierra” (p. 3). Luego de describir la “caída” del “Edén de las delicias” de nuestros “primeros padres” (refiriéndose a Adán y Eva) y de recordar la sentencia a la que fueron sometidos por el ‘delito’ cometido, argumenta enfáticamente que no se puede atribuir el origen de la esclavitud a este castigo divino:

“[...] yo no encuentro la degradante esclavitud de un hombre bajo otro hombre, como expreso castigo o pena detallada por el pecado” (p. 4)⁴.

Al contrario, para el padre García el origen de la “vil y degradante esclavitud” se encuentra “[...] en aquellos pueblos bárbaros e incivilizados que no se avergonzaron de tener como virtudes, el cruel infanticidio, la crápula⁵, la disolución, la injusticia y el despotismo, esa horrorosa plaga de la sociedad [...]” (p. 4). Esta “barbarie” e “incivilización” los hacía “[...] pueblos miserables en donde la clase más numerosa no se componía sino de viles esclavos, pueblos desgraciados con frecuencia dominados, por el juicio de una anarquía popular, pueblos en fin, donde el hombre a despecho de su grandeza y dignidad, permanecía oprimido bajo el vergonzoso peso de la cadena, confundido con el bruto” (p. 4). De ahí que con la abolición de la esclavitud “[...] los inmundos vapores del desorden, de la barbarie y de la idolatría comienza a despejarse” (p. 4).

García pide, entonces, dar “gracias al cielo” por haberse “[...] dignado mejorar la triste condición de esa multitud de hombres que con el vil nombre de esclavos tenían que sufrir la ferocidad de un amo que impunemente podía atormentarlo y hasta disponer de su existencia si su voluntad así lo quería” (p. 4). No es otra que la voluntad y empresa divina la que por fin se impuso sobre la “barbarie” e “idolatría” con los principios de la “igualdad y fraternidad cristiana”. Por tanto, a los ojos de García la institución de la esclavitud es contraria a las más elementales enseñanzas de la igualdad y fraternidad que constituyen el mismo “espíritu del cristianismo” y su doctrina.

En su discurso, Frai Jervasio García se preguntaba “¿qué cosa es un esclavo?”. Su respuesta no permite ambigüedades. El esclavo es un ser “racional”, un “hombre”, al que una “maldición” de “la sociedad” (no la divina) y el “derecho de la vieja civilización” lo han condenado caprichosa y absurdamente a un estado “oprobioso y degradante” de “cosa” (no de “persona”), objeto de sumo desprecio se le ha negado los vínculos con “la sociedad” y “la familia” (y, en ocasiones, hasta el sacramento del matrimonio), reduciéndolo al “trabajo como un bruto (animal)”, a quien no se le ha permitido el justo reclamo de los “derechos de la naturaleza” y se lo ha expuesto a la “crueldad de su inhumano dueño”. En sus palabras:

Un esclavo es un hombre caprichosamente condenado a vivir en un estado tan oprobioso y degradante, que nunca es dueño de si mismo, su dueño es otro hombre a

³ El historiador Jaramillo Uribe (1969) transcribe el memorial.

⁴ No menciona el pasaje bíblico – detenidamente comentado dos siglos antes, en 1627, por el padre Alonso de Sandoval (1956, p. 21) – sobre la maldición de Noe a su hijo Cham que no pocos teólogos consideraban el origen no sólo de la esclavitud sino también del color de los *etíopes*.

⁵ Lo que significa embriaguez o borrachera (Diccionario de la Real Academia, 1852, p. 198).

quien está encadenada su libertad: es un individuo que según el absurdo derecho de la vieja civilización, no se puede considerar como a una persona, sino como una cosa, de quien se puede disponer; ¡pensamiento ridículo y extravagante! es un personaje tan despreciado que no tiene vínculo ni relaciones con la sociedad ni con las familias; pero qué digo! La unión conyugal entre los esclavos, hubo tiempo en que no la quisieron considerar como matrimonio, como si Jesucristo los hubiera excluido de la participación de este sacramento; pero el humilde y desgraciado fruto de esos enlaces, si lo consideraban sus amos como cosas de su pertenencia, he aquí el modo de confundir a esos infelices con las mismas bestias: es un ser a quien se mira con desprecio, condenado perpetuamente al trabajo como un bruto, con quien se puede traficar, sin que le sea permitido levantar la voz para reclamar los justos derechos de la naturaleza; es un infeliz que sin saber cómo ni por qué está abrumado bajo el enorme peso de una maldición lanzada por la sociedad; es un racional continuamente expuesto a la crueldad de su inhumano dueño, el que quizá convertido en su verdugo, le azota con mano de bronce y lo sepulta en una prisión, para que allí se consuma al rigor de el hambre, de la sed y de la desnudez. Ved aquí lo que es un esclavo, y esto sin meter mano en multitud de iniquidades ocultas que solo Dios lo sabe (García, 1852, p. 5-6).

Por “naturaleza” y “origen”, todos los “hombres” son iguales: “el tostado africano”, “el blanco europeo”, “el amarillento asiático”, “el cobrizo americano” e incluso “[...] el negro de la Oceanía que parece formar la raza de hombres más feos y estúpidos, las tribus más salvajes y embrutecidas y hasta ahora poco conocidas, todas tiene un mismo origen, iguales son todos estos mismos hombres por su naturaleza y por su origen [...]” (p. 5-6). Por tanto, para Frai Jervasio García del hecho de que “hombres” sean iguales en *origen* y *naturaleza*, de esto no se sigue que se diluyan determinadas jerarquías o se desconozcan ciertas diferencias. Jerarquías contenidas en hablar de “tribus salvajes y embrutecidas” y diferencias (que también pueden considerarse como jerarquías) que refieren a colores y lugares.

Sin excepción, la “naturaleza” de todos los “hombres” es la de “[...] la criatura racional, en la que brilla la imagen del mismo Dios [...]” (p. 6), lo que los hace diferentes en su esencia de las “bestias” y su origen se remonta a Adán: “[...] acaso por ventura – se pregunta – los hombres todos no han tenido un mismo origen? No hemos aparecido todos sin excepción en este miserable mundo por una mis-

ma vía que es la de Adán? [...]” (p. 5). Dada esta esencial igualdad entre los “hombres”, Frai Jervasio García no encuentra “[...] motivo alguno razonable para que algunos hombres se atrevieran a envilecer y degradar a sus semejantes de una manera tan injusta, como vergonzosa [...]” (p. 6). Más aún, la “[...] odiosa y repugnante distinción entre esclavos y señores [...]” es contraria incluso a la expresa voluntad divina que le mandaba al “hombre” la dominación sobre el *bruto* (“animales”), pero no sobre otro “hombre”: “Dios que crió al hombre no quiso que dominara sino a los animales, y así le dijo, tu dominarás a los peces del agua, a la aves del cielo y a los reptiles que se arrastran sobre el polvo de la tierra; pero no el hombre al hombre sino el hombre al bruto” (p. 6). A su manera de ver, entonces, nada más contrario a la “doctrina” y “espíritu” del cristianismo que el estado de esclavitud de unos hombres.

Casi 50 años antes, en 1805, el esclavo José de Castro de la ciudad de Mompox, consignaba ya en un memorial algunas de las líneas de argumentación y representaciones contenidas en su discurso por Frai Jervasio García. En su memorial⁶, se consideraba la existencia de esclavos y señores contraria al “[...] precepto que nos encargó Jesucristo Nuestro Señor de que amemos a los prójimos como a nosotros mismos”. Más aún, precisaba que esta existencia “[...] era falta de doctrina o [de] que los siervos y esclavos no eran hijos de Dios, como los libres”. En este sentido, José de Castro estaba argumentando la inconsistencia entre la doctrina cristiana que argumentaba que todos los “hombres” eran iguales ante Dios y el hecho de la desigualdad entre siervos y libres. Por otra parte, en el memorial se argumenta también que es en “los códigos” donde hay “hombres esclavos” y no en la “naturaleza”: “[...] no hay hombres esclavos sino en los códigos. En la inhumanidad e insensibilidad de otros hombres libres. La naturaleza no podría permitir, ni mucho menos aprobar, uno de los más vergonzosos ultrajes”. No sólo contra la “doctrina” sino también contra la “naturaleza”, “[...] una miserable porción del género humano [es] despreciada y humillada hasta el nivel de las bestias” por la “inhumanidad” e “insensibilidad” de unos “hombres libres”.

En el memorial de José de Castro y en el discurso de Frai Jervasio García se comparten ciertos términos de la argumentación, entre los cuales sobresalen: la igualdad de origen entre todos los “hombres” sancionada por la doctrina cristiana; los esclavos y siervos pertenecen al “género humano” y, por tanto, son “iguales” ante Dios; la distinción en la “naturaleza” de los “hombres” y las “bestias”, hasta el punto que gran parte que el desprecio y humillación de los esclavos consiste en ser tratados como si fuesen “bestias”; la inmanente crueldad (“inhumanidad”, “insensibilidad”, “barbarie”)

⁶ El historiador Jaramillo Uribe, quien transcribe el memorial, indica que fue “escrito seguramente por un letrado” (1969, p. 74). Mi argumento aquí no es tanto quién está “realmente” hablando en el memorial (el esclavo que lo firma o el supuesto letrado que lo escribe), sino más los términos de la argumentación utilizada.

de la esclavitud como institución y su abierta contradicción con la “doctrina” y la “naturaleza”; y, finalmente, son los códigos o las leyes de los “hombres” y no una “maldición divina” los que establecen la existencia de esclavos y siervos. Entre el discurso pronunciado por Frai Jervasio García a mediados del siglo y el memorial de José de Castro de principios, se desplegó lo que puede denominarse el “debate abolicionista” en lo que para el momento de la abolición definitiva de la esclavitud se denominaba la Nueva Granada.

Incluso entre quienes estaban en desacuerdo con la viabilidad o pertinencia de la abolición, existen confluencias sobre algunos de los argumentos que operan en el discurso de Frai Gervasio García y el memorial de José de Castro. Todavía bajo el dominio de la Corona Española, en *El Redactor Americano del Nuevo Reyno de Granada*, publicado en Santa Fe de Bogotá, el 19 de agosto de 1807 se reproduce un fragmento del acuerdo alcanzado para adelantar la prohibición del comercio de esclavos aparecido en la *Gazeta de Londres* el 12 de enero del mismo año. Este fragmento es seguido de un extenso comentario, probablemente escrito por el editor de *El Redactor*, Manuel del Socorro Rodríguez. El comentarista pone en duda la posibilidad de que la esclavitud deje de existir “[...] por mas que algunos genios filantrópicos se hayan empeñado en escribir y declamar eficazmente sobre este punto” (p. 141-142) y a pesar de que su supresión significase “[...] que fuera completamente feliz el género humano!” (p. 141). Seguramente, afirma, esa prohibición se orientaba más a “[...] la extinción del comercio de negros [...]” (p. 141) pero no conducía a que dejara de existir la esclavitud ya que ésta se deriva de la guerra entre las ‘naciones’: “Mientras que las naciones del mundo permanezcan en fatal estado de sostener su autoridad y respectivos derechos por medio de la guerra y fuerza armada, no puede menos que existir la esclavitud” (p. 142). Haciendo eco de un conocido argumento, el comentarista afirma que la esclavitud se desprende de las leyes de la “humanidad” de preservar la vida del vencido para el “bien propio y común” en vez de aplicar las “leyes de la guerra” que sugieren su exterminio (p. 142). Así, es en este acto de “humanidad” ante el vencido en el que se encuentra el origen más extendido de la esclavitud: “[...] Tal parece que ha sido el origen de la esclavitud desde las primitivas edades si la consideramos por lo general y común; prescindiendo aquí de la facultad que en algunas naciones tuvieron los padres de vender a sus hijos, y del derecho que en otras tenía la potestad pública para castigar con ésta pena a los malvado incorregibles” (p. 142-143).

296

Ante “[...] la antigüedad y difícil extinción de la esclavitud, lo que resta es conocer la obligación que tienen racionalmente los sujetos libres de tratar con caritativa dulzura a los esclavos” (p. 144). Antes que pensar en la abolición de la esclavitud, la sugerencia es “ser indulgentes y compa-

sivos” con “nuestros semejantes” y “hermanos” que han sido “[...] degradados del honor de la sociedad comun [...]”, y que se encuentran “[...] reducidos a la abatida y miserable condición de llevar sobre sus cuellos el pesadísimo yugo de la servidumbre [...]” (p. 144). Esta indulgencia y compasión remiten a la “justicia” del “amor a nuestros semejantes” y al “[...] sagrado respeto que nos imponen las leyes divinas y humanas. ¡Benditas leyes! solo vosotras podéis dulcificar la amarga vida del hijo de Adán en un estado tan vil y calamitoso! ¡y bendita legislación la del Rey de España, que tanto favorece y patrocina a los infelices esclavos!” (p. 144).

De la misma manera que en el discurso de Frai Jervasio García o en el memorial de José de Castro, el comentarista de *El Redactor Americano* consideraba que los esclavos eran en un plano iguales a los “sujetos libres” (“nuestros semejantes” o “hermanos”, en sus palabras). Igualmente, el origen de la esclavitud se deriva de prácticas (como la guerra entre las “naciones”) sin hacer referencia a un “castigo divino” como la fuente de su origen. Los tres autores confluyen, además, en considerar que la esclavitud o servidumbre implicaban un “estado”, una “condición” determinada (miserable para todos ellos). De ahí que no haya nada en la “naturaleza” de quienes han sido sometidos a la esclavitud que los haga incapaces de devenir en “sujetos libres” o, lo que es lo mismo, que los haga esclavos. No obstante estas confluencias, el comentarista difiere radicalmente de los dos primeros en hacer eco del argumento que circulaba desde al menos el siglo XVII de que reducir a servidumbre era un acto de humanidad, y por lo tanto de justicia, frente a la víctima y no uno de barbarie o de crueldad en sí misma. Donde más se distancia el comentarista del fraile y del esclavo, es en su apología a la bondad y suavidad de la esclavitud en los “pueblos de dominación española” en general y en Santa Fe de Bogotá en particular (p. 144-145) Por tanto, ante el pesimismo de que se suprima la fuente de la esclavitud (eso es, que las “naciones” dejen de imponerse por la fuerza y que las disputas entre ellas se zanjen a través de la guerra) y su “benevolencia” en los dominios de España, el comentarista considera que la esclavitud es una institución que se mantendrá.

En 1821, luego de una convulsionada serie de guerras entre los partidarios de la independencia y los defensores del régimen colonial español, el Congreso de Cúcuta de la naciente república aprobaba la Ley del 21 de Julio sobre “Libertad de partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos” (Restrepo, 1938, p. xxvii). Lo que 14 años atrás parecía inviable a los ojos del comentarista de *El Redactor* era sancionado como ley. José Félix de Restrepo fue el encargado del discurso que, el 27 de junio, presentaba el proyecto de ley (Restrepo, 1935). El argumento de Restrepo sobre la manumisión de los esclavos contemplaba varias proposiciones: “1.ª, la esclavitud es directamente contraria

al derecho de la naturaleza; 2.^a, al espíritu del Evangelio; 3.^a, a la seguridad y permanencia de la República; 4.^a, a las buenas costumbres; 5.^a, a la población; 6.^a, al aumento de la agricultura, minería y todo género de Industria” (p. 123).

En general, los argumentos de Restrepo están más del lado de Frai Jervasio García (1852) y de José de Castro (Jaramillo Uribe, 1969) que del escéptico comentarista del *El Redactor*. Para Restrepo (1935) la esclavitud es contraria “al derecho de la naturaleza” en tanto los *negros* son “criaturas racionales” formadas por “Dios” “[...] a su imagen y semejanza” (p. 83). Los *negros* hacen parte de la *humanidad* en nombre de la cual tienen unos derechos que sólo los “nuestros vicios” han negado con su esclavización poniendo así en duda: “[...] los primeros derechos del hombre, conocidos y respetados entre aquellos pueblos que llamamos bárbaros, porque no han imitado nuestros vicios” (p. 83). La argumentación de Restrepo supone que la esclavización de los negros es contraria a estos primeros derechos. Por tanto, constituye una “[...] mancha de la humanidad y de la religión [...]” (p. 128). De ahí que no dude en argumentar que la abolición de la esclavitud es una restitución de “[...] los sagrados derechos de la naturaleza [...]” (p. 128). Al igual que García (1852) y Castro (Jaramillo Uribe, 1969), para Restrepo “[...] los negros son hijos de Adán nuestro común padre y deben gozar de los mismos derechos que los blancos [...]” (p. 83). Por tanto, no le cabe la menor duda de que es errado argumentar que “[...] sólo la diferencia de colores es un título bastante para utilizarnos de sus trabajos y dominarlos a nuestro antojo” (p. 83).

Al igual que Frai Jervasio García (1852) y José de Castro (Jaramillo Uribe, 1969), para Restrepo (1935) la esclavitud es un acto de barbarie sostenida por el interés y la codicia de los europeos y propietarios. La ‘suerte’ de los ‘miserables esclavos’ desborda incluso la imaginación ya que difícilmente puede “[...] concebir tan inmenso cúmulo de crímenes y desgracias” (p. 85). *Suerte y condición, no naturaleza ni origen* es como se explica Restrepo que los *africanos* han sido reducidos a la esclavitud. Al respecto afirma incluso que estas suertes pudieron haberse trocado si ellos hubiesen contado con la tecnología naval y militar de los europeos: “Si ellos [los africanos] hubieren tenido navíos y pólvora, y hubieran descubierto la América, nuestros padres y nosotros serviríamos en África en los mismos ministerios que ellos ejercitan sobre nosotros” (p. 100). Para ilustrar el cúmulo de crímenes y desgracias asociadas a la esclavitud, Restrepo dedica gran parte de su sustentación en citar a diversos autores y en indicar sus propias observaciones⁷.

Sobre la captura en África, sin referir una publicación determinada, recurre a Mungo Parke que “[...] ha recorrido aquel país como un observador atento, nos descubre los medios con que los cargadores europeos, ejecutan este tráfico de carne humana” (p. 85). Relata, entonces, cómo los más viles saqueos y guerras ocurridos entre los mismos africanos para capturar por la fuerza esclavos son avaladas por los europeos y cómo “No sólo la fuerza, [sino] también la administración de justicia se ha hecho instrumento de la esclavitud” (p. 86). De ahí que castigos que “[...] en África eran sumamente ligeros [...] la codicia europea los ha hecho en extremo graves” (p. 86) en aras de esclavizar bajo el menor pretexto no únicamente a quienes cometen estas faltas, sino también a su familia. No sólo la fuerza y la administración de justicia entre los africanos han sido objeto de la codicia de los europeos, sino que además “[...] los pueblos que se hacen esclavos, o sostienen con más ardor la esclavitud, son ordinariamente cristianos” (p. 87). Citando a un agente de la compañía africana, Restrepo (1935) subraya como entre los “negros reflexivos” se ha establecido la asociación entre los cristianos y el tráfico de esclavos y las guerras: “[...] dicen ellos, que dondequiera que va el cristianismo, allá va con él la espada, el cañón, la pólvora y las balas” (p. 87, énfasis en el original). Esto ha producido que aquellos pueblos se hayan “[...] abierto al mahometanismo, mirando a los cristianos como una raza de paganos ignorantes y temibles” (p. 87, énfasis en el original).

Para la penosa travesía en los navíos, Restrepo (1935) cita en extenso la descripción de las condiciones y situaciones a las que se veían sometidos los esclavos. De cómo eran apiñados en las bodegas de los navíos en condiciones que les hacían presas fáciles de las epidemias, con grillos que laceraban sus carnes y en una situación de tal desespero que no pocos se negaban a comer y aprovechaban el menor descuido para lanzarse al océano en un final acto de suicidio triunfal⁸. Luego pasa a relatar los padecimientos que los llegados y nacidos entre nosotros deben encarar puesto que “[...] se les destina a los trabajos más penosos de las minas y haciendas a voluntad del comprador, sin consideración a que el temperamento sea caliente o frío, saludable o mortífero” (p. 90). En la descripción de estos padecimientos cita en extenso (p. 90-94) a “un viajero europeo describiendo las costumbres de Charles Towan en la América del Norte” (p. 90) así como los testimonios de Abate Raynal para el archipiélago americano (p. 94-95). Pero sus anotaciones al respecto no se detienen en estas extensas citas de esos otros “países distantes”, sino que

⁷ Descripciones críticas sobre la injusticia, crímenes y desgracias de la captura, comercio y condiciones de los esclavos africanos se remontan, al menos, a principios del siglo XVII. Es sorprendente los paralelismos en la línea de argumentación seguida por Restrepo, de la elaborada por Sandoval (1956, cap. 17 y 18 del libro primero y cap. 1-4 del libro segundo) dos siglos antes.

⁸ Citando todavía a Parke, transcribe: “Casos se han visto de negros que habiendo logrado tirarse al mar han estado algunos momentos haciendo con las manos ademanes de triunfo e insultando a sus opresores antes de calarse a fondo, saboreando el placer de haber escapado a su barbarie” (Restrepo, 1935, p. 89).

apela a la experiencia propia para dar cuenta de que “[...] igual tratamiento se da a los esclavos en Venezuela y Nueva Grandas, en la República de Colombia [...]” (p. 95). Organiza esta descripción sobre las condiciones de trabajo, alimentación, sueño, inspección y temor constante de los mayordomos, e insultos a los que se ven sometidos. Todo esto constituye “[...] una cadena no interrumpida de penalidades y disgustos” (p. 95) de quienes como esclavos “[...] sólo deben vivir para sus amos, a ellos deben sacrificar sus potencias y sentidos [...], y al final morir [...] sin haber gustado placer alguno de cuantos la naturaleza concedió a los hombres [...]” (p. 96). En estos pasajes sobre las formas de captura y de tráfico de los esclavizados, así como las condiciones a las que se encuentran sometidos en las Américas, es evidente la posición de Restrepo de la esclavitud como “barbarie”.

Aunque Restrepo (1935) parece conceder el punto de la “guerra justa” (en su caso, la de un pueblo injustamente sometido contra sus opresores), lo hace de forma retórica para argumentar que incluso así no se puede considerar legítima la servidumbre de “nuestros esclavos”:

No es difícil convenir en que hay una especie de servidumbre legítima [...] y sólo puede originarse de dos principios. El primero cuando un hombre por un convenio voluntario y libre se sujeta al servicio de otro. El segundo cuando un pueblo injustamente sometido consigue vencer a sus opresores. En este caso puede reducir a la servidumbre los vencidos hasta indemnizarse de los perjuicios (p. 99).

Suponiendo, además, que conmutar la muerte por la esclavitud “proviene de un principio de beneficencia y no del deseo de la ganancia” (p. 100.), esto no se corresponde con la situación de los ‘africanos’ puesto: “¿Qué mal nos ha hecho? ¿Cuándo invadieron nuestras costas unas gentes que ni siquiera sabían que hubiese Europa y América?” (p. 100).

Al igual que García (1852) y Castro (Jaramillo Uribe, 1969), en su discurso Restrepo (1935) cuestiona a quienes apelan a pasajes de la “Sagrada Escritura” para legitimar la esclavitud. Restrepo indica que nada hay más contrario a la religión cristiana y a su evangelio que la esclavitud:

Tan lejos está la Religión Cristiana de proteger la esclavitud, que nada hay más contrario a ella. El Evangelio la proscribiera enteramente. Amarás a tu prójimo como a ti mismo: he aquí el código Sagrado que debe reglar nuestra conducta. ¿Y será amar al prójimo arrebatándole su libertad, su

trabajo, sus bienes, y reducirle a la condición de las bestias? (p. 104).

El otro precepto cristiano abiertamente contrariado con la esclavitud es el de “No hagas a otro lo que no quisieras que se hiciese contigo” (p. 104). Para Restrepo, entonces, no existe asidero en la religión cristiana sobre el cual pueda esgrimirse su aval de la esclavitud a pesar del esfuerzo de algunos escolásticos que transformando con la “mayor violencia” el sentido de la “Escritura Sagrada” han esgrimido que en ésta se haya canonizada la esclavitud (p. 103). Más todavía, mantener la esclavitud mientras se ruega al “Dios” para que conserve la libertad propia es abogar por una doble medida, tener dos criterios distintos que condena la “Santa Escritura”. Aquí Restrepo sugiere que los términos de tales súplicas ante “Dios” podrían ser los siguientes:

Señor: [...] es tiempo de que vuestra clemencia se compadezca de nosotros y nos libre de los opresores. Pero, Señor, esta protección no ha de extenderse a todos; nuestras súplicas son únicamente para los blancos, que somos tus hijos primogénitos y tu pueblo escogido. Esa otra clase de hombres que llamamos esclavos, que tienen color negro y la nariz achatada, quedarán en la servidumbre hasta tiempo más oportuno. ¿De qué nos servirán la independencia y la libertad, si hemos de comer del sudor de nuestro rostro, romper la tierra con el arado, sumergirnos en socavones oscuros para extraer el oro y ejecutar otros trabajos a que no están acostumbradas nuestras blancas y débiles manos? (p. 96-97, en cursiva en el original).

Siguiendo una parábola del Evangelio⁹, Restrepo augura el castigo divino al negarse otorgarle a los esclavos lo que ha sido dado por la intervención de la Providencia: “El padre de familia es Dios, que nos ha libertado de la nación desoladora, nos ha concedido victoria que pueden tenerse por milagrosas, nos ha dado leyes y magistrados, pero si no queremos usar de misericordia con nuestros hermanos, indignado este padre de familia nos entregará en manos de los españoles, que nos pondrán en la cárcel donde pagaremos hasta el último cuadrante” (p. 97-98). Refiriendo las observaciones de un “autor ilustre”, de quien no ofrece su nombre, Restrepo afirma que “[...] las naciones europeas que se han obstinado en no suscribir la abolición del tráfico de negros propuesto por la Inglaterra, han sido castigadas inmediatamente, y de un modo muy notable” (p. 98). Una amenaza divina pendía entonces sobre el futuro de la re-

⁹ La parábola consiste en que un padre de familia exonera a su siervo de sus deudas ante el clamor de éste. No obstante, éste último amenaza a otro siervo como él con la cárcel si no le paga inmediatamente lo que le debe. Ante esta actitud, el padre de familia le otorga un ejemplar castigo.

publica si se mantenía la servidumbre “de esa clase de hombres que llamamos esclavos”.

Como Frai Jervasio García (1852), Restrepo (1935) considera que no solamente la esclavitud contraría la religión cristiana y su evangelio, sino la constitución política que define el gobierno como popular y representativo.

Subsistiendo la esclavitud, no es ni lo uno, ni lo otro. No lo primero, porque un Gobierno compuesto de tantos señores de vasallos, de tantos pequeños soberanos absolutos, cuanto son los mineros y hacendados, más analogía tiene con la aristocracia, que con la democracia [...] No lo segundo, puesto que una gran parte de Colombia queda excluida de representar y de ser representada (p. 120-121).

Esta contradicción, que se expresa en el “cuerpo político” conduce a su ruina:

En los cuerpos políticos, así como en los naturales, los elementos de que se compone, si son contrarios, producen la fermentación, y la ruina del compuesto. La esclavitud siempre es odiosa al lado de la libertad. Éstos son dos enemigos que están siempre en una guerra sorda; y tarde, o temprano la victoria de uno de los dos es la muerte del Estado (p. 116).

Mantener la esclavitud era, entonces, condenar a los “desastres espantosos” de los esclavos que se alzarían en busca de su libertad por medios violentos. Citando a Simón Bolívar, les recuerda a los legisladores la justicia, la necesidad y beneficencia de esta medida como la historia de los helotas de Espartaco y Haití lo han demostrado (p. 117). Restrepo también pudo haber citado el mensaje con la que Juan del Corral remitió al Cuerpo Legislativo de Antioquia la propuesta del texto de ley de libertad de vientres siete años antes, la cual le había encargado de redactar al mismo Restrepo. En este mensaje se hace evidente el temor a la insurrección violenta y desenfrenada de los esclavos y, en particular, a los hechos sucedidos en Haití.

Sustentaciones de un abolicionista

En su discurso, Restrepo (1935) también discutía múltiples argumentos que los esclavistas esgrimían para oponerse a la abolición de la esclavitud. En primer lugar, Restrepo se refiere al argumento de los esclavistas de que liberar a los “negros” causaría “grandes males” a la sociedad ya que únicamente el “miedo al castigo” los contiene de sus “vicios”: “Los negros están dominados de todos los

vicios: son perezosos, embusteros, ladrones; con todos estos defectos causarán grandes males en la sociedad, si no los contiene el miedo del castigo” (p. 101). En contra de esta concepción de los “apóstoles de la tiranía”, Restrepo remite al relato de viajeros en otras tierras sobre sus “virtudes morales”:

Según el testimonio de los viajeros, los negros son capaces de la más completa civilización; tienen inclinación por la música y las artes; poseen virtudes morales; son compasivos, hospitalarios y en la presente transformación política, han dado ejemplo de generosidad heroica. La fidelidad con que guardan un depósito es inviolable. El amor y respeto a los padres, tan olvidado entre las naciones que llaman cultas, es muy grande [...] (p. 101-102).

Más aún, ciertos “vicios” atribuidos a los *negros* es más el resultado de su “estado” de esclavitud y de la “influencia de nuestras costumbres” antes que la expresión de una especie de naturaleza específica de los *negros*. En efecto, estos “vicios” también pueden ser fácilmente observados en los *blancos*. Además, con respecto al de la “pereza” en particular no es de sorprender que no “amen” el trabajo del cual no reciben ninguna ganancia. La esclavitud no sólo fomenta los “vicios” sino que además atenta contra las “buenas costumbres”. El hurto, el suicidio, el asesinato, el aborto, la prostitución, el lenocinio y el perjurio constituyen crímenes que son “[...] una inmediata y necesaria consecuencia suya [de la servidumbre] [...]” (p. 105).

En su discurso de sustentación del proyecto de ley, Restrepo (1935) encara otro difundido argumento de quienes se oponían a la abolición de la esclavitud que afirmaba que los esclavos no estaban preparados para recibir su libertad por lo que antes debían ser educados: “Los esclavos, dicen otros, no tiene ilustración: es preciso dársela antes de libertarlos: sin ella causarían muchos males a la sociedad, y se destruirán entre sí” (p. 102). En oposición a este argumento, Restrepo indica que ese era precisamente uno de los razonamientos de los españoles para no conceder la independencia de los americanos.

Este es puntualmente el raciocinio de los españoles cuando se trata de la Independencia. Los americanos no tiene artes: entregados a sí mismos no pueden formar gobiernos, se devorarán mutuamente como bestias feroces, y es propio de la generosidad de la Madre Patria impedir estos desórdenes. Justo es que gocen de la Independencia, pero es intempestiva y debe reservarse a tiempo más oportuno (p. 102-103).

Nuevamente, Restrepo (1935) recurre a las inconsistencias de mantener la esclavitud cuando se han levan-

tado contra la dominación española en nombre de la independencia. Independencia y libertad son equiparadas, así como colonia y esclavitud. De ahí que se pregunte,

¿Y cuándo llegaría el tiempo en que los españoles ilustrasen a los Americanos, y los Amos a sus esclavos? ¿Será cuando ya no necesiten manos para extraer el oro y cultivar la caña? ¿En qué ramos de la industria se les ilustraría? ¿En las Matemáticas y demás facultades incompatibles con los ministerios serviles? (p. 103).

El punto sobre el que más se detiene Restrepo (1935) es el cuestionamiento al planteamiento de que la abolición de la esclavitud significaría la ruina general. La abolición aparecía para algunos en contravía a la prosperidad individual y colectiva, así como el garante de que las minas y los campos contarán con los trabajadores que demandaba: “La esclavitud es contraria a la prosperidad de Colombia. ¡Qué error! claman los apologistas del despotismo. ¿Quién trabajará nuestras minas y cultivará nuestros campos?” (p. 110). Varios son los aspectos que Restrepo discute con respecto a este planteamiento. Primero, subraya que se basa en el desfase de pretender medir en términos de oro y mercaderías lo que constituye un interés de otro tipo, uno superior y sobre el cual no se pueden entrar a hacer concesiones: “¿Qué vendrá a ser nuestro comercio, dicen ellos, si se suprime la esclavitud? [...] [Pero] ¿y continuándola que vendrán a ser de la justicia y la humanidad? ¿Será posible que en la estimación de un Colombiano preponderen estas viles mercaderías a tan sagrado interés?” (p. 110, énfasis en el original). De ahí que sentencie:

Si no hubiese otro arbitrio de tener el oro y las mercaderías, que el sudor y lágrimas de nuestros hermanos, y se me consultase si era de adoptarse, respondería como Aristides sobre el medio propuesto por Alcibiades para aumentar el poder de la República: el medio es infalible; pero no es justo (p. 110, énfasis en el original).

Este principio de justicia en nombre de “tan sagrado interés” está por encima incluso de la existencia misma de la república independiente. Esta debe perecer sí perpetua la injusticia de la esclavitud: “Mil veces lo he dicho, y ahora lo repito a presencia de este Cuerpo Soberano: si la independencia de España nos ha de costar una sola injusticia; si es necesario continuar la opresión de la humanidad para sostener la República, perezca ésta, no haya oro, seamos esclavos de los españoles, pero seamos virtuosos” (p. 110-111; énfasis en el original).

El segundo aspecto consiste en demostrar lo errado de quienes percibían en la abolición de la esclavitud la con-

denación de la prosperidad de Colombia. Restrepo (1935) afirma que contrario al temor de “[...] esa ruina que en tono tan melancólico nos anuncian esos sombríos antropófagos” (p. 111), la libertad de los esclavos constituye “[...] el medio infalible, el único medio por donde pueden florecer la agricultura y las minas” (p. 111). Esto así porque el esclavo no cuenta con ningún aliciente sobre la utilidad o interés individual en los resultados de su trabajo de los cuales será de cualquier manera enajenado y sobre el cual no encontrará reconocimiento:

Desengañémonos: el interés individual es el único aliciente que puede hacer prosperar cualquier género de industria: no hay hombre tan desinteresado que no se desaliente cuando ve que el fruto de su trabajo ha de pasar a otras manos, aun sin la recompensa de la gratitud (p. 113).

En contraste, “[...] el hombre libre que trabaja para sí y su descendencia, que puede disponer del fruto de sus tareas, duplica sus esfuerzos, y sus cosechas son más abundantes” (p. 111). De ahí que Restrepo introduzca la conjetura de que

[...] un esclavo, que en su estado de tál solo trabaja como uno para su amo, siendo libre trabajará para sí, a lo menos por cinco. Por consiguiente, en el momento en que demos libertad a diez mil esclavos, aumentaremos a la República cincuenta mil manos laboriosas (p. 111).

Estas nuevas manos laboriosas, que han aprendido los oficios al lado de sus padres en haciendas o minas, los ejercerían hasta la edad que la ley haya definido continuando desempeñándolos sin que se conviertan en carga para la sociedad. En su nueva condición, serán el motor del crecimiento demográfico, la fructificación de las tierras, y el reemplazo de la tiranía por la felicidad, justicia y abundancia.

Lo que la razón indica, la experiencia confirma. Restrepo (1935) esgrime como prueba de convencimiento de las “verdades prácticas y sencillas” que ha venido argumentando con base en la razón, que se examinen las provincias del mundo que no tienen esclavos para constatar que su prosperidad no supone la presencia de éstos:

No los hay en Inglaterra y Francia, y allí florecen las letras, las artes y el comercio. La España no los tiene, y nadie se queja de estar mal servido; la Pensilvania abolió la esclavitud, y es uno de los Estados más florecientes en la América del Norte (p. 113-114).

Pero esto no se limita a Europa o América del Norte. Cabe notar que al respecto Restrepo elogia “La experien-

cia verdaderamente filantrópica que los ingleses han hecho con suceso en Sierra Leona” resaltando que son manos libres las que cultivan la tierra y se destinan a las diferentes artes. Transcribiendo un pasaje de un autor que no identifica, en el cual se evidencia una apología al naciente sistema colonial inglés en Sierra Leona como “[...] lo que se podía hacer de mejor para introducir la civilización en el África [...]” (p. 114). Esta misma asociación es constatada en la República, siendo los pueblos que tienen más agricultura y abastecen los mercados los que laboran sin esclavos, mientras que “[...] en el Chocó y otras partes donde se saca el oro carecen de lo necesario y casi no se encuentra una población regular” (p. 114). De ahí que Restrepo concluya: “[...] Sea pues que consultemos la razón y la experiencia, es imaginario el recelo, de que faltando los esclavos no tendremos quien cultive la tierra, y nos sirva en los ministerios domésticos.” (p. 114).

Finalmente, Restrepo (1935) introduce una serie de cálculos sobre los precios de adquisición y los gastos de mantenimiento de un esclavo para subrayar que a los propietarios es mayor el costo de “[...] trabajar sus posesiones con esclavos que con libres” (p. 115). A partir de sus cálculos Restrepo concluye que un esclavo al año cuesta ochenta pesos, mientras que “A precios más cómodos se encuentran en todas partes sirvientes libres” (p. 115). Y eso, advierte Restrepo, que para evitar “recordar las desgracias y depravaciones del corazón humano” no ha incluido en los cálculos los costos de aquellos que se escapan en lo que se refiere al “[...] tiempo que pierden mientras andan fugitivos, lo que se paga al que los apresa, los costos de conducción, los cepos, esposas y grilletes, con otra infinidad de molestias [...]” (p. 115-116). En contraste con los costos del trabajo del esclavo, plantea apelando a una lógica que supone interpela a los propietarios, “Al hombre libre sólo se lo ocupa en tiempo de arar, sembrar y cosechar; se le despiden cuando no es útil, y nada se pierde en su muerte” (p. 116). La obviedad de sus propias reflexiones no han sido comprendidas por los propietarios porque su estrecho interés los ciega: “Todas estas reflexiones son muy obvias; pero el interés jamás discurre con exactitud” (p. 116).

Medidas sugeridas

Ahora bien, en lo que para algunos pareciera una contradicción con su propia argumentación, las medidas sugeridas por Restrepo (1935) no contemplaban la abolición absoluta e inmediata de la esclavitud. Para las medidas que debían ser tomadas Restrepo recurre a la analogía de que el “remedio” puede ser tan “funesto” como la “enfermedad” si no se aplica en un momento oportuno. Además, anota que de acuerdo con una “verdadera política y justicia cristiana” las medidas no deben ser violentas ni causar nue-

vos males al intentar remediar los existentes. Y puntuando su la analogía, Restrepo afirma que “Se podría comparar muy bien la esclavitud al fuego eléctrico, que conviene evacuar lentamente para no sentir los efectos de una exposición violenta” (p. 124).

Por tanto, la posición de Restrepo (1935) en las medidas propuestas se enmarca en la premisa que: “[...] no conceder la libertad es una barbarie; darla de repente es una precipitación” (p. 123). Que mantener la esclavitud sea un acto de barbarie, un egoísmo criminal, una riesgosa inconsistencia política, una contradicción con la doctrina cristiana y una injusticia sobre los derechos naturales de los hombres, constituyen algunos de los razonamientos de la línea de argumentación sobre la que Restrepo ha destinado el grueso de su Discurso. Que sea una precipitación otorgar la emancipación de los esclavos de repente es una crucial inflexión de su argumento al que le dedica un párrafo. Dos son los puntos mencionados al respecto y que toma por sentados ya que no le suscitan sustentación alguna. El primero consiste en que: “La libertad social tiene ciertos grados y necesita cierta disposición en los que la reciben para que no sea peligrosa. No se pasa repentinamente de un estado al opuesto sin exponerse a grandes inconvenientes” (p. 124). Ni una sola palabra más al respecto de lo que pudiera parecer como una inconsistencia con su insistencia en que esgrimir que los esclavos no estaban preparados para la libertad era similar a los razonamientos de los españoles de que los “americanos” no lo estaban para su independencia. La gradualidad, no-violencia y mesura sugeridas por Restrepo para la abolición de la esclavitud resuenan directamente en los razonamientos de los españoles frente a la independencia de los “americanos” cuestionados por él mismo. El segundo apela a la impertinencia de un nuevo error jurídico que arruine de repente a los *blancos* que han invertido su caudal en esclavos avalados por las leyes hasta ese entonces existentes: “[...] los blancos que, bajo la autoridad de las leyes existentes, han empleado su caudal en una especie de comercio, por más injusto que sea (y ninguno puede serlo tanto como el de que hablamos), no deben ser arruinados de repente [...]” (p. 124). Restrepo (1935) no parece percibir mayor dificultad en invocar esta ruina de los propietarios a pesar de su larga argumentación sobre los más bajos costos del trabajo libre y los beneficios del interés individual de los libertos que supuestamente constituirían una fuerza que quintuplicaría las “manos laboriosas”, sino que se traducirían en el crecimiento de la población, la fructificación de las tierras y el garante de la felicidad, la justicia y la abundancia.

Al final de su Discurso, Restrepo (1935) propone el “remedio” a la abolición de la esclavitud sin perjuicios a los propietarios mediante la “libertad de vientres”. Este remedio es radical en tanto “evita la propagación de este cáncer

político”, al tiempo que no se vulneran a los propietarios porque únicamente se le quita “[...] la esperanza de una cosa que no existe, y a la cual jamás puede aplicar los títulos de conquista, guerra justa, invención u otro de aquellos por donde se adquiere el dominio” (p. 125). Además, al propietario se le recompensaría por los gastos de alimentación, vestido y demás de los nacidos libres haciendo que éstos en contraprestación trabajen en para él en los ‘ministerios de sus padres’ hasta los dieciséis o dieciocho años. Pasa Restrepo nuevamente a los cálculos de cómo los gastos, que considera muy pocos en los dos primeros años de los niños, se ven compensados por las labores que desde los nueve años ya realizan, y se duplican el doble de su alimento desde los doce para cuadruplicarse desde los catorce. El decreto de libertad de vientres no sólo beneficiaría a los que nacieran después de su sanción, ya que también aliviaría “[...] en gran manera la suerte de los que permanecen en servidumbre [...]” (p. 126). Entre otros motivos, porque los padres gozarían del “[...] el inexplicable consuelo de ver nacer a sus hijos ciudadanos y libres” (p. 126) mientras que los hijos una vez cumplan la edad indicada por la ley podrían ayudar a la libertad de sus propios padres. Igualmente, esta ley traería un cambio en las relaciones entre propietarios y esclavos ya que “[...] todos los amos en general tratarán como hombres a los que antes miraban como bestias, reduciendo la rigurosa esclavitud a una honestas domesticidad, y recompensando de este modo los ultrajes hechos al género humano” (p. 127).

Para 1821 se sanciona la Ley del 21 de julio “Sobre libertad de partos, manumisión y abolición de tráfico de esclavos”. En términos generales, esta ley reproduce con leves modificaciones la promulgada por el Estado de Antioquia en 1814 (promovida igualmente por Restrepo) aprobada por la legislatura como Ley 20 de abril de 1814 y que tuvo efímera vigencia dada la reconquista española de 1816. Las consideraciones iniciales de aquella, sin embargo, varían del preámbulo de ésta última. Las consideraciones recuerdan más algunas de las líneas de argumentación de Restrepo y, en particular, con respecto a la inconsistencia de la esclavitud con un gobierno republicano y a la necesidad de abolirla de forma gradual para no comprometer la tranquilidad pública ni vulnerar los derechos de los propietarios¹⁰. Entre las leves modificaciones de los articulados de la Ley de 1821 con respecto a la de 1814, cabe subrayar la inclusión de figuras del clero en la composición de las juntas (que ahora se denominaban de manumisión) y una partici-

pación en el registro de los nacimientos en las parroquias. Se extendió la edad de manumisión de dieciséis a los dieciocho y se desplazó las fechas de manumisión de esclavos adquiridos con un fondo especial del primer día de Pascua de Resurrección a los días 25, 26 y 27 de diciembre destinados a las fiestas nacionales así como la preferencia por los esclavos más ancianos a aquellos “[...] más honrados e industriosos”¹¹.

Cuestionamientos a la Ley de 1821

Cuatro años más tarde de sancionada la Ley del 21 de julio de 1821 que respondía a los lineamientos introducidos por Restrepo (1935) en su Discurso, el senador Joaquín Mosquera (1825) escribe y publica una Memoria sobre la necesidad de reformar esta ley. En ella discute los “defectos” de esta ley en relación a la “tranquilidad pública”, la propiedad de los “ciudadanos” y la renta de la “nación”. En últimas, lo que Mosquera pretende demostrar mediante las tres proposiciones que constituyen su Memoria, es que tal como ha sido aprobada esta ley lo que se pone en juego es la “prosperidad” y “salud” de “la patria” (p. 3-33). Mosquera afirma en varias ocasiones que no es contrario a

La causa de los esclavos que ha sido llevada al tribunal de la razón, de la política, y de la religión por tantos escritores ilustres por mas de medio siglo, para que pueda revocarse á duda. Ni deben repetirse ya estos discursos porque han sido vistos por todo el mundo; y la opinión, este poder irresistible, ha dado el fallo de un modo irrevocable (p. 3-4).

Así, dice que no busca oponerse “[...] a lo que ha sancionado la opinión universal” (p. 4), y que quiere “[...] los esclavos sean libres, con todo el ardor del ciudadano mas amigo de la humanidad [...]” (p. 33)¹².

En su primera Proposición, Mosquera (1825) discute cómo la Ley del 21 de 1821 compromete la tranquilidad pública minando la sociedad por sus cimientos (p. 5-15). Contrario a uno de los argumentos centrales en el Discurso de Restrepo (1935) de que los “libertos” por la ley se ocuparían como jornaleros con lo cual no habría que temer por los supuestos desordenes, Mosquera (1825) apela a las observaciones sobre los “libertos” en ciertas regiones para ilustrar los inminentes “males” que se desprenden para la tranquilidad pública. Así, por ejemplo, en el Chocó y el Magdalena

¹⁰ “[...] que un objeto de tan grande trascendencia para la República se debe realizar extinguiendo gradualmente la esclavitud; de modo que sin comprometer la tranquilidad pública, ni vulnerar los derechos que verdaderamente tengan los propietarios, se consiga el que dentro de un corto número de años sean libres todos los habitantes de Colombia [...]”

¹¹ Más que una ley de abolición, según Margarita González (1974, p. 17) esta fue una ley de prolongación de la esclavitud bajo diferentes mecanismos de tutelaje y servicio obligado de los libertos.

¹² Como bien lo anota Jaime Jaramillo Uribe (1969, p. 78) en su ya clásico estudio sobre la controversia jurídica y filosófica sobre la liberación de los esclavos en la Nueva Granada, para este momento se había hecho insostenible la abierta defensa de la esclavitud. Ante este escenario, los políticos más conservadores y los propietarios de esclavos enfrentaban el ‘ideario abolicionista’ más en el terreno de los procedimientos y al momento en que debía establecerse la emancipación jurídica de la esclavitud, resaltando de pasada el ‘inviolable derecho a la propiedad’. Este parece haber sido el camino tomado por Mosquera (1825) en su Memoria.

[...] los libertos, y los libres de su especie, se hallan tan connaturalizados con la vida salvaje y ociosa, que casi no tienen vestido ni alimento, á pesar de la fertilidad del terreno: y de aquí provienen los robos tan repetidos, que casi no hay quien pase por entre ellos sin exponer su propiedad, y tal vez su vida (p. 8).

La esclavitud, entonces, es pensada como el medio que garantiza la vida civilizada y productiva de una población que de otra manera abandonaría a la “ociosidad” y la “vida salvaje” sin vestido ni alimento, arrebatando la propiedad y la vida de los viajeros. A diferencia de Restrepo (1935) que veía que de la convivencia con sus padres esclavos, los libertos aprenderían los oficios que luego estarían prestos a desempeñar, Mosquera (1825) subrayaba que

[...] serán en sus hábitos peores que los esclavos; porque siendo como ellos hombres envilecidos por una educación servil, con toda la fuerza de las pasiones vehementes, que caracteriza a la raza africana, y son mas vigorosas en la juventud, no se hallan reprimidas por la autoridad de su señor (p. 6-7; énfasis en el original).

Como estos libertos ya no contaran con el control que los amos ejercen sobre sus esclavos, la consecuencia sería la de una vida licenciosa, escandalosa, dedicándose a atacar la propiedad y el orden e incitando a los que aun continúan como esclavos a la insurrección (p. 7).

Si esto puede ser atestiguado por cualquiera que haya viajado por esos parajes, entonces se pregunta retóricamente Mosquera (1825) “¿Qué sucederá el día que se aumenten esta hordas de bandoleros ociosos, con noventa mil esclavos que cuenta la República?” (p. 8). Su respuesta no puede ser más pesimista:

A mi me parece, que una multitud de tigres furiosos sueltos de la cadena, no harían tanto mal, como poner en ejercicio de sus fuerzas á estos hombres inmorales, sin honor, sin esperanza, sin temor. La nación se encontraría en el estado de anarquía salvaje, y tal vez sin medios para evitar los males que serían consiguientes al desenfreno de las pasiones brutales de estos monstruos, que celebrarían con horrible algazara su triunfo, sobre las ruinas de la libertad, y de la civilización (p. 8).

Hordas de bandoleros ociosos, aumentados por miles; hombres inmorales, sin honor, sin esperanza y sin temor; monstruos desenfrenados en pasiones brutales: cons-

tituirían las fuerzas que conducirían la nación a un estado de anarquía salvaje y la libertad y la civilización se verían reducidas a ruinas. Más aún, Mosquera no deja de resaltar que son los “ciudadanos virtuosos y eméritos, que lo han expuesto todo por fundar una patria libre [...]” (p. 8), las víctimas que se sacrifican en esta ley que busca desatar tan terribles fuerzas que socavan los cimientos mismos del orden social. Existen lugares, como en lo que hoy se define como región del Pacífico, donde dadas las dificultosas “circunstancias topográficas” y la reducida presencia de un *hombre blanco* en cada mina y unos cuantos curas, la subordinación de los esclavos ha sido el único dique que ha contenido la erupción de la “anarquía salvaje” y de que sus pobladores se conviertan en una sucesión de “tribus de bárbaros” tan perniciosos a la “sociedad” como las mismas fieras que habitan esas “selvas inaccesibles y tan antiguas como el mundo”.

Una más sutil diferencia con el Discurso de Restrepo (1935) subyace en que Mosquera (1825) frecuentemente establece las distinciones en términos de “raza”. Restrepo sólo menciona el término en un par de pasajes que se corresponden con transcripciones de textos de otros autores. Mosquera, en cambio, recurre reiterativamente al término dándole un lugar destacado en su argumentación. Así, por ejemplo, para Mosquera la sociedad está “[...] compuesta de distintas razas que difieren entre sí en civilización, en cualidades corporales, y en los privilegios políticos, que existen todavía en hábito” (1825, p. 6). La diferencia en “civilización” y en “privilegios políticos”¹³ entre las “razas” no parece ser atribuida a una suerte de rasgos inmodificables y se deriva del “estado de servidumbre” al que han sido sometidos los “negros” que los ha colocado “[...] en condición de las tribus salvajes, tanto en sus hábitos como en su carácter” (p. 6). Unas “leyes liberales” que mitiguen la “dura suerte” y “reformen la moral” de los esclavos abrirían “[...] el camino para una mejora gradual, y para progresar en civilización, y hacerlos capaces de entrar en sociedad con los demás ciudadanos” (p. 6). De ahí que Mosquera considere “[...] que los negros son susceptibles de todas las mejoras morales é intelectuales” (p. 6). Pero estas “mejoras”, este “progreso en civilización”, se hace posible sólo de manera gradual a través de “[...] la educación civil y moral de los esclavos [...]” (p. 6).

Para Mosquera (1825), mientras no se hagan estos cambios en la educación, los “libres” tendrán los mismos “hábitos” – sino peores – que los “esclavos” entre los cuales han crecido: “Nadie podrá negar que los negros hijos de esclavos, educados entre ellos en una mina, ò hacienda, y sirviendo con ellos hasta los 18 años, tendrán los mismos hábitos, y no diferirán de aquellos sino en el nombre de

¹³ Diferencia expresada en que unos eran “ciudadanos” lo que los estar “dentro de la sociedad”, mientras que otros eran esclavos lo que significaba que estaban fuera de la sociedad.

libres” (p. 10). En consecuencia, no estarían realmente preparados para asumir la “libertad social”:

Es también cierto que no sabrán leer ni escribir; en una palabra, que son en el hecho esclavos á quienes se les pone en el estado de libertad natural. ¿Y cuales serán los oficios y profesiones útiles á que podrán ser destinados por el gobierno estos hombres salvajes, que no han sido educados para entrar en el goce de la libertad social? (p. 10).

Mosquera está argumentando a partir de la distinción entre dos estados de libertad: la natural y la social. La libertad es un estado, al igual que lo es la esclavitud. La libertad natural puede obtenerse sin estar en condición de acceder a la libertad social. En este caso, aunque se les de el nombre de libres son de hecho esclavos. La libertad social implica una serie de transformaciones en los hábitos de los esclavos que los hacen hombres salvajes a través de la educación moral e intelectual donde parece tener mayor relevancia saber leer y escribir. Para gozar la libertad social, entonces, no basta con un acto legislativo que los emancipe de la potestad de sus amos.¹⁴ Sin educación y sin oficio, los 4500 libertos que anualmente se sumarían por el cumplimiento de la edad requerida según la ley, “[...] nos vemos amenazados de que se aumente esta polilla de la sociedad [...]” (p. 14)

Por tanto, Mosquera se encuentra en total desacuerdo con la ley inspirada en el Discurso de Restrepo: “[...] pensar que con extinguir la esclavitud *en pocos años*, como dice la ley, sin mejorar gradualmente la educación civil y moral de los esclavos, se consigue este objeto, es una quimera” (Mosquera, 1825, p. 6). Mosquera insiste, entonces, en la necesidad de reformar la educación de los “esclavos” antes que ponerlos en “libertad natural”. Esto significaría el establecimiento de una normatividad que garantizara esta transformación de forma paulatina como, dice, se había hecho recientemente en Jamaica. No es extraño, entonces, que al final de su Memoria, en el aparte titulado “Bases que deberían tenerse presentes para reformar la ley...”, proponga como segundo punto, seguido de la suspensión de los efectos de la ley de partos: “2. Se establecerá una junta de manumisión con el encargo de trabajar en el reglamento ó reglamentos que sean mas á propósito para mejorar en cuanto sea posible la educación moral y social de los esclavos; para hacerlos capaces de ser ciudadanos útiles á la República” (p. 34).

La segunda Proposición estima que con esta ley se despoja al “ciudadano” de su propiedad, sin una justa compensación y en contradicción con lo sancionado en misma

“Constitución de la República” (págs. 16-26). Mosquera (1825) considera nula la ley por que viola el derecho de propiedad contemplado en uno de los artículos de esta Constitución: “[...] la inviolabilidad de la propiedad del ciudadano es uno de los dogmas políticos” (p. 16-17). En este punto también se contraponen al planteamiento de Restrepo (1935) de que la “libertad de vientres” no perjudicaba a los propietarios. Desde una perspectiva económica, Mosquera considera que “La esclavitud no es otra cosa [...] que la garantía que le dio la nación á los propietarios de esclavos, que el usufructo de sus obras sería perpetuo por medio de los partos” (p. 19). Por tanto, sentencia que “[...] cuando liberta á los nuevamente nacidos, sin pagar su valor, no hace otra cosas que ir rompiendo vales, ó amortizándolos, sin cubrir al tenedor, como debe hacerlo, la suma del valor que representar” (p. 19). Esta es una conducta “[...] opuesta a la máxima fundamental de la moral, y de la política, que manda dar á cada cual lo que es suyo” (p. 19). Así, propone el senador Mosquera que se suspendan los efectos de la ley para sancionar otra “[...] que tenga el mismo objeto [de manumisión de los esclavos] por los medios que puedan ser efectivos; sin comprometer la seguridad pública, no ofender el derecho de propiedad; que son dogmas políticos de todas las naciones civilizadas” (p. 26).

Finalmente, en su tercera Proposición, Mosquera (1825) argumenta que una grave disminución de las rentas de la “nación” se deriva de la ley de manumisión. Nuevamente, Mosquera se contraponen así a los argumentos de Restrepo que consideraba que la manumisión implicaba la prosperidad de la “nación”. Para el senador Mosquera, esta ley “[...] causa el mal de disminuir los capitales ó los productos, que son los que hacen la riqueza de un estado” (p. 27). El punto desencadenante de la disminución de capitales se daba en la minería, donde los propietarios perdían su inversión en esclavos y la extracción del oro decaía debido a “[...] insubordinación que ha producido en los esclavos la ley de manumisión” (p. 31). Mosquera reproduce como anexo a su Memoria el informe del superintendente de la Casa de la Moneda de Popayán fechado el 5 de marzo de 1825, en el cual se atribuye una significativa caída en la acuñación de moneda en oro de la nación, entre otras, a “la ley de manumisión que ha insubordinado muchas cuadrillas [...]” (p. 38). De forma pesimista, en este informe el superintendente se unía a las muchas voces de quienes “[...] tienen cálculo político, [...] que subsistiendo la ley de manumisión el mal no va á parar en esto, sino en la ruina total de todas las minas del Chocó, Barbacoas, Quinamayó, con algunas de las de Antioquia [...]” (p. 39). Ahora bien, para Mosquera la ruina de las minas implicaba no sólo que

¹⁴ En esta distinción entre libertad natural y libertad social así como en considerar que de la libertad súbita de los esclavos se sigue una suerte de anarquía salvaje, Mosquera (1825) reproduce los argumentos transcritos en el periódico *El Español* de Wilberforce, “Un escritor celebre tan amigo de la libertad de los negros [...]” (p. 9).

[...] pierde el erario la renta que sacaba inmediatamente del producto en oro de las minas, sino también del producto que dependía de esta industria minera, por el fomento que ella daba bajo el carácter de consumidora de los productos de la agricultura, y del comercio (p. 28).

Al final de su Memoria, el senador Mosquera (1825) enuncia escuetamente siete puntos que servirían de “bases” para reformar la ley de manumisión de 1821. Ya he comentado los dos primeros, esto es, que se suspendan los efectos de la ley y que se cree una junta para estudiar los reglamentos para mejorar la educación moral y social de los esclavos. En el tercero, se anota que esta junta debe proponer “[...] los medios que puedan acelerar la extinción absoluta de la esclavitud” (p. 34). En el cuarto, Mosquera sugiere que los fondos recolectados para la manumisión den prioridad en manumitir a los esclavos por familias, las cuales “deberán ser las mas honradas” (p. 34). El quinto y el sexto subrayan el papel de la iglesia y los sacerdotes con los rituales de manumisión y su predica con los esclavos. El ritual se asociaba al acto de manumisión dándole un tinte de solemnidad para resaltar desde la autoridad del sacerdote indicar los deberes y lograr la promesa del “libertado” de su estricto cumplimiento: “El acto de manumisión se hará en la iglesia con alguna pompa. Allí el sacerdote, después de haber presentado al libertado el cuadro de sus deberes como ciudadano, y las ventajas inherentes á su práctica, le hará prometer que los observará.” (p. 34). Igualmente, el sacerdote “Le recordará los deberes principales de la religión, pues solamente sus verdades santas pueden conducirlos á la subordinación, á la sobriedad, al amor al trabajo” (p. 34). Finalmente, el punto séptimo indica la ratificación de la prohibición del tráfico de esclavos en Colombia y de que quienes se introduzcan en calidad de tales serán libres al pisar la tierra de la República; disposiciones que estaban ya incluidas en la ley de 1821.

Conclusiones

Para la segunda mitad del siglo XIX, el argumento de que la esclavitud constituía un acto de “barbarie” contrario a la doctrina cristiana (paradigma de una moralidad y eticidad incuestionada en las diferentes narrativas examinadas) y a los preceptos de la civilización circulaba en los discursos de la época. En términos ontológicos, el “esclavo” es en su “naturaleza” y “origen” considerado un “hombre” (esto es, en un lenguaje menos sexista, un ser humano).

Había, por tanto, una comunalidad primordial y trascendente entre aquellos sometidos a servidumbre y quienes los sometían. En las diferentes narrativas la esclavitud aparece como un “estado”, como una “condición”, no como un trascendente o un inmanente en la “naturaleza” de quienes han sido esclavizados. No se apela a una inmanente inferioridad racial, religiosa o de civilización para dar cuenta del hecho de que unos seres humanos sean esclavizados. A diferencia de siglos pasados, no se argumenta una inmanente diferencia constituyente de quienes habían sido esclavizados como el fundamento de la legitimación de su reducción a la esclavitud.

Más todavía, lo ominoso de la esclavitud consistía precisamente en el trastrocamiento de los “derechos naturales” al tratar al esclavizado como si fuese una “bestia” (animal). Las “bestias” y los “hombres” suponían una disyunción ontológica radical en la cual la esclavitud aparecía como su perverso borramiento; uno realizado por quienes no podían si no ser aquellos más cercanos a la “barbarie” (esto es, más cercanos a la animalidad). Ahora bien, la inmanente igualdad en naturaleza y origen de los “hombres” era un enunciado que no se oponía al de que existían jerarquías éticas y de civilización entre los mismos¹⁵. Unos eran “barbaros”, “salvajes” e “infieles”, mientras otros “civilizados”. Una concepción eurocentrada del evolucionismo social se articulaba así con los planteamientos abolicionistas. Pero se distanciaba de las articulaciones de los proyectos civilizatorios en los siglos pasados en que esta jerarquía no era inmanente a la “naturaleza humana” no operaba ya como argumento teológico o moral para la esclavización de unas poblaciones.

“Esclavo” y “ciudadano” se oponían en una relación de isomorfismo con “colonia” y “república”. En el discurso de Restrepo este isomorfismo es manifiesto, constituyendo un poderoso componente de su argumentación al señalar las inconsistencias (por decir lo menos) al interior del “cuerpo político” y de las amenazas divinas y humanas que se posaban sobre el futuro de la nascente república. En las primeras, la furia divina podría revertir la suerte casi milagrosa de las victorias de los ejércitos independentistas y lanzarlos en las garras de nuevos déspotas. Las segundas encontraban en el omnipresente fantasma de la rebelión haitiana el paradigma del “caos”, “violencia” y “destrucción” que “hordas” de enfurecidos esclavizados tomaban por la fuerza lo que les era negado por el derecho¹⁶.

En las narrativas examinadas es evidente que la “condición” o “estado” de los esclavizados (y sus efectos en sus descendientes) los constituían como una población es-

¹⁵ Para el siglo XIX se cuenta con los trabajos de Julio Arias (2005) y Alfonso Múnera (2005) sobre la especialización de la diferencia y jerarquía en la construcción de nación por parte de las elites políticas del país. Sobre regiones específicas, recientemente se cuenta igualmente con los dos tomos de Oscar Almario (2005) sobre el suroccidente colombiano y el libro de Nancy Appelbaum (2003) centrado en Riosucio, Caldas.

¹⁶ Para un examen de la influencia de este imaginario de Haití en las elites criollas de la época, véase Helg (2004)

pecífica sobre la que las elites debatían acerca de sus características y de las medidas a tomar por el estado en su normalización y regulación como (futuros) “ciudadanos” así como sus implicaciones en la riqueza, orden público y estabilidad política de la república. Los imaginarios y ansiedades de la elite criolla se traducían en una serie de atribuciones sobre el comportamiento, disposiciones y actitudes a esta población que ponían en juego o no el bienestar material y cuerpo político de la república en su conjunto. En los debates abolicionistas se cristalizan las representaciones y gubernamentalización de la vida social tal como aparecían a los ojos de los letrados y juristas de la época. La “anarquía”, el “caos”, la “criminalidad”, la “ruina” y la “holgazanería” constituían las puntas del iceberg que articularon estas representaciones y que orientaron las medidas tomadas mediante una legislación que se extiende hasta 1851, cuando definitivamente se establece la abolición jurídica de la esclavitud. El proyecto de nación agenciado por las elites criollas encuentra sus expresiones y límites en este hiato fundante y del cual no sólo los actuales descendientes de los africanos, sino también la sociedad colombiana en su conjunto encuentran uno de sus más profundos dilemas.

Agradecimientos

Este escrito no hubiese sido posible sin el decidido apoyo del historiador Edgardo Pérez. Le agradezco el haberme dado a conocer gran parte de los materiales en los que se basa este artículo.

Referencias

- ALMARIO, O. 2005. *La invención del suroccidente colombiano*. Medellín, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- APPELBAUM, N. 2003. *Muddied waters. Race, Region, and Local History in Colombia 1846-1948*. Durham, Duke University Press.
- ARIAS, J. 2005. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racionalismo y taxonomías Poblacionales*. Bogotá, Colombia. Tesis de Maestría. Departamento de Antropología – Universidad de los Andes.
- HELG, A. 2004. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- GONZÁLEZ, M. 1974. El proceso de manumisión en Colombia. *Cuadernos Colombianos*.
- MÚNERA, A. 2005. *Fronteras imaginadas: La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Bogotá, Planeta.
- RESTREPO, C. 1938. *La libertad de los esclavos en Colombia. Leyes de Manumisión*. Tomo II, Bogotá, Imprenta Nacional.
- SANDOVAL, A. de S. J. 1956 [1627] *De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- EL REDACTOR AMERICANO DEL NUEVO REYNO DE GRANADA, 18:agosto 19 de 1807. [Biblioteca Nacional de Colombia. *Hemeroteca Manuel del Socorro Rodríguez*. VFU1-301].
- GARCÍA, FRAI J. 1852. *Discurso que en acción de gracias por la completa libertad de esclavos en el territorio de la república de la Nueva Granda pronunció el R. P. Frai Jervasio García el 1º de enero de 1852 en la villa de Cipaquirá*. Bogotá, Imprenta de Torre Amaya por Carlos López. [localizado en la Biblioteca Nacional de Colombia. *Fondo Antiguo*, F Vergara y Velasco, No. 13, pza 17.]
- JARAMILLO URIBE, J. 1969. La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granda en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica-social de la esclavitud en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 4:63-86.
- MOSQUERA, J. 1825. *Memoria sobre la necesidad de reformar la ley del congreso constituyente de Colombia de 21 de julio de 1821, que sanciona la libertad de los partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos y bases que podrían adoptarse para la reforma*. Bogotá, Impreso por F. M. Stokes. [Localización: Archivo General de la Nación. Sección: Academia Colombiana de Historia. Colección de documentos varios. Caja 5, Carpeta 7].
- RESTREPO, J.F. de. 1935 [1821]. Discurso sobre la manumisión de esclavos, pronunciado en el Soberano Congreso de Colombia reunido en al Villa del Rosario de Cúcuta en el Año de 1821. In: G. HERNANDEZ DE ALBA, *Vida y escritos del doctor Félix de Restrepo*. Bogotá, Imprenta Nacional, p. 82-128. [El documento manuscrito se encuentra localizado en la Biblioteca Nacional de Colombia, *Fondo Antiguo* (RM 223)]

Submitido em: 31/10/2006
Acepto em: 17/11/2006