

## Las juntas como resistencia al sistema esclavista, Cartagena de Indias, siglo XVI<sup>47</sup>

Frank Cosme Arroyo

### INTRODUCCIÓN

En Cartagena de Indias, en el siglo XVI, se comenzaron a crear espacios libres donde los negros y las negras esclavas desarrollaron, junto con indígenas y personas blancas, una cultura peculiar que retomó el concepto del diablo como entidad maligna y contrario a lo bueno, conceptos heredados del cristianismo europeo. De esta manera, desarrollaron medidas de resistencia para impregnar miedo entre los dueños de esclavos, para escaparse de la sociedad controlando sus cuerpos y su sexualidad, además de subvertir revolucionariamente dicho orden logrando desarrollarse como seres culturales, no solamente como sujetos económicos. En este ensayo, trataré de elaborar esta hipótesis para probar las claras características revolucionarias de las juntas de negros y negras esclavas. De ellas nacieron muchos elementos constitutivos de las sociedades hispanoamericanas actuales.

### LAS JUNTAS Y LAS RESISTENCIAS

Jaime Borja Gómez menciona que las juntas eran reuniones de negros y negras, indígenas y blancas, para practicar conocimientos religiosos que en el mundo colonial hispanoamericano eran conocidos o tildados de brujería.<sup>48</sup> Existían también los cabildos de negros, reuniones de esclavos y libres permitidas por los amos y los propietarios. En estos cabildos, se bailaba y se practicaban destrezas propias del mundo cultural negro americano.<sup>49</sup> Ahora bien, sería prudente si diferenciamos claramente entre estas dos formas de reuniones para el baile y el canto relacionados con la cultura negra tanto en África como en América. Las juntas eran reuniones prohibidas donde se juntaban elementos africanos, indígenas y blancos europeos, los tres elementos que dieron forma al mundo colonial hispanoamericano. Mientras, los cabildos eran reuniones permitidas por los propietarios y esclavistas para controlar mejor a los grupos esclavos, tanto bozales como criollos y mulatos. Eran, pues, permitidos. Las juntas, por el contrario, eran ilícitas.

En ambos lugares, tanto cabildos como juntas, se adoraban los dioses africanos al son de la música de barriles o tambores. La diferencia fundamental, entonces, radica en el sincretismo que caracterizó a las juntas. Los cabildos eran, aunque no categóricamente y con todo el cuidado del mundo, bastante homogéneos. Sin embargo, como se ha mencionado, las juntas fueron más diversas, uniendo tres componentes que, públicamente, no se podían juntar. De esta manera, el argumento de María Cristina Navarrete, que utiliza muy bien Luz Adriana Maya<sup>50</sup>, es muy acertado. Navarrete arguye que la brujería, como manifestación religiosa practicada en el contexto de las juntas, "... puede también comprenderse como una forma de organización y una práctica social de mediación que sirvió de puente entre los grupos representantes del mundo de los españoles y los

<sup>47</sup> Este fue el requisito final para la clase graduada de historia, *Cultura Negra y Mulata en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII*, dada en el verano de 2006. Por tanto, es un trabajo limitado que no pretende ninguna exhaustividad, sino plantear algunas inquietudes historiográficas sobre el tema.

<sup>48</sup> Jaime Borja Gómez. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998, pp. 138-139.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>50</sup> Luz Adriana Maya Restrepo. "Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio de la sensualidad y el cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII",

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/rhcritica/maya.html>.

miembros del mundo de las castas.”<sup>51</sup> Así, estas reuniones clandestinas eran contextos perfectos para resocializar, reoriginalizar –tomando el concepto de Aníbal Quijano<sup>52</sup>-, y adoptar originalmente conceptos y prácticas del mundo colonial y transformarlo en su propia sociedad. La brujería, como práctica constitutiva de las juntas,

... se convirtió en un acto mágico cuya práctica el grupo social debía conservar, servía de garantía de afiliación y figura protectora del orden social del grupo; las juntas de brujas garantizaban la cohesión y supervivencia de la confraternidad, asumieron el sentido de preservación y de expresión de la identidad colectiva. El sentido de fraternidad tenía un momento culminante en las juntas con la cena comunitaria que acompañaba las celebraciones.<sup>53</sup>

Por otra parte, como queremos argumentar que las juntas fueron un espacio de resistencia, sería bueno que analicemos ese fenómeno por sí sólo para relacionarlo con las ideas elaboradas más arriba. Hablamos de esclavos o esclavas que se ingeniaban formas de resistir al régimen esclavista al que eran sometidos involuntariamente; buscaban alterar las condiciones del sistema para conseguir mejoras, libertad o poder.

Así, Thornton analiza tres niveles o tres tipos de resistencias.<sup>54</sup> Primero, la de día a día, en la cual se disminuía la intensidad del trabajo o se paralizaba la producción. Esto unido al pequeño cimarronaje, que consistía en escaparse por unos días violando las reglas como medio de negociación de mejoras. Se escapaban por un tiempo para negociar libertades u oportunidades de casamiento, mejores puestos de trabajos como domésticos; en fin, diferentes maneras de negociar intereses de esclavos o esclavas a favor de ellos o ellas. Según lo leído en el libro de Thornton, al parecer estos tipos de resistencias, la de día a día y el pequeño cimarronaje, estaban más arraigados a formas de trabajo africanas que en resistencias conscientes al sistema esclavista como tal; es decir, era parte de la experiencia cultural originaria de su continente.<sup>55</sup> También, Thornton analiza lo que llama el gran cimarronaje. Esta era una resistencia más radical, escapándose para romper con el sistema y crear sus sociedades libres en otros territorios. Los ejemplos más claros y contundentes fueron los palenques de esclavos y esclavas o las alianzas con indígenas, especialmente si éstos no eran fácilmente conquistados. Cada uno de estos niveles está influenciado por factores diversos, como origen de clases u origen cultural. Por ejemplo, el pequeño cimarronaje está más influenciado por la herencia cultural africana, mientras el gran cimarronaje se puede comprender mejor si tomamos en consideración factores como, por ejemplo, origen de clase en su continente originario.

Entonces, utilizando el análisis de Thornton, las juntas serían espacios de resistencia donde se combinan los tres tipos ya estudiados. Es decir, estos espacios eran resistencias de día a día, pues sus reuniones eran regulares; de pequeño cimarronaje, pues aunque recurrían al cimarronaje para encontrarse los brujos y las brujas, regresaban a sus lugares de trabajo a seguir igual de esclavizados. Ahora, lo más interesante es considerar las juntas como manifestaciones de gran cimarronaje. Estamos, pues, muy cónsonos con los planteamientos de Navarrete y Maya Restrepo al considerar las juntas como espacios de resocialización, reoriginalización y de una movilidad

<sup>51</sup> María Cristina Navarrete. *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena, siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle, 1995, p. 147.

<sup>52</sup> Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Pensar (en) los intersticios*. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 1999, pp. 99-109.

<sup>53</sup> Navarrete, *Op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>54</sup> John Thornton. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 272-303.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 274-279.

social que, ninguna esclava o esclavo, conseguía fácilmente en la sociedad colonial oficial. Se forma, así, un marco teórico hermenéutico, donde, aplicando la heteroglosia<sup>56</sup>, se conjugan las tres formas de resistencias que analiza Thornton para comprender mejor un fenómeno que, seguramente, debe ser parte constitutiva de la vida cotidiana de la sociedad colonial neogranadina de los siglos XVI al XVIII. Las juntas eran, por tanto, espacios de resistencias muy activas que, buscando crear lugares de socialización para las personas que no podían hacerlo en la sociedad neogranadina, como en cualquier sociedad colonial hispanoamericana, inventaron formas culturales, como religiosas, lingüísticas, etcétera, que tenazmente aguantaron el embate cultural de los discursos dominantes del período. Todos estos fenómenos dieron como resultado un junte multiléctico donde elaboraron nuevas formas de observar el mundo, nuevas ideas religiosas, nuevas formas de socialización, en fin, reoriginizaron las herencias culturales de tres continentes, África, Europa y América. Éste es el principal factor que hace a las juntas parte de un gran cimarronaje que transformó furtivamente el orden social colonial hispanoamericano.

### CONSIDERACIONES HISTORIOGRÁFICAS

Las juntas, reuniones clandestinas entre negros y negras e indígenas y blancas, significaron, por lo menos para los negros y las negras, una forma de resistencia, tal vez pacífica, pero contundente e inteligente, al sistema esclavista.

Como es muy bien sabido, desde el siglo XVI se trajo, a la fuerza e involuntariamente, a africanas y africanos para trabajar en las minas, haciendas y plantaciones del Nuevo Mundo, para sustituir a la población indígena que disminuía considerablemente. Los lugares desde donde se trajeron a las y los esclavos fueron variados. Por lo menos, la distribución geográfica de los lugares de orígenes de las africanas y los africanos, se centra en el oeste de su continente. Para mencionar unos ejemplos, a las Américas llegaron personas del Golfo de Guinea, del Congo, de Senegal, de Malí, con culturas muy diversas como las yorubas, ewe, ibo, carabalí, dingas, mandingas y un largo etcétera de identidades del África Subsahariana.<sup>57</sup> Desde su captura hasta la llegada a su destino americano, atravesando el Atlántico, comenzaba un proceso que Manuel Moreno Fragnals llamó deculturación.<sup>58</sup> Este proceso consistía en desarraigar a los africanos y a las africanas de su cultura originaria para facilitar la explotación económica deseada por los esclavistas, los mineros y los dueños de plantaciones. Sin tomar categóricamente esta idea de Moreno Fragnals, pues este autor no considera del todo a las personas esclavizadas como sujetos culturales, es muy interesante y acertado resaltar este fenómeno para comprender las formas de reacción que se ingeniaron las africanas y los africanos. Pues no sólo siguieron desarrollando sus culturas originarias, sino también las transmitieron a sus descendientes hasta crear, conciente o inconcientemente, culturas afroamericanas o, como prefiere nombrarla John Thornton, una cultura afroatlántica.<sup>59</sup>

Naturalmente, las reacciones a las que nos referimos fueron resistencias muy ingeniosas, inteligentes y contundentes a la realidad que vivieron las esclavas y los esclavos africanos que llegaron a las Américas, sin tener una mínima idea del lugar al que los destinaban. Sobre estos fenómenos hay varias interpretaciones y clasificaciones, las cuales vamos a contrastar para elaborar

<sup>56</sup> Heteroglosia es un concepto inspirado en la diglosia que definió Martín Lienhard en “La matriz colonial y los procesos culturales en América Latina”, *Revista de la Universidad de la Habana*, 247, (1997), pp. 62-74. La heteroglosia consiste en analizar los diferentes aspectos que componen un problema particular, sin limitarse a dos características contradictorias, más bien ampliando el espectro de posibilidades y relacionarlas entre sí.

<sup>57</sup> Véase: Nina de Fiedemann. *La saga del Negro*. Bogotá: Instituto de Genética Humana (Universidad Javeriana), 1993.

<sup>58</sup> Manuel Moreno Fragnals, “Aportes culturales y deculturación”, en *África en América Latina*. México: UNESCO/Siglo XXI Editores, 1977, pp. 13-16.

<sup>59</sup> Thornton, *Op. cit.*, pp. 206-234.

y comprobar nuestra hipótesis. Estamos seguros que parte de las resistencias que generaron las esclavas y los esclavos, pasiva o activamente, estaban dirigidas contra el sistema esclavista como sistema explotador.

Desde una perspectiva cultural y marxista, John Thornton argumenta, tremendamente, que las resistencias tenían por lo menos tres motivaciones distintas. Según el tipo de resistencia que se utilizara, se podía buscar detener, momentáneamente, la producción en un ingenio, o dañar alguna de sus máquinas deliberadamente, para tener más tiempo libre e impedir trabajar más de lo que acostumbraban. De esta manera, las esclavas y los esclavos conseguían más tiempo de descanso para sus diversiones y distracciones. Además, se podían utilizar varios tipos de resistencias, como el cimarronaje, para negociar algún objetivo en particular, como el matrimonio entre esclavos y esclavas de plantaciones distintas. Mientras, con intenciones más drásticas, radicales y revolucionarias también podían optar por un cimarronaje mayor para crear, en algún lugar lejos de los asentamientos europeos, sociedades independientes conocidas como palenques. En otras palabras, las esclavas y los esclavos podían buscar simplemente más tiempo de descanso, o negociar algún interés en particular, como el matrimonio con algún o alguna esclava de otro lugar; o, drásticamente, hacer daño a los hacendados, a sus plantaciones y al sistema esclavista en sí para crear otra sociedad, no necesariamente sin esclavitud, pero sí elaborada por ellos mismos.<sup>60</sup>

Las interpretaciones de otros autores y autoras no varían mucho, pero sí añaden ideas muy interesantes a lo que elaboramos antes. Sugestivamente, Jaime Borja Gómez, en su libro *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*, propone considerar como resistencia la reapropiación que hicieron las esclavas y los esclavos de las ideas cristianas europeas para elaborar escudos religiosos que ayudaran contra el embate de la sociedad colonial hispanoamericana. Es especialmente en las juntas, donde se manifestaba, intensamente, la resocialización y la apropiación de las ideas cristianas para transformarlas en algo nuevo. Esta transformación tenía como propósito crear miedo entre los propietarios blancos para evitar los castigos y, además, como forma de cambiar la realidad que experimentaban. Por eso, al estar constantemente asediados por los discursos religiosos de los siglos XVI al XVIII, que identificaban a los africanos con el demonio, se reapropiaron de estas ideas para, así, convertir a Satanás en algo ni bueno ni malo, pero útil para manejarlo en contra del sistema y la sociedad que experimentaban involuntariamente.<sup>61</sup>

Estas ideas no son exclusivas de Borja Gómez. Michael Taussig, en su ensayo “Religión de esclavos y la creación de un campesinado en el valle del río Cauca, Colombia”, analiza el mismo fenómeno desde una perspectiva interesante. Para Taussig, los africanos y sus descendientes en América aprendieron la religión cristiana europea de manera peculiar. En las religiones negroafricanas no existía la teoría del pecado original, por esto osaron, ingeniosamente, asociar los santos cristianos a sus dioses africanos.<sup>62</sup> En el caso de los dioses yorubas, los orichas, en América tienen asociaciones con algún o alguna santa o virgen católica. El ejemplo más conocido es Changó, oricha que fue asociado con Santa Bárbara, y así por el estilo. Si aplicamos el concepto de la heteroglosia, lo que hicieron las esclavas y los esclavos fue asociar lo que les enseñaban los europeos con su experiencia africana, para así transformar las ideas originales y crear algo diferente, descendiente de África pero nacido en América. Fue lo mismo que hicieron los europeos para reaccionar al asombro que les causó descubrir un mundo nuevo, que no había sido descubierto por ellos, pero que, hay que resaltarlo, dejó una impresión profunda y contundente en la mentalidad y la cultura del Viejo Mundo.

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>61</sup> Borja Gómez. *Op. cit.*, pp. 103-171.

<sup>62</sup> Michael Taussig. “Religión de esclavos y la creación de un campesinado en el valle del río Cauca, Colombia”, en *Estudios rurales latinoamericanos*. Bogotá: Vol. II, Núm. 3 (Septiembre-Diciembre, 1979), pp. 362-370.

Por su parte, estudiando el caso de una esclava negra criolla del Caribe, Paula de Eguiluz, la historiadora Luz Adriana Maya Restrepo propone concebir las juntas como espacios de resistencia donde se reproducían conocimientos culturales e intelectuales sobre lo real, como el arte del buen querer, que subvertía la moralidad conyugal católica. Además, convincentemente, elabora como hipótesis que Paula de Eguiluz utiliza su cuerpo y alma, reelaborados por el proceso heteroglósico de transculturación llevado a cabo en las mismas juntas, como espacios de libertad, controlados por ella para lograr insertarse en la sociedad que la rechazaba y lograr algún tipo de movilidad social que le diera reconocimiento.<sup>63</sup> Estas disquisiciones ayudan a confirmar nuestra hipótesis: las juntas fueron espacios de resistencia contundente, activos, donde se mezclaron todos los tipos de cimarronaje, contra el sistema esclavista, como comentaremos más adelante.

Para los autores que se han citado en este trabajo, las juntas son espacios amplios donde los negros y las negras desarrollaban una cultura afroamericana que lograron cultivar y mantener hasta nuestros días. Sin embargo, estas consideraciones historiográficas no aclaran del todo qué eran las susodichas juntas. Pasemos, entonces, a elaborar mejor qué eran las juntas y las relaciones entre éstas y las resistencias. Luego, entraremos en materia cuando analicemos en detalle un caso litigado en los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición, en Cartagena de Indias (1565).

### LAS JUNTAS COMO RESISTENCIA A LA ESCLAVITUD

Según María Borrego, para más o menos la década de 1550 se otorgaron varias licencias para introducir negros y negras esclavas provenientes del oeste de África, por el puerto de Cartagena de Indias. En la primera licencia, se autorizaron alrededor de mil esclavos(as) o piezas, libres de derechos o contribuciones, para ser introducidos desde España, Portugal, Guinea o Cabo Verde. De estos mil, llegaron, por muchas razones, sólo algunos 500, además de que para 1568, la misma cantidad de esclavas y esclavos estaba repartida por toda Cartagena. En 1571, llegaron alrededor de 150 más, los cuales también fueron repartidos por todo el territorio.<sup>64</sup> Esto ayuda a hacer un conteo somero, sin compromisos, que arroje luz para contextualizar el fenómeno de una junta de esclavas, esclavos e indios que descubrió el Santo Oficio de la Inquisición en 1565.

Argumenta Borrego que de haberse consumido todas las licencias antes expuestas, para 1570 en Cartagena de Indias había, por lo menos oficialmente, unos 700 negros y negras provenientes de África. Añádase los que traían las autoridades españolas, como algunos 100, lo que sumaría como total unos 841 negros y negras, la mayoría procedente del oeste africano. Si seguimos sumando, podemos argumentar que Cartagena de Indias, temprano en el siglo XVI, tenía gran cantidad de africanos y africanas que se las ingeniaron para seguir procreando su cultura y desarrollar, junto con otros elementos, algo diferente, conciente o inconcientemente. Esto resulta muy natural, pues alrededor de la mitad de la población era de descendencia africana.<sup>65</sup>

Interesantemente, no sólo había negros y negras esclavas, también existían muchas y muchos cimarrones que, tan temprano como 1540, ya habían formado palenques alrededor de la ciudad. Estos palenques se formaron con personas procedentes de Guinea o Cabo Verde, los lugares que identifica Luz Adriana Maya como el origen de Paula de Eguiluz, a quien hemos mencionado, y a quien compararemos con Guiomar. Ésta fue una esclava que fue enjuiciada por el Santo Oficio por bruja y conocer de hierbas para, entre otros asuntos, desarrollar el arte del buen querer.<sup>66</sup> Vemos, pues, que Maya tenía razón cuando argumenta que los y las brujas como Paula y,

<sup>63</sup> Maya Restrepo, *Op. cit.*

<sup>64</sup> María del Carmen Borrego Plá. *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1983, pp. 55-56.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>66</sup> Ver Maya Restrepo, *Op. cit.* y Borrego, *Op. cit.*, pp. 424-425.

en nuestro caso, Guiomar, eran descendientes de territorios cerca o provenientes de la Guinea, al oeste africano. Todo esto ayuda a contextualizar el caso que analizaremos, con el cual pretendemos basar nuestra argumentación sobre las juntas como espacios de resistencias donde se combinan la resistencia diaria, el cimarronaje menor y el cimarronaje mayor.

Como se ha mencionado, en 1565 el Santo Oficio de la Inquisición juzgó por brujería a una esclava residente de Cartagena de Indias, Guiomar, quien después de haber matado dos bebés de menos de ocho días de nacidos, fue descubierta y procesada. Fue llevada ante el Santo Oficio y allí, elaboraron un proceso interrogatorio donde se le preguntó todo tipo de detalle acerca de sus actos con yerbas tratando de matar a muchas de sus compañeras esclavas.<sup>67</sup>

Sería bueno que entendamos las actividades de esclavas como Guiomar y Paula de Eguiluz como resistencias constantes en contra de la sociedad que les tocó vivir forzosamente. Por ejemplo, el simple hecho de utilizar yerbas para curar o para vender servicios relacionados al amor extraconyugal, conocidas en sus relaciones clandestinas con otros negros y negras y otros indígenas, era visto como herejía entre los cristianos europeos. Claro, al elaborar este argumento no podemos olvidar que en Europa también se desarrolló la brujería, con otros elementos que también fueron asimilados por las juntas de brujas y brujos del Nuevo Mundo. Como arguye la profesora Maya, la brujería de la Hispanoamérica colonial, temprano en el siglo XVI, se desarrolló como combinación heteroglósica entre elementos europeos, americanos (precolombinos) y africanos.<sup>68</sup>

Si a lo anterior le sumamos que el conocimiento de las hierbas tenía como propósito matar, aun simbólicamente, a otros negros y negras, entonces comprendemos mejor por qué las juntas deben entenderse como espacios de resistencia activa y muy intensa. En el proceso inquisitorial, la negra Guiomar aducía que otro esclavo africano, llamado Bartolomé, fue quien le enseñó ese conocimiento, pues ella había llegado de África muy niña y no era posible que conociera eso allá. Guiomar argumenta que "... le dijo el dicho Bartolomé negro toma esta yerba para matar a tus compañeros y para que tu amo te venda...".<sup>69</sup> Claramente, hubo intenciones de intimidación por parte de los esclavos para lograr irse y establecerse en otro lugar, con otro propietario. Como se mencionó antes, Borja Gómez elabora la hipótesis, muy bien probada, de que los actos de brujería elaborados por las y los esclavos en el contexto de las juntas, tenían como propósitos, entre otros, impartir miedo entre los propietarios de esclavos para evitar maltratos o algún otro sufrimiento.<sup>70</sup> Siguiendo nuestras propuestas, sería un acto de cimarronaje activo más o menos revolucionario.

Nos gustaría dar más ejemplos sobre las actividades de resistencias relacionadas con elementos religiosos y sensuales, pero, para ir al grano, mencionaremos que las juntas, vistas como actividades conspirativas contra los propietarios y contra la esclavitud, tenían como claro objetivo subvertir el orden esclavista. En un momento del proceso inquisitorial, en que se pregunta a Guiomar por qué mataron a un blanco, ella responde "... que por no nada mas que por que no tuviese negros...".<sup>71</sup> Aquí engarza muy bien nuestra hipótesis. Las juntas tenían como uno de sus propósitos subvertir el orden oficial esclavista sostenido por los europeos. Los africanos y las africanas tenían alguna noción de la esclavitud, pero nunca de la naturaleza que se desarrolló en América luego de la conquista y colonización de dicho continente. Se combinan, así, varios tipos de resistencias, las de día a día, el cimarronaje menor y el mayor, entre muchas otras, con el claro objetivo de subvertir el orden.

<sup>67</sup> Para este análisis, usaremos un documento del Archivo General de la Nación (en adelante AGN) (Bogotá, Colombia). Sección: Colonia, Fondo: Negros-Eslavos de Bolívar, Tomo #6, Folios 273-356.

<sup>68</sup> Véase Maya, *Op. cit.*

<sup>69</sup> AGN, Sección: Colonia, Fondo: Negros-Eslavos de Bolívar, Tomo #6, Fol. 281 r.

<sup>70</sup> Borja Gómez, *Op. cit.*, pp. 103-171.

<sup>71</sup> AGN, Sección: Colonia, Fondo: Negros-Eslavos de Bolívar, Tomo #6, Fol. 291 v.

## CONSIDERACIONES FINALES

Hemos tratado de probar que las juntas eran espacios de resistencia donde se conjugaban elementos de las resistencias diarias, el cimarronaje menor y el mayor. El objetivo expedito de subvertir el orden, refleja los elementos revolucionarios que impulsan a que se conciban las juntas como resistencia al sistema productor esclavista. Todo esto se desarrolló a lo largo del período colonial, de los siglos XVI al XIX, no solamente en la Nueva Granada, sino también en otros lugares de la Hispanoamérica colonial.

## REFERENCIAS CITADAS

### Fuentes primarias

Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia). Sección: Colonia, Fondo: Negros-Eslavos de Bolívar, Tomo #6, Folios 273-356.

### Fuentes secundarias

- Barona Becerra, Guido. “Ausencia y presencia del negro en la historia de Colombia”, en *Memoria y sociedad*. Bogotá: Vol. I, Núm. 1 (Noviembre, 1995), pp. 77-105.
- Borja Gómez, Jaime H. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel, 1998. pp. 103-171.
- Borrego Plá, María del Carmen. *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1983.
- Díaz Díaz, Rafael A. *Esclavitud, región y ciudad. El sistema esclavista urbano y urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: CEJA, 2001, pp. 189-225.
- Friedemann, Nina S. *La saga del negro*. Bogotá: Instituto de Genética Humana (Universidad Javeriana), 1993.
- Kasanda Lumembu, Albert. “Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano”, en *Memoria y sociedad*. Bogotá: Vol. VI, Núm. 12 (Agosto, 2002), pp. 101-120.
- Lienhard, Martin. “La matriz colonial y los procesos culturales en América Latina”, en *Revista de la Universidad de La Habana*. La Habana: Núm. 247, (1997), pp. 62-74.
- Lovejoy, Paul E. “Identifying Enslaved Africans in the Diaspora”, en *Identity in the Shadow of Slavery*. London: Continuum, 2000, pp. 1-29.
- Maya Restrepo, Luz Adriana. “Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio de la sensualidad y el cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII”, en <http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/rhcritica/maya.html>.
- Moreno Fraginals, Manuel, ed. *África en América Latina*. México: UNESCO/Siglo XXI Editores, 1977.

Navarrete, María Cristina. *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena, siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle, 1995, pp. 48-168.

Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Pensar (en) los intersticios*. Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 1999, pp. 99-109.

Taussig, Michael. “Religión de esclavos y la creación de un campesinado en el valle del río Cauca, Colombia”, en *Estudios rurales latinoamericanos*. Bogotá: Vol. II, Núm. 3 (Septiembre-Diciembre, 1979), pp. 362-390.

Thornton, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.