



Fronteras de la Historia

ISSN: 2027-4688

fronterasdelahistoria@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Chaves Maldonado, María Eugenia

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, vol. 19, núm. 1, enero-junio, 2014, pp. 174-200

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83331697007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El oxímoron de la libertad. La esclavitud de los vientres libres y la crítica a la esclavización africana en tres discursos revolucionarios

The Oxymoron of Freedom. Slavery of the Free Bellies and the Critic to African Enslavement in Three Revolutionary Speeches

Recibido: 7 de agosto de 2013
Aceptado: 20 de diciembre de 2013

MARÍA EUGENIA CHAVES MALDONADO
Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín
mechavez@unal.edu.co

♦ R E S U M E N ♦

En este artículo se analizan tres discursos que abogaron por la abolición de la esclavitud en Hispanoamérica: el primero de ellos fue escrito a finales del siglo xvii y los dos restantes a comienzos del siglo xix. La lectura analítica de estos textos presenta aquí una hipótesis sobre la interrelación entre esclavitud, libertad política y abolicionismo. Se muestra que la propuesta abolicionista del siglo xvii fue

radical tanto en su crítica como en sus conclusiones, mientras que las del siglo xix, formadas al calor de las revoluciones de inspiración republicana y liberal, dieron un paso atrás en su crítica inicial a la esclavitud para terminar negando lo que en principio alegaban defender. Crearon un concepto de libertad en forma de oxímoron que les permitía negarla después de haber pretendido argumentar a su favor.

Palabras clave: abolición de la esclavitud, concepto de libertad, derecho natural, Félix de Restrepo, Francisco José de Jaca, Isidoro de Antillón, ley de *libertad de vientres*, Nueva Granada.

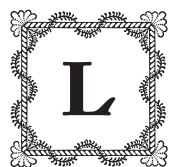
This article intends to analyze three discourses that advocated for slavery abolition in Spanish America: the first one was written in the late seventeenth century, and the last two in the early nineteenth century. By means of an analytical reading, this paper proposes a hypothesis on the relationship between slavery, abolitionism and the discourse of political liberty. It is proved that, while the discourse from seventeenth century followed the principles of Natural Rights to its logical consequences and was able to put forward a revolu-

tionary formula to end slavery, the ones from the nineteenth century ended up concocting a proposal in which the liberty they initially defended was finally negated. Even though these two modern discourses used the principles of Natural Rights, they took a step back from the principle of natural liberty maintaining slavery while protecting the property rights of the masters. They ended up creating a concept of freedom in the form of an oxymoron that allowed them to deny that idea after having pretended to defend it.

Keywords: concept of freedom, Félix de Restrepo, Francisco José de Jaca, Isidoro de Antillón, Law of free womb, Natural Law, Nueva Granada, slavery abolition.



Una hipótesis



Los procesos políticos de los que emergieron las naciones republicanas en Hispanoamérica esgrimieron un concepto de *libertad* cuya significación estuvo condicionada por una serie de temas que, desde el siglo XVI, habían alimentado los debates sobre la legitimidad del dominio colonial y la esclavización de indígenas y africanos¹. De esta forma, el concepto de libertad que pusieron en acción los letrados revolucionarios del siglo XIX resultó depender de una reflexión crítica sobre la legitimidad de la esclavitud y de una retórica abolicionista. Se postula, por lo tanto, que existió una relación estrecha entre, por un lado, las raíces coloniales de los significados de la libertad natural que se formaron en

¹ La historiografía sobre esta influencia ha dado paso a un debate interesante. Al respecto, véanse los aportes de François-Xavier Guerra, Tulio Halperin, Jaime Jaramillo (“Influencias”), Miguel Molina y Carlos Støetzer.

el contexto de la crítica a la esclavitud africana y, por otro, la resignificación que el concepto de *libertad política* (también fundada en supuestos del derecho natural) experimentó en el contexto de la oposición republicana a los regímenes absolutistas, a partir del siglo XIX.

A continuación propongo exponer esta hipótesis a una lectura cruzada que analiza tres diferentes proyectos de emancipación. El primer discurso que quiero analizar fue pionero en su tipo en la América hispana republicana. Se trata de una ley de *libertad de vientres* presentada en 1814 por los letrados Juan del Corral y Félix de Restrepo a la Legislatura de la República de Antioquia, en el Nuevo Reino de Granada. Esta propuesta sirvió de base para la ley de libertad de vientres aprobada en el Congreso constitucional que en 1821 dio origen a la Gran Colombia. El segundo, un discurso que describe un “plan” para reemplazar la esclavitud africana, fue pronunciado en 1802 por el liberal peninsular Isidoro de Antillón en la Academia de Derecho de Madrid e impreso en 1811 con ocasión de los debates sobre el tema en las Cortes de Cádiz. El tercero, escrito por un misionero capuchino peninsular en el siglo XVII, es una de las críticas más tempranas a la esclavitud africana. Mi objetivo será delinear algunos de los elementos discursivos con los que fue posible significar la libertad natural entre los siglos XVII y XIX, y que permitieron a las élites liberales y autonomistas enunciar un proyecto político libertario que, a la par que mantenía la esclavitud en cuanto fundamento económico de la sociedad, implementaba la llamada *libertad de vientres*. Fue este artilugio retórico, que adquiere la forma de un oxímoron, el que otorgó autoridad a los conceptos modernos de *nación* y *ciudadanía* en el contexto de una república esclavista.

Es necesario advertir que no busco definir filiaciones entre los autores, ni descubrir el proceso evolutivo del pensamiento sobre la libertad en un eje cronológico. Me interesa mostrar, a partir de los indicios que arroja esta lectura cruzada y anacrónica, los contornos de un espacio enunciativo que atraviesa la historia colonial y la temprana república. Se pretende establecer que, desde el siglo XVI, temas y conceptos de diversa factura, asociados a la pugna entre derecho natural y derecho de gentes, determinaron de manera contradictoria y conflictiva las posibilidades para significar la libertad de los pueblos expresada en la Independencia; y la de los esclavizados, expresada en el abolicionismo.



Un proyecto de libertad

En 1814, a un año de haber declarado su independencia y a dos de haber sancionado una Constitución republicana, la provincia de Antioquia del Virreinato de la Nueva Granada publicó la Ley sobre la manumisión de la posteridad de los esclavos africanos y sobre los medios de redimir sucesivamente a sus padres. Esta ley fue propuesta por los legisladores Juan del Corral y Félix de Restrepo, y estuvo precedida en América del Sur por una iniciativa similar en Chile (1811) y otra en Río de la Plata (1813). La ley liberaba solo “los vientres” de las esclavas, pero por lo demás las mantenía en esclavitud y establecía un horizonte futuro para la liberación de sus hijos nacidos a partir de la fecha de publicación de la normativa (Bedoya; BNC, ss 8, 6-7; Pérez). Esta ley permitía a los revolucionarios antioqueños paliar la profunda contradicción que suponía mantener la esclavitud en un régimen republicano. En el texto introductorio, Del Corral no solo reconocía la necesidad de liberar a los esclavos, sino también la de integrar a los libertos a la ciudadanía:

Esta parte de la humanidad que ha trescientos años gime en la servidumbre, es el objeto de la ternura y compasión del gobierno. Días ha que le ocupan profundas meditaciones para mejorar su suerte, *sacarla del funesto estado, colocarla en la clase de ciudadanos, y restablecer en lo posible el equilibrio de condiciones, para que goce de la beneficencia de un gobierno justo, y equitativo que jamás lograría bajo las leyes bárbaras de España.* (BNC, ss 8, 1, énfasis añadido)

No obstante estas virtuosas intenciones, Juan del Corral aclaraba que la iniciativa de manumisión respondía a un temor creciente entre las élites revolucionarias: una sublevación de esclavos que trastocara el orden político, porque, según expresaba, el amor a la libertad que desarrollan “los negros humillados bajo la vara de su amo” había producido ya “amagos de revolución”. Este temor tenía como referente la larga historia de intentos de rebelión por parte de los esclavos de la provincia de Antioquia desde mediados del siglo XVIII hasta las primeras décadas del siglo XIX; uno de ellos se organizó pocos meses después de haber sido proclamada la Constitución de la República de Antioquia, en 1812 (Chaves, “Esclavos”; Chaves, “Nos los esclavos”). Esta experiencia fue la que indujo a Del Corral a constatar que la búsqueda permanente de la libertad

no toleraría la contradicción que suponía la subsistencia de la esclavitud en un régimen republicano. Para ilustrar esta opinión se refirió a los acontecimientos de la Revolución haitiana:

traed por un momento a vuestra imaginación los horrores, los asesinatos, las crueldades practicadas en la isla de Haití, *por haber querido los franceses ser ellos solos libres, sosteniendo por un formal decreto la esclavitud de los negros de sus colonias y revocando las providencias benéficas y liberales que anteriormente habían sancionado*. (cit. en Tisnes 263, énfasis añadido)

Para Del Corral, la enseñanza que dejaban la historia reciente del Caribe francés y el intento de revolución esclava en la provincia, a raíz de la proclamación de la Constitución política, era que si la república no quería perecer a manos de los esclavos rebeldes, debía iniciar un plan para abolir la esclavitud e integrar a los libertos a la ciudadanía. El remedio, sin embargo, parecía introducir un factor de mayor zozobra aún para los republicanos antioqueños, como se deduce de la conclusión premonitoria planteada por Del Corral:

Yo confieso, no obstante, que por justa que sea la manumisión de los esclavos, sus consecuencias serían mortales para la república. Unos hombres degradados en la servidumbre, sin educación de ideas y de sentimientos, sin propiedades y *no teniendo vínculo alguno que los ligase a esa patria, a quien no han pertenecido jamás, era consiguiente que se hicieran perversos, y que embriagados con una emancipación repentina fuesen criminales y bandoleros*. Mas estas consideraciones no deben detenernos para emprender algunas operaciones fundamentales que sucesivamente vayan produciendo una manumisión universal. (cit. en Tisnes 263, énfasis añadido)

Frente a la contradicción que generaba en las sociedades esclavistas la declaración de la libertad natural como fundamento de la república, los proyectos de manumisión a largo plazo ofrecían una estrategia para enfrentar estos temores. La ley de libertad de vientres instituía una promesa futura de emancipación para los infantes por nacer, mientras mantenía la condición de los esclavos existentes y, con esta, la estabilidad económica y el derecho de propiedad de los amos. Por otra parte, la ley retrasaba la posibilidad de que los libertos entraran en uso de los derechos políticos, ya que los consideraba poco aptos para ser parte de una república virtuosa, con lo que condicionaba su integración a la categoría

de ciudadanos. Este condicionamiento tenía que ver, por un lado, con la prioridad que se le daba a la indemnización económica de los amos por sobre el reconocimiento de la libertad de sus esclavos; y por otro, con la exigencia de que los libertos dieran pruebas de haber adquirido las características de “gente de bien” antes de ser adjudicatarios de derechos políticos. Para lo primero, los infantes estaban obligados a servir a los amos de sus madres hasta la edad de dieciséis años. Para lo segundo, se entregaba a los amos y a las llamadas *juntas de amigos de la humanidad* la potestad de juzgar sobre el comportamiento de libertos y manumisos, y de decidir acerca de su libertad, pero también sobre su capacidad para ser incluidos o excluidos de la comunidad política.

Aunque fue anulada cuando la provincia cayó en manos del ejército de reconquista español en 1816, esta norma sirvió como base para el proyecto de ley que Félix de Restrepo presentó en el Congreso de Cúcuta en 1821. En esa ocasión, Restrepo introdujo su proyecto con un extenso discurso en el cual desarrolló ampliamente los temas centrales que encontramos en 1813 y 1814. Es importante notar que este segundo discurso tuvo lugar cuando las tropas bolivarianas habían derrotado a las fuerzas peninsulares de reconquista y se aprestaban a consolidar las bases de la república². El símil que asociaba la liberación política de los pueblos a una emancipación de la esclavitud se hace más evidente, y la contradicción de la supervivencia de la esclavitud de los afrodescendientes en el seno de la república se interpreta en el discurso de Félix de Restrepo, no solo como una inconsistencia política, sino como un pecado mortal que acarrearía un castigo divino: la república volvería a ser esclavizada por el poder peninsular, es decir, se produciría una nueva y exitosa reconquista:

El padre de familias es Dios que nos ha libertado de la nación desoladora, nos ha concedido victorias que pueden tenerse por milagrosas, nos ha dado leyes y magistrados, pero si no queremos usar de misericordia con nuestros hermanos [los esclavos], indignado este padre de familia nos entregará en manos de los españoles, que nos pondrán en la cárcel donde pagaremos hasta el último cuadrante. (97)

2 Los discursos abolicionistas del siglo XIX en la Nueva Granada han sido objeto de algunos análisis y lecturas generales desde hace varias décadas (Jaramillo, “La controversia”; Posada; E. Restrepo). En su estudio clásico, Margarita González hace una sucinta comparación entre la ley antioqueña y la de 1821 (195-197). Una lectura comparada de las leyes de libertad de vientres de 1814 y 1821 se encuentra en el texto de Daniel Bedoya.

Para Félix de Restrepo, la esclavitud carecía de cualquier fundamento legal y conservarla era un pecado mortal en una república cristiana. Con el fin de demostrarlo, cuestionó tres argumentos centrales en los discursos eruditos que, desde el siglo xvi, se dedicaban a indagar sobre la legitimidad de la esclavización de indígenas americanos y de africanos. El primero tiene que ver con la legitimación de la esclavitud como consecuencia de la guerra justa. El segundo suponía que la condición de esclavitud de muchos africanos había iniciado como consecuencia de las continuas guerras entre los pueblos de ese continente, y no a manos de los tratantes europeos, que no tenían responsabilidad alguna en esa esclavización, pues había sido previa a la compra. Por lo tanto, el comercio de esclavos no podía suscitar objeciones legales ni de conciencia para los mercaderes y menos aún para los posteriores compradores (Costello; Mercado; Pagden 93-150). Restrepo se opone a estos argumentos, pues considera que habrían sido impuestos por el derecho de gentes “haciendo violencia” al derecho natural. En este sentido, sigue de cerca los discursos que desde el siglo xvi habían condenado la esclavización de los africanos debido a que resultaba imposible determinar si las guerras en su contra eran justas (Almeida). ¿Qué mal nos han hecho? ¿Cuándo invadieron nuestras costas?, se pregunta entonces Restrepo. “¿Podremos tranquilizar nuestras conciencias? ¿Quién nos asegura que aquellas guerras son legítimas?” (F. Restrepo 104).

El tercer argumento que analiza se relaciona con uno de los más importantes “justos títulos” de la Conquista, el supuesto de que el sometimiento de los pueblos se justificaba como condición para la evangelización y la salvación de sus almas, una idea también criticada y debatida desde el siglo xvi (Hanke; Maestre). Para Félix de Restrepo este supuesto es “bárbaro”, puesto que la religión cristiana, “fundando al pie de los altares los derechos de la igualdad, ha afirmado su libertad natural por la proscripción de la servidumbre” (108). Con esta opinión, parecería que la posición de Restrepo se perfila como radicalmente antiesclavista:

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 esta, no haya oro, seamos esclavos de los españoles, pero seamos virtuosos. (III)

No obstante, Félix de Restrepo introduce un criterio que será el que definirá el carácter de su propuesta. Retomando lo que había enunciado Del

Corral años antes, afirmó una vez más que siendo la esclavitud “siempre odiosa al lado de la libertad [...] la victoria de uno de los dos, es la muerte del Estado” (116). Confirma estos temores citando a Simón Bolívar, quien en su discurso en el Congreso de Angostura, en 1819, poniendo de ejemplo el caso de Haití, había hecho referencia a la amenaza que suponía para la república el alzamiento de esclavos. Restrepo recuerda entonces que “no es difícil que [los esclavos] vuelvan a reunirse y que el rayo amenace de nuevo sobre la cabeza de Colombia” (117).

Con esta consideración el legislador antioqueño abandona los razonamientos sobre la libertad natural, bien desarrollados desde el siglo XVI, e introduce argumentos de tipo económico con los que pretendía demostrar que la abolición de la esclavitud no sería perniciosa para la economía del Estado ni de los particulares. Dedicó una buena parte de su alocución a mostrar que la liberación de los esclavos incentivaría sus matrimonios y en consecuencia su reproducción natural, y el aumento de la mano de obra para el trabajo agrícola y minero. Pone énfasis en que un proceso de abolición no solo liberaría a los esclavos, sino también a los amos, pues estos dejarían de gastar en la manutención de los esclavos, quienes, una vez libertos, trabajarían a cambio de un jornal y producirían aún más y a menor precio³. Llega así al delicado tema del derecho de propiedad de los amos. Para Félix de Restrepo, la abolición de la esclavitud debía estar acompañada de una política de indemnización a los propietarios. La norma del respeto a la propiedad termina de transformar su discurso, ya que, a pesar de tener en mente que en una república que mantuviera la esclavitud estaría siempre presente el temor a una rebelión, sugiere que la abolición inmediata resultaría inconveniente y hasta peligrosa⁴:

Convengo en el principio de que la esclavitud debe destruirse, sin destruir al propietario [...]; no conceder la libertad es una barbarie;

-
- 3 El estudio sobre el tipo de argumentos económicos que promovieron la esclavitud africana y le dieron fundamento teórico, y sobre los que, a partir de mediados del siglo XVIII, empezaron a abogar por la abolición de la trata esclavista y luego por la esclavitud misma, ha producido una controversia que muestra que, si bien hubo argumentos mercantilistas que justificaron la esclavización y la trata de africanos, estos también pudieron usarse para promover el fin de la trata esclavista. Por otro lado, se muestra que los argumentos abolicionistas se sustentaron frecuentemente en la crítica del pensamiento económico liberal, al mercantilismo y al sistema esclavista. Para ampliar esta información pueden consultarse los aportes de Dave Gosse y Robert Haywood.
 - 4 El historiador colombiano Max Hering también ha señalado la importancia de esta ambivalencia en el discurso de la libertad republicana.

darla de repente es una precipitación. La libertad social tiene grados y necesita cierta disposición en los que la reciben para que no sea peligrosa [...] Por otra parte los blancos que, bajo la autoridad de las leyes existentes, han empleado su caudal en una especie de comercio, por más injusto que sea [...], no deben ser arruinados de repente por otro nuevo error de los legisladores. Estamos en un caso en que no podemos ser enteramente justos. (124)

Como salida a esta situación, De Restrepo propone una ley de libertad de vientres para iniciar, a partir de su publicación, la manumisión paulatina de los recién nacidos. El objetivo de esta ley fue el de respetar el derecho de propiedad de los amos, pues se los autorizaría a mantener a su servicio a los infantes manumisos por todo el tiempo necesario con el fin de redimir el gasto hecho en su manutención. Al mismo tiempo, se exhortaba a los amos a manumitir graciosamente al resto de los esclavos, para lo cual se instituyó una medalla con la inscripción “Ciudadano amigo de la humanidad”. La conclusión final de Félix de Restrepo toma la forma de un oxímoron en el que se enuncia la esclavitud de los vientres libres, con lo cual, al mismo tiempo que se afirma la libertad, se la está negando.

Esta tendencia estuvo también presente en la propuesta del liberal español Isidoro de Antillón. Su texto se produce en el marco del reformismo ilustrado español y, aunque hace referencia al derecho natural de origen divino para cuestionar la legitimidad de la esclavitud, introduce argumentos de novedosa factura, popularizados durante la segunda mitad del siglo XVIII en los debates sobre la abolición de la trata y de la esclavitud en el Congreso de los estados americanos anglosajones, en el Parlamento inglés y en la Asamblea revolucionaria francesa.



Una “gloriosa empresa”

En 1811, con ocasión de los debates sobre la esclavitud en las Cortes de Cádiz, se publicó la disertación que Isidoro de Antillón había leído ante la Academia Matritense de Derecho Español en 1802. Titulada “Sobre el origen de la esclavitud de los negros”, es precedida por una introducción y está dividida en 61

capítulos que se organizan en 3 partes. El autor inicia su texto lamentando que en Europa, cuando la esclavitud “doméstica o de los siervos” había terminado y cuando “la naturaleza reclamaba por todas partes sus derechos”, se hubiera fomentado la esclavitud y el comercio de los negros africanos. Vaticinaba que, siendo esta práctica contraria a las “luces del siglo” y al “grito de la naturaleza”, tendría como consecuencia “el desprecio del filósofo y el puñal del negro” (10-11).

Después de describir, en la primera parte de su discurso, las funestas consecuencias de la trata y la esclavización en África, Antillón constata que la violencia de tal práctica había despoblado el continente africano e impedido que la mano de obra esclava se reprodujera naturalmente en las colonias del Caribe. En la segunda parte del texto, rechaza el argumento de que la guerra justa pudiera justificar la esclavización puesto que, según demuestra, era la intervención de los europeos la que había incentivado las guerras entre los pueblos africanos y con ellas la violencia injustificada que había impedido la reproducción natural de la mano de obra en las colonias (Antillón 36-37). Esta fatal circunstancia le parecía que estimulaba la trata esclavista y la demanda de esclavos africanos. En lo que sigue, Antillón se dedica a delinear un “plan” cuyo propósito era reemplazar en las colonias del Caribe a los esclavos africanos por esclavos que hubieran nacido como producto de la reproducción natural, es decir, que fueran nativos; y, en cuanto a África, propuso terminar con la esclavización, que consideraba injusta y contraria al derecho natural, para utilizar a sus habitantes como trabajadores libres en factorías y minas instaladas por los poderes europeos en un proceso de colonización que prescindiría así de la esclavización y la trata esclavista.

Para lograr el primer objetivo, cree imperativo terminar con la violencia en el trato a los esclavos en aras de poder “perpetuar su raza en las Américas” y producir una población criolla acostumbrada a su esclavitud y agradecida con sus amos. Aclara que este procedimiento valdría en caso de que subsistiera “la tan ignominiosa esclavitud”, pero insiste en que esta debía terminarse, ya que “ninguna opinión absurda puede justificar lo que desaprueba la razón, lo que repugna a la naturaleza, lo que ofende y llena de escándalo a la humanidad” (Antillón 52-53).

Respecto al segundo objetivo, que consiste en mantener a los africanos en su territorio como mano de obra libre al servicio de las empresas agrícolas y mineras europeas, Antillón concibe que tiene una doble consecuencia. En primer lugar, permitiría reparar el daño que el derecho de gentes había infringido al derecho natural a la libertad, con lo cual los europeos podrían deshacerse de

la culpa que pudieran sentir por tan ignominiosa práctica. En segundo lugar, garantizaría que, al terminarse la esclavitud, los mercados europeos pudieran seguir recibiendo los productos de consumo que hasta ese momento dependían de la producción esclavista. En este sentido, Antillón concibe su plan como una “gloriosa empresa” cuya ejecución no tendría ningún obstáculo:

Ningún obstáculo se presenta a la ejecución de tan gloriosa empresa.

Toda la costa está preparada para establecimientos, y el país lleno de habitantes dados al comercio, y para quienes nuestras mercaderías son verdaderas necesidades [...]. Sin duda aquellos hombres, naturalmente imitadores, mirarían como dioses benéficos a los que viniendo a ocupar con ellos sus tierras, les enseñasen a cultivarlas en vez de expatriarlos para siempre. (61)

Para que su plan fuera verosímil, el autor intenta convencer a su público de que, aunque los africanos hubieran sido descritos erróneamente como perezosos o antropófagos, muchos viajeros y autores habían mostrado que en realidad “son dulces y que aborrecen el derramamiento de sangre”, y que “el carácter tímido que les distingue, es un nuevo dato a favor de su humanidad”. En consecuencia, asegura que son totalmente aptos para convertirse en trabajadores libres y dispuestos a obedecer al poder colonial, y se pregunta: “¿Podría pensar ningún hombre justo y libre de preocupaciones, que gentes sencillas y rectas, como son los salvajes, dudarían en aceptar tales proposiciones?” (62). Con estas razones concluye:

Una tierra nueva, una fertilidad admirable [...] y unos comerciantes naturales por genio y habituados a obedecernos, todo prepara una halagüeña perspectiva de prosperidad a la primera nación europea que verifique el gran proyecto de abolir por este medio la vergonzosa esclavitud de los negros (63)

España, sin embargo, no tendría necesidad de desarrollar la colonización africana, una tarea que correspondería más bien a Inglaterra y Francia, que “no tienen ningún vasallo indio en sus ricas colonias de América”, pues Antillón opina que la gran población indígena de la América hispana, entre “12 o 15 millones de vasallos”, “los más sumisos del universo”, bastaría para mantener las posesiones españolas “aun sin la existencia de los negros” (64). Con esta sentencia pasa a considerar la aplicación de su gloriosa empresa en Hispanoamérica.

Antillón rechaza la idea de que la debilidad física y natural de los indígenas les impidiera realizar trabajos pesados, pues asegura que esta supuesta debilidad procedía “de la indolencia a la que están entregados y del ningún uso que hacen de sus facultades y vigor del cuerpo”. Por lo tanto, insinúa que si se los acostumbraba gradualmente al trabajo duro, serían capaces de ejecutar todo lo que pudiera esperarse de los naturales de África y Europa (65).

En este punto, hay que notar que Antillón retoma uno de los razonamientos que habían definido el debate sobre la legitimidad de la esclavitud de los indios en el siglo XVI y que, esgrimido por uno de los más importantes defensores de la libertad natural, el dominico Bartolomé de las Casas, había justificado la introducción de los africanos esclavizados en América con el fin de reemplazar la esclavitud de los indígenas, a los que se consideraba poco aptos para los trabajos pesados (Almeida)⁵. Antillón, sin embargo, parece haber invertido el argumento. Además, aun cuando no niega que los indígenas pudieran ser de “una extrema incapacidad, inútiles para todo, y que acaso ni aun pertenecen a la clase de racionales”, piensa que nada de esto se opondría a que fueran vasallos útiles y pudieran convertirse en el “grande tesoro, la verdadera mina de América” (66).

Esta gloriosa empresa no solo tendría la “apreciable ventaja moral” de librar a España de una injusticia, sino que “acarrearía dos bienes políticos que la economía civil tendrá siempre en gran consideración”: eliminar la dependencia de España con respecto a los países que hacían directamente el comercio esclavista y abaratar los costos de producción ahorrando lo que los amos gastaban en la manutención de los esclavos: “no [se] tendría que cargar al fruto, ni el interés ni el capital de su precio” (66-68). Como un “amigo de la humanidad”, Antillón sugiere que la solución está en convertir a los indios bravos en consumidores de las mercancías españolas, para lo cual era preciso incentivarlos a cultivar los productos que cambiarían por ellas. Así, “sin necesidad de negros se aumentaría inmensamente la masa de las producciones del nuevo hemisferio” (69).

En caso de que su gloriosa empresa no pudiera verificarse y la esclavitud se mantuviera, Antillón presenta la posibilidad de convertir a los esclavos ya

5 Aunque efectivamente Bartolomé de las Casas hizo esta propuesta, años después escribió un texto, incluido como parte de uno de los capítulos de su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en el que denunciaba con argumentos contundentes la injusticia de la esclavización de los africanos.

existentes en América y el Caribe en trabajadores libres y, como tales, integrarlos a la comunidad política: “Concediéndoles nosotros el derecho de ciudadanos ¿haremos más que restituirles lo que la naturaleza les dio y de que les hemos privado injustamente?”, se pregunta. Para entrar en materia, discute la idea de que el color de los africanos exprese una marca de inferioridad natural. Retornando a los argumentos del derecho natural, aduce que la ley natural “ha esculpido en el corazón de los hombres el inviolable principio de la igualdad y la libertad, y sus derechos no se alteran o disminuyen según la diversidad de colores” (71). Aunque lo parecieran por su color de piel, los africanos no eran naturalmente brutales e inferiores, explica, sino que esta condición era producto de la esclavitud y podía ser reversible. Antillón da la impresión de que la inclusión de los libertos en la comunidad política es posible. Sin embargo, sugiere condicionar esa posibilidad.

Para cerrar su disertación, vuelve a la idea de que el derecho de gentes, al permitir la esclavitud —lo que iba en contra de la libertad natural—, había creado las condiciones para una rebelión de esclavos en contra de un Estado evidentemente injusto:

Los negros cansados en fin de tan larga opresión se reunirán a cobrar por fuerza sus derechos; y si en la moral como en la física, la reacción es igual y correspondiente a la acción, toda la sangre de los blancos no será bastante para saciar la rabia de los oprimidos”. (Antillón 75)

Finalmente, se lamenta de que los líderes de la unión angloamericana y del Parlamento inglés, a pesar de haber sido pioneros en denunciar la injusticia de la esclavitud y en reconocer el peligro que los esclavos representaban en una república, se hubieran visto en la necesidad de mantener dicha práctica. A este lamento, sin embargo, opone lo que considera el destino fatal de una nación en la que los esclavos habían recuperado la libertad por las armas. Se refiere en particular al caso de la Revolución haitiana y al hecho de que, durante la última década del siglo XVIII, Francia había proclamado la abolición de la esclavitud, desatando lo que para Antillón eran graves atentados contra el orden social y político de la otrora próspera colonia:

El ejemplo demasiado reciente y demasiado horrible de lo sucedido en la colonia francesa de Santo Domingo hace más justos estos temores [...]. Una serie de horrores, la espantosa anarquía han sucedido a la época de la libertad y la Europa espera con impaciencia el éxito de una expedición dirigida a someter a los esclavos. (77-78)

Los hechos de la gran rebelión de esclavos y su revolución victoriosa en el Santo Domingo francés se imponen en el espíritu de este liberal peninsular y le impiden confirmar los argumentos a favor de la integración de los libertos a la nación. La gloriosa empresa de Antillón culmina con la sugerencia de manumitir paulatinamente a la descendencia de los esclavizados, pero a condición de aplicar una serie de medidas previas: en primera instancia, la fundación de escuelas públicas para los niños negros de ambos sexos; y el requerimiento de que los infantes sirvieran por veinticinco años a sus amos antes de que les fuera concedida la libertad (79). Estas medidas recuerdan aquellas que los cuáqueros angloamericanos habían diseñado en sus planes abolicionistas desde mediados del siglo XVIII (Pope 58). En algunos de dichos planes se había establecido la expulsión de los libertos del territorio nacional. Antillón pensaba que esa disposición no era aconsejable en el caso de los esclavos de Hispanoamérica (79).

El texto se cierra con dos extensas citas que dan cuenta de la influencia que la retórica abolicionista francesa e inglesa tuvo en su pensamiento. La primera es de la obra *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros*, escrita por el marqués de Condorcet, publicada en 1781 bajo el seudónimo de Dr. Schwartz y reimpressa en 1788. Este texto se inscribe en el pensamiento abolicionista francés temprano, cuyo desarrollo es contemporáneo de los sucesos de la Revolución de Haití (Williams 142-158). La segunda cita es de una carta del abolicionista inglés Thomas Clarkson. Así construida, la alocución de Antillón sigue un decurso argumentativo que se inicia con la defensa de la libertad natural y, consecuentemente, con la condena de la esclavitud. Sin embargo, debido al fantasma de la rebelión de esclavos, el autor contradice sus principios, pues finalmente se adhiere a los discursos abolicionistas de la ilustración francesa y del liberalismo británico, contruidos sobre el eje del respeto a la propiedad privada, y por lo tanto al derecho de gentes.

La alocución del antioqueño Félix de Restrepo en 1814 y la “gloriosa empresa” del liberal español de principios de ese mismo siglo parecen estar inscritas en un espacio discursivo común en el que se mezclan las diferentes tradiciones del pensamiento iusnaturalista y del derecho de gentes con doctrinas político-económicas del iluminismo francés y del liberalismo inglés. Esta matriz de múltiples significados les permitió a ambos autores distanciarse de una radical oposición a la esclavitud. Sus discursos retroceden amparados por los acontecimientos de la historia reciente, profundamente impactada por la

Revolución de Haití⁶. En definitiva, ni Antillón en el contexto del liberalismo español temprano, ni Restrepo en el de la independencia política de la Nueva Granada fueron capaces de asumir la defensa del precepto de la libertad natural hasta sus últimas consecuencias.

Esta fue la tarea que más de un siglo antes había asumido un misionero aragonés que, hacia los años finales de la década de 1680, compuso un tratado en defensa de la libertad de los africanos. A continuación pasaré a resumir algunos de sus más importantes argumentos con el objeto de poner en evidencia los elementos discursivos que hasta el siglo XIX condicionaron cualquier defensa de la libertad, fuera esta política, como en el caso de los pueblos sometidos al dominio colonial, o personal, como en el caso de los razonamientos a favor de la abolición de la esclavitud africana.



Por lo racional libre y por lo libre racional

En 1678 un neófito misionero capuchino desembarcaba en las costas de Venezuela proveniente de Aragón, su tierra natal. Desde su escala en Cartagena de Indias, Francisco José de Jaca había tenido contacto con una sociedad marcada por las prácticas de esclavización mediante las cuales se sometía tanto a los nativos como a los africanos que llegaban expatriados. Durante tres años realizó su misión evangelizadora en los llanos venezolanos, siempre atacando la legitimidad de la esclavitud, hasta que, en 1681, luego de sus enfrentamientos con las autoridades y los amos, recibió licencia para volver a España, en donde siguió peleando por su causa.

Inició el periplo que lo llevaría de vuelta a las costas ibéricas con una estadía en La Habana. Allí se encontró con un compañero de orden, el capuchino

6 Sobre la influencia de la Revolución haitiana en los procesos políticos de las revoluciones atlánticas de los siglos XVIII y XIX, véase el texto de Robert Blackburn. Acerca de su impacto en las independencias hispanoamericanas, véanse los trabajos de Johanna von Grafenstein y Alejandro Gómez. Específicamente sobre Caragena y Tierra Firme, véanse los textos de Marixa Lasso y Dolcey Romero. Finalmente, sobre la Revolución haitiana en relación con la Revolución francesa, véase el trabajo de C. L. R. James.

francés Epifanio de Moirans. Mientras ambos esperan el momento de zarpar, predicaban denunciando la práctica esclavista y la trata de los africanos. A inicios de 1682, los dos fueron apresados por algunos meses y su caso remitido al Consejo de Indias. Al retornar a España hicieron entrega a las autoridades de sendos tratados en los que exponían su condena a la esclavitud y solicitaban el apoyo del rey (López; Pena, “Estudio”).

El texto de Francisco José de Jaca se inscribe, aunque de forma tardía, en una corriente de pensamiento filosófico-político que tuvo su desarrollo en España e Hispanoamérica entre los siglos XVI y XVII, y uno de cuyos temas fundamentales fue el debate jurídico-teológico sobre los justos títulos de la conquista y colonización de América, así como sobre las prácticas de sujeción de la población nativa y de esclavización de los africanos que empezaron a llegar al continente (Davis; Pagden). Jaca construye su escrito a partir de una lectura crítica del saber erudito que sobre el tema se había producido hasta el momento. Su juicio se ampara en una defensa del derecho natural de origen divino y en la reivindicación del discurso bíblico y de las normas que constituyen los fundamentos de la comunidad cristiana, y tiene la intención de denunciar el atropello del que fue objeto el derecho natural por parte del derecho de gentes. Su posición tiene similitudes interesantes con el discurso del dominico Bartolomé de las Casas en el alegato a favor de la libertad de los indígenas americanos (Chaves, “Esclavitud”; Pena, “Entre la encomienda”).

La primera parte de la “Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios”, escrita por Jaca, reúne un conjunto de proposiciones que evidencian que la esclavización de los africanos era contraria a la libertad que, como derecho natural, había otorgado Dios a sus hijos. La segunda demuestra que los cristianos que estaban involucrados tanto en la esclavización como en la trata actuaban contra la ley de Dios y de la Iglesia. La argumentación, de corte escolástico, tiene lugar dentro de un campo enunciativo en el que la legitimidad de la esclavización de indígenas y africanos se construyó, fundamentalmente, con base en dos ideas: la relación de la esclavitud con la doctrina cristiana y con prácticas históricamente justificadas en los textos bíblicos, y las condiciones para considerar que una guerra es justa⁷.

7 Para un estudio que pasa revista a los diferentes debates alrededor de este tema, véase el trabajo conjunto de Andrés-Gallego y García Añoveros, así como los estudios individuales de este último (“Luis”; *El pensamiento*).

Jaca inicia la primera parte de su tratado constatando que la libertad es uno de los “humanos derechos” de origen divino del cual Dios es la causa primera. En consecuencia, opina que no es aceptable que una causa segunda, que es el hombre, contradiga sus mandatos (parte 1, títs. 1 y 2). El capuchino denuncia que esta máxima universal fue violentada con la introducción del derecho de gentes en las colonias, que estableció que la esclavización tenía justificación si era consecuencia de una guerra justa, cuando esta tenía lugar entre reinos, imperios o provincias y no entre familias o linajes. En su opinión, si no se sabía el origen de la contienda, esta solo tendría el título de “latrocinio y tiranía” (parte 1, tít. 6). Por lo que toca a la guerra contra los pueblos africanos, opina que su legitimidad era dudosa, ya que no existía ninguna ley que autorizara a los esclavistas a “repeler con fuerza a quienes no hacen daño, extorsión, ni violencia”. Por lo tanto, señala que era injusto que los africanos “pade[cieran] crimen de culpa con la pena de esclavitud sumamente inhumana, no pudiendo este ni otro suplicio entrar, si no [era] por proporcionado delito” (parte 1, tít. 6).

Frente al argumento de que las guerras endémicas entre los pueblos africanos hubieran sido la causa de una esclavitud previa a la intervención de los mercaderes europeos, Jaca demuestra que dichas confrontaciones no habrían podido ser justas: en primer lugar, afirma que nadie había podido verificar que lo fueran; en segundo lugar, argumenta que, al ser los africanos “gentes bárbaras cuya ceguedad atropella a cada paso con la ley de Dios” y que viven “como fieras”, no podían “tener, ni alcanzar fundamentos justificados, para dichas guerras” (parte 1, tít. 7). No existían, por lo tanto, causas justas para legitimar la esclavitud de los africanos y menos su venta o reventa, pues, de acuerdo con Jaca, uno de los primeros principios del derecho natural divino que definía al hombre era el de “no enajenarse sino ser del mismo, lo que le constituye en ser de hombre, por lo racional libre y por lo libre racional”. Según el capuchino, la alegada ignorancia de este principio no relevaba a los tratantes de esclavos ni de culpa ni de responsabilidad (parte 1, tít. 10). Jaca calificaba a quienes traficaban con los africanos, injustamente esclavizados, como “gente bestial, digna de mortal castigo” (parte 1, títs. 11 y 16)⁸.

En la segunda parte de su escrito, Jaca se funda en las pruebas argumentativas de la primera para llegar, en 64 capítulos, a la siguiente conclusión: “No

8 Estos argumentos fueron discutidos por varios eruditos desde el siglo XVI. Al respecto, véanse los textos de Jesús García Añoveros (“Luis”; *El pensamiento*) y Tomás de Mercado.

tiene lugar la esclavitud en los antedichos negros y sus originarios, principalmente por ser cristianos y de la Iglesia santa hijos, no siendo en pena de cometido y proporcionado delito” (parte 2, tít. 1). Tomando como punto de partida los escritos paulinos, afirma que la esclavitud de los africanos es contraria, no solo a los “humanos derechos”, sino también a los derechos católicos y piadosos. Con esta sentencia, Jaca incursiona en un corpus doctrinario que, a partir del derecho natural de origen divino, daba fundamento a la existencia de una comunidad política y establecía las relaciones entre sus miembros.

De su compleja construcción discursiva, me referiré a tres argumentos que resultan relevantes para la tarea que aquí me ocupa y que son los siguientes:

1) Jaca recuerda que el santo bautismo reinstaura la libertad natural en quienes lo reciben, por lo tanto los cautivos en las guerras, al ser bautizados en la fe cristiana, dejan de ser enemigos. En otras palabras, los bautizados pierden la alteridad que hasta ese momento los había definido, porque pasan a integrarse a la comunidad cristiana. Así lo resume Jaca: “ya no son extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios”; son, dicho de una manera distinta, ciudadanos de una misma *civis sanctōrum*: “para que nadie ose encuadernar [...] el ser ciudadano con el ser esclavo, y serlo de la Iglesia con la esclavitud en ella” (parte 2, tít. 1).

2) Jaca concibe la Iglesia como una madre en cuyo vientre libre, es decir, en el seno de la comunidad libre, todos los bautizados son hermanos. La condición de libertad se hereda, de la misma forma que “el nacimiento sigue al vientre” (*partus ventrem sequitur*):

Como, pues nuestra Santa Madre sea libre de quien somos engendrados: [...] ¿Qué dificultad hay que hallándonos en sus pechos de cuya real sangre somos sustentados, hemos de ser todos sus hijos libres y de toda vileza de esclavitud exentos? Para cuya significación de tanta verdad suele invocar la razón de libertad, con la católica filiación. (parte 2, tít. 8)

Jaca muestra que entre los primeros cristianos se dudaba de que los recién bautizados pudieran integrarse totalmente a la *civis sanctōrum* como libres, pues se suponía que no podían gozar de todo el privilegio de hijos por ser cristianos solo en el nombre. Se admitía que aquellos quedaran, por un tiempo, en calidad de siervos porque “tales, ya dentro de la Iglesia santa eran como panes ázimos, purificada su antigua levadura, poseyeran la total excelencia en la forma y grado que a cada cual competiera” (parte 2, tít. 12). El misionero se opone a esta opinión afirmando que, aunque fueran considerados cristianos

nuevos, esta condición no justificaba que fueran sometidos a la servidumbre, ni siquiera temporalmente. De hecho, considera a los africanos aún no bautizados como el objetivo de la misión evangélica, y en este sentido, como potenciales hermanos en Cristo, por lo que rechaza su esclavización.

Con estas contundentes razones, Jaca incita a la Iglesia a retomar su poder como madre-comunidad-libre, no solo para “ser intérprete y declarar algunas cosas acerca del derecho natural”, sino principalmente para oponerse al derecho de gentes, que admitía la esclavitud (parte 2, tít. 14). En este punto, entra en una polémica delicada, pues demuestra que a pesar de sus razones el poder terrenal de los monarcas cristianos había permitido la esclavitud y el papa la consentía con el pretexto de que facilitara la evangelización.

En lo que resta de la “Resolución”, Jaca presenta la oposición entre los deberes cristianos, en particular los de los eclesiásticos y los del monarca, y la esclavización de los africanos. Posteriormente rebate una a una las proposiciones con las que teólogos y juristas habían justificado esta práctica.

3) El daño que produce la esclavitud es, para Jaca, un daño al *bien común*, cuya defensa debía prevalecer sobre la del *bien individual*. Esta idea emerge de su rechazo radical a aceptar que la abolición de esta práctica deba supeditarse a proyectos para indemnizar a los amos por la propiedad perdida. Aunque acepta que los amos se verían perjudicados con la liberación de los esclavos, su posición es clara en definir que las víctimas de la esclavitud no eran los amos, sino los esclavos. Por lo tanto, eran estos los que debían ser sujetos de reparación, porque

[...] el daño de tanto miserable es común, luego su defensa en lo privado y en lo público se debe procurar [...]. Si común, [el daño sufrido por los esclavos] como tantas veces se ha significado y manifestado por la práctica, haya enmienda o no lo haya, dígame o no se diga, síganse disturbios o no se sigan, no puede entrar disimulo de ninguna manera. (Jaca 51-52)

Es imperativo, por lo tanto, reparar a los africanos esclavizados por los daños que les habían sido causados, aun a costa de poner en peligro la tranquilidad pública. Sin embargo, Jaca reconoce descorazonado que aunque cree haber probado hasta la saciedad la validez de sus razones, estas no serán aceptadas. La conclusión pesimista pero certera de Jaca es que la esclavitud de los africanos seguirá existiendo y que la “clara defensa” de la libertad no tendrá futuro (Jaca 53).

Esta somera síntesis de la argumentación del capuchino aragonés me permitirá explicar los cruces entre los tres textos aquí reseñados y, finalmente, arribar a algunas conclusiones generales.



Conclusiones

El derecho natural supone que la libertad, por designio divino, es intrínseca al hombre porque este es un ser “racional libre, y por lo libre racional”. La erudición hispana del siglo XVI sometió a revisión este axioma y, en el proceso, se consolidó la autoridad del derecho de gentes en detrimento del derecho natural. Un elemento importante en este acontecimiento fue la lectura y reinterpretación de los postulados aristotélicos, que tuvo su centro de emergencia en la escuela de Salamanca⁹.

Aunque los eruditos que se concentraron en esta tarea nunca rechazaron la autoridad de los textos sagrados, relativizaron el derecho natural de tal forma que algunos supuestos que lo contradecían fueron aceptados como justificados por el derecho de gentes (Sepúlveda; Pelayo-García; Vitoria 151-212). Esta posibilidad se produjo cuando se estableció que, aun cuando los seres humanos participaran sin distinción del derecho natural, no todos accedían a su conocimiento, pues este dependía del ejercicio de la razón y la razón era potestad solo de los hombres civilizados, quienes en tal virtud poseían el dominio natural sobre quienes se consideraban menos racionales. De aquí que las guerras contra los pueblos “bárbaros” pudieran justificarse en la medida en que dichos pueblos se resistieran a plegarse a los propósitos de los más racionales y sabios. De esta forma, algunos de los eruditos hispanos del siglo XVI, como Francisco de Vitoria, Juan Ginés de Sepúlveda y Luis de Molina, sentaron las

9 Sobre este debate, véanse los textos de Jesús García (*El pensamiento* 57-62) y Pena González (“Derechos”). Otro de los pensadores importantes en este desarrollo fue el jesuita Francisco Suárez, sobre cuya obra se puede revisar el escrito de Copleston (369-374). El jesuita Luis de Molina, en su *Iūstitia et iūre* y en su obra *Concordia liberī arbitrii cum grātiaē dōnīs, divīnā scientiā, praescientiā, prōvidentiā, praedestinātiōne*, abogaba por la influencia de la libertad humana para interpretar el derecho natural y la gracia, lo que incidió en la autoridad que se le otorgó al derecho de gentes en estos debates (Costello 207-218).

bases para el debate sobre los justos títulos de la conquista y la esclavización de los nativos americanos y de los africanos.

Quienes se alinearon en contra de esta postura, como Bartolomé de las Casas y Jaca, defendieron en mayor o menor medida la autoridad del derecho natural de origen divino, y por lo tanto también consideraron la esclavización de los indígenas americanos y de los africanos como un pecado mortal y una injusticia que atentaba contra la virtud cristiana y contra la virtud pública. En este sentido, los temas que componen el espacio enunciativo para la defensa de la libertad están, desde el siglo XVI, asociados a la reivindicación del derecho natural en su versión más radical.

I

Para el antioqueño Félix de Restrepo, el fundamento de su oposición a la esclavitud africana era de tipo religioso. La consideraba un pecado que acarrearía como castigo una nueva conquista española. Antillón veía la esclavización como un atentado al derecho natural de origen divino, pero señalaba la contradicción, no entre esclavización y religión, sino entre esclavización y razón ilustrada, esta última articulada fundamentalmente en supuestos económicos. Su insistencia en que tanto los africanos como los indígenas americanos eran “dóciles” y “dulces” parece insinuar la idea de que no darían motivos para ejercer sobre ellos los derechos de una guerra justa, sino los derechos del comercio, el intercambio y la circulación de bienes en un orbe dominado por los “más civilizados”.

No obstante esta importante diferencia, tanto Restrepo como Antillón coincidieron en supeditar sus propuestas a los derechos de propiedad de los amos y no al derecho de los esclavos a la libertad. Este viraje retórico, que toma la forma de un oxímoron de la libertad de los vientres libres, se torna verosímil gracias al recurso al derecho de gentes, con lo cual las conclusiones de los “ilustrados” y revolucionarios decimonónicos se apartarían punto por punto de las del capuchino aragonés del siglo XVII.

II

Para Jaca, la *civis* terrenal es un reflejo de la *civis* divina a la manera en que se plantea en la *Ciudad de Dios* y, por lo tanto, no puede haber contradicción

entre una y otra. La relación de *filia* y de *commūnitās* que se inaugura con el bautismo establece una ciudadanía común en la *civis sanctōrum*, la misma que debe reflejarse en la república política. Restrepo y Antillón, como buenos cristianos, reconocen esta *filia* y, por consiguiente, al igual que Jaca, exponen la doble contradicción: primero entre la esclavización de los africanos y su bautismo y, luego, la que supone mantener la esclavitud en una república virtuosa. Sin embargo, uno de los temas fundamentales en relación con el giro que se produce en sus discursos tiene que ver con la forma en que estos eruditos interpretan el efecto de esa doble contradicción en la vida política. Jaca, siendo absolutamente coherente con su argumento, muestra que la esclavización de los africanos es un atentado contra el bien común y exige la reparación total de las víctimas, sin importar sus consecuencias. Por su parte, Restrepo y Antillón, a pesar de ver una contradicción peligrosa entre la esclavitud y el *bonum commūne*, consideran que la reparación de este “grave daño” depende, no del reconocimiento de un derecho natural innato y divino, sino de la voluntad de los legisladores y de los amos, en quienes se deposita la autoridad de conceder la manumisión como un acto gracioso y no como la devolución de un derecho natural que no admite discusión.

El siguiente giro del discurso abolicionista decimonónico, en relación con el del siglo XVII, tiene que ver con la definición del origen de la *filia* como fundamento de la comunidad. Recordemos que, para Jaca, la Iglesia es la madre de una comunidad libre cuyos miembros tienen una relación filial producida por el bautismo y se consideran naturalmente libres en razón de que el parto sigue al vientre (*partus ventrem sequitur*). La esclavización de los africanos bautizados atenta contra esta *filia* y su reparación es indispensable para la salud de la comunidad.

Restrepo y Antillón, al proponer la ley de libertad de vientres como una medida para suspender los efectos de la esclavitud, siguen una norma jurídica del derecho de gentes y del derecho común que establece que la condición de sometimiento se transmite a través del vientre de la madre esclava. Esta disposición, como vemos, trastoca completamente el sentido que le había dado Jaca a la máxima *partus ventrem sequitur*. De esta forma, la ley que sugieren estos autores es, en realidad, una negación de la afirmación de la libertad, en cuanto lo que se sanciona es la esclavitud de los vientres libres. Este oxímoron hizo posible que los revolucionarios decimonónicos como Restrepo y Antillón pudieran imaginar una comunidad política libre y cristiana, al tiempo que desconocían la *filia* que existía entre los bautizados en Cristo y que debía dar

sentido a esa misma comunidad. Esto implica la naturalización, en el discurso y en las prácticas, de la esclavización republicana y de la exclusión política de los afrodescendientes libres en el contexto de la nación revolucionaria.

Jaca, al llevar a sus últimas consecuencias los supuestos del derecho natural de origen divino, pudo abogar por la abolición radical y sin condiciones de la esclavitud como una forma de restaurar la *filia* de la comunidad política. Por el contrario, Restrepo y Antillón, amparados en el influjo del derecho de gentes sobre el derecho natural, se dedicaron a diseñar estrategias para defender el proyecto de una comunidad política restringida y para reparar el derecho de propiedad de los amos. El oxímoron resultante, la esclavitud de los vientres libres, hizo factible la defensa de la libertad al tiempo que garantizaba el poder de los esclavistas. De esta forma, los augurios pesimistas de Jaca sobre la imposibilidad de que la libertad prevaleciera parecían cumplirse. No obstante, aunque su lucha solitaria no tuvo consecuencias prácticas en su época, su argumentación definió los parámetros posibles para la enunciación de cualquier discurso en defensa de la libertad radical hasta el siglo XIX republicano.



BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos y bibliotecas

Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá (BNC).

Sala Samper (ss) 8.

B. Impresos

Antillón, Isidoro. *Disertación sobre el origen de la esclavitud de los negros. Motivos que la han perpetuado, ventajas que se le atribuyen y medios que podrían adoptarse para hacer prosperar sin ella nuestras colonias*. Valencia: Imprenta de Domingo Mompié, 1820. Impreso.

Constitución del Estado de Antioquía: sancionada por los representantes de toda la provincia y aceptada por el pueblo el 3 de mayo del año de 1812. Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa por Nicómedes Lora, 1812. Libro digital. Archivo PDF.

- Jaca, Francisco José de. *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano*. Ed. Miguel Anxo Pena González. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2002. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción del África. Preludio de la destrucción de Indias: primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Ed. Isacio Pérez Fernández. Salamanca: San Esteban, 1989. Impreso.
- Mercado, Tomás de. *Suma de tratos y contratos. Dividida en seis libros*. 1569. Sevilla: Casa de Fernando Díaz, 1587. Impreso.
- Molina, Luis de. *Seis libros de justicia y derecho*. Trad. Manuel Fraga Iribarne. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1947. Impreso.
- Restrepo, Félix de. “Discurso sobre la manumisión de esclavos, pronunciado en el soberano Congreso de Colombia reunido en la Villa del Rosario de Cúcuta en el año de 1821”. *Vida y escritos del doctor José Félix de Restrepo*. Ed. Guillermo Hernández de Alba. Bogotá: Imprenta Nacional, 1935. 82-132. Impreso.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios [Democrates Alter De Iustis Belli causis apud indos, c. 1547]*. Trad. Manuel Pelayo-García. México: FCE, 1996. Impreso.
- Vitoria, Francisco de. *Relección segunda sobre los indios o sobre el derecho de la guerra de los españoles sobre los bárbaros*. Ed. Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos, 1998. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

- Almeida de Souza, Juliana. “Guerra justa y gobierno de los esclavos: la defensa de la esclavitud negra en Bartolomé de las Casas y Alonso de Sandoval”. *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos en Iberoamérica colonial*. Ed. María Eugenia Chaves. Bogotá; Quito: Abya Yala; Pontificia Universidad Javeriana, 2009. 58-86. Impreso.
- Andrés-Gallego, José y Jesús García Añoveros. *La Iglesia y la esclavitud de los negros*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Impreso.
- Bedoya, Daniel. “La controversia entre la esclavitud y la libertad. Un análisis de los discursos y debates sobre los proyectos abolicionistas en Colombia, 1814-1821”. 2013. Documento de trabajo. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Impresión.
- Blackburn, Robert. “Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution”. *The William and Mary Quarterly* 3.^a serie 63.4 (2006): 643-674. Web. Agosto de 2012.

- Chaves, María Eugenia. "Esclavitud, libertad y retórica abolicionista en el contexto atlántico". Ponencia. Taller Colonial Roots of Globalization, México. Marzo de 2013. Manuscrito.
- . "Esclavos, libertades y república: tesis sobre la polisemia de la libertad en la primera república antioqueña". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 22.1 (2011): 81-104. Impreso.
- . "Nos los esclavos de Medellín". *Nómadas* 33 (2010): 43-55. Impreso.
- Costello, Frank. *The Political Philosophy of Luis de Molina, S.J. (1535-1600)*. Roma: Gonzaga University Press; Institutum Historicum S.I., 1974. Impreso.
- Copleston, Frederick. *De Ockham a Suárez*. Barcelona: Ariel, 1989. Impreso. Vol. 3 de *Historia de la filosofía*.
- Davis, Brion David. *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Bogotá: El Áncora, 1996. Impreso.
- García Añoveros, Jesús. "Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI. Principios doctrinales y conclusiones". *Revista de Indias* 60.219 (2000): 307-329. Impreso.
- . *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2000. Impreso.
- Gómez, Alejandro. "La Revolución haitiana y la tierra firme hispana". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2005). Web. Agosto de 2012.
- González, Margarita. "El proceso de manumisión en Colombia". *Cuadernos Colombianos* 1.2 (1974): 148-240. Impreso.
- Gosse, Dave. "The Politics of Morality: The Debate Surrounding the 1807 Abolition of the Slave Trade". *Caribbean Quarterly* 56.1-2 (2010): 127-138. Web. Agosto de 2013.
- Grafenstein, Johanna von. "La revolución e independencia de Haití: sus percepciones en las posesiones españolas y primeras repúblicas vecinas". *Las revoluciones atlánticas y la modernidad iberoamericana, 1750-1850*. Vol. 1. Coords. José María Portillo Valdés y Roberto Breña. México: Conaculta, 2012. 131-150. Impreso.
- Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE; Mapfre, 1992. Impreso.
- Halperin Donghi, Tulio. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: CEAL, 1985. Impreso.
- Hanke, Lewis. *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. Northen: Illinois University Press, 1974. Impreso.

- Haywood, Robert. "Mercantilism and Colonial Slave Labor, 1700-1763". *The Journal of Southern History* 23.4 (1957): 454-464. Web. Agosto de 2013.
- Hering, Max. "Sombras y ambivalencias de la igualdad y la libertad. Colombia a principios del siglo XIX". *Independencia. Historia Diversa*. Ed. Bernardo Tovar Zambraño. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012. 443-477. Impreso.
- James, C. L. R. *The Black Jacobins. Toussaint L'Overture and the San Domingo Revolution*. Nueva York: Vintage Books, 1989. Impreso.
- Jaramillo Uribe, Jaime. "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada 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 (1969): 63-86. Impreso.
- . "Influencias del pensamiento español escolástico en la educación política de la generación precursora de la Independencia en la Nueva Granada". *El movimiento emancipador de Hispanoamérica. Actas y ponencias*. T. 4. Caracas: Academia Nacional de Historia, 1961. 391-410. Impreso.
- Lasso, Marixa. "República, negros y castas. Haití como símbolo republicano popular en el Caribe colombiano (provincia de Cartagena) 1811-1828". *Historia Caribe* 3.8 (2005): 5-18. Impreso.
- López, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982. Impreso.
- Maestre Sánchez, Alfonso. "'Todas las gentes del mundo son hombres'. El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 21 (2004): 91-134. Archivo PDF.
- Molina, Miguel. "Pactismo e Independencia en Iberoamérica, 1808-1811". *Revista de Estudios Colombianos* 4 (2008): 61-74. Web. Julio de 2013.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El hombre americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1988. Impreso.
- Pelayo-García, Manuel. "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América". Sepúlveda 1-42.
- Pena González, Miguel Anxo. "Derechos humanos en la escuela de Salamanca". *Derechos humanos en Europa*. Coord. José Román Flecha Andrés. Salamanca: Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos; Universidad Pontificia de Salamanca, 2009. 51-78. Impreso.
- . "Entre la encomienda de los naturales y la esclavitud de los africanos: continuidad de las razones". *Hombres de a pie y de a caballo. Conquistadores, cronistas, misioneros*

- en la América colonial de los siglos xvi y xvii*. Coords. Álvaro Baraibar Etxeberria *et al.* Nueva York: IDEA; IGAS, 2013. 263-278. Impreso.
- . “Estudio preliminar”. *Jaca* 23-98.
- . *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*. Salamanca: Universidad Pontificia, 2003. Impreso.
- Pérez, Ana. “¿Servidores o aliados? Los esclavizados de Antioquia en la Primera República”. 2013. Documento de trabajo. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Impresión.
- Pope, Joanne. *Disowning Slavery. Gradual Emancipation and “Race” in New England, 1780-1860*. Ithaca; Londres: Cornell University Press, 1998. Impreso.
- Posada, Eduardo. *La esclavitud en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1933. Impreso.
- Restrepo, Eduardo. “Argumentos abolicionistas en Colombia”. *Historia Unisinos* 10.3 (2006): 293-306. Impreso.
- Romero, Dolcey. “El fantasma de la Revolución haitiana: esclavitud y libertad en Cartagena de Indias 1812-1815”. *Historia Caribe* 3.8 (2003): 19-35. Impreso.
- Stoetzer, Carlos. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982. Impreso.
- Tisnes, Roberto. *Don Juan del Corral. Libertador de los esclavos*. Bogotá: Banco Popular, 1980. Impreso.
- Williams, David. *Condorcet and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Impreso.