



RAÍCES, RESISTENCIAS Y TERRITORIOS 500 AÑOS DE EXPERIENCIA AFRO EN SANTA MARTA

María Angélica del Mar Mendoza Manotas
Compiladora



Raíces, Resistencias y Territorios: 500 años de experiencia Afro en Santa Marta

María Angélica del Mar Mendoza Manotas
Compiladora



Raíces, resistencias y territorios : 500 años de experiencia afro en Santa Marta / María Angélica del Mar Mendoza Manotas, Edgar Rey Sinning, Caridad Brito-Ballesteros ... [y otros nueve] ; Santa Marta (Colombia) : Editorial Unimagdalena, 2026.

300 páginas : ilustraciones ; 23 cm

ISBN 978-628-7904-30-9 (impreso) -- 978-628-7904-31-6 (PDF) -- 978-628-7904-33-0 (EPUB)

1. Afrocolombianos — Historia — Santa Marta (Colombia). 2. Esclavitud — Colombia — Historia. 3. Santa Marta (Colombia) — Historia social. 4. Caribe colombiano — Historia. 5. Cultura afrocolombiana. 6. Resistencia social — Comunidades afrodescendientes. 7. Música afrocaribeña — Colombia — Historia. I. Mendoza Manotas, María Angélica del Mar, autora. II. Rey Sinning, Edgar, autor. III. Brito-Ballesteros, Caridad, autora. IV. Padilla Pinedo, Wilfredo, autor. V. Gómez Blanco, Juan Carlos, autor. VI. Sánchez Fontalvo, Iván Manuel, autor. VII. González Monroy, Luis Alfredo, autor. VIII. Córdoba Pinedo, Elizabeth Carolina, autora. IX. Almanza, Roberto, autor. X. Granados Castellanos, Margarita, autora. XI. Olaya Camargo, Keisy Yuliana, autora. XII. Cervantes Melo, Mayra Alejandra, autora. XIII. Universidad del Magdalena. Editorial Unimagdalena. XIV. Título.

CDD: 305.896098614

Primera edición, abril de 2026

2026 © Ministerio del Interior.

Derechos Reservados.

2026 © Universidad del Magdalena.

Derechos Reservados.

MINISTERIO DEL INTERIOR

Dirección de Asuntos para Comunidades Negras,
Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras

Ministro del Interior:

Armando Alberto Benedetti Villaneda

Coordinador Dirección de Asuntos para Comunidades
Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras:

Antonio José Ballestas Ballestas

Investigadora y redactora:

María Angélica del Mar Mendoza Manotas

UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

Editorial Unimagdalena

Calle 29H3 n.º 22-01

Edificio de Innovación y Emprendimiento
(57 - 605) 4381000 Ext. 1888

Santa Marta D.T.C.H. - Colombia

editorial@unimagdalena.edu.co

<https://editorial.unimagdalena.edu.co/>

Colección Santa Marta 500 años

Rector:

Pablo Vera Salazar

Vicerrector de Investigación:

Jorge Enrique Elías-Caro

Coordinadora de Publicaciones y Fomento Editorial:
Angélica María Cortes Martínez

Diseño editorial:

Luis Felipe Márquez Lora

Diagramación:

Jeynner Kevin Páez Vélez

Diseño de portada:

Carlos Calixto Arias Redondo

Santa Marta, Colombia, 2026

ISBN: 978-628-7904-30-9 (impreso)

ISBN: 978-628-7904-31-6 (pdf)

ISBN: 978-628-7904-33-0 (epub)

DOI: <https://doi.org/10.21676/9786287904309.9786287904316>

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S.

Xpress Kimpres (Bogotá)

Este documento ha sido desarrollado por la Universidad del Magdalena, en el marco del proyecto “Implementación de una estrategia de investigación etnológica desde la academia y saberes propios para la promoción de los usos y costumbres de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras en el marco de la conmemoración de los 500 años de Santa Marta con enfoque territorial y de lengua nativa” financiado mediante el Convenio Interadministrativo No. 2205 de 2025 celebrado entre La Nación - Ministerio del

Interior a través de la Dirección de asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palanqueras y la Universidad del Magdalena por medio de la Vicerrectoría de Investigación, dentro del cual el Ministerio del Interior actúa como entidad financiadora del convenio. Las opiniones, interpretaciones y conclusiones expresadas en este documento son responsabilidad exclusiva de sus autores y autoras, y no reflejan necesariamente la posición oficial del Ministerio del Interior ni de sus dependencias.

En consecuencia, el Ministerio del Interior no asume responsabilidad alguna por el contenido, alcance o uso que pueda darse a la información aquí presentada, ni tiene injerencia en las posturas desarrolladas en el documento.

Se autoriza su uso, reproducción y distribución con fines académicos, institucionales y comunitarios, siempre que se cite la fuente. Queda prohibido su uso con fines comerciales sin autorización previa de las entidades responsables.

El contenido de este documento tiene un carácter orientativo y debe ser adaptado a las condiciones

específicas de cada contexto. Las entidades participantes no se hacen responsables por el uso indebido de la información aquí contenida.

La UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA, en su calidad de editora y titular de derechos patrimoniales de autor, y en su propósito de contribuir con la difusión y divulgación del conocimiento, la producción intelectual y la educación, dispone autorizar la reproducción impresa así como su distribución, reproducción digital y puesta a disposición de la totalidad o parte del presente libro de manera libre y gratuita, en tanto se mantenga la integridad del texto y se dé la correspondiente cita a sus autores y mención institucional. No se autoriza la realización de versiones derivadas ni traducciones o adaptaciones. Queda prohibida la comercialización o venta a cualquier título de este material.



Las opiniones expresadas en esta obra son responsabilidad de los autores y no comprometen al pensamiento institucional de la Universidad del Magdalena, ni generan responsabilidad frente a terceros.



Colección Santa Marta 500 años

Así como no se conoce el valor y belleza de la perla hasta que, abierta la concha que la ocultaba, se deja ver ella a todas luces hermosa; así la provincia de Santa Marta, por más rica, fecunda y preciosa que sea, permanece en nuestros días oculta, y quedará para siempre poco estimada por no conocida si no se rasgara el velo de la ignorancia que la encubre [...].

Antonio Julián: *La Perla de la América,
provincia de Santa Marta.*

A través de esta colección, la Editorial Unimagdalena conmemora el quinto centenario de la fundación de Santa Marta dando testimonio de su exuberante naturaleza, rica historia y prolíficas manifestaciones culturales, para que las presentes y futuras generaciones conozcan, admiren y preserven la perla más hermosa del Caribe colombiano.

Contenido

Prólogo	8
Color y condición: jerarquías y esquemas sociales en el Caribe tardo colonial.....	10
<i>María Angélica del Mar Mendoza Manotas</i>	
Del bunde negro del siglo XVIII a la tambora samaria del siglo XX: una genealogía de la percusión afrodescendiente en la región Caribe	41
<i>Edgar Rey Sinning</i>	
Introducción de negros e “indultados” en la Provincia de Santa Marta (1746 – 1788): esclavizados entre lo irregular y lo legitimado	70
<i>Caridad Brito-Ballesteros</i>	
Esclavitud en la provincia de santa marta Tensiones y castigos (1749-1851).....	99
<i>Wilfredo Padilla Pinedo</i>	
El Picó y la tradición picotera en Santa Marta. Gramáticas e iconografías populares afrocaribeñas	120
<i>Juan Carlos Gómez Blanco</i>	
La herencia africana en la provincia de santa marta: memoria viva, liderazgo comunitario y justicia epistémica en el marco del quinto centenario.....	154
<i>Iván Manuel Sánchez Fontalvo</i>	
<i>Luis Alfredo González Monroy</i>	

Afropedagogía: educar desde la raíz, la memoria y la diversidad	175
<i>Elizabeth Carolina Córdoba Pinedo</i>	
Las geografías negras en la Zona Bananera: algunas cuestiones de método para encarar las vidas negras del Caribe colombiano	202
<i>Roberto Almanza y Margarita Granados Castellanos</i>	
Construyendo al otro: La nación ilusoria y la representación de la población negra como problema.....	225
<i>Estefanía Bermúdez Orellano</i>	
Tradiciones Que Perviven: Partería Afro En Santa Marta	254
<i>Keisy Yuliana Olaya Camargo</i>	
La construcción de la libertad negra: Reflexiones sobre ciudadanía y gobierno de la República Neogranadina en la Provincia de Santa Marta en la primera mitad del siglo XIX...	276
<i>Mayra Alejandra Cervantes Melo*</i>	

Prólogo

Abordar cinco siglos de trayectoria histórica en Santa Marta exige desentrañar una trama compleja de persistencias, disputas y silenciamientos estructurales. Implica, fundamentalmente, reconocer que la experiencia afrodescendiente no ha constituido un fenómeno marginal ni episódico, sino una fuerza constitutiva del orden social, cultural y político del Caribe colombiano. La presente obra se inscribe en este horizonte de reconocimiento, distanciándose de gestos conmemorativos superficiales para consolidarse como un ejercicio crítico de memoria, rigor archivístico y reflexión teórica. El objetivo es interrogar las raíces profundas de la desigualdad y, simultáneamente, reivindicar la potencia histórica de la agencia y la resistencia.

Los estudios que integran este volumen recorren un arco temporal extendido desde el siglo XVIII hasta la contemporaneidad, articulando la historia social, el análisis cultural, los estudios de la memoria y la praxis pedagógica. En su conjunto, los autores proponen una lectura multidimensional de la negritud en la antigua Provincia de Santa Marta, demostrando que las jerarquías raciales, los regímenes de esclavización y los esquemas de clasificación social no fueron estructuras estáticas heredadas, sino mecanismos activos de producción de diferencia y exclusión.

En el capítulo Color y condición: jerarquías y esquemas sociales en el Caribe tardocolonial, se analizan los dispositivos de clasificación que estratificaron la sociedad colonial, revelando la operatividad del color como una categoría política y económica de control. A esta perspectiva estructural se añaden investigaciones como Introducción de negros e «indultados» en la Provincia de Santa Marta (1746–1788) y Esclavitud en la Provincia de Santa Marta: Tensiones y castigos (1751–1851). Estos trabajos, sustentados en una minuciosa labor de

archivo, exploran las zonas grises entre la legalidad y la irregularidad, así como las prácticas punitivas y ambigüedades normativas que definieron la experiencia de los sujetos esclavizados.

La construcción simbólica de la alteridad es abordada en Construyendo al otro: la nación ilusoria y la representación de la población negra como problema. Aquí se problematizan los relatos nacionales que transmutaron la diferencia racial en una amenaza para el orden republicano, configurando imaginarios de exclusión que han permeado la larga duración. No obstante, esta obra trasciende el análisis de la opresión para rastrear genealogías de afirmación cultural. Investigaciones que transitan desde el bunde del siglo XVIII hasta la tambora samaria y la tradición del Picó, demuestran que las expresiones afrocaribeñas no son residuos folclóricos, sino campos de creación y archivos vivos de la memoria sonora e iconográfica.

Las dimensiones contemporáneas de la justicia epistémica y el liderazgo comunitario se examinan en el marco del quinto centenario de la ciudad, junto con propuestas de Afropedagogía que plantean la urgencia de descolonizar las prácticas educativas desde una perspectiva situada. Asimismo, se visibilizan saberes ancestrales fundamentales en Tradiciones que perviven: partería afro en Santa Marta y se proponen innovaciones metodológicas en Las geografías negras en la Zona Bananera, invitando a repensar las categorías espaciales con las que narramos las vidas negras en el Caribe.

Finalmente, el análisis sobre la construcción de la libertad en la Nueva Granada nos recuerda que la manumisión no fue un hito inmediato, sino un proceso conflictivo de disputa por la ciudadanía y el gobierno. Este libro es, en definitiva, una cartografía crítica que une el archivo con el presente y la estructura con la agencia. En visperas de los 500 años de Santa Marta, estas páginas interpelan la historia oficial para situar la experiencia afrodescendiente en el centro del debate sobre la nación, la identidad y la justicia social.

Color y condición: jerarquías y esquemas sociales en el Caribe tardo colonial

María Angélica del Mar Mendoza Manotas¹

Resumen

Este capítulo tiene como objetivo analizar y conceptualizar la construcción social y cultural de la figura del negro a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII en la Nueva Granada, con especial énfasis en el Caribe colombiano. A partir de este enfoque, se busca comprender las dinámicas de segregación, exclusión y jerarquización racial que afectaron a las poblaciones de color durante este periodo histórico. El estudio parte del reconocimiento de que dichas dinámicas no solo estuvieron determinadas por estructuras legales y económicas, sino también por discursos y prácticas sociales que reforzaron la desigualdad. Para ello, se realizará un análisis crítico de diversas fuentes documentales, así como de casos específicos extraídos del Archivo General de la Nación (AGN) en los cuales se evidencian las tensiones, conflictos y formas de resistencia que enfrentaron las poblaciones afrodescendientes. De esta manera, el artículo pretende aportar a una comprensión más amplia de las relaciones raciales y del orden social colonial en el Caribe neogranadino del siglo XVIII.

1. Posdoctora en Procesos Identitarios, Culturales y Socioeconómicos en la Historia Latinoamericana. Universidad Pablo Olavide, Sevilla, España. Doctora en Historia de la Universidad de Concepción, Chile. Docente Investigador programa de Historia y Patrimonio Universidad del Magdalena. Miembro del grupo de Investigación Historia Empresarial y Desarrollo Regional. Correo electrónico: mmendozam@unimagdalena.edu.co, ORCID: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-G4G2-3878>

Palabras Claves: Caribe, libre de todos los colores, movilidad social, negro, Nueva Granada, resistencia, siglo XVIII

Introducción

El estudio de las poblaciones de origen africano en el mundo hispánico ha transitado de una visión puramente biológica a una comprensión profundamente sociológica y política. La categoría «negro», lejos de ser un descriptor objetivo de la pigmentación cutánea, funcionó en el periodo colonial como una construcción discursiva destinada a fijar jerarquías de poder. Esta cuestión abre la posibilidad de reorientar el análisis hacia el papel de los colectivos de origen africano, atendiendo a su trayectoria histórica, a las percepciones que se han construido sobre ellos y a su representación actual como grupo social. En este sentido, es necesario estudiar las características discursivas que definieron a las poblaciones negras, pues esto complejizó las estructuras jerarquizadas y dinámicas de segregación a lo largo del siglo XVIII. En este periodo se «hace notable el concepto de “raza” que deviene de los estudios euro centristas ilustrados, en la llamada ciencia de las razas o racismo científico» (Gallego-Durán, 2011, p. 73).

Para Benjamín Isaac (2004) la raíz de racismo se reconoce en la cultura greco-latina que es heredada a lo largo de la época colonial en Hispanoamérica. Es en el siglo XVIII cuando se constituyen las narraciones de la esclavitud en concreto, basado en por un pensamiento antropológico y filosófico. La teorización sobre las razas surgió para llenar un vacío ideológico, ofreciendo una supuesta justificación de la inferioridad de la población negra y, en consecuencia, de su subordinación a la población blanca. De este modo, se articuló una “defensa explícita de prácticas imperialistas de dominación del «Otro», como la esclavitud y la colonización” (Gallego-Durán, 2011, p. 75).

El antropólogo británico Peter Wade (1997) explica que la categoría de negro, particularmente en el caso de la población colombiana, resulta un concepto ambiguo y abierto a múltiples interpretaciones. Esto se debe a que la identidad social no ha sido institucionalizada

como lo fue la identidad «indio» durante la colonia. El autor sostiene que los elementos comúnmente asociados a la representación racial de estas poblaciones están determinados por «la carga simbólica del discurso colonial y nacionalista que ha desvalorizado la negritud y exaltado lo blanco» (Wade, 2008, p. 28).

Las consideraciones planteadas por Wade constituyen un eje fundamental para las reflexiones desarrolladas en este trabajo. En consecuencia, se propone un análisis centrado en los significados, las categorías y denominaciones que la historiografía colonial ha asignado a las poblaciones negras reflejan un campo de estudio centrado en sus trayectorias históricas, sus formas de inserción social, la construcción de identidades y las dinámicas de movilidad que han marcado su experiencia. De esta manera, se entiende que «Las identidades negras en América Latina han sido históricamente construidas en relación con procesos sociales más amplios, en los que intervienen factores de raza, nación y cultura» (Wade, 1997, pp. 25-39).

Por tal, analizar las distintas clasificaciones atribuidas a las poblaciones de color en el periodo colonial tardío de la América española implica comprender que dichas categorías no fueron estáticas, sino que se configuraron a partir de procesos de percepción social y jerarquización racial, sino que «las clasificaciones de casta en la América española colonial eran notablemente flexibles y podían ser negociadas socialmente» (Twinam, 2015, p. 3).

Para la América hispánica el mestizaje será un elemento fundamental en la comprensión de sus categorías, entre ellas, «libres de todos los colores» en el Caribe de la Nueva Granada, población que permite evidenciar una población heterogénea, marcada por diferenciaciones raciales y por su activa participación en dinámicas sociales, económicas y culturales, lo que resulta clave para comprender su papel en los procesos históricos coloniales. Puesto que, desempeñaron un «papel fundamental en la vida social y política de las sociedades caribeñas, desafiando las jerarquías raciales establecidas» (Lasso, 2007, p. 5).

El presente trabajo se fundamentó en el análisis documental, privilegiando el uso de fuentes secundarias y estudios historiográficos

que examinan las trayectorias históricas de las poblaciones de color en Hispanoamérica, entendiendo estas fuentes como construcciones interpretativas que permiten acceder a los procesos sociales y a sus significados históricos. El análisis de fuentes primarias que “ponen en relieve los conflictos y recorridos de estos grupos, particularmente en el contexto del Caribe colonial tardío” (Clausó García, 1993, p. 12). Es así que se orienta desde la perspectiva de la historia social, en la medida en que esta corriente desplaza el énfasis exclusivo en la política, las instituciones y las estructuras, para centrarse en las experiencias, las relaciones y las dinámicas que configuran la vida de los distintos grupos sociales, lo que permite una comprensión más amplia de los contextos en los que actúan los sujetos históricos (Casanova Ruiz, 2015, p. 17).

El desarrollo del presente texto se articula en dos momentos. En primer lugar, se realiza un análisis de los aportes de diversos autores que han contribuido al estudio de la temática, permitiendo aproximar la discusión desde la comprensión de conceptos que formaron el imaginario de castas diferenciadas en la América española durante el periodo colonial tardío. Segundo, enfocar los conceptos en las formas de resistencias que se forjaron a partir de esta jerarquización por medio de las fuentes documentales primarias que yacen en el Archivo Nacional de la Nación (AGN) enfocadas en casos del Nuevo Reino de Granada, específicamente en el Caribe colombiano, que ejemplifican el actuar para este periodo. El periodo de estudio se ubica en la segunda mitad del siglo XVIII, un momento de transformaciones en el que las jerarquías sociales y los modelos de organización comenzaron a reconfigurarse en estrecha relación con nuevas dinámicas raciales y formas de estructuración social (Twinam, 2015, p. 2). En el marco espacial y temporal analizado, las transformaciones y tensiones sociales se expresaron en distintos territorios de la América española, dando lugar a conflictos entre diversos sectores de la población y situando la cuestión racial como un eje central en los procesos de jerarquización y movilidad social. En este contexto, el análisis se orienta a interpretar las problemáticas asociadas a las

poblaciones de color y sus formas de inserción en el orden colonial (Martínez, 2008, p. 4).

Odile Hoffmann (2010) señala que se considera negro a todo sujeto cuya ascendencia sea africana, aunque advierte sobre la dificultad de establecer criterios precisos para determinar dicha filiación. Este planteamiento constituye un punto de partida fundamental para comprender las dinámicas sociorraciales que emergen en torno a la nominación y adscripción de los sujetos, así como las interpretaciones asociadas a la categoría de lo negro. Desde esta perspectiva, los estudios de distintos autores interesados en las poblaciones negras permiten identificar definiciones y valoraciones amplias sobre el significado de los procesos raciales.

En este sentido, se plantea que las categorizaciones asignadas a las poblaciones de color en la América española del periodo colonial tardío, que responde a una compleja configuración sociorracial producto de los procesos de mestizaje y de las relaciones intergrupales gestadas desde la Conquista. Estas categorías, diversas y cambiantes, dieron lugar a una multiplicidad de nominaciones como «zambo, mulato, pardo, tercerón, cholo, saltapatrás, entre otras, que reflejan los entramados raciales y las posiciones sociales ocupadas por estos grupos y sus descendientes, así como sus formas de vida, inscripciones sociales y realidades culturales en el territorio» (Mendoza-Manotas, 2023, p. 99).

Tensiones, jerarquías y conflicto en la sociedad tardío colonial en la América española

Al analizar algunas consideraciones sobre las tensiones sociorraciales en los espacios de dominación española en América, es posible establecer que los sistemas esclavistas en estos territorios constituyeron una de las consecuencias más notables de la interacción entre los distintos grupos que allí coexistieron. Estos procesos, entendidos como mestizaje, ampliaron la diversidad de matices raciales y propiciaron la conformación de nuevos grupos étnicos que, de manera progresiva, ganaron presencia dentro de las estructuras sociales.

En este contexto, el último tercio del siglo XVIII refleja un tránsito significativo de individuos esclavizados hacia la condición de libres. Quienes alcanzaban la libertad, así como sus descendientes, se encontraban en una doble posición: “por un lado, la transición formal de esclavos a libres y, por otro, la confrontación con un nuevo estatus que implicaba transformaciones personales, económicas y sociales” (Mallo, 1991, p. 132). Sin embargo, la sociedad seguía anclada en esquemas de segregación, imponiendo barreras en las que el color de la piel aumentaba las distancias y reforzaba el rechazo hacia los descendientes de poblaciones negras.

Roland Anrup y María Eugenia Cháves (2005) examinan los complejos entramados sociales y políticos que enfrentaron los descendientes de negros en la etapa colonial tardía. Uno de los conceptos claves que aparece frente a la representación de esta población es la de plebe que «designa un conjunto social heterogéneo que, en el orden colonial, fue identificado con los sectores bajos y racializados de la sociedad» (Anrup y Cháves, 2005, p.18). Además, a estos grupos se les asociaba a un orden jerárquico basado en criterios socio-raciales, con la idea de «sangre» o «mala sangre» (O’Phelan, 2005) funcionaba como principio de clasificación y exclusión. Así se crea un gran cuadro de castas, en el que entre más abajo se estuviese era una alusión directa a la baja naturaleza (ver Figura 1). Por esto, las pinturas de castas «organizan visualmente un sistema de clasificación basado en la mezcla racial y en la jerarquización social» (Katzew, 2004, p. 4).

Figura 1. Artista anónimo, «expresión de las castas de gentes de que se compone este reyno de México; los motivos porque resultó la diversidad; y los nombres con que se distinguen todas las calidades: hecha en puebla de los ángeles», ca. 1750



Fuente: Catelli (2012).

En este contexto, es fundamental el concepto que el antropólogo Isidoro Moreno (1969) denomina como “mancha de color vario, y está vinculado a la representación de los sujetos con la multiplicidad de tonalidades de piel surgidas del mestizaje” (p. 56). Esta representación

conllevaba, además, una de las connotaciones sociales más restrictivas: los individuos con ascendencia africana eran objeto de un mayor rechazo, en tanto la mezcla racial era interpretada como un indicador de inferioridad dentro del orden jerárquico colonial. De este modo, la «mezcla de sangres» se convirtió en un criterio central para ubicar a estos grupos en los niveles más bajos de la estructura social. Jorge Bracho (2009) comenta que el mestizaje puede entenderse como un proceso que trasciende la mera mezcla biológica, en tanto implica la configuración de nuevas identidades sociales y culturales. Desde esta perspectiva, los sujetos mestizos no solo encarnan la intersección de orígenes diversos, sino que se constituyen como actores que participan activamente en la producción y reproducción de prácticas, significados y formas de pertenencia dentro de la sociedad. En cuanto a la terminología hacia una concepción biológica de mestizo, Alexia Ibarra (2002, p. 15) indica que estos grupos se consolidaron como una categoría social relevante, cuyo origen se vinculó en gran medida a las uniones entre españoles e indígenas, así como a otras combinaciones interétnicas. De este modo, «la plebe estuvo compuesta en buena parte por la denominada “gente de castas”, una categoría que hacía visible la asociación entre mezcla racial y ascendencia africana atribuida a estos sujetos» (Bracho, 2009, p. 213).

Estos elementos muestran, por un lado, la influencia de la adscripción sociorracial en la experiencia de los individuos y, por otro, el peso que lo negro tenía en la percepción social de los grupos y en los criterios que definían lo socialmente aceptable. Resulta evidente cómo el color de piel y las nociones asociadas a la negritud fueron determinantes en los procesos de clasificación y en los juicios sociales.

Entre los siglos XVIII y XIX, “la sociedad colonial intensificó estas formas de diferenciación y la segregación grupal” (Barragán Díaz, 2007, p. 32). Estos cambios se reflejaron en la emergencia de nuevos segmentos sociales, especialmente mediante la incorporación de poblaciones populares a espacios institucionales, y en el aumento de individuos libres, condición que se consolidó y se hizo más frecuente hacia fines del siglo XVIII.

Hugo Contreras (2019) ha explorado, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en Chile, los rastros y las manifestaciones de los matices raciales en la sociedad santiaguina. El autor recurre al concepto de “afromestizos” para explicar los procesos de mestizaje que involucraron a poblaciones de origen africano en esta región, destacando su participación activa en distintos ámbitos sociales. En particular, se muestra la “inserción de estos grupos en espacios militares, donde el servicio representó una vía para acceder a cierto reconocimiento y distinción social frente a los sectores subalternos” (Vinson, 2001, p. 6). Sin embargo, estas estrategias de movilidad se vieron limitadas por la persistencia de jerarquías estamentales que continuaban condicionando sus posibilidades en función de su pertenencia a las castas.

Contreras (2019, p. 117) señala que “estas poblaciones de color procuraban distanciarse de lo que se asociaba comúnmente con lo popular, lo poco respetable y las connotaciones negativas vinculadas a la negritud”. Según su estudio, los afro-mestizos se atribuían una condición honorable y un estatus distinto al de los grupos de color segregados en el territorio. Esto evidencia que ellos mismos marcaban una distancia social respecto a otros grupos de color, demostrando buen comportamiento, esfuerzo laboral y disposición para integrarse a los organismos institucionales.

En territorios como Brasil, aparecen otras jerarquías socio raciales como los pardos, que lograron una inserción significativa en las milicias, lo que les permitió acceder a formas de reconocimiento y distinción social, durante la última parte del siglo XVIII y comienzos del XIX. Por tal, la inserción y representación de negros y pardos en el ámbito militar, es fuertemente referida pues “llegaron a ocupar rangos relativamente importantes tanto en las filas milicianas como en las cofradías” (Silva, 2013, p. 42). Estas posiciones les conferían distinción y reconocimiento social, consolidando así un espacio de movilidad dentro de un sistema jerárquico que, de otro modo, los marginaba.

Alejandro Gómez (2008) desarrolla un análisis de los elementos sociales que caracterizaron a las poblaciones negras en la región

centro-norte de la provincia de Caracas. Así, se destaca el papel de los pardos, algunos de los cuales lograron integrarse a espacios de relativa preeminencia dentro de la sociedad provincial, a diferencia de otros grupos de color —como negros libres y zambos— que ocupaban posiciones inferiores dentro de la jerarquía sociorracial. Los pardos procuraban distanciarse del resto de las poblaciones de color en distintos ámbitos. Entre los factores que favorecieron esta separación se encuentra la prosperidad material alcanzada mediante uniones con blancos, proceso que contribuyó asimismo al progresivo blanqueamiento del color de piel entre los libres de color.

Los pardos se incorporaron de manera significativa al aparato militar, donde las formas de distinción se acentuaron en función de criterios etnoestamentales. Gómez (2008) recoge expresiones como “cuando no sea zambo, es tente en el aire, y por consiguiente enteramente excluido de la legitimidad de pardos”, que revelan los mecanismos de exclusión interna. De esta manera, los pardos lograron consolidar mayores niveles de reconocimiento dentro de la sociedad colonial, incrementando su estatus de honor y calidad. Asimismo, los procesos de blanqueamiento, tanto simbólicos como legales, facilitaron su acceso a espacios institucionales como las milicias, donde algunos alcanzaron rangos de mando, “incluido el de capitán, como parte de estrategias de ascenso y diferenciación social” (Rojas Galván, 2016, p. 32).

Carmen Bernand (2001), introduce otro concepto clave asociado a las poblaciones negras, el estatus híbrido. A partir del estudio de mulatos, zambos, criollos y mestizos, la autora utiliza esta noción para analizar la ascendencia de estos grupos en relación con la condición y la calidad social de los individuos. Por tal, desde la Conquista, los cronistas recurrieron a “una amplia gama de calificativos para describir el color y la tez de los habitantes del Nuevo Mundo” (Bernand, 2001, p. 23). Sin embargo, la proliferación de estos términos evidencia la dificultad de establecer categorías raciales claramente delimitadas. En el caso de los individuos pertenecientes a las “castas mixtas, esta diversidad nominativa estuvo cargada de significados

simbólicos y normativos, asociados a ideas de ilegitimidad, deslealtad, vicio y rebeldía, así como a metáforas de carácter animal que reforzaban su estigmatización social” (Luján y Luján, 2020, p. 25).

De esta manera, los términos como *moreno* o *trigueño* funcionaron como mecanismos discursivos para aludir a tonalidades oscuras de la piel y, al mismo tiempo, para diferenciar a aquellos sujetos cuya tez se alejaba del negro. En ciertos casos, mestizos y algunos mulatos eran clasificados como *trigueños* en función de la mayor claridad de su color de piel. Estas denominaciones ponen de relieve la ambigüedad en la “construcción de las categorías raciales y la complejidad que implicaba segmentar a los grupos según la variedad cromática existente” (Viveros y Lesmes, 2014, p.73). En este sentido, el uso de tales términos reflejaba una estrategia de evasión de la autodenominación como *negros*, categoría estrechamente asociada a la esclavitud y a condiciones de inferioridad social.

Por tal motivo, los descendientes de esclavos africanos conservaron la denominación de “la mancha indeleble del color negro” (Mendoza-Manotas, 2023, p. 103). Tanto en el contexto esclavista como en los procesos de urbanización colonial, estas representaciones deben entenderse desde marcos sociológicos e ideológicos que estructuraban las jerarquías sociales. En este sentido, la valoración negativa de la hibridez y la ilegitimidad atribuida a estos grupos derivó en prácticas sistemáticas de descalificación, conflicto y prejuicio hacia las poblaciones negras y sus descendientes.

Los distintos tonos de piel en los contextos coloniales situaron a los sujetos dentro de dinámicas de diferenciación social estrechamente ligadas a escenarios como la esclavitud y las posibilidades de movilidad o ascenso social. En este marco, diversos estudios han interpretado esta lógica de jerarquización a partir del concepto de *pigmentocracia*, entendido como un sistema en el que las características fenotípicas se convierten en criterios de clasificación social y organización de la desigualdad. Sin embargo, este enfoque no remite únicamente a una “taxonomía racial, sino que opera como un conjunto de atributos sociales que asigna valores, posiciones y cualidades diferenciadas a los

distintos grupos” (Exbalin, 2019, p. 11). En esta misma línea, se ha señalado que “las jerarquías coloniales se sustentaban en la construcción social de la diferencia racial como principio estructurante del orden social” (Martínez, 2008, p.2).

En suma, lo expuesto permite comprender las connotaciones socio-étnicas que marcaron a las poblaciones negras y a sus descendientes en el contexto de la colonialidad en la que su “poder se funda en la clasificación social de la población sobre la idea de raza” (Quijano, 1988, p. 63), donde existen diversas formas de resistencia desplegadas frente al uso del calificativo “negro” y su carga estigmatizante. En esta línea, Arleison Arcos (2011) sostiene que, en el plano simbólico, dicho término ha representado un proceso histórico marcado por la ignominia y el desprecio, delimitando barreras impuestas por las sociedades dominantes sobre estas comunidades.

Roraima Estaba Amaiz (2019) propone una lectura crítica del concepto de poblaciones de color mezclado, centrada en las ambigüedades sociales y técnicas que acompañaron su definición. Lejos de constituir únicamente una categoría de exclusión, estas indeterminaciones operaron, de forma contradictoria, como espacios de negociación que permitieron a las personas de color insertarse en determinadas estructuras sociales. En el contexto del mestizaje, sostiene la autora, estos grupos fueron percibidos como sujetos heterogéneos y flexibles, condición que, en ciertos ámbitos, favoreció su integración como población libre.

Uno de los escenarios más significativos de esta inserción fue el de los oficios manuales. A través del trabajo, amplios sectores de las poblaciones de color lograron incorporarse a dinámicas productivas que respondían a necesidades concretas de la sociedad colonial, al tiempo que abrían posibilidades limitadas de movilidad social. Sin embargo, estas trayectorias de ascenso se “desarrollaron siempre en tensión con los límites impuestos por una estructura social profundamente estratificada” (Solano, 2016, p.154).

No obstante, la proliferación de categorías destinadas a clasificar a estas poblaciones no fue neutral. La designación de grupos

como mulatos, pardos o ladinos respondía a una lógica jerarquizada orientada a subrayar la supuesta inferioridad de los descendientes de africanos. En muchos casos, estas clasificaciones se acompañaron de representaciones que los asociaban con el mundo animal, reforzando su deshumanización. Desde esta perspectiva, el peso histórico de la esclavitud y de los regímenes laborales extenuantes contribuyó a consolidar una imagen de los sujetos negros como cuerpos destinados al trabajo, concebidos como “bestias o animales domésticos cuya finalidad era servir a su amo” (MacLean y Estenós, 1948, p. 25).

En esta lógica, las categorías raciales eran de vital importancia para el intercambio económico de los esclavos. Por ejemplo, en la ciudad de Tamalameque provincia de Santa Marta 1787, Sebastián Ponton vecino de dicha población pide retribución de los bienes dejados en herencia de don Santiago Galván, quien maltrato que su esclavo nombrado Gorge Machuca, de 36 años recibió de su parte. El esclavo fue entregado en préstamo en 1783 “para hacer el pago en el día que al dicho le pareciera a cuando yo se lo entregara, arriesgándolo mi acreedor hasta en la mortalidad” (AGN, SC, NEMG 43, f. 952 r, 1878). En estos términos Machuca fue azotado y perdió un ojo, cuando fue obligado a azotar a otro esclavo. A lo largo del caso el esclavo es categorizado como zambo con un valor de doscientos cincuenta pesos. Lo que se observa en este caso es la distinción entre los múltiples segmentos de castas, ya que se calificó a unos grupos como superiores a otros, por tal es indispensable mencionar la casta de cada individuo. Estas distinciones socio étnicas se en volvieron en la jerarquía social, instaurada desde la separación de grupos en la Hispanoamérica colonial.

A pesar de las restricciones impuestas a los descendientes de las poblaciones de color, la aspiración por alcanzar una posición de honorabilidad social orientó las prácticas, estrategias y expectativas de estos grupos, particularmente en el contexto de las reformas borbónicas en América. Cada vez con mayor frecuencia, estos individuos accedieron a la condición de libres y buscaron insertarse en el espacio social, intentando obtener reconocimiento y aceptación frente a las paradojas raciales y a la segregación grupal sustentada en el color de

la piel. Ejemplo claro de esto es un caso de 1749 en el que doña María Núñez del Arco quien pide al entonces virrey Sebastián de Eslava, desterrar y enviar de vuelta a

Una vil esclava, con su infidelidad ha perturbado esta tranquilidad. Pues habiéndola vendido para el Perú, y vuelto a esta ciudad, ya libre de su esclavitud, ha procurado con los mayores escándalos y excesos, perder el respecto a mi casa (AGN, SC, NEMG 43, f. 317 r,1759).

Es evidente que los conceptos vinculados a la diversidad racial en los territorios americanos durante el periodo colonial tardío ponen de manifiesto, asimismo, la dificultad para nombrar y, en muchos casos, para generalizar a los grupos de ascendencia africana, dada la complejidad y variabilidad de las categorías sociorraciales existentes. Por eso, la utilización de palabra como “mulata” muestra los procesos de mestizaje en los distintos contextos coloniales permite comprender cómo las expresiones del color derivaron en mecanismos de separación y distinción social que marcaron la experiencia histórica de estos colectivos. Por tal, llevar la “calidad de mestizo traía consigo ciertas liberalidades; si se les comparaba con mulatos, en el caso de los mulatos y pardos poseían un mejor estatus que los zambos” (Mendoza-Manotas, 2023, p.104).

Alejandra Araya (2014) analiza el imaginario sociopolítico que rodeó los sistemas de castas en la América colonial del siglo XVIII permite comprender la “casta” no como una categoría fija, sino como una práctica social atravesada por esquemas lingüísticos y estructuras cambiantes de representación destinadas a nombrar y clasificar identidades. En este sentido, las denominaciones empleadas por autoridades eclesiásticas y civiles, español, negro, indio, mestizo, pardo, mulato, entre otras, conformaban un verdadero “sistema de rótulos” estrechamente ligado a la experiencia social y al uso cotidiano del lenguaje.

La interpretación de las castas se inscribe en una estructura de relaciones de poder en la que las estrategias de representación de

la diversidad social se articularon, principalmente, en torno al color como principio organizador de la diferencia y la jerarquización. Como señala Araya, es este elemento el que introduce una lectura de los cuadros de castas como representaciones de “razas”, especialmente cuando el concepto de “raza comienza a afianzarse como una condición biológica y la piel se convierte en su signo social” (Araya Espinoza, 2014, p. 66). Esto pone en relieve la carga simbólica de estas denominaciones y sus efectos sociales al entrecruzarse con referencias raciales complejas y cambiantes. En este sentido, los usos y calificativos empleados no solo describían características físicas, sino que contribuían a consolidar atributos y jerarquías sociales específicas para cada segmento racial.

Las categorías empleadas para describir la diversidad racial en los territorios americanos durante la etapa colonial tardía no solo evidencian la dificultad para nombrar a las poblaciones de ascendencia africana, sino que revelan los límites de los intentos por fijarlas dentro de clasificaciones estables. Lejos de constituir un sistema coherente, estas denominaciones respondieron a contextos específicos y a relaciones sociales cambiantes, en las que el mestizaje operó como un proceso dinámico que desbordó cualquier esquema rígido de identificación. En este marco, el color dejó de ser únicamente un rasgo descriptivo para convertirse en un principio organizador de las jerarquías y distinciones sociales.

Desde esta perspectiva, resulta evidente que, durante el período colonial tardío, las comunidades de color no compartieron trayectorias homogéneas ni se estructuraron bajo categorías raciales cerradas. Por el contrario, la multiplicidad de cruces y la proliferación de tonalidades de piel reflejan la conformación de colectivos heterogéneos y fragmentados, dotados de características físicas y culturales propias, cuya experiencia social se definió por la negociación constante de su posición dentro del orden colonial.

Asimismo, los estudios sociales sobre las terminologías utilizadas para representar a las poblaciones negras, en diálogo con los procesos históricos que atravesaron estas comunidades, han permitido

desplazar la mirada más allá de la esclavitud como único eje interpretativo. Si bien fenómenos como el cimarronaje ocupan un lugar central, estas investigaciones también destacan la participación de estos sujetos en redes sociales y económicas, así como sus desplazamientos de estatus, en los que el color de la piel adquirió un significado decisivo en las luchas, las sublevaciones y la construcción de identidades colectivas. Las formas de movilidad y diferenciación asociadas a las castas no solo generaron tensiones y exclusiones, sino que también abrieron espacios de acción y redefinición social. De este modo, el color y la conflictividad, lejos de constituir únicamente signos de marginación, se revelan como dimensiones fundamentales para comprender la experiencia histórica y la evolución social de estos sujetos en la Hispanoamérica colonial.

Resistencia y movilidad social: libre de todos los colores en el Nuevo Reino de Granada finales del siglo XVIII

El término “libres de todos los colores” remite a los grupos de población de color cuya condición de libertad se combinaba con identidades raciales imprecisas y fluidas. No obstante, esta expresión trasciende la simple categorización: revela cómo, en una sociedad altamente estratificada, donde la clasificación por color dominaba las relaciones sociales en la Nueva Granada, la evolución de estos grupos estuvo estrechamente vinculada a la economía, la especialización laboral y la participación en espacios institucionales como las milicias. La libertad no solo se reconocía legalmente, sino que se negociaba diariamente en el acceso a roles sociales, económicos y políticos.

Es importante notar que estos esquemas de segregación no fueron exclusivos del Nuevo Reino de Granada. En virreynatos como Nueva España y Perú, las pinturas de castas sirvieron como instrumentos visuales y simbólicos de distinción, representando jerarquías raciales y estatus sociales. Estos cuadros no solo documentaban los cruces raciales, sino que reforzaban un “imaginario donde la separación de las poblaciones de color se normalizaba y legitimaba, consolidando

una sociedad estructurada en torno al color de piel y al linaje” (Catelli, 2012, p. 152).

En el caso específico del Nuevo Reino de Granada, la noción de “limpieza de sangre” funcionó como eje de legitimación social, configurando un sistema de distinción que segregaba a las poblaciones de castas. Este discurso sirvió para clasificar a los descendientes de cruces intergrupales, asignándoles un lugar jerárquico según su color y condición social, y reforzando la exclusión frente a los sectores “blancos” (Cardona Rodas, 2017, p. 49).

Desde una perspectiva sociopolítica, las castas del siglo XVIII reflejan más que simples categorías raciales: representan un mecanismo estratégico para organizar y controlar a las poblaciones de color y su descendencia. La diversidad racial no solo evidenciaba el mestizaje, sino que también se convirtió en un recurso simbólico y estructural que los españoles emplearon para segmentar, jerarquizar y gestionar las relaciones sociales en América colonial.

En la Nueva Granada, el discurso de la limpieza de sangre fue respaldado por criollos, españoles y descendientes de las élites locales, consolidando un sistema de jerarquización social que colocaba a los individuos considerados honorables por encima de las poblaciones de castas. Este esquema no solo legitimaba la supremacía de los sectores dominantes, sino que también reforzaba la exclusión de quienes no se ajustaban a los estándares de “blancura” y linaje reconocido.

Las relaciones interraciales y los matrimonios informales evidenciaron otra dimensión de esta estratificación: la ilegitimidad social, que fue denunciada severamente a lo largo del periodo colonial. Por ejemplo, en 1791 se presenta una denuncia contra Juan Thomas de Villar vecino del sitio de San Antonio quien “[...] mantiene con escándalo y ruina de todo el sitio San Antonio público adulterio concubinato con una negra esclava suya” (AGN, SC, NEMG 43, f. 359 r, 1790), que más adelante es identificada como “zamba nombrada Pabla de la Escorcia” (AGN, SC, NEMG 43, f. 367, 1790). La convivencia y las mezclas entre personas de distintos orígenes raciales generaron descendientes que quedaban doblemente marcados por

la sociedad: primero, por carecer del reconocimiento de un núcleo familiar legítimo; y segundo, por ser considerados parte de lo que se entendía como “mala raza” debido a su ascendencia no blanca.

Por otra parte, los enfrentamientos y levantamientos protagonizados por esclavos, indígenas y otros sectores marginados del orden social generaron tensiones constantes con las autoridades coloniales. Así lo relatan las mismas autoridades:

Mui señor mío: he sabido que los negros esclavos de vuestra majestad que se halan empleados en las fábricas de fortificación de Portobelo, han pensado, y piensan repetir el levantamiento que sucedió la vez pasada [...] que noticiosos algunos de aquellos vecinos y recelosos del año que les pueda resultar de que lo efectuasen, se hallan resueltos a acometerlos al primer movimiento sospecho [...] (AGN, SC, NEMG 43, f. 321 r, 1756).

Rebeliones, huidas, la formación de palenques y otras insurrecciones reflejaron la resistencia activa de estos grupos, quienes, al igual que los españoles pobres y mestizos, carecían de propiedades, posesiones y reconocimiento social. Estas acciones no solo desafiaban la autoridad de la Corona, sino que también intensificaban la fragmentación de los sectores sociales y la presencia de individuos dispuestos a cuestionar el orden virreinal.

En este contexto, la transición de la condición de esclavitud a la libertad durante la segunda mitad del siglo XVIII representó un cambio relevante dentro del orden colonial. La obtención de la libertad jurídica y las demandas de participación en espacios sociales previamente restringidos por la esclavitud y la clasificación racial evidencian la tensión entre los límites estructurales de la exclusión y las aspiraciones de movilidad social. No obstante, la persistencia de jerarquías raciales continuó regulando el acceso a privilegios y reproduciendo distancias sociales, al tiempo que configuraba formas de percepción colectiva y alimentaba conflictos en sociedades caracterizadas por una alta diversidad étnica.

En este entramado social se sitúan los llamados libres de todos los colores, categoría que agrupaba a zambos, pardos, mestizos, tercerones, mulatos y otros segmentos raciales. Dentro de este amplio colectivo se multiplicaron los cruces intergrupales, entre blancos, indios y negros, y los procesos de “cimarronaje se convirtieron en espacios de convivencia entre esclavos prófugos y sujetos libres, generando tanto un mestizaje real como simbólico” (Cardona Rodas, 2017, p. 60).

Los libres de todos los colores, por su heterogeneidad, desafían cualquier intento de homogeneización. Su existencia refleja la pluralidad racial de la sociedad neogranadina y la manera en que los distintos segmentos raciales se organizaban para señalar su estatus de libertad y su categorización sociorracial. En esta clasificación se evidenciaron los vínculos entre ascendencia, apariencia y posición social, mostrando cómo “la libertad y la raza se entrelazaban en la construcción de identidades dentro del orden colonial” (Sánchez Mejía, 2011, p. 9).

La modificación de la pigmentación de la piel se convirtió en una estrategia social: al “aclerar” el color, los individuos podían aspirar a nuevos matices que favorecieran su aceptación dentro de la jerarquía social. Categorías como lobo, barcino, loro o albarazado se empleaban para clasificar mezclas cercanas a los bozales, asociadas simbólicamente con rasgos animales; en este contexto, el cambio en “la pigmentación funcionaba como un mecanismo para mejorar el estatus y la percepción social” (Sánchez Mojica, 2008, p. 74).

Estos criterios no solo reflejaban la apariencia física de los sujetos, sino que también condicionaban la valoración de sus descendientes. En este sentido, el discurso de limpieza de sangre operaba como un “eje fundamental de segregación y jerarquización social entre las élites de la Nueva Granada” (Castro Gómez, 2005, p. 12).

Desde un enfoque étnico y racial, los “libres de todos los colores” no constituyeron un grupo homogéneo: las múltiples tonalidades de piel surgidas de los cruces interraciales evidenciaban la diversidad interna de la población. Por ejemplo, en el “censo de 1777, la ciudad de Cartagena clasificó a más del 49 % de su población bajo esta

categoría” (Aguilera y Meisel, 2009, p. 19). Pardos, mulatos, negros, zambos y tercerones fueron registrados de manera individual, consignando además de “su estatus jurídico —libres—, su adscripción racial, edad, ocupación y estado civil” (Conde Calderón 2012, p. 58), lo que ofrece un panorama detallado de la composición social de la ciudad hacia fines del siglo XVIII.

Durante el último tercio de esa centuria, los libres de todos los colores desempeñaron un papel central en procesos de movilidad social, redefiniendo estructuras urbanas y adaptándose a las necesidades de las poblaciones del Caribe colombiano. Sus dinámicas cotidianas, modos de vida y contribuciones culturales configuraron un “paisaje urbano plural, en el que la diversidad de colores y orígenes se convirtió en un rasgo distintivo de la ciudad” (Esteva Fábregat, 1974, p. 27).

La provincia de Santa Marta contaba con una población significativa de “libres de todos los colores” (Conde Calderón, 2009, p. 61), puesto que, en los espacios rurales, los cruces interraciales provocaron diversidad de castas, dadas por las uniones entre poblaciones negras, indios y blancos. Se pueden observar casos constantes de estas uniones, pero uno de los más interesantes es el presentado en 1802 en Riohacha por José de la Cruz,

Vecino de ciudad, esclavo de los bienes del señor contador oficial real [...] se embargó todos sus bienes a dicho mi amo, se me deposito ene el señor regidor señor José Franciasco Granados ya difunto, y por cuya razón me hallo en el día en poder de la señora su madre, y habiendo ocurrido a esta señora por variar ocasiones a que me diere licencia de contar matrimonio con María Dolores Ramos, morena libre de esta ciudad (AGN, SC, NEMG 43, f. 996 r, 1802).

En la Nueva Granada la presencia de los libres de todos los colores configuró una sociedad marcada por la diversidad de sujetos, prácticas y costumbres. Esta pluralidad influyó de manera directa

en la construcción del imaginario social sobre estos grupos, a quienes se les atribuyeron tradiciones, valores y comportamientos que operaban como criterios de aceptación o exclusión dentro de la convivencia urbana. Sin embargo, tales representaciones estuvieron atravesadas por prejuicios y generalizaciones que evidenciaban las profundas brechas de la estructura social colonial.

Además, surgieron las rochelas, espacios de reorganización social para negros, esclavizados y otras poblaciones de color que, al huir de los regímenes de dominación colonial, construyeron formas alternativas de convivencia. Estas experiencias de fuga y asentamiento no fueron episodios aislados, sino prácticas recurrentes a lo largo de la época colonial, motivadas por la coerción laboral, militar y política. En este marco, las rochelas funcionaron como “escenarios de autoafirmación y libertad colectiva, dando lugar a comunidades autónomas conocidas también como palenques” (Bell Lemus, 1991, p. 102).

Un ejemplo significativo de estas representaciones se encuentra en el testimonio del obispo José Fernández, quien describía a los libres de todos los colores como individuos que “no conocen cura ni cumplen con algunos de los preceptos de la Iglesia, viviendo por consiguiente sin ley ni subordinación y en un total libertinaje” (Martínez Reyes, 1986, p. 54). Este tipo de discursos no solo expresaba una mirada moralizante, sino que también reforzaba la distancia simbólica entre los sectores dominantes y las poblaciones racializadas.

Con el avance de los procesos de mestizaje, los libres de todos los colores se expandieron hacia villas, parroquias y asentamientos cercanos a la provincia, incrementando de manera sostenida su presencia en los espacios urbanos de Cartagena de Indias hacia finales del siglo XVIII. Para 1777, “las castas libres representaban aproximadamente el 64 % de la población provincial, cifra que ascendió al 65,3 % en 1780” (Conde Calderón, 1996, p. 22), lo que da cuenta de su peso demográfico y social.

Dentro de esta población, las clasificaciones raciales mostraban una composición diversa. Los pardos constituían el grupo mayoritario, con “un 35,3 %, mientras que los negros representaban alrededor

del 26 % de la población de Cartagena de Indias” (Conde Calderón, 1996, p. 23). No obstante, los registros censales del barrio de Getsemaní no ofrecieron el mismo nivel de detalle racial que los de otros sectores de la ciudad, lo que sugiere límites y vacíos en los mecanismos de clasificación colonial.

La proximidad simbólica con la categoría de lo blanco operó como un criterio decisivo en la valoración social de los libres de todos los colores. En denominaciones como cuarterón o quinterón, la apreciación de una tez clara, percibida como cercana a la blanca, favorecía un trato diferenciado, una mayor aceptación y un desenvolvimiento social menos restrictivo. En contraste, los mulatos enfrentaban mayores limitaciones para acceder a prerrogativas asociadas a la “calidad de blancos”, pues sus rasgos físicos y atributos eran frecuentemente vinculados con la negritud, lo que restringía sus posibilidades de reconocimiento social (Segura y Cerón, 2019, p. 447). Estas dinámicas ponen en evidencia no solo la ambigüedad de las clasificaciones raciales, sino también la dificultad de fijar identidades estables dentro de un entramado social marcado por continuos cruces y convivencias intergrupales.

En este contexto, las élites promovieron mecanismos de distanciamiento social sustentados en los discursos de pureza y limpieza de sangre, lo que incentivó entre los libres de todos los colores una estrategia de rechazo o desplazamiento de la identificación con lo negro. El color de la piel, estrechamente asociado a la esclavitud y a la subordinación, se convirtió en un factor de estigmatización que reforzó la fragmentación social y consolidó jerarquías en la sociedad neogranadina.

La proliferación de categorías raciales dio lugar a una amplia gama cromática que caracterizó al Caribe del Nuevo Reino de Granada, incorporando a numerosos sectores populares situados en los márgenes del orden social. En este escenario, algunos libres de todos los colores lograron integrarse a instituciones como las milicias, desde donde obtuvieron el reconocimiento formal como “vecinos”. No obstante, este acceso generó fricciones y disputas con nobles, autoridades y otros actores que cuestionaban la legitimidad social de estas

comunidades y su presencia en espacios tradicionalmente reservados a los grupos dominantes.

La incorporación de individuos de color y de origen mestizo dentro de la categoría amplia de libres de todos los colores respondió a un proceso clasificatorio ambiguo y poco preciso. La designación que agrupó a mulatos, pardos, morenos, zambos y otros sectores no solo homogenizaba realidades diversas, sino que también operaba como un mecanismo de lo que Margarita Garrido (2007) define como exclusión-inclusión. Bajo esta lógica, la condición de “gente de color” cuestionaba su legitimidad como sujetos libres, pues se asumía que la presencia de un ancestro esclavizado anulaba, simbólicamente, cualquier aspiración plena a la libertad.

Diversos estudios sobre el Caribe colombiano, entre ellos los de Katherine Bonil Gómez (2012), Sergio Paolo Solano (2016) y Alfonso Múnera Cavadía (1998), han demostrado que estas poblaciones no fueron actores pasivos en los procesos de transformación que atravesó la Nueva Granada entre los siglos XVIII y XIX. Por el contrario, participaron activamente en dinámicas de cambio político, económico e institucional, dejando una huella decisiva en la configuración cultural y social de la región.

La libertad, en este contexto, representaba un capital social altamente valorado y tradicionalmente asociado a los españoles y a sus descendientes, quienes monopolizaban los criterios de prestigio, pertenencia y jerarquía. No obstante, los procesos de mestizaje, las uniones interraciales, así como las migraciones y los desplazamientos internos, ampliaron el acceso a este estatus. Esta expansión generó efectos contrastantes: mientras algunos grupos lograron ascender y obtener reconocimiento, otros vieron erosionada su posición dentro del orden social colonial.

Las trayectorias de los libres de todos los colores evidencian cómo el color de la piel continuó funcionando como un marcador de diferenciación, aun cuando la libertad jurídica los distanciaba de la esclavitud y de la categoría indígena. Desde la perspectiva de las élites, el discurso de la limpieza de sangre persistió como un dispositivo de

jerarquización, atribuyendo a estas poblaciones una “mancha” cromática que justificaba su subordinación frente a los blancos.

Pese a esta condición ambigua y a los constantes prejuicios que enfrentaron, los libres de todos los colores lograron consolidar espacios de acción, integrarse a “circuitos económicos y laborales, y proyectar expresiones culturales propias tanto en los ámbitos urbanos como en otros territorios del Caribe neogranadino” (Navarrete, 1994, p. 25). En este sentido, más allá de las valoraciones negativas y de su asociación con la esclavitud, estas comunidades construyeron identidades colectivas, disputaron lugares en la vida cotidiana y resistieron las imposiciones simbólicas del orden social hegemónico.

Reflexiones finales

Durante la etapa final del orden colonial en la América española, las jerarquías sociales se estructuraron a partir de mecanismos de diferenciación sociorracial en los que el origen étnico y, de manera particular, el color de la piel funcionó como criterios centrales de clasificación y exclusión. Estos dispositivos no solo organizaron a los grupos sociales, sino que produjeron imaginarios que asociaron a las poblaciones de color con la esclavitud, la deshonra y la ausencia de reconocimiento social.

Este estudio ha puesto de relieve cómo las taxonomías raciales, construidas sobre la base de rasgos fenotípicos, respondieron a la necesidad de controlar y jerarquizar a una población creciente y diversa. Las relaciones interraciales y las formas de convivencia dieron lugar a una pluralidad de combinaciones que desbordaron los marcos clasificatorios tradicionales, obligando a las autoridades coloniales y a las élites locales a recurrir a categorías cada vez más específicas, como mulatos o zambos, destinadas a fijar diferencias y a regular el acceso a recursos, prestigio y movilidad social.

En el Caribe del Nuevo Reino de Granada, los llamados libres de todos los colores constituyeron no solo el sector demográfico más amplio, sino también un reflejo de las profundas desigualdades

derivadas del orden pigmentocrático. La diversidad de tonalidades y orígenes dificultó los intentos de homogeneización y evidenció la tensión permanente entre los esfuerzos de control social y la realidad de una población heterogénea en expansión.

Estas condiciones impulsaron a los libres de todos los colores a desarrollar estrategias de inserción, negociación y resistencia que les permitieron ampliar sus formas de subsistencia, participación laboral y presencia en los circuitos económicos. No obstante, tales avances estuvieron atravesados por conflictos constantes en torno al reconocimiento, la legitimidad y el acceso a espacios de representación social.

Reconocer las trayectorias históricas de estas poblaciones implica atender no solo a las restricciones que enfrentaron, sino también a las formas en que construyeron sentidos de pertenencia, aspiraciones de honorabilidad y mecanismos de afirmación colectiva dentro de una sociedad que los situaba en posiciones subordinadas. El análisis de estos procesos permite comprender con mayor profundidad las lógicas raciales que estructuraron la sociedad neogranadina y las disputas que definieron su configuración social.

En un contexto marcado por la desconfianza, la estigmatización y el conflicto, resulta inapropiado concebir a los libres de todos los colores como un grupo homogéneo o cohesionado. Su diversidad interna, producto del mestizaje y de experiencias sociales diferenciadas, dio origen a un entramado complejo que, pese a generar tensiones con las autoridades y otros estamentos, dinamizó la vida económica, social y cultural de Cartagena, de la provincia y, en un sentido más amplio, de la región Caribe. En esa multiplicidad de rostros y tonalidades persiste la huella de un pasado colonial atravesado por el color, la desigualdad y la resistencia: un pasado que aún dialoga con el presente.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación (AGN). Sección Colonia (SC). Fondo, *Negros y esclavos-Magdalena (NEMG)*, 43 2, 3, 4.

Fuentes secundarias

Aguilera, M y Meisel, A. (2009). *Tres siglos de historia demográfica de Cartagena de Indias*. Banco de la República.

Anrup, R, y Chaves, M. E (2005). La “plebe” en una sociedad de “todos los colores”. La construcción de un imaginario social y político en la Colonia tardía en Cartagena y Guayaquil. Caravelle. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien (Plèbes urbaines d'Amérique latine)* (84), 93-126. https://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2005_num_84_1_2880

Araya Espinoza, A. (2014). ¿Castas o razas?: imaginario sociopolítico y cuerpos mezclados en la América colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas. En Cardona Rodas, H y Pedraza Gómez, Z. (Comp). *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina* (pp. 53-77). Universidad de los Andes; Universidad de Medellín. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/138358>

Arcos Rivas, A. (2011). La multitud de libres y de todos los colores. *Diálogos de Derecho y Política* 2 (6), 63-76. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/derypol/article/view/9959>

Barragán Díaz, D. (2007). Orden social en la Colombia de los siglos XVIII y XIX. *Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, XV(2), 235-247. <https://revistas.umng.edu.co/index.php/rfce/article/view/4543>

Bell Lemus, G. (19991). *Cartagena de Indias: de la Colonia a la República*. Fundación Simón y Lola Guberek.

- Bernand, C. (2001). *Negros, esclavos y libres en las ciudades hispano-americanas*. Fundación Mapfre Tavera.
- Bonil, K. (2012). Gobierno y calidad en el orden colonial. Las categorías del mestizaje en la provincia de Mariquita en la segunda mitad del siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 39 (1), 325-327. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8931806>
- Bracho, Jorge. (2009). *Narrativa e identidad. El mestizaje y su representación historiográfica*. *Latinoamérica*, (48), 55-86. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742009000100004
- Cardona Rodas, H. (2017). Colonialidad del poder y biopolítica etnoracial: Virreinato de Nueva Granada en el contexto de las Reformas Borbónicas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 12 (2), 571-594. <https://doi.org/10.1590/1981.81222017000200017>
- Casanova Ruiz, J. (2015). *La historia social y los historiadores. ¿Cenicienta o princesa?* Crítica.
- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Catelli, L. (2012). Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío. *Cuadernos del CILHA*, 13 (2), 146-174. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha/article/view/4107>
- Clausó García, A. (1993). Análisis documental: el análisis formal. *Revista General de Información y Documentación*, (1), 11-19. <https://revistas.ucm.es/index.php/RGID/article/view/RGID9393120011A>
- Conde Calderón, J. (1996). Castas y conflictos en la provincia de Cartagena del Nuevo Reino de Granada a fines del siglo XVIII. *Historia y Sociedad*, (3), 83-101. <http://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/index>

- Conde Calderón, J. (2009). Buscando la nación. Ciudadanía, clase y tensión racial en el Caribe colombiano. *Historia Caribe*, (15), 95-196.
- Contreras Cruces, H. (2009). De fama y buena vida o de mal proceder y peor conocer vidas paralelas y contrastes en la población afro-mestiza libre en Santiago de Chile, 1760-1810. *Revista Historia*, 9 (2), 99-131. <https://historia396.cl/index.php/historia396/article/view/359>
- Estaba Amaiz, R. (2019). Entre pardo y mestizo: ambigüedad socio-étnica, conflicto y negociación en la incorporación de los libres de color mezclado en el Caribe Continental tardo-colonial (Costa Rica, Panamá, Cartagena de Indias y Venezuela). *Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII-XXI)*, 33-51.
- Esteve Fábregat, C. (1974). *Población y mestizaje en las ciudades de Iberoamérica: siglo XVIII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Exbalin, A. (2019). *Harapos y perlas. Imágenes de las desigualdades socio-raciales en Nueva España*. Universidad de Costa Rica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Editado por Michel Senellart*. Fondo de Cultura Económica.
- Gallego-Durán (2001). El racismo científico del siglo XVIII y las estrategias de auto-representación: La narrativa interesante de Olaudah Equiano. *Estudios ingleses de la Universidad Complutense*, (19), 71-87.
- Garrido, M. (2007). Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia. En C. Aljovín de Losada y N. Jacobsen (Eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Institut français d'études andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5809>
- Gómez, A. (2008, 17 de mayo). La Revolución de Caracas desde abajo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Debates]. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.32982>

- Hoffmann, O. (2010). *De «negros» y «afros» en Veracruz. Vol. 2, de Atlas del patrimonio natural, histórico y cultural de Veracruz, de Juan Ortiz, 127-140.* Gobierno del Estado de Veracruz; Comisión del Estado de Veracruz para la Conmemoración de la Independencia Nacional y la Revolución Mexicana ; Universidad Veracruzana.
- Ibarra Dávila, A. (2002). *Estrategias del mestizaje: Quito a finales de la época colonial.* Ediciones Abya-Yala; Embajada de España; Agencia Española de Cooperación Internacional; Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Isaac, B. (2004) *The invention of racism in classical Antiquity.* Princeton University Press.
- Katzew, I. (2004). *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico.* Yale University Press.
- Lasso, M. (2007) *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795–1831.* University of Pittsburgh Press.
- Luján, J. D, y Luján, R. C. (2020). Neorracismos, multiculturalismo y pigmentocracia: consideraciones conceptuales e implicaciones para su abordaje. *Tlamelaua Revista de Ciencias Sociales* 46 (46), 26-49. <https://doi.org/10.32399/rtla.0.46.222>
- MacLean y Estenós, R. (1948). *Negros en el Nuevo Mundo.* Editorial P. T. C. M.
- Mallo, S. (1991). La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos. 1780-1830. *Revista de Historia de América (Pan American Institute of Geography and History,* (112), 121-146. <https://www.jstor.org/stable/i20139793>
- Martínez Reyes, G. (1986). *Cartas de los obispos de Cartagena de Indias durante el período hispánico, 1534-1820.* Academia Colombiana de Historia Eclesiástica.
- Martínez, M. E. (2008). *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico.* Stanford University Press,

- Mendoza Manotas, M. A. del M. (2023). Colores en la sociedad colonial tardía: Reflexiones sobre las tensiones socio-raciales en la América Española a fines del siglo XVIII. *REVUELTAS. Revista Chilena De Historia Social Popular*, (7), 96–118. <https://revistarevueltas.cl/index.php/revueltas/article/view/109>
- Moreno Navarro, I. (1969). Un aspecto del mestizaje americano: el problema de la terminología. *Revista Española de Antropología Americana (Universidad Complutense de Madrid)*, IV, 201-217.
- Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717- 1810)*. Banco de la República; El Áncora Editores.
- Navarrete, M. C. (1994). Los artesanos negros en la sociedad cartagenera del siglo XVII. *Historia y Espacio*, (15), 7-25. <https://doi.org/10.25100/hye.v0i15>
- O'Phelan, S. (2005). La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales. En C. Rosas Lauro (Ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX* (pp. 123-138). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quijano, A (1988) *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Ediciones Sociedad y Política.
- Rojas Galván, J. (2016). Milicias de pardos en la región de Nueva Galicia (Virreinato de Nueva España). Un análisis de sus prácticas sociales y políticas durante segunda mitad del siglo XVIII. *HiSTOReLo* 8 (15), 129-163. <https://doi.org/10.15446/historelo.v8n15.50606>
- Sánchez Mejía, H. (2011). De esclavos a campesinos, de la «roza» al mercado. Tierra y producción agropecuaria de los «libres de todos los colores» en la gobernación de Santa Marta (1740-1810). *Historia Crítica*, 1(43), 130-155. <https://doi.org/10.7440/histcrit43.2011.08>
- Sánchez Mojica, D. A. (2008). Batallas por el corazón del mundo: La emergencia de “Ciudad Perdida” y las luchas por el uso diferencial del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta. En Castro-Gómez, S y Restrepo, E. (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnología de gobierno en los siglos XIX y XX*. (pp. 42-69). Editorial Pontificia Universidad Javeriana - Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

- Segura, Y, y Cerón, C. (2019). Los colores de los negros: una mirada a la clasificación social entre estudiantes de Tumaco, Colombia. *El Ágora U.S.B.*, 19(2), 441-454. <https://doi.org/10.21500/16578031.4396>
- Silva, L. G. (2013). Negros de Cartagena y Pernambuco en la era de las revoluciones atlánticas: trayectorias y estructuras (1750-1840). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 40(2), 211-240.
- Solano, S. P. (2016). Pedro Romero, el artesano: trabajo, raza y diferenciación social en Cartagena de Indias a finales del dominio colonial. *Historia Crítica*, (61), 151-170. <https://doi.org/10.7440/histcrit61.2016.08>
- Twinam, A. (2015) *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*. Stanford University Press.
- Vinson, B. (2001). *Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*. Stanford University Press.
- Viveros, M. y Lesmes, S. (2014). Cuestiones raciales y construcción de Nación en tiempos de multiculturalismo. *Universitas Humanística*, 77 (77), 13-31. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/8077>
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Universidad de los Andes; Universidad de Antioquia; Siglo del Hombre; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Wade, P. (2008). Trabajando la cultura: sobre la construcción de la identidad negra en Aguablanca, Cali. *Revista CS*, (2),13-50. <https://doi.org/10.18046/recs.i2.410>

Del bunde negro del siglo XVIII a la tambora samaria del siglo XX: una genealogía de la percusión afrodescendiente en la región Caribe

Edgar Rey Sinning

Resumen

El artículo hace un recorrido, utilizando documentos de archivo, de los primeros grupos de música que tenían como base rítmica la percusión del tambor africano. Si bien es cierto que los nativos habitantes del Caribe tenían sus tambores, como lo reseñan las fuentes documentales del siglo XVI, con la llegada de las personas negras esclavizadas en América, se enriqueció la sonoridad y la percusión con los tambores africanos, originando en el territorio nuevos ritmos musicales, diferentes a los aborígenes. Los nuevos instrumentos musicales se integrarán más tarde a los de los nativos, como las gaitas. Esa integración no surgió inmediatamente, pues los recién llegados tuvieron que adaptarse y compartir con los indígenas sus alegrías y penurias.

Es entre el siglo XVIII y el XX cuando se evidencia, en algunos documentos de archivo, la presencia de bailes de negros denominados *bunde* por las autoridades coloniales. Por sus participantes, sonoridad e invitación a la lascivia y a la mixturización de los cuerpos, fueron declarados pecaminosos y se ordenó perseguirlos, prohibirlos y evitar que se realizaran.

La alegría de la nueva percusión de los tambores africanos se apreciará a lo largo del siglo XVIII, y en los siglos XIX y XX la encontraremos en las orillas del río Magdalena y en ciudades coloniales como Santa Marta, Cartagena de Indias y Valledupar. Las nuevas

denominaciones que llegan a nosotros con los nombres de chandé, baile cantao, baile de negro o son de negro y, sobre todo, tambora ribereña y tambora samaria, cada una con sus propias características.

Introducción

El artículo se centra en la presencia de personas negras llegadas a Santa Marta y otras partes del Caribe desde el siglo XVI, particularmente a la ciudad con los primeros conquistadores y al final de esa centuria el número de negros esclavizados van a ocupar el fuerte oficio de boga. Los primeros bogas sometidos fueron los nativos, las extenuantes jornadas de trabajo remontando y bajando el río en las canoas y luego en los champanes que diezmaron la población nativa, que fue remplazada por la mano de obra, negra esclavizada. La boga constituyó uno de los trabajos más crueles en estas tierras, Gutiérrez Azopardo (1986) señala que dos normas autorizaron el reemplazo de los nativos por los negros, las ordenanzas de 1598 y la Real Cédula de 1601, ya en 1610 la presencia de personas esclavizadas en las orillas del río era significativa. Con ellos llegaron los tambores, que más tarde resonaran en las noches de jolgorio organizados a escondidas de los esclavistas. Como nos los informa el Jean-Baptiste Labat (París, 1663-1738) refiriéndose a las islas del Caribe.

Planteada la situación en la primera parte del artículo documentaremos bailes de negro o bunde en la orilla oriental del río y en otras partes del territorio de la provincia de Santa Marta y de la vecina Cartagena de Indias. Revisaremos el proceso de integración y acoplamiento de los instrumentos musicales nativos y los nuevos llegados con los castellanos y las personas negras esclavizadas. Proceso lento, pero firme y decisivo. No fue que llegaron hoy y mañana estaban integrados. En el siglo XVIII encontramos bailes de bunde, organizados por negros esclavos en ambas provincias del Caribe: Santa Marta y Cartagena.

Igualmente abordaremos el tema de la denominación dada al baile desde la Colonia y que, a pesar de la fuerza en la vida festiva de los

negros, no fue tenida en cuenta una definición en el diccionario de autoridades del siglo XVIII, aún hoy la RAE no lo define, solo lo encontramos en el diccionario de Americanismos de Sopena de 1982 y el Lexicón de Colombianismos, 1983. De todas maneras, el baile será reseñado en el siglo XVIII, luego veremos varias descripciones similares con denominaciones diferentes.

En el segundo subcapítulo revisaremos una serie de informaciones sobre bailes y danzas similares practicadas por herederos de la tradición del bunde, los viajeros mencionaban la fuerza de los llegados de África. Lo cierto es que en los registros de los viajeros que anduvieron por los pueblos ribereños dejaron testimonio de sus observaciones de las costumbres y de prácticas culturales, como las danzas, bailes e instrumentos musicales que acompañaban a los danzantes y bailarines. Ya en 1824 encontramos referencias a músicos tocando tambores integrados con instrumentos europeos, pero también interpretaciones semejantes a la tambora ribereña o al chandé.

En ese recorrido por los pueblos ribereños destacaremos el baile de negro de los pueblos Palafitos de la Ciénaga Grande de Santa Marta, que en algunos pueblos del vecino departamento del Atlántico denominan Son de Negro, al punto que todos los años en el municipio de Santa Lucía (Atlántico) se realiza el Festival del Son de Negro. Daremos cuenta del baile de negros encontrado en Papare, hacienda colonial perteneciente al municipio de Ciénaga, donde se bailó y gozó al ritmo de la jorikamba.

En el tercer aparte nos referiremos a la tambora samaria, aportando a la discusión sobre la presencia de personas negras en Santa Marta y su participación en grupos de música popular, que indistintamente se le denominó cumbias o cumbiambas, lo que nos acerca a la música que al inicio del siglo XX identificada por los samarios como *tambora*. Planteamos algunos rasgos musicales que nos permiten afirmar que toda esa herencia cultural de los negros esclavizados y liberados a mediados del siglo XIX se fue configurando como un aire musical negroide. No es fácil precisar en el tiempo el momento del surgimiento de las organizaciones musicales con los instrumentos

iniciales, las fuentes escritas no nos brindan ese tipo de información. En el siglo XIX la prensa nos informa de bailes en las salas de las élites con instrumentos musicales europeos, generalizando, en algunos festejos bailes populares. Sin embargo, la presencia de personas negras referenciadas por viajeros y en censos, nos permiten pensar que estas personas poseían sus propias prácticas culturales, como la música, diferente al vals, polcas, y los otros bailes europeos.

Los festejos populares, la expresión más común para denominar los bailes populares serán reseñados rápidamente, con mucha menor importancia que los bailes de sala en las casas de la élite, como en otros salones adecuados para ello, por el contrario, los populares serán a cielo abierto y en los barrios periféricos como El Ancón, desde el siglo XVIII y los nuevos espacios que se urbanizaran hacia el norte y el sur de la ciudad, sin perder de vista la fuerza cultural de los pueblos nativos cercanos como Mamatoco, Gaira, Bonda, Mazinga y Taganga.

Al final del texto, intentamos unas reflexiones, más que unas conclusiones, buscando activar estrategias para la revitalización de la música de tambora. Por lo que planteamos algunas ideas propositivas buscando sensibilizar a los amantes de esta música y a las autoridades locales definir políticas públicas culturales y festivas que contemplen la música de tambora como signo de identidad de la cultura popular samaria.

Bunde negro en el siglo XVIII en la provincia de Santa Marta

Si bien es innegable que las primeras personas negras llegadas a Santa Marta con el fundador de la ciudad, lo cierto es que en los registros de ingreso de esas personas esclavas siguieron llegando como lo planteamos en el texto *Cristo Rey: un espacio para permanecer en el tiempo* (Rey, 2025). Inicialmente tuvieron una destinación específica como esclavos domésticos, encargados de los oficios de la casa y otros adicionales como limpieza de calles, aunque cuando se le solicita al rey Carlos I de España en 1555, traer negros para la limpieza de caminos, indica que deben realizarlos los interesados en tal limpieza,

como los hacendados, encomenderos y dueños de pequeñas fincas alrededor de la ciudad. Pero en firme el ingreso de un número significativo de personas negras fue al inicio del siglo XVII, cuando se expiden normas para permitir el ingreso de esas personas para desarrollar el oficio de la boga por el río Magdalena. El trabajo más rudo y agreste para la época, luego esas personas fueron llevados a otro trabajo igualmente duro, como lo fue laborar en las minas. No conozco el número, tal vez no exista un estudio de cuántos hombres negros esclavizados se dedicaron a la boga.

Ahora bien, una cosa es que las personas esclavizadas hayan sido traídas al Nuevo Mundo en el siglo XVI y otra poder establecer en qué momento fue posible que se organizaran para danzar al son de los tambores propios. Se conoce, por ejemplo, que los nativos al ser desplazados de sus territorios a otros espacios donde se refugiaron, mantuvieron sus prácticas culturales y otros que estaban bajo el dominio de las autoridades virreinales escapaban de noche, aprovechando la oscuridad organizaban sus ceremonias, ritos y otros festejos tradicionales. Fueron justamente las fiestas cristianas y oficios religiosos dominicales y días de guardar que, en un proceso de negociación tácita, los nativos cumplían con los rituales cristianos/católicos y luego tenían cierta libertad de ejecutar sus instrumentos y bailar, fue una especie de amnistía social. Prueba de ello, son las grandes celebraciones y borracheras que en casa del mismo obispo Juan De los Barrios se daban después de los oficios religiosos de la fiesta de Corpus Christi, en Santa Marta y más tarde en Santa Fe de Bogotá (Rey Sinning, 2002).

Cartagena de Indias se convertirá, a mediados del siglo XVI en el principal puerto de entrada y venta, en forma legal de personas negras esclavizadas. Esa condición propició que estas personas se convirtieran en mercancía adonde debían concurrir a comprar la mano de obra las élites comerciales, hacendados, mineros y dueños de los champanes que recorrían las aguas de los ríos Magdalena o Cauca. Esa concentración de negros esclavizados en Cartagena generó una forma de organización social denominada Cabildos, impuesta por el modelo

introducido en Andalucía al terminar el siglo XVI, práctica que se implementó con algún éxito en todo el Nuevo Mundo. Permitiendo a los esclavizados, perteneciente a varias regiones de África, desarrollar solidaridad y permitió activar la memoria de costumbres y prácticas culturales de ese continente. Es necesario precisar que los esclavizados eran cazados en diversas regiones de África, pertenecientes a grupos étnicos y lingüísticos diferentes como una estrategia de mantenerlos incomunicados al no hablar la misma lengua. Sin embargo, varias son las características positivas como la fuerza, la agricultura, la ganadería, la alimentación y sobre todo la percusión. El tambor se convirtió posiblemente en un instrumento convocante a la recordación de viejos cantos ancestrales, llenos de alegría y gozo colectivo.

Los negros como los nativos, comienzan a participar en los jolgorios religiosos, que siempre terminaban con parrandas interminables con la asistencia de los «indígenas ladinos». Tanto los unos como los otros buscan formas de evadir el control impuesto por las autoridades para huir a lugares lejanos a gozar, sin la vigilancia oficial. Pero muchos se involucraban en esos festejos y con sus tambores organizaban bailes a la vista de todos, por ello en el mismo siglo XVI, en enero de 1573, en vísperas de la fiesta de la Virgen de Nuestra Señora de la Candelaria, se expide una ordenanza prohibiendo que los negros y negras se reúnan en días domingos y festivos a tocar sus tambores y cantar sus bailes (Arrazola, 1970). Esta prohibición es clave para comprender la necesidad de aplicar las normas en toda la América. En el texto a Arrazola se menciona bunde, solo bailes y cantos con tambores o atambores, es decir, son bailes de negros, aun para el momento no se han integrado los instrumentos musicales de los nativos y los negros, menos aún los europeos. Esto es bien interesante tener en cuenta a la hora de pretender auscultar el momento en que los recién traídos de África se juntaron para vivir y sobrevivir a la opresión que imponían los castellanos cristianos, es decir, eran explotados y oprimidos al máximo por el mismo patrón explotador, como esclavista y usurpador de las nuevas tierras conquistadas para el Rey y Dios.

Pensamos que, al juntarse obligados por las circunstancias del momento, compartiendo el mismo territorio, aunque con reservas mutuas, los amarres de cada uno se fueron soltando y entraron a compartir otras cosas de la convivencia en común. Además de la alimentación, las reuniones para alegrar la vida, los cantos, la percusión negra con la percusión nativa y el instrumento aerófono que se integrará dándole a la música otro ritmo diferente al simple tambor y la voz humana, acompañada de las palmas. Solo cuando la nueva percusión negra se integra el aire musical tradicional de los indígenas, denominado más tarde como cumbia, adquiere una característica, por ello se habla que la cumbia de hoy es trietnia.

Ahora bien, desde el inicio del siglo XVIII encontramos bailes denominados como bunde, organizados por negros esclavos en ambas provincias del Caribe: Santa Marta y Cartagena. Bailes que fueron igualmente perseguidos por las autoridades virreinales y vigilados por los obispos, curas, frailes, hacendados y encomenderos. Una primera noticia sobre este baile y la necesidad de no permitirlos la encontramos en un documento de 1719, firmado por uno de los obispos más controversiales y celosos del cumplimiento de las normas católicas, Don Francisco Antonio de Monrroy y Meneses, gobernó la diócesis de Santa Marta durante más de 20 años.

El obispo previene a las autoridades de la Villa de San Sebastián de Tenerife, para que se tomen las medidas del caso y no se permita por ningún motivo el baile del tambor o bunde, y ninguna autoridad está autorizada para dar permiso o permitirlo. El oficio está firmado en Tamalameque el 22 de junio de 1719 y publicado por el notario de Tenerife Julio Ortiz de Berroteran en la misa Mayor del domingo del día 9 de julio del mismo año. En el documento en comento señalaba que el obispo en cumplimiento de su deber, cuidado, celo y vigilancia como pastor resulta provechoso de las almas de la feligresía de Tenerife, el cuidado de las autoridades locales apartarlas de lo malo y observar buen comportamiento. Lo anterior porque al pasar por dicha población se enteró que se permitían bailes de tambor o bunde, por lo tanto «...para su perpetua observancia, y entre aquellos,

está el de que, por ningún modo, pretexto, ni motivo, se consientan, ni permitan, bailar, (ni bailen) los que hay deshonestos de tambor, que llaman bunde» (AGN, Miscelánea: SC. 39. 117, D. 34, f. 322). Este llamado al cumplimiento de las normas sobre la prohibición de no permitir los bailes de tambor, conocido como bunde, es de acatamiento inmediato porque está llevando a la perdición de las almas, por lo que es urgente detener esos abusos y exabrupto. El obispo como máxima autoridad del gobierno eclesiástico de la diócesis de Santa Marta, está pensando en su compromiso de salvar almas de sus feligreses, por ello la importancia del pasto espiritual.

Recuerda y reafirma, el obispo Monroy que ni los curas, ni los tenientes pueden dar permiso o licencia para tales bailes, no están autorizados. Adicionalmente, argumenta que esos bundes son impúdicos, llenos de maldad y deshonestos. Además de controlar socialmente a los amantes del baile, negros y castellanos serán excomulgados, igual suerte correrá los curas que los permitan. Insiste en la misiva recordar que están prohibidos los juegos de azar ilícitos, como los naipes, los dados y otros que quieran inventar. Esta es una clara expresión del control social que este obispo y en general la iglesia ejerce sobre la población bajo su jurisdicción eclesiástica. La excomunión fue justamente una de las armas esgrimida y utilizada por el gobierno eclesiástico en toda América, Santa Marta no fue la excepción.

De tal manera que las órdenes impartidas por ese obispo no eran simples amenazas, tenían un fuerte impacto en la vida social, religiosa, política y familiar, por ello sus decisiones eran atendidas con temor y sin resistencia. Así como esta autoridad eclesiástica era celosa en la prohibición de estos bailes los encontraremos en la provincia de Cartagena de Indias.

Siguiendo una cronología al tema del baile de bunde en la provincia destacamos la situación complicada que tuvo que atender el maestro de campo José Fernando De Mier y Guerra, porque en su proceso de fundación refundación de los pueblos a orillas del río Magdalena, permitía algunos festejos y bailes de negros o bundes,

también llamados canjilón. Lo cierto fue en el siglo XVIII se prohibieron en la provincia de Cartagena de Indias esos bailes, como también los fandangos y fiestas alegres como el carnaval. Por el contrario, en el territorio de la provincia de Santa Marta, no se dieron esas prohibiciones (ver Rey Sinning, 2019).

De Mier y Guerra, recibió varias acusaciones de las autoridades civiles y sobretodo eclesiásticas en ese proceso poblacional. La razón de esas acusaciones fueron diversas, una por sacar pobladores de los pueblos de la provincia de Cartagena de Indias para poblar los nuevos pueblos en la vecina Santa Marta, situación que afectaba directamente a las autoridades locales y provinciales porque los trasladados dejaban de pagar sus diezmos y demás impuestos a la iglesia y a la corona. Otra acusación fue por permitir bailes de negros en la recién fundada población de Santa Cruz de San José (Sitionuevo), hecha por el obispo de Cartagena de Indias. De Mier preparó un extenso informe respondiendo varios aspectos directamente al virrey José Alfonso Pizarro (6 de noviembre de 1749 a 24 de noviembre de 1753), poseía el título nobiliario de marqués de Villar. La respuesta al tema de la permisibilidad de los bailes de negros, bundes o canjilón afirma lo siguiente «Que esto de los bundes o canjilón, que en aquella nueva fundación (Sitionuevo 1751) se dice están introducidos para atraer a muchos vecinos con la libertad de tal diversión, perjuicio de las almas, por lascivia que de ellos suele redundar» (De Mier, 1987, p. 94). Aclara que conoce el territorio y que en los últimos 25 años de andar por ambas provincias ese baile es la generalidad.

Como se aprecia el fundador/acusado se defiende se sus críticos y adversarios justificando que los bailes que se permiten y se organizan son en tiempos de las fiestas de los santos titulares «y uno u otro casamiento de algún vecino de comodidad, vienen a ser los únicos tiempos de su diversión» (De Mier, p. 95). Es interesante comprender esta posición de un funcionario de la Corona que tenía una inmensa responsabilidad, ya que se le había encomendado la pacificación y el poblamiento de la orilla oriental del río Magdalena. Adicionalmente, informa que en los pueblos vecinos de la provincia

de Cartagena, Soledad y Barranquilla se organizaban grandes celebraciones festivas acompañadas por la música de la vihuela y el arpa. Al parecer la acusación no pasó de ahí, por el contundente informe escrito por De Mier y Guerra.

Un hecho que nos parece relevante sobre el baile de negro o bunde en la provincia de Santa Marta está fechado en Valle de Upar el 12 de julio de 1784, dirigido a la Real Audiencia, por el Alcalde Ordinario de segundo voto, Joseph Marcelino Maestre. Lo envía a esa institución porque habían pasado varios meses y no tenía respuesta. Por lo que se ve precisado a repite en diciembre de ese mismo año. Según lo comenta el Alcalde, el correo de Valle de Upar, con otras ciudades no era el mejor.

Este caso es muy significativo porque muestra la otra cara de la permisibilidad del obispo de Santa Marta doctor Juan Francisco Navarro y Acebedo, ofició desde Valledupar el gobierno eclesiástico, por estar en proceso de construcción la iglesia catedral. El suceso puesto en consideración de la Real Audiencia por el Alcalde hace referencia a los hechos que acontecieron el 11 de julio de 1784, al baile de bunde que realizaron familiares del obispo y personas negras esclavizadas, sin su permiso o del otro alcalde y que, a pesar de haber solicitado a los infractores lo suspendieran, no fue posible, por lo que tuvo que acudir personalmente, haciéndoles ver que su desobediencia no estaba bien.

La respuesta de los afectados por la solicitud del funcionario fue quejarse ante su pariente el obispo. Lo normal era que el prelado reaccionara reprimiendo a los infractores, no lo hizo y por el contrario fue a buscar al Alcalde a la casa donde se enteró que estaba, desde la calle lo llamaba a gritos solicitándole que saliera y “prorrumpió con voces altas, que oyó toda la vecindad, el que iba en busca mía para darme de palos, con tal cólera e indignación, que dejando atónitos los circunstantes se restituyó a la suya” (AGN, Miscelánea: SC. 39, 73, D. 73, fol. 790). Los pormenores de los sucesos los narró el afectado señalando que afortunadamente él se había ausentado de la residencia donde lo fue a insultar. No contento con lo anterior el obispo hizo llamar inmediatamente al hermano del Alcalde don Andrés Francisco Maestre,

clérigo presbítero poniéndole la querrela de su hermano. El alcalde le solicita a la Real Audiencia que le exija al obispo que vuelva a Santa Marta, a su diócesis, para mayor tranquilidad de todos, ya que tenía más de 5 años que abandonó su sede y era un problema en el Valle de Upar. Tal vez lo logró, porque después regresa el prelado a la sede de la diócesis colocándose al frente de la construcción de la catedral.

De esta tensión entre los poderes eclesiástico y civil, el primero, que tradicionalmente velaba e insistía para que se prohibiera y se permitieran tales bailes, los patrocina tácitamente al no ejercer su autoridad por ser sus familiares y amigos. El Alcalde insistió que el obispo cometió dos injurias a él como autoridad y la otra a la Jurisdicción Real. Mientras que el De Monroy exigía 1719 el cumplimiento de las normas al respecto su homólogo, años más tarde era permisivo, tal vez porque los que estaban en el bunde eran sus familiares.

Ahora bien, extendiendo la mirada hacia la ciudad y provincia de Cartagena, encontramos varios documentos que dan cuenta de las persecuciones de las autoridades civiles y eclesiásticas, no es del caso comentarlas, solo las referenciamos como insumo documental para comprender que la presencia de estos bailes de negros o bunde estuvieron presentes en ambas provincias. Los actores son diferentes, pero los cargos y jerarquías son las mismas. Una corta lista de los obispos cartageneros que se refirieron a estos bailes de negros, bundes o fandangos son: Gregorio De Molleda y Cherque, don Diego de Peredo, don José Díaz de la Madrid y don José Palacios de la Vega. A estos nombres podemos agregar el del gobernador de la provincia don Joaquín de Cañaveral y Ponce, quien publicó en 1789 un documento que la historiadora Gilma Mora denomina «*El deber de vivir ordenadamente para obedecer al Rey*», era una especie de *Manual de Convivencia* para los cartageneros, en los que se incluía un aparte a la celebración de los bundes y fandangos que bailaban los negros y los plebeyos debían finalizar un poco después de las nueve de la noche cuando termine la retreta. Esta restricción era para las vísperas de fiestas de santos y era más laxos en Navidad y Santos Reyes (Rey Sinning, 2008).

Como puede apreciarse el baile de negros, bunde, canjilón o fandango reciben esas denominaciones, hasta donde conocemos, en el siglo XVIII. No quiere decir, como se explica arriba, que antes no se hubiesen celebrado. Pero rastreando los bailes a través de normas prohibitivas nos permite pensar que estos bailes son populares en todo el Caribe neogranadino, solo que en algunos territorios no controlados por las autoridades desconocemos las medidas adoptadas o por el contrario tenían tanta fuerza en la vida cultural de los habitantes, que ganaron el reconocimiento después de resistir por años a la persecución. Fueron estos pueblos arrochelados donde negros, indígenas y blancos empobrecidos se juntaron para liberarse del sojuzgamiento de la iglesia y de las autoridades, escaparon para no pagar impuestos de diezmos y vivirán libremente. Se originarán nuevas relaciones sociales y familiares, surgirá el zambaje, el mulataje y se gozará de la percusión africana y de las gaitas indígenas sin restricción alguna. Al final del siglo XVIII las autoridades de ambas provincias dejaron de perseguir a los infractores de la práctica del bunde, limitándolos hasta ciertas horas y en días especiales, como las fiestas religiosas. De tal manera que todo indica que a finales de ese siglo las prácticas culturales de las etnias (blanca, negra e indígenas) se han ido aceptando y mezclándose, forjando una hibridación cultural, hasta hoy.

Tambora ribereña y baile de negro en la Ciénaga Grande de Santa Marta

Cuando se habla de tambora en Colombia, todas las miradas se dirigen a los pueblos localizados a las orillas del río Magdalena, sobre todo en la Depresión Momposina y los sures de Bolívar y el Cesar, al punto que los principales festivales en homenaje a ese instrumento musical se celebran anualmente en algunas de las poblaciones localizadas en ese caribe/riberaño. En San Martín de Loba (Bolívar) desde hace más de 30 años se celebra el Festival Nacional de la Tambora, en ese departamento también se realiza un evento similar en Río Viejo. En el Cesar se celebra el Festival de la Tambora y la Guacherna en

Tamalameque hace varios años y recientemente en El Paso se organiza un certamen musical como homenaje a ese instrumento y ritmo musical. Pero en todos esos pueblos ribereños, forjadores de la cultura anfibia encontramos grupos de tambora, excelsos músicos que mantienen la tradición generación tras generación. En los pueblos ribereños del Magdalena y otros pueblos de Bolívar, este aire musical se le denomina chandé y en algunos casos como Talaigua Viejo baile cantao. En los últimos kilómetros en el recorrido del río, en ambas orillas del Magdalena y Atlántico se le llama pajarito y por los lados del Canal del Dique, bailes de negro o son de negro, lo mismo en los pueblos palafitos pertenecientes al municipio de Sitio Nuevo y Pueblo Viejo, baile de negro. En este aparte mostraremos, en forma documentada, la presencia de este aire musical, herencia de los bundes del siglo XVIII, de los que dimos cuenta en el anterior aparte.

En ese orden de ideas revisemos algunos textos del siglo XIX escritos por viajeros extranjeros y nacionales que apreciaron algunas escenas festivas que narraron, a la vez indicaron los instrumentos que integraban los grupos musicales. Las denominaciones a los aires musicales son disímiles, que nos ayudan a diferenciar una cumbia de una tambora o chandé. Los mismos autores de los escritos (diarios de campo) consignan expresiones como «negroide» o «africano», no aparece la denominación bunde, pero sí, fandango, currulao, zambapalo o simplemente danza nativa o negroide. Otro aspecto significativo para el estudio etnomusicológico de la música caribe, es que, si bien es cierto, no puede precisarse en qué momento histórico se comienzan a integrar instrumentos musicales nativos, europeos y africanos, pero lo cierto es que en las descripciones de este siglo aparecen. Anotemos algunas de las agrupaciones musicales que se integran perfectamente e inclusive personas de diferente procedencia geográfica/cultural ejecutando instrumentos de otro origen.

Cuando sale uno de los últimos reductos de miembros del ejército realista de Cartagena en 1821, se inicia una «peregrinación» de diplomáticos o funcionarios europeos a la Nueva Granada, que algunos entienden como reconocimiento al nacimiento de una nueva

nación independiente o en busca de posibilidades de desarrollar negocios. El coronel y diplomático John Potter Hamilton (1777-1873), fue nombrado en 1823 por Inglaterra, agente diplomático enviado a la naciente Gran Colombia, llegó a Santa Marta el 30 de diciembre de ese año y pronto viaja por el río Magdalena rumbo a Bogotá. En su paso por la población magdalenense de Plato nos dejó un testimonio que nos ayuda a comprender el proceso de adaptación, acoplamiento y aprendizaje. Describe el británico en enero de 1824, «por la noche dimos nuestro paseo acostumbrado por la aldea, fuimos a dar a una casa donde había dos muchachos negros tocando violín, una muchacha (¿negra o mulata?) tocando tambor y un mulato el triángulo» (Hamilton, 1993, p. 53).

Excelente descripción que merece una igual reflexión, es visible que la pequeña agrupación musical formada en esta población rural, puerto sobre el río donde atracaban embarcaciones impulsadas por la fuerza humana de negros bogas. Es decir, no es de extrañar la presencia de estas personas negras o mulatas, como las define el autor. Es significativo que negros y negras toquen vals, el lenguaje de la música es universal y que ejecuten instrumentos europeos (violín y triángulo) y el tambor africano. Considera que negros, indios y criollos poseen buen oído para la música.

Diferente es la escena que describe el mismo personaje cuando llega a Vadillo una población vecina de Simití, población colonial localizada al sur de Bolívar. El diplomático/viajero británico describe dos danzas que apreció, una que es la típica cumbia y la otra, podemos inferir, fue una tambora o un chandé, «aquí vimos la danza negra o africana; la música consiste en pequeños tambores, y tres muchachas palmotean exactamente al compás» (Hamilton, 1993, p. 70). Comenta que escuchó una canción patriótica: Mueran los españoles picarones tiranos;/Vivan los americanos republicanos (Hamilton, 1993, p. 71). Claramente es tambora o chandé, la sola percusión, el palmoteó de las manos, el cantador o cantadora que improvisa versos y el coro que canta el estribillo, responde a la estructura de los cantos que utilizan los estribillos y cantos responsoriales.

Unos años después en 1858, cuando se había decretado la libertad de los esclavos, el colombiano José María Samper Agudelo (Honda, Tolima), remontó las aguas del río hasta el mar Caribe, pero no en champán, sino en barco a vapor, en este caso el *Bogotá*. Que transportaba la élite que podía cancelar un boleto con todas las comodidades de la época, él cuenta quienes eran sus compañeros de viaje, además de granadinos, genoveses, franceses, ingleses, irlandés y alemanes. En su recorrido informa del predominio de hombres y mujeres negras, zambas o mulatas, «en todas se notaban las bellas trenzas de cabellos negros y abundantes, a veces crespos, el labio grueso y voluptuoso, la nariz abierta y palpitante, el ojo negro y ardiente, el color pardo oscuro...» (Samper, 1973, p. 399). Describe otras características de esas mulatas que se subían al barco y que él como sus compañeros y compañeras de viaje admiraban, se sorprende de la coquetería y destreza en que se desenvuelven estas ribereñas.

Pero Samper se detiene una noche en la aldea de Regidor, hoy municipio de Bolívar y describe la escena festiva, en la que incluye la música, los instrumentos musicales y la danza que él denominó *currulao*. Tal vez una denominación general de danza, baile o música negra. Afirma que en esa aldea de «25 o 30 chozas miserables», «a las ocho de la noche el ruido de los tambores cónicos y las flautas o gaitas peculiares a los bogas y sus familias semi-salvajes, hirió nuestros oídos anunciándonos una ardiente sesión de *currulao*» (en el original). (Samper, 1973, pp. 400-401). Luego hace una descripción de la danza señalando «que resume al boga y su familia, que revela toda la energía brutal del negro y el zambo de las costas septentrionales de Nueva Granada» (Samper, 1973, p. 401). Agrega que todos salieron a admirar la destreza de los bailarines, excepto las mujeres que consideraron los movimientos eran extravagantes, con fuertes contorsiones de sus cuerpos. La descripción de la danza es extensa y brinda detalles significativos para comprender que se trataba, posiblemente, de una cumbia, pero ahora se han integrado los instrumentos indígenas de las gaitas con la percusión africana y los instrumentos los ejecutan negros, no indígenas. Como se aprecia para el momento no existe una

diferenciación de estos aires musicales y la danza. Solo más tarde se podrá precisar que es cumbia y que es tambora o chandé, ya no bunde.

Bajando el río encontramos el son de negro, bailan los pueblos ribereños perteneciente al departamento del Magdalena, como en el corregimiento de Bahía Honda (Pedraza). Con mucha fuerza se siente en los tres pueblos palafíticos (Bocas de Cataca (Pueblo Viejo), Buenavista y El Morro/Nueva Venecia (Sitio Nuevo), aquí los habitantes denominan como baile de negro. Todos localizados en la Ciénaga Grande de Santa Marta. En palabras del antropólogo Rey Sabogal, el baile de Negro, es la música palafítica. «El Baile de Negro, que como sucede con muchas manifestaciones inmateriales, es un término polisémico pues, este es danza, es música, es canto, es ritual, es fiesta, es evento y es momento. No es sencillo encuadrarlo en una sola de estas categorías» (Rey Sabogal, 2019, p. 40). Rey Sabogal denomina en su trabajo las maneras de tocar, cantar, contar y bailar. En las maneras de tocar distingue dos; negro basto y negro fino, precisando que las maneras de tocar los tambores, las maracas y guacharaca, son «las formas en que se repiten golpes y figuras ejecutadas en el tambor, más que en las maracas y la guacharaca» (Rey Sabogal, p. 41). Esta descripción académica, de los instrumentos que integran la agrupación musical que produce la música raizal conocida como baile de negro, muestra el papel determinante del tambor, es decir, la percusión negra, africana.

La presencia de la fuerza de la percusión no es solo en los pueblos palafíticos también en las localidades como Tasajera, Palmira e Isla del Rosario, todos pertenecientes a Pueblo Viejo. En estas pesquisas sobre la música con fuerza en el tambor africano encontramos las agrupaciones musicales, que acopladas con un aerófono interpretan lo que denominan ritmo de golpe negro o ritmo de jorikamba. Esta es la música que acompaña a la danza del caimán cienaguero o puebloviejero, para diferenciarlo del mito alegórico, del hombre que se volvió caimán, en la población ribereña de Plato.

Como se pudo apreciar en este recorrido por el territorio de la música con base en la percusión africana, se conecta lo descrito, prohibido y perseguido por las autoridades coloniales, tratando de evitar

el disfrute de esa música, que se fue nutriendo de los instrumentos locales como la gaita. De tal manera que los bundes o baile de negro del siglo XVIII, tal vez desde el XVII, se quedaron para siempre, evolucionaron, por lo que hoy encontramos una variedad de ritmos y aires musicales con mucha influencia africana, triétnica y mestiza.

Después de este recorrido analicemos las conexiones de esta música con fuerza en la percusión, por lo que dedicaremos el siguiente apartado a la conocida tambora samaria, que está en el corazón de los sectores populares de la ciudad, que con el correr de los años ha tenido aceptación en algunos sectores de las élites de la ciudad. Un músico descendiente de esa aristocracia Carlos Vives Restrepo, conocido nacional e internacionalmente, comercializó el sonido/ritmo de la tambora, con el título de Pitán, Pitán. Tema que por décadas identificaba la salida a la cancha de fútbol del Estadio Eduardo Santos de la ciudad, al equipo local Unión Magdalena.

La tambora samaria: expresión de la música popular

Lo primero que se debe precisar, es ratificar la presencia de personas negras esclavizadas en la provincia, como en la ciudad. Desde el censo de 1793 destacan la existencia de una mano de obra esclava en las casas, como en las haciendas cercanas, caso de la conocida Hacienda San Pedro Alejandrino, dedicados a las actividades de la agricultura, sobre todo al cultivo de la caña y en las residencias como esclavos domésticos. Sobre ese censo considera el historiador noruego Steinar Saether (2005) que en las ciudades de la provincia vivían los blancos con sus esclavos, por el contrario, en las misiones y pueblos eran habitadas por indígenas y «razas mixtas». Así como este historiador europeo, viajeros del siglo XIX dejaron testimonio del color de la piel de los samarios en el momento de su llegada. Un ejemplo es el sueco Gosselman que en la ciudad la clase inferior es mayoritariamente «negros y descendientes de negros-indígenas» (Gosselman, 1981, p. 59.). Por su parte, el francés Le Moyne (1969) considera que la mayoría de los samarios son blancos y criollos.

Agrega que los negros son holgazanes y que en la hacienda San Pedro, había 60 trabajadores, entre negros y esclavos, y su jefe era un francés. John Steuart (1989), que la mayoría de los samarios «una tercera -33 %- son criollos y mulatos, y el resto negros e indios» (p. 35). Tanto Gosselman (1981) como el francés Eliseo Reclus (1947) afirman que los zambos son ociosos.

Con los datos anteriores podemos considerar que si bien es cierto todos los visitantes consideran que la ciudad tiene pocos habitantes, destacándose la presencia de negros, zambos o mulatos. De hecho, en una pintura de 1823 con el título «*La Cena en Santa Marta*», del naturista, médico e ilustrador francés François Désire Roulin (1796-1874), en la pintura además de los personajes de la élite samaria se aprecian claramente dos esclavos domésticos, hombre y mujer. Adicionalmente, aparece el viajero inglés John Potter Hamilton que estaba para el momento en la ciudad, su libro muy conocido es *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*.

De tal manera que las personas negras esclavizadas viven en Santa Marta, su presencia es notoria en trabajos domésticos, pescadores, en las haciendas alrededor de la ciudad, el puerto y otras labores, como zapateros, carpinteros y en general dedicados a las pocas artesanías locales. Aunque en la prensa se mencionan festejos populares para diferenciarlos de las fiestas de la élite samaria. Pero sin duda que esas agrupaciones musicales que animan a todos estará la percusión, el tambor o tamboril, así lo afirma el francés Reclus de los paseos y bailes que los jóvenes, de ambos sexos, organizan en Santa Marta, destacando dos instrumentos percusivos tambores (tamboril) y castañuelas (Reclus, 1947, p. 56). De nuevo aparecen el tambor africano y las castañuelas fenicias, llegadas con los conquistadores.

Este viajero en repetidas ocasiones menciona a blancos, negros y zambos, señalado que a los indígenas llaman despectivamente “chinos”, así se lo hicieron saber en su recorrió las sabanas de Bonda. Sin embargo, cuando visitó la antigua hacienda cafetera de Minca, hoy corregimiento de Santa Marta, señala que es una finca en decadencia desde la época de la esclavitud, «cuando fue devuelta la libertad a los

esclavos, los amos cuidaron de no cambiar nada de su sistema de agricultura» (Reclus, 1947, p. 70). Con esta anotación nos permite ratificar la presencia de las personas negras esclavizadas en Santa Marta y su libertad después de 1852, cuando se aplicó la ley de la libertad de 1851².

Mientras Reclus publica su libro *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*, en París en 1861, llega a la ciudad otro francés, médico y botánico Charles Saffray. En su diario anota una anécdota que desde niño los samarios escuchaban: la destreza de los negros samarios en las aguas del Mar de Santa Marta o Mar Caribe. El galo fue testigo de la destreza de los negros, ya libres, de la ciudad que al sumergirse en las aguas del mar, podía darle una patada a un tiburón a cambio de unas monedas (Saffray, 1984).

Otra de las habilidades de los jóvenes negros samarios en el agua, muy conocido también, era tirar una moneda al aire y antes de llegar al suelo marino era atrapada con la boca, la que le pertenecía por su hazaña. Algunos de los viajeros reseñados dejan constancia del gusto de los samarios de ambos sexos por la fiesta, los bailes que se daban a cielo abierto y en algunas salas de casas particulares donde se podía entrar y participar sin restricciones. Se habla de música señalando algunos instrumentos como tamboril, castañuelas, guitarras, carrasca, gaitas y ritmos musicales como valeses, danzas y contradanzas españolas. Una descripción varias veces citada es la escena que presencié en Gaira en 1825, el sueco Carl Augusto Gosselman, en la que los gaireros disfrutaban de la música que interpretaba una orquesta compuesta por gaitas, maraca y «un tambor grande hecho en un tronco ahuecado con fuego, encima del cual tiene un cuero estirado, donde el tercer virtuoso golpea con el lado plano de sus dedos» (Gosselman, 1981, p. 55).

Ahora bien, nos parece significativo insistir en el tema de la presencia de personas esclavizadas en la ciudad en la primera mitad del siglo XIX, como se analiza en el capítulo segundo en el texto *Cristo Rey: un espacio para permanecer en el tiempo*, La manumisión, un paso hacia la libertad (Rey Sinning, 2025). Igualmente, de otras

2. Reclus estuvo en Santa Marta y parte de la provincia en 1855, y publicó el libro 1861.

investigaciones que se han publicado en los últimos treinta años, como el libro del historiador Dolcey Romero Jaramillo *Esclavitud en la provincia de Santa Marta, 1791-1851* (1997), el del sociólogo Tony de la Cruz *Restrepo Hendiduras y fragmentos del África Negra en el Caribe Colombiano*, y otros textos. La población negra ya no esclavizada en la ciudad y el departamento seguirán cumpliendo labores varias (zapateros, carpinteros, pescadores, albañiles, cargadores). En la década de los ochenta del siglo XIX el inicio de la construcción de un tramo de la vía férrea de Santa Marta y Ciénaga la compañía constructora contrató mano de obra traída desde las Antillas (Aruba y Curazao), Jamaica y de otras islas del Caribe. A los jamaiquinos los samarios llamaban «yumecas». Unos años después se amplía la línea férrea llegando a Aracataca, lo que origina un aumento de la población negra que se vinculan a este trabajo.

Paralelo a esta actividad en el territorio entre Ciénaga y Fundación se inicia la siembra y comercialización de banano (guineo en el lenguaje coloquial magdalenense), a esa área del departamento será conocida como Zona Bananera del Magdalena, algunas personas hablan de Santa Marta. Existen fotografías tomadas por el conde francés Joseph de Brettes que testimonian la presencia de estas personas. Destacamos la fotografía tomada en Santa Marta en 1891 a un sirviente negro (sin identificar el nombre) que acompañó al conde en su exploración por las tierras de la Sierra Nevada de Santa Marta; otra imagen es la de una familia negra en Río Frio del mismo autor tomada en 1896 y varias fotografías tomadas en algunas poblaciones del departamento del Magdalena a finales del siglo XIX.

Con la puesta en marcha de la producción, consumo y comercialización del banano al exterior, se impulsó la actividad ferroviaria y portuaria de la ciudad. Tres sectores fundamentales para Santa Marta, Ciénaga y Zona Bananera, el Caribe y la nación. Hacia este enclave económico migraron, en busca de trabajo nacionales y extranjeros; otros a establecerse como comerciantes, prestadores de servicios terciarios, establecimientos de entretenimiento y consumo cultural.

En las primeras décadas del siglo XX llegaron familias negras completas de bolivarenses (Bolívar, Sucre y Córdoba). Su presencia fue notoria en las actividades de obreros en las fincas bananeras, también en la vida cultural. Llevaron consigo la técnica de la elaboración de tambores, con los que alegraban las noches y los días de descanso, organizando los jolgorios al son de los tambores ancestrales. Bailes de negro, cumbias y cumbiambas surgieron acompañadas por gaitas y luego, con el acordeón. Con la bonanza bananera llegaron las orquestas, los bailes de salón, las academias, como les llamaban en Ciénaga a algunos lugares de lenocinio, agrupaciones musicales y músico en ciernes, que más tarde descollaron a nivel nacional e internacional, como es el caso de Luis «Lucho» Bermúdez Acosta, nacido en el Carmen de Bolívar de padre samario Luis Eduardo Bermúdez Pareja, vivió un tiempo en Aracataca y Santa Marta. Podemos destacar a otro gran músico nacido en Fonseca (hoy La Guajira) Luis Enrique Martínez y otros tantos. Y tal vez unos menos conocidos, pero de importancia para la música popular y los mayores proporcionantes del goce y la alegría de los zonereros³, los tamboreros y gaiteros negros llegados de Bolívar y del Chocó. A toda esta música colombiana se acoplarán instrumentos y sonos antillanos, como el son cubano, la bomba y la plena puertorriqueña.

En las primeras décadas del nuevo siglo se produce en la ciudad dos polos de desarrollo urbano. Hacia el sur, desde la calle 22 (antes calle 1) conocida también como Santa Rita, los norteamericanos adquieren varias hectáreas de tierra para la construcción de la infraestructura física y viviendas para su personal administrativo y ejecutivo, oficinas y centros de salud y otras dependencias necesarias para una operación eficiente en la producción, distribución y comercialización de la fruta. Más tarde, nacerá Manzanares, Primero de Mayo y María Eugenia, que albergarán población negra migrante de Bolívar, Chocó y la misma Zona Bananera. Por el contrario, hacia el norte se comienzan a organizar barrios populares que se instalaran los obreros que van

3. Es el gentilicio popular de los habitantes nacidos o no de la Zona Bananera del Magdalena.

llegando a la ciudad para vincularse como trabajadores. Surgen barrios como Pescaito, Norte, Olaya Herrera y más tarde San Martín que albergarán jamaiquinos, arubianos, y de otras islas, pero también de Riohacha, Dibulla, Camarones y el Cabo de la Vela. La ciudad crecerá al igual que la población, los negros, que antes eran pocos, en comparación con la élite y los mestizos, desempeñaran los oficios más fuertes en el puerto, en el ferrocarril y en el banano. Pero también tendrán un papel importante en la organización de agrupaciones musicales, cuyos ritmos y aires llenarán la vida festiva de los sectores populares, por un lado encontramos grupos informales de músicos tamboreros y por otro las orquestas organizadas que vienen existiendo desde el siglo XIX, se ajustarán a las nuevas exigencias y ofrecerán sus servicios para bailes elegantes en los clubes sociales y en el Centro Social de la élite para amenizar los bailes de carnaval y de otros momentos.

En el caso de la tambora, como señalamos arriba, son varias las menciones a los bailes y festejos populares en el centro de la ciudad, en los pueblos cercanos como Gaira, Bonda y Mamatoco en tiempos de San Agatón, desde el siglo XIX. Se habla de cumbias y cumbiambas e igual participaban en época de carnavales muchos grupos musicales con base en la percusión, entre las danzas aparecía la maestranza, según el periódico, *El Ferrocarril del Magdalena* del 19 de febrero de 1874, informando los eventos culturales del carnaval de ese año. A nuestro parecer la mayor fuerza de la tambora, será en los primeros años del siglo XX, cuando la presencia de personas negras en las esquinas de los barrios populares, los sábados, domingos y festivos amigos de la cuadra, de la calle, compañeros del trabajo, migrantes del mismo o familiares, comienzan a recordar sus bailes y los tambores aparecen para alegrar la existencia después del duro trajín de la vida cotidiana. Estos toques improvisados permitirán reencontrarse con su música y enriquecerla con nuevos ritmos y golpes de tambor.

Lo cierto es que, en varias entrevistas realizadas con grupos de tamboreros, compositores, carnavaleros, creadores de disfraces y gestores culturales, samarios coinciden que la tambora es un ritmo propio que se fue forjando en las esquinas y en las casas de los barrios

populares de la ciudad. Se mencionan personajes legendarios como Manuel De John, Juan Brito y el papá de Germán Hernández Florín, tamborero y cantante, el señor Víctor Manuel Hernández. Con él se inició la dinastía de los Hernández, sus hijos organizaron una tambora muy conocida, popular en Pescaito y la ciudad. Germán afirmó en 2008 que «La vida musical mía comienza desde el año 1938, yo escuchaba a mi papá cada vez que cumplía años, el 1° de enero, él invitaba a su compadre Manuel de John, que fue la primera tambora que yo escuché en Santa Marta» (G. Hernández Florín, comunicación personal, 13 de julio de 2008). En su aprendizaje señala excelentes tamboreros como Juan Brito, reconociendo que de ahí le nació la vocación por la tambora.

Lo más posible es que Germán, para 1938 tenía unos 12 o 13 años «era un pelao», es decir, había nacido en la década del veinte. Su padre Víctor había nacido a comienzos del siglo XX y desde entonces la tradición de esta tambora se ha mantenido. Sus hijos Germán, Juan, Raúl, Bernabé, siguieron la tradición, eso confirmó Germán al señalar que su hermano Juan Hernández tenía su propia tambora y cuando era contratado los invitaba a tocar. Ese testimonio ayuda a comprender la base de la tambora tradicional, la conocida en los años sesenta. Sin duda, que es un ritmo de negro, baile de negro. El pito o caña de millo o como lo llaman por los lados de Sucre el pito atravesao, fue una novedad en el grupo del mayor de los Hernández, pero como afirma Germán no nos gustaba el pito, la tambora era percusión y canto.

Otro de los veteranos tamboreros que reconoce la importancia en la tambora de los Hernández es Pedro Modesto del Valle Rúa, oriundo del corregimiento de Pueblo Viejo, Isla del Rosario, donde desde niño escuchó los tambores en su tierra natal, los mismos de Tasajera, Palmira y de los pueblos palafíticos o palafitos. Confiesa Pedro que «A la edad de unos 12 años tenía mis tamborcitos propios, a mí siempre de «pelao» me inspiró el tambor, no sé dónde me conseguí un tambor y yo andaba con mi tamborcito para arriba y para abajo, era como solista» (P. M. del Valle Rúa, comunicación personal, 13 de julio de 2008). Llegó a vivir a Pescaito en 1948 o 1949, conociendo al señor Germán Hernández le

permitió avanzar en el conocimiento del toque de tambora, a partir de ese momento entendió que su vida era la música de tambora.

Este otro testimonio ratifica que la tambora samaria desde los inicios del siglo XX tiene mucha fuerza y protagonismo en la vida cultural de la ciudad. Entonces Del Valle se inicia como tamborero y aprende con el señor Juan Brito, a elaborar tambores. Brito era reconocido tamborero y elaborador de los tambores, era un artesano con mucha experiencia en el oficio, no solo aprendió Del Valle, sino otros tamboreros que comenzaron a elaborar sus propios instrumentos.

Ratifica Pedro, conocido como «Teveo», que la tambora samaria, como la ribereña o lobana es solo percusión acompañada de la voz, y De John le metió un aerófano, la caña de millo, por eso no entendía la presencia del «pito», por eso lo ratifica «la nuestra es cantada», también conocida como guacherna o fandango. Con el correr de los días organizó su propia agrupación musical, se sumó a la de los Hernández, a la de Manuel De John (Deyon) y la de Francisco Javier Yanes Yanes, conocida como la Tambora de Matei, la de mayor reconocimiento local y regionalmente. Esta agrupación musical durante muchos años mantuvo un liderazgo indiscutible en la ciudad y la región. Era considerada por muchos músicos como la «universidad de la tambora», tocar en ella, según Del Valle, «era tocar el cielo, tocar en la Scala de Milán». Y era cierto, no miente Del Valle, en los sesenta hablar de un grupo de tambora en Santa Marta se referían a la de «Matei», no quiere decir que hubiera otras tamboras, sino que esa era el símbolo de la música popular de la ciudad. Adicionalmente, su protagonismo artístico en la ciudad le valió el reconocimiento y la amistad con miembros de la elite samaria y logró posicionar la música de tambora en los círculos aristocráticos samarios.

Por otra parte, destacar que esta música autóctona samaria tuvo un protagonismo local en algunas fiestas religiosas como la que se celebraba a la Virgen del Carmen en el barrio El Ancón, sector de pescadores, obreros y comerciantes menores. Era muy reconocida la tradición del festejo, todas las tamboras participaban, «la procesión era en lanchas en la bahía, una tambora iba en la lancha donde iba

la Virgen del Carmen, y en cada lancha iba una tambora» (P. M. del Valle Rúa, comunicación personal, 13 de julio de 2008). Igual sucedía durante el tiempo de carnaval, donde la música de tambora era la esencia de la fiesta, o la fiesta de San Agatón en Mamatoco donde los tambores siguen sonando.

La tambora se convirtió con el tiempo en la música popular de los habitantes de los sectores populares localizados en la parte Norte de la ciudad como Pescaito, San Martín, donde residían muchos obreros vinculados a Puertos de Colombia, Ferrocarriles de Colombia y sobre todo de la United Fruit Company, los principales empleadores locales. La dinámica económica se sentía en la sociedad en general, los obreros asalariados jugaron un protagonismo al popularizar la tambora samaria, al convertirse en música que se oía y acompañaba las parrandas, los cumpleaños y otros festejos familiares.

Pero no solo fue en el sector norte de la ciudad, también en el sur, desde el mismo límite del centro, el barrio Los Troncos, Tenería, Manzanares, María Eugenia y Primero de Mayo, la tambora tuvo influencia y sus practicantes fueron tan buenos y reconocidos como los del norte. Así mismo, en corregimientos coloniales cercanos a la ciudad como Gaira, Mamatoco, Taganga y Bonda, la tambora sonó con propiedad. De tal manera que este sonido de origen africano, inundó la vida cultural de la ciudad, su importancia se hará notar en las fiestas religiosas y en los carnavales.

Con estos testimonios son suficientes para comprender y sustentar cómo la tambora samaria con el transcurrir de los años se consolidó como la música popular de los sectores subalternos de la ciudad. En su mayoría obreros de Puertos, Ferrocarril y banano, como también construcción y oficios varios. Lo cierto es que la alegría de la tambora contagiaba a propios y extraños, los grupos fueron contratados para bailes particulares, en bailes de las reinas barriales y en las casetas en tiempos de carnaval y la Fiesta Nacional del Mar.

Unas reflexiones finales

Más que conclusiones intentaremos reflexionar sobre algunos aspectos de la música de tambora samaria. Varias preguntas pueden originarse al terminar este artículo y apreciar que, durante muchos años la música más popular de la ciudad, sobre todo, en los sectores populares fue la tambora, que en el carnaval jugó un papel protagónico como símbolo de identidad cultural y su música irradiaba alegría e invitaba al goce colectivo de los samarios. Sin embargo, se puede arriesgar una hipótesis que la crisis de la tambora puede estar asociada a la decadencia del carnaval de la ciudad. En ese sentido varias personas vinculadas a la tambora coinciden que antes la tambora autóctona, auténtica, heredada de esa música raizal de los primeros bundes o bailes de negros perseguidos en la colonia cambió.

La tambora ha sido víctima de la comercialización, la ha convertido en mercancía y ha llevado a que aparezcan innovaciones, incidiendo en el ritmo cadencioso, sentadito y organizado del pasado, surgiendo un ritmo más acelerado, obedeciendo a las lógicas del mercado. Los nuevos consumidores de la música de tambora, exigen una ejecución percusiva más fuerte, que en el sonido del tambor se sienta su vibración en el oído del escucha. Muy posiblemente esa comercialización y mercantilización de la música de tambora ha conllevado a modificar los ritmos, fue en ese momento cuando se comenzó a tocar más rápido. Ahora bien, además de ser más rápido el ritmo «contemporáneo», se le ha adicionado una caña de millo u otro aerófono, como el clarinete o el saxofón.

De todas maneras, la música de tambora y el número de tamboras existentes en la ciudad ha disminuido, con referencia a los años a finales del siglo XX, seguramente originado por la decadencia del carnaval, aunque todavía se carnavalea con tambora, y en algunas celebraciones religiosas y populares. Sin embargo, en los desfiles de carnaval, como es el caso de la Batalla de Flores que es organizado por fundaciones barriales que luchan por mantener viva la fiesta más popular, que por siglos se ha festejado en la ciudad: el carnaval,

la tambora no tiene el protagonismo del pasado. En los desfiles carnavalescos llenos de danzas, comparsas, disfraces y reinas populares, la música que se escucha es grabada, con agrupaciones nacionales e internacionales, entonando ritmos no samarios, mientras la tambora samaria es ignorada, escasamente uno o dos grupos son acompañados por un grupo de tambora, es decir, música en vivo.

Parece ser que las tamboras han sido arrinconadas por otros grupos musicales o conjuntos, caso vallenato o de acordeón. Al punto que los grupos de tambora en un alto porcentaje son contratos para animar parrandas y cumpleaños, acelerando el ritmo, para disfrutar la denominada «hora loca». Dentro de ello es destacable lo que algunas instituciones educativas, vienen organizando, grupos de estudiantes tocadores de tambora y bailadores de danza tradicionales. Igual los conversatorios organizados por entidades públicas como la Universidad del Magdalena y el Banco de la República de la ciudad y con mil dificultades desde hace unos años se celebra el Festival Nacional de la Guacherna Samaria.

Para finalizar pensamos que la mayor herencia musical negra de la ciudad está en la tambora, como expresión de identidad colectiva samaria. Por ello es válido proponer un Plan de Salvaguarda de la Tambora Samaria como una estrategia permanente para proteger y revitalizar la música popular de la ciudad, preservarla como patrimonio cultural inmaterial de los samarios, antes que se extinga frente a la arremetida de otras músicas, que por su alto grado de comercialización y difusión están opacándola.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Archivos

Archivo General de la Nación. Miscelánea: SC. 39, 117, D. 34, fol. 322-322r.

Archivo General de la Nación. Miscelánea: SC. 39, 73, D. 73, fol. 789-789r-790.

Fuentes impresas

De Mier, J. M. (1987). *Historia de Colombia según sus protagonistas. Siglo XVIII. Poblamientos en la provincia de Santa Marta*. Colegio Máximo de las Academias de Colombia/Libreros colombianos.

Prensa

Sin título. En: *El Ferrocarril del Magdalena*. Santa Marta. 19 de febrero, 1874.

Fuentes secundarias

Alario Di Filippo, M. (1983). *Lexicón de colombianismos*. Banco de la República.

Arazola, R. (1970). *Palenque, Primer pueblo libre de América*. Hernández

Gosselman, C. A. (1981). *Viaje por Colombia*. Banco de la República.

Gutiérrez Azopardo, I. (1986). *Historia del negro en Colombia*. Nueva América.

Hamilton, J. P. (1993). *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*. Biblioteca V Centenario-Colcultura.

Labat, J. (1979). *Viajes a las islas de la América*. Casa de las Américas.

Le Moyne, A. (1969). *Viaje y estancia en la Nueva Granada*. Guadalupe.

Reclus, E. (1947). *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*. Cahur.

Rey Sabogal, G. (2019). *Música palafítica: Las prácticas musicales de la ciénaga como estrategias para la resignificación de la vida comunitaria* [Tesis de Maestría, Universidad de Cartagena].

Repositorio digital. <http://dx.doi.org/10.57799/11227/1153>

Rey Sinning, E. (2002). *El Hombre y su río*. Armonía impresores.

- Rey Sinning, E. (2008). *Proclamaciones, exaltaciones y celebraciones en el Caribe colombiano, siglos XVIII-XIX*. Ediciones Pluma de Mompo S. A.
- Rey Sinning, E. (2018). *Fiestas, fastos y duelos: orden y conformación social en Santa Marta, siglo XVIII*. La Carreta Editores.
- Rey Sinning, E. (2019). Prohibiciones y permisibilidad a los carnavales en las provincias del Caribe Neogranadino. En J. Elías-Caro y R. Román (Comps.), *Museos: entre la historia y los patrimonios* (pp. 361-370). ACOLEC.
- Rey Sinning, E. (2025). *Cristo Rey: un espacio para permanecer en el tiempo*. El Búho.
- Romero Jaramillo, D. (1997). *Esclavitud en la provincia de Santa Marta, 1791-1851*. Fondo de Publicaciones de Autores del Magdalena, Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.
- Saether, S. A. (2005). *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Saffray, C. (1984). *Viaje a Nueva Granada*. Incunables.
- Samper, J. M. (1973). De Honda a Cartagena. En *Museo de cuadros de costumbres* (pp. 381- 424, Tomo III). Banco Popular.
- Sopena, R. (1983). *Americanismos*. Diccionario ilustrado Sopena. Editorial Ramón Sopena, S.A.
- Steuart, J. (1989). *Narración de una expedición a la capital de la Nueva Granada y residencia allí de once meses*. Academia de Historia de Bogotá.

Introducción de negros e “indultados” en la Provincia de Santa Marta (1746 – 1788): esclavizados entre lo irregular y lo legitimado

Caridad Brito-Ballesteros⁴

Introducción

Existen múltiples discusiones entre académicos, líderes comunitarios afrodescendientes y personas integrantes de los consejos comunitarios afros sobre las dinámicas poblacionales de los negros en el Caribe, aún permanecen vacíos sobre las rutas y puertos de llegada y las cantidades de negros esclavizados que llegaron a lo que hoy es Colombia, debido a la existencia de puertos fuera del control colonial, así como de la posterior ubicación de los negros una vez llegaban a los territorios. Así mismo, tenemos vacíos sobre la cronología y duración de algunos de los palenques especialmente hacia el norte de la costa Caribe colombiana.

Debido a las particulares condiciones sociales, políticas, económicas y de supresión cultural que hubo en los muchos lugares en los cuales se implantó la esclavización de afrodescendientes en América, los estudios sobre la vida de estos no son suficientes. Convirtiéndose en un reto el análisis de las fuentes que se conservan de manera dispersa en primer lugar y; en segundo, la versión de la historia escrita, en donde generalmente encontramos información

4. Historiadora y magíster en Gestión Cultural. Docente catedrático de la Universidad del Magdalena. Correo: cbritoeb@unimagdalena.edu.co. El presente artículo hace parte de los resultados del Convenio Interadministrativo No. 2205 de 2025 entre el Ministerio del Interior de Colombia y la Universidad del Magdalena.

de los afrodescendientes desde el control y la regulación de cuerpos y comportamientos, o como mercancías asociadas al inventario de barcos, minas, haciendas y otras actividades comerciales.

Como en el resto de los dominios americanos de la Corona española en la Nueva Granada durante el siglo XVIII, hubo profundas transformaciones políticas, económicas y sociales. En las que se consolidó el poder borbónico, generando crecientes tensiones entre la península y las colonias en donde el control económico y legislativo jugó un papel central para el mantenimiento del orden colonial, en ese complejo entramado legal/ilegal, está la figura del indulto que emergió como una herramienta de considerable relevancia, por lo simbólico y lo práctico.

En los afanes de querer controlar el comercio de esclavos negros hacia las colonias e islas por parte de la Corona española, también conoceremos sobre la introducción de negros por asientos en la Provincia de Santa Marta y cómo desde las autoridades locales y de la Península Ibérica se justificaba la imperiosa necesidad de introducir negros para los trabajos en Tierra Firme.

En ese sentido y en primera instancia, el indulto puede asociarse al “perdón”, una concesión a aquellos individuos beneficiados por la gracia real que los eximía total o parcialmente de una pena impuesta. Los “indultados” constituían una categoría particular que merece un estudio detenido para comprender las dinámicas de poder en la esfera colonial. Sin embargo, para lo que concierne a esta investigación la figura del “indulto” se asocia a las estrategias de los comerciantes de esclavos africanos y las autoridades locales para certificar la introducción ilícita de negros en el territorio de la Provincia de Santa Marta.

Por ello, este artículo se propone analizar la categoría de los indultados, examinando su fundamento legal, las motivaciones detrás de su concesión y como se utilizó como un mecanismo de legalización de esclavizados. Se buscará demostrar que el indulto, lejos de ser un mero acto de clemencia arbitraria, era una práctica estratégica y multifacética que reflejaba la compleja interacción entre

la autoridad monárquica, los intereses locales y la legalidad de los esclavizados introducidos por contrabando.

En sentido en este capítulo, encontraremos en primer lugar cuales fueron las fuentes primarias y el marco temporal de esta investigación, seguidamente la explicación del indulto su evolución y como lo entendemos en el marco de esta investigación, las aproximaciones a las condiciones de esclavización en la Provincia de Santa Marta durante el siglo XVIII especialmente revisando el impacto de las reformas borbónicas en este territorio, luego se realiza un acercamiento a la introducción de esclavos negros al puerto de Santa Marta en la segunda mitad del siglo XVIII y finalizamos con la revisión de casos de indultos y marcas de negros.

Materiales y métodos

Para responder a los interrogantes ¿Qué tan frecuente fue la introducción de negros esclavos en el puerto de Santa Marta durante la segunda mitad del siglo XVIII? Y ¿Qué estrategias se utilizaron para regularizar la introducción de negros esclavos de contrabando? Esta investigación se enfocó en el análisis de fuentes primarias para rastrear y acercarse al estudio de los espacios enajenados del poder, entre esos los “indultos y marcas” una estrategia de legalización de la introducción de esclavizados sin autorización. Se consultaron cerca de 151 folios de nueve (9) expedientes de la Sección Colonia, de los grupos: Cundinamarca, Magdalena y Panamá del Fondo Negros y Esclavos del Archivo General de la Nación (en adelante AGN).

La delimitación temporal, se centra principalmente entre 1746 y 1788, marco temporal que obedece a los reinados de Fernando VI⁵ y Carlos III⁶, pertenecientes a la Casa Borbón quienes impulsaron reformas para la concentración y fortalecimiento del poder español.

5. Fernando VI, último hijo del primer matrimonio de Felipe V con María Luisa Gabriela de Saboya. Rey de España entre 1746 y 1759, de la casa Borbón.

6. Carlos III, tercer hijo de Felipe V y el primero que tuvo con su segunda mujer, Isabel de Farnesio. Rey de España entre 1759 y 1788, de la Casa Borbón.

La investigación adopta una metodología cualitativa, con enfoque predominantemente histórico-crítico y sociocultural, donde se privilegia el análisis de fuentes primarias y secundarias; sin embargo, para el análisis de fuentes se tiene en cuenta el método etnohistórico, el cual tiene como «propósito de reconstruir en el tiempo el devenir de comunidades concretas, para las que el discurso de la “historia nacional” no basta para explicar sus procesos particulares» (Rodríguez Lorenzo, 2000, p. 18).

Fundamento legal y teórico del indulto en el derecho castellano-indiano

Hoy en día, aparentemente no existe muchas dificultades para distinguir entre perdón, indulto y amnistía; sin embargo, antes del siglo XIX no fue así, ya que en algunos casos estas categorías podían confundirse con casos de actos de gracia y en otras ocasiones con actos de justicia.

Los trabajos sobre el indulto y el perdón han gozado de atención, especialmente enfocados en la criminalidad y en los tribunales. La clemencia en la justicia del rey, que implicaba una amplia gama de negociaciones en la administración de justicia, ya que, mediante la clemencia, “se concretaba jurídicamente en el indulto y moralmente en el perdón” (Melo Flórez, 2020, p. 27). En un estudio más amplio sobre el perdón Rodríguez Flores (1971), afirma que hay que distinguir entre dos consideraciones sobre el concepto de perdón; sin embargo, para ambas concepciones el perdón, “libera de la pena a que está condenado el reo, o a la que debiera condenársele por su delito si aún no ha recaído sobre él sentencia” (p. 15). En las concepciones de perdón según Rodríguez Flores (1971), se distinguen dos grandes concepciones: una que en sentido estricto llamaremos *indulto*, “para poder referirnos con el nombre de *perdón*, a todas las demás formas que constituyen perdón en su sentido más amplio y general” (p. 15). Para ambos casos se requiere la “comisión de un acto delictivo que así esté considerado en las leyes, y que, en consecuencia, esté penado

con un castigo, del que se libera el reo precisamente por el perdón” (Rodríguez Flores, 1971, p. 21). En cada caso los efectos son distintos y según la autora estas concepciones se empiezan a configurar indirectamente en las Siete Partidas de Alfonso Rey de Castilla (1807).

La potestad de conceder indultos y amnistías era una prerrogativa intrínseca de la Corona española, arraigada en la concepción del monarca, la máxima autoridad terrenal, delegada por Dios y poseedor del derecho de gracia. Esta prerrogativa se manifestaba en las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio, cuerpo legal fundamental del derecho castellano, donde se establecía que el rey tenía la facultad de perdonar y reducir las penas, siempre que considerara que ello redundara en beneficio del reino o de la justicia divina (Alfonso X El Sabio, Las Siete Partidas, Partida II, Título I, Ley 5). En las Partidas, el perdón se encuentra sistematizado como atributo del poder y trataron de que el

ejercicio de la gracia de indultar no quedara a la entera y libre voluntad real, sino que van imponiendo una cierta regulación, que muchas veces es una clara cortapisa a la libertad absoluta del Príncipe. Pero en todo caso cualquier tipo de legislación sobre la gracia del perdón, no puede dejar de ser casuística, puesto que junto a los preceptos que puedan regular la concesión en cada momento, es la propia carta o cédula de otorgamiento la que regula y limita el alcance del perdón, en cada caso (Rodríguez Flores, 1971, p. 26)

Entendemos en este sentido, el indulto como la no aplicación de la pena impuesta a condenados por sentencia y que “mediante un libre acto de voluntad, y por tanto, no debido, no de justicia, sino de gracia, el que detenta el poder político libera de ellas al reo o reos beneficiados” (Rodríguez Flores, 1971, p. 15), quitando o liberando de toda pena impuesta al trasgresor.

El indulto, entonces no era un acto caprichoso, sino una expresión de la “justicia real” que combinaba la estricta aplicación de la ley con la misericordia y la prudencia del gobernante. Se concebía como

un instrumento para corregir errores judiciales, atenuar la severidad de ciertas penas, o incluso para reintegrar a individuos a la sociedad en circunstancias excepcionales. Desde los siglos XVI a XVIII, en la Península Ibérica y posteriormente en las colonias, pasando de las cortes a las leyes alfonsinas y posteriormente las indianas, la concepción de indulto respondía a diferentes motivaciones e iba adoptando diferentes modalidades donde Rodríguez Flores (1971), por ejemplo, diferencia el indulto penal (indulgencia), indulto canónico, indulto general e indulto con carácter tributario⁷. Ejemplo de que las facultades del indulto no fueron caprichosas ni absolutas, es cuando el virrey Eslava que durante un tiempo de su mandato residió en la ciudad de Cartagena y quien “preguntó a la Corte si la facultad otorgada al gobernador de esa ciudad para indultar casos de ilícito comercio en su provincia, así como en las de Santa Marta y Maracaibo había de entenderse a perpetuidad” (Restrepo Olano, 2009, p. 84); la respuesta de las Cortes fue que no continuaran esas facultades otorgadas al gobernador de Cartagena.

El perdón se consolidó y adaptó a las particularidades del Nuevo Mundo a través de las Reales Cédulas y la Recopilación de Leyes de Indias de 1680, y para lo que compete a esta investigación el indulto se asocia a la primera concepción que estudia Rodríguez Flores (1971), en donde el indulto carece de sentido penal, entendiendo el “indulto de negros” como una concesión tributaria con sentido económico, una manifestación del uso del perdón como medio para conseguir recursos para engrosar las arcas reales que legaliza a los negros esclavos introducidos de manera irregular y a sus poseedores.

7. A que a partir de Felipe II, y con la pérdida del carácter político de Las Cortes, empiezan a aparecer cada vez más “indultos” con sentido económico.

Aproximaciones a las condiciones de esclavización en la Provincia de Santa Marta durante el siglo XVIII

Las reformas borbónicas que inician con el reinado de Felipe V⁸, buscaban la centralización del poder, lo que en cierta medida mantuvo en el Caribe neogranadino las dinámicas comerciales ilegales pero legitimadas por las mismas autoridades en América, que desde el siglo XVII habían encontrado en el contrabando un poder opuesto al metropolitano y que pese a la consternación de las autoridades de la metrópoli, «sus agentes comisionados expresaban la imposibilidad de combatir el contrabando por la cantidad de individuos que participaban y los jugosos sobornos que recibían los representantes de la ley y del asiento» (Navarrete Peláez, 2007, p. 162).

Según Jaramillo Uribe (1979), las reformas borbónicas, intentaron implementar una política económica de tipo mercantilista con tres propósitos: el primero, relacionado con la intensificación del comercio intercolonial y de los territorios ultramarinos con la Península; el segundo, el fomento de la producción de nuevas materias primas y la intensificación de la minería en América y, el tercero, la reorganización de la Hacienda para hacerla más eficaz en el recaudo de impuestos, tributos y regalías de la Corona.

Sin embargo, para la segunda mitad del siglo XVIII, la Corona española se encontraba en un estancamiento político y económico que llevó a las colonias a la singular situación de depender de una metrópoli subdesarrollada (Lynch, 1987). Por ello, la ejecución de una estrategia de transformación estructural, tanto en el ámbito económico y político, se tornaba una necesidad prioritaria. Dicha reforma tenía como propósito fundamental reactivar los mecanismos de producción y el intercambio mercantil, optimizando el ejercicio de control institucional para promover en el exterior una imagen externa como potencia revitalizada (Torreano Vargas, 2019).

8. Felipe V, fue primer rey Borbón de España su reinado va desde 1700 hasta 1746.

El reformismo borbónico en el mundo atlántico español durante la segunda mitad del siglo XVIII es una transición entre el reinado de Fernando VI y la llegada al trono de Carlos III en 1759. Este último trató impulsar el comercio y devolver el control del Atlántico a la Corona española; por ello, en 1765 aparece el Decreto y Real Instrucción del 16 de octubre, con el que desaparece el monopolio gaditano y se habilitan nueve puertos en España para el tráfico con América, producto de la junta creada para el estudio del comercio libre en 1764 compuesta por Campomanes, Ortiz de Landáuzuri y Francisco Carrasco; también el Real Decreto del 3 de octubre de 1776 que trajo a Santa Marta y Riohacha el sistema de libre comercio (Kuethe y Andrien, 2018) y, en 1778 aparece el Reglamento y Aranceles para el comercio libre de España y las Indias, que consolida la reglamentación de 1765 (Torrejano Vargas, 2019). La Regulación de Libre Comercio del 12 de octubre de 1778 representaba un intento por vender productos más baratos que los contrabandistas, tratando de ampliar los mercados para que las colonias generaran acercamiento y dependencia la metrópolis.

El espacio hispanoamericano se vio marcado por los desplazamientos poblacionales y las transformaciones demográficas que deben entenderse como consecuencia directa de la convergencia entre políticas producto de determinados marcos ideológicos y de las transformaciones en el modelo socio/económico (Quarleri, 2012). Lo que se tradujo en una recuperación demográfica para el siglo XVIII, a partir del mestizaje. Dicha recuperación no fue solo numérica, también transformaba la estructura social de los grupos socio-raciales. (Jaramillo Uribe, 1979), lo que hizo que la Corona hacia la segunda mitad del mismo siglo ejecutara despliegues fundacionales, orientados a consolidar control sobre los nuevos pobladores, los cuales en su mayoría vivían al margen de la ley, es decir, “arrochelados”, por fuera de las estructuras normativas y eclesiásticas establecidas por la metrópoli. (Alarcón Meneses, 1995). Las zonas costeras de manera natural se convirtieron en los primeros puntos de entrada, desde las cuales se trasladaba a la población africana a zonas mineras y agrícolas; sin embargo, para la

Corona el gran propósito de movilizar esclavizados por los puertos de la Nueva Granada era que llegaran al Perú.

En la Nueva Granada durante el siglo XVIII, la economía se basaba en la minería, la agricultura y la ganadería, siendo Cartagena un importante puerto. En la región Caribe, el establecimiento de los cultivos de caña de azúcar estuvo intrínsecamente vinculado con la presencia de mano de obra de origen africano, proceso que habría sido condicionado por la escasa adaptabilidad de las poblaciones indígenas a las exigencias operativas y físicas a dicho cultivo (Jaramillo Uribe, 2002).

Centrándonos en Santa Marta, según Romero Jaramillo (2009) con las reformas borbónicas se “materializaron el viejo sueño de los gobernantes samarios de tener el privilegio, al igual que Cartagena, de que a sus costas llegaran los barcos mercantes, incluidos los negreros; pero también estas reformas golpearon sensiblemente la ya debilitada institución de la esclavitud” (p. 45). Y según Mendoza Manotas (2024) debido a las reformas, Santa Marta evidencia las dificultades por las que atravesaba la provincia que, por el contrario de Cartagena, “la rigurosidad en el ordenamiento oficial desencadenó la incidencia de un paisaje de contrabando y comercio ilegal, permeado con tratados de comercio con colonias extranjeras” (Mendoza Manotas, 2024, p. 58). Así mismo, en 1789 se flexibiliza “la trata de hombres negros permitiendo el libre comercio de esclavos mediante la cual a Santa Marta se le brinda la oportunidad de la introducción directa de esclavos sin la mediación de Cartagena” (Romero Jaramillo, 2009, p. 60).

Sin embargo, el caso de la Provincia de Santa Marta es un poco particular, pese a ser un puerto autorizado, casi no arriban barcos españoles y la presencia oficial es reducida; por lo que según Laurent (2003), el contrabando “se practica para contrarrestar esta falta de interés legal. La distancia entre los objetivos imperiales y las necesidades locales caracteriza la economía política de la zona y crea una tendencia al comercio ilícito, en manos de ingleses y holandeses” (p. 143). Entendiendo la ilegalidad como “la contravención a las normas que establecen lo que es legal y aceptado en una sociedad dada” (Laurent, 2003, p. 139).

Con el reglamento de comercio libre a partir de 1778 que, autoriza el comercio de puertos ibéricos con puertos americanos, donde se incluyen puertos menores como: Puerto Rico, Santo Domingo, Monte Christi, Santiago de Cuba, Trinidad, Margarita, Campeche, Santo Tomás de Castilla, Omoa, Riohacha, Portobelo, Chagres y Santa Marta. Para el caso del Caribe neogranadino, si bien, se implementaron medidas para dinamizar el comercio con la metrópoli, el mantenimiento de la prohibición de los intercambios con agentes extranjeros generó una discrepancia normativa, situación que se evidencia en los ingresos al tesoro derivados de la confiscación de productos y la imposición de sanciones al contrabando que superaron los aranceles obtenidos mediante los canales comerciales legales (Laurent, 2003) s. Así también es importante el referente de la “introducción legal de negros esclavos [...] que se hizo efectiva en 1791, fecha en que Santa Marta entra a disfrutar de los beneficios del libre comercio” (Romero Jaramillo, 2009, p. 45).

Las reformas borbónicas no solo se enfocaron en el comercio transatlántico, también se flexibiliza el acceso a unidades productivas agropecuarias en las ciudades de la Gobernación de Santa Marta, y se hacen entregas de tierras por parte de la Corona española regulada por normativa castellana que, según Sánchez Mejía (2016), se ejecutó de dos maneras:

a) mediante las “mercedes de tierras”, cuya adjudicación estuvo a cargo del cabildo de las ciudades y los gobernadores –estos últimos como jueces privativos de tierras– y b) por la vía de composición de tierras en la segunda mitad del siglo XVIII, donde participaban los jueces privativos de tierra pero bajo la vigilancia del virrey del Nuevo Reino de Granada quien se encargó de la adjudicación de realengos y el proceso de composición de tierras a funcionarios especializados (p. 246).

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, diferentes hombres pertenecientes a las elites locales de la Provincia de Santa Marta,

aprovecharon la coyuntura de las tierras comunales y buscaron diversos mecanismos de expansión territorial con el fin de ampliar sus dominios, incluso por encima de su capacidad de explotación debido a la escasez de mano de obra (Torreano Vargas, 2019), como fue el caso de Don Joaquín de Mier quien procedió a legalizar el acceso a tierras comunales a nombre del Rey.

Así mismo, se sabe que para el Caribe neogranadino el reparto de tierras se dio de forma generosa e irresponsable, y que este ha sido el origen de los grandes latifundios que sobreviven hasta nuestros tiempos. Debido a que, dominó una estructura agraria latifundista, que en pocas personas concentraba grandes cantidades de tierras, hecho por la legitimación de las apropiaciones territoriales realizadas por los conquistadores que se articuló como un mecanismo de reciprocidad, lo que permitió de cierta forma validar las ocupaciones de tierra a cambio de dinero, compensando así los servicios prestados por los conquistadores en la expansión de la jurisdicción imperial (Torreano Vargas, 2019). Según explica Jaramillo Uribe (2003), para el caso de la provincia de Santa Marta, el proceso de colonización en la región fue dilatado y tardío. Fue a partir de mediados del siglo XVIII que comenzaron las “entradas”, expediciones militares organizadas con el propósito de someter y consolidar el control imperial sobre los territorios habitados por indígenas guajiros y chimilas. Vale la pena indagar sobre el proceso de las “entradas” en la Provincia, ya que en estas campañas dirigidas hacia los indígenas se encuentran los sitios como las rochelas y palenques resultados del mestizaje propio entre indígenas y afrodescendientes. El conocimiento sobre las dinámicas territoriales también nos permite comprender sobre presencia activa y fuera del sistema colonial de los palenques y rochelas, en donde se desarrollaron dinámicas propias con sistemas de gobierno que integraban elementos cotidianos, lingüísticos y rituales de origen africano.

En general para la región Caribe neogranadina, llama la atención los complejos y variados fenómenos sociales asociados con el manejo del espacio, desde la repoblación de territorios habitados por culturas prehispánicas hasta la refundación de estos por parte de

los conquistadores aprovechando los conocimientos y usos del espacio que tenían los habitantes prehispánicos. Según lo que explica Losonczy (2002), una característica importante de los pobladores descendientes de esclavos negros en el continente americano es su marcada heterogeneidad espacial, manifestada en una alta dispersión geográfica que comprende diversos entornos rurales, así como en medios suburbanos y urbanos; y según Alarcón Meneses (1995)

En la Gobernación de Santa Marta, durante el siglo XVIII, se dieron otro tipo de procesos de poblamiento que no fueron orientados por las autoridades coloniales, sino que se generaron en forma espontánea en torno a algunas Haciendas o Hatos ganaderos, como la que se originó en las sabanas llamadas Paso del Adelantado que, al ser atravesada por el camino de Jerusalén, a través del cual se introducía el contrabando a Mompo, terminó convirtiéndose en lugar de descanso para las caravanas, lo que a la postre terminó facilitando allí el establecimiento de un poblado. (p. 38).

En el siglo XVIII, hay un alto nivel de poblamiento y mestizaje que se manifestó en el fortalecimiento de los centros urbanos y en un crecimiento importante en las parroquias (Pita Pico, 2013). Los repoblamientos y refundaciones nos ayudan a entender la importancia del mestizaje cuando hablamos de las comunidades negras y afrodescendientes en la Gobernación de Santa Marta para finales del siglo XVII e inicios del siglo XVIII. Según Rodríguez y Castro Carvajal (1996), para finales del siglo XVII, los esclavizados, los negros y los mulatos libres adquieren una gran importancia en el mundo de las haciendas

Nacidos de relaciones de negros esclavos con mujeres indígenas o mestizas, y de negras esclavas con hombres libres, compartían su cotidianidad con los esclavos. Su existencia debió flexibilizar las relaciones y el trato en las haciendas, e incluso replantear la noción negro = esclavo (p. 85).

Por lo anterior, es importante destacar la cantidad de habitantes de “libres de todos los colores” para 1793 en la Provincia de Santa Marta⁹, que es aproximadamente del 61,55 % como se observa en la Tabla 1. Según Herrera Ángel (2014), los “libres de todos los colores”, eran un grupo poblacional compuesto por mulatos, mestizos, zam-bos y negros, en su mayoría pobres.

Tabla 1. Población en la Provincia de Santa Marta en 1793

Blancos	Indios	Libres	Esclavos
5.183	8.836	29.050	4.127

Fuente: Saether (2012).

Analizar las dinámicas sociales de los libres de todos los colores brinda información para entender aspectos cotidianos de esta población durante el siglo XVIII, demostrando que para el caso de la Provincia de Santa Marta, “durante la Colonia aprendieron a diseñar estrategias individuales y familiares para sobrellevar las exclusiones y para insertarse de mejor forma en la sociedad” (Solano, 2013, p. 42), ya que en los censos poblacionales de la época se observan categorías socio-raciales que generaban jerarquías basadas en el blanqueamiento.

Introducción de esclavos negros al puerto de Santa Marta en la segunda mitad del siglo XVIII

Durante el periodo de la Colonia en Hispanoamérica la legislación producida elimina toda característica de humanidad a las personas africanas y afrodescendientes. En ese sentido, cabe mencionar de manera inicial las Leyes de Indias, según las cuales “los negros

9. La Provincia de Santa Marta para el periodo entre 1791 y 1851 limitaba “al norte con el mar Caribe, por el occidente con el río Magdalena, por el oriente con la provincia de Riohacha y por el sur con la provincia de Tunja” (Romero Jaramillo, 2009, p. 28).

y las castas o mestizaje derivado de ellos, se consideraban infames de derecho, se les negaba el trabajo libre, la remuneración, el sacerdocio, la credibilidad y se les despreciaba por su origen” (Agudelo Patiño, 2019, p. 34).

Para ilustrar como eran las decisiones tomadas por los funcionarios sirve de referente el Códice 756 de “Consultas y pareceres dados a S. M. en asuntos del gobierno de Indias. Siglos XVI, XVII y XVIII. Recopilado por D. Manuel José de Ayala, archivero. De 1768”, que es una pieza fundamental de la historiografía jurídica y administrativa de la Corona en las colonias. En este Codice aparece “negros” como: “los que de ambos sexos se passase de las colonias extranjeras a los Dominios de S. M. para abrazar la Fe Catholica que en tiempo de paz o de guerras queden libres sin que haya lugar a la reclamación” (AHN, L. 756. F. 11v), llama la atención dicha descripción, porque no se habla de los negros de asientos sino de los “perdidos”, negros incautados por la Corona española a cualquier corona extranjera que no posee ninguna reclamación, los cuales pasan a los dominios de la Corona española.

Según expresa Jaramillo Uribe (1963), la introducción de esclavos negros en la Nueva Granada se remonta a los tiempos iniciales del proceso de la conquista. Prueba de ello, son las capitulaciones suscritas por la Corona con Pedro Fernández de Lugo, las cuales otorgaban autorización para introducir negros esclavos en la provincia de Santa Marta . Sin embargo, según Tovar Pinzón (2025), para la segunda mitad del siglo XVIII, se carecen de “cifras exactas de importación, pero parece que las licencias otorgadas nunca alcanzaron las cifras de esclavos introducidos en los años precedentes” (p. 62). Así, encontramos para el periodo que concierne a esta investigación las múltiples comunicaciones del marqués de la Ensenada con Don Joseph Ruiz de Noriega, vecino y comerciante de Cadiz, quien con Real Cedula de 4 de septiembre de 1746 se le concede permiso para la introducción de negros:

devaxo de varias condiciones, sobre la conducion de cinco mil piezas de negros, a los puertos de Cartagena, Santa Marta,

Portovelo y Castillo de Chagre con permiso de su Yntroduccion, por estos paraxes, a los Reynos del Peru, Tierra firme y ciudades, villas y lugares de su comprensión. (sic) (AGN, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, Legajo 4, f. 964 - 1008).

La figura de Zenón de Somodevilla, el marqués de la Ensenada es fundamental para las tentativas de modernización y la implementación de las reformas borbónicas y emerge con la llegada de Carlos III, quien lo integró al Consejo de Estado, lo que subrayó la intención de la Corona de capitalizar los logros previos de la Ensenada en materia administrativa, fiscal y especialmente, en el fortalecimiento de la estructura defensiva y comercial del imperio (Kuethe y Andrien, 2018). Sin embargo, la mayor parte del comercio español en las colonias permaneció en manos extranjeras hasta que el Tratado de Madrid que, eliminó el asiento en 1750, y con ello la Corona pudo reevaluar y reformar su sistema comercial, lo que no dejó de lado la relevancia del contrabando para la vida económica del siglo XVIII, que según Laurent (2003), incluso el Asiento de Negros, configurado inicialmente como una concepción excepcional dentro del riguroso esquema mercantilista para permitir la participación de los ingleses en el tráfico de esclavos, funcionó en la práctica como una cobertura esconder el contrabando.

En las múltiples comunicaciones del asiento concedido a Don Joseph Ruiz de Noriega, encontramos que los navíos saldrían con banderas británicas, desde Londres a la Costa de Guinea en donde comprarían los negros para llevarlos a los puertos capitulados. Para evitar contratiempos durante el viaje transatlántico Ruiz de Noriega pide se expidan documentos correspondientes por el almirantazgo de la Corona, para que puedan navegar los cinco barcos de ida y regreso sin la contingencia de que sean apresados ni detenidos por navíos de la Corona o navíos que tengan permisos de esta. Y en caso de que en el virreinato de la Nueva Granada no se le pudiera pagar la mercancía, él la pudiera vender a los precios que lo venden los navíos británicos, por ello solicita:

se ordene al Virrey del Nuevo Reyno de Granada que en caso de que VM no pueda conseguir la compra de los géneros que en la misma contrata se le permiten sacar de aquellas Provincias, no le embaraze la extracción de los caudales que constare ser legítimamente producidos de la venta de los negros en los navíos de Bandera Britanica que los condugessen o qualquiera otro de la misma Bandera. (sic) (AGN, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, Legajo 4, f. 964 - 1008)

Según esta comunicación el comercio de negros se justificaba para remediar en parte los notorios perjuicios que la falta de negros causaba a esas provincias de la Nueva Granada y al Reino del Perú. De la introducción de negros esclavos del asiento de Don Joseph Ruiz de Noriega a la ciudad de Santa Marta, tenemos la certificación que realiza el Gobernador de Santa Marta Don Antonio Alcalá Galiano, el 4 de diciembre de 1748, en la que hace constar la

regulacion de quarenta y siete piezas de Yndias y cinco quartas liquidas en que se quedaron las quarenta y nueve cavezas de negros varones y hembras, grandes y pequeños que desembarcó en este Puerto la Valandra nombrada la Flor de Mayo, su capitan Don Pedro Bedou (sic) (AGN, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, Legajo 4, f. 241 - 242).

Dejando testimonio de 49 personas en condiciones de esclavización hombres y mujeres de todas las edades que llegaron a la ciudad de Santa Marta.

La falta de negros esclavos en las colonias de Tierra Firme era una imperiosa necesidad, así conocemos también la Real Cedula del 1 de mayo de 1773, en la que se conceden las gracias y ampliaciones a la Compañía de Asiento de Negros de Aguirre y Aristegui del comercio de Cadiz, para su restablecimiento y continuación, el Rey Carlos III, manda a los virreyes del Perú, Nueva España y Nuevo Reino de Granada, a los gobernadores, intendentes y oficiales reales de los puertos de

Cartagena, Portovelo, Santo Domingo, isla de Cuba, Trinidad de Barlovento, Margarita, Santa Marta, Puerto Rico, Honduras y Campeche que den puntual y debido cumplimiento a la Compañía. Según Tovar Pinzón (2025), la compañía Aguirre y Arístegui, es una de las más importantes en la segunda mitad del siglo XVIII e introdujo luego de 1758 aproximadamente 7.275 personas en condiciones de esclavización; sin embargo, esta Compañía llegó a declararse en quiebra en Cadiz el 26 de agosto de 1772, por las condiciones y falta de conocimiento a la que se obligó a la Compañía en el pliego de contrato firmado por Don Miguel de Uriarte el 15 de octubre de 1765. En estas concesiones de gracia en las que queda relevada del pago de derecho de marca para la Compañía, se incluyen los precios para la venta de negros

a excepción de los puertos de Cumaná, Santa Domingo, Trinidad de Barlovento, Margarita, y Santa Marta, donde deberá venderse cada Pieza de Indias á doscientos setenta y cinco pesos, y en Puerto Rico á doscientos quarenta y cinco; pero en todos los demás parages, é Isla de Cuba, á los doscientos y noventa pesos señalados en la Contrata, y respectivamente los Mulecones y Muleques. (sic) (AGN, Negros y Esclavos, Magdalena, SC43, Legajo 4, f. 28 - 61)

En este sentido, para el año de 1773 en Real Cedula, se estima un precio de venta de negro esclavo para Santa Marta en 275 pesos, referencia que está aproximada a los valores de las transacciones de negros esclavos halladas en los registros notariales de la Provincia de Santa Marta entre los años de 1792-1797 por Mendoza Manotas (2024), que varían entre 200 y 250 pesos.

Indultos en la Provincia de Santa Marta entre 1746 y 1788

Debido a la condición misma del contrabando es difícil acceder a fuentes que nos permitan tener trazabilidad de valores

y mercancías comerciadas; sin embargo, en los archivos se encuentran fuentes que permiten tener referencias sobre “legalizaciones de negros” en Tierra Firme; lo anterior, mediante estrategias de legitimación del contrabando como los indultos. Mediante estos documentos se tienen evidencias de que los compradores pagaban unas sumas de dinero que estaban por debajo del costo real de un esclavizado autorizado; parte de esta situación estaba facilitada por la incapacidad de las autoridades españolas para establecer los instrumentos suficientes para la introducción de mano de obra en el Caribe español; así como, por la permanencia de dinámicas sociales aceptadas desde el siglo XVII, ya que al indultar el dinero llegaba a la real hacienda lo que hacía a la Corona partícipe de los procedimientos fraudulentos, trasgrediendo sus propias normas impuestas mediante su legislación (Pietschmann, 1998, pp. 43-44).

La privilegiada ubicación geográfica de Santa Marta fue clave en el dinamismo del contrabando de esclavos que, fue una problemática estructural desde mediados del siglo XVI. La irregularidad se manifestó mediante la omisión deliberada de una fracción de la cuota esclavizada en las aduanas y de manera más recurrente, a través de la incursión de naves extranjeras que operaban al margen de la normativa fiscal, por fuera del control de hacienda. En este sentido, el contrabando de esclavos presentó dos modalidades principalmente: la subdeclaración de esclavos en los registros oficiales y a introducción directa de negros esclavos por parte de las embarcaciones foráneas, evadiendo el pago impuestos establecidos por la Corona (Navarrete Peláez, 2007).

Por ello, conocemos de la existencia de esclavos de “mala entrada” que, para el caso de la Provincia de Santa Marta y el Caribe neogranadino era muy importante para las autoridades. Se cree que más del 50 % de los ingresos [de esclavizados] en las provincias del Caribe colombiano fueron de contrabando (Laurent, 2003); por otro lado, está la cantidad de solicitudes que realizaban al Virrey para

la introducción de negros esclavos y los indultos que permitieron la compra de esclavos negros ilícitamente introducidos, negros cimarrones o fugitivos y esclavos dados por perdidos y sin marcar, regularizando a los esclavizados como propiedad y marcándolos; ya que si un esclavo se encontraba sin la marca se lo daría por perdido y sería aplicado al real fisco lo que generaba en ingresos para las arcas de la hacienda como el pago del impuesto de entrada.

De esta manera, encontramos varias solicitudes durante el siglo XVIII, que buscan regularizar la entrada de los esclavizados, como es el caso del Gobernador Joachin Joseph de Robles de la ciudad de Santa Marta quien

da fe y verdadero testimonio de los negros esclavos ilícitamente introducidos en la Provincia de Santa Marta como en la de Rio de el Hacha en la que procedió el Sr. Teniente Coronel de los Reales ejércitos Don Antonio de Alcalá Galiano Gobernador Comandante General de la Provincia en virtud de superior orden del Sr Marques de Villar Virrey Gobernador y Capitan General de este nuevo reino en Cartagena de Indias a 31 de enero del año pasado de 1750 consta el total de esclavos marcados 334 a razón de 60 pesos cabeza y su producto en cada lugar y su respectiva jurisdiccion. (AGN, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, Legajo 4, ff. 609 - 654)

Este expediente nos permite aproximarnos a las dinámicas socioeconómicas de la época, donde se acepta que la trasgresión de la ley y donde diferentes actores son partícipes y legitiman la infracción en la ciudad de Santa Marta. Como se evidencia en la Tabla 2, el gobernador de Santa Marta indulta y marca para el año de 1750 a 334 esclavos quienes son marcados cada uno por valor de 60 pesos, y afirma que el producto de la marca va a la real caja. Este mismo documento, nos permite conocer los valores asignados a cada uno de los negros esclavos “indultados” para el año de 1750 en la Gobernación de Santa Marta, así como la distribución geográfica de estos:

Tabla 2. Indultos de la Gobernación de Santa Marta, en 1750

Esclavos	Descripción	Pesos
34	En la ciudad de Santa Marta capital de su Provincia se indultaron y marcaron treinta y cuatro esclavos de ambos sexos y todas las edades que montaron dos mil y cuarenta	2040
121	En la ciudad del Rio de el hacha y su respectiva jurisdicción y provincia se indultaron y marcaron ciento veinte y un esclavos de ambos sexos y todas edades que montaron siete mil doscientos y sesenta pesos	7260
120	En la ciudad de los Santos Reyes del Valle Dupar de la Provincia de Santa Martha y en su respectiva jurisdicción se yndultaron y marcaron ciento y veinte esclavos de ambos sexos y todas las edades que montaron siete mil y doscientos pesos	7200
18	En la ciudad de Pueblo Nuevo de (ilegible) de la dicha Provincia de Santa Marta y en su respectiva juridiccion se indultaron y marcaron diez y ocho esclavos de ambos sexos y todas las edades que montaron un mil y ochenta	1080
34	En la ciudad de San Miguel de Thamalameque de la misma Provincia de Santa Martha y su respectiva jurisdiccion se indultaron y marcaron treinta y cuatro esclavos de ambos sexos y de todas las edades que montaron dos mil y cuarenta	2040
327		19620

Fuente: Elaboración propia con base en AGN, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, Legajo 4, ff. 609 – 654.

El Fondo Negros y Esclavos del Archivo General de la Nación (Colombia), evidencia que para el año de 1750 se recibieron por indultos 19.620 pesos, mientras que para 1752 fueron 19.860 pesos en la Gobernación de Santa Marta¹⁰; es decir, el indulto de negros fue una práctica aceptada y regular en esta jurisdicción y; las elites locales en Santa Marta, especialmente los ganaderos aprovecharon los indultos para adquirir mano de obra para las labores de hacienda, estas pagan el derecho de indulto y marca de los esclavizados:

Y los siete esclavos restantes al cumplimiento de los trescientos treinta y quatro fueron marcados en algunos lugares son el beneficio e indultos por haver sido comprados a las dichas haciendas de que presentaron sus dueños los instrumentos correspondientes [...] como todo consta de los quadernos formados para dicho yndulto que quedan en este Archivo de Gobierno a que me refiero y del mandato verbal de su señoría dicho señor Governador y comandante General desta referida ciudad y provincia. (sic) (AGN, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, Legajo 4, ff. 609 - 654)

Las elites locales desde las periferias no encontraban camino para el comercio dentro del marco de la legalidad, situación que los llevaba hacia el contrabando. Según Laurent (2003), para el caso de los puertos de la Nueva Granda, los comerciantes desempeñaron una función determinante en el abastecimiento de mercancías extranjeras ante la carencia recurrente de suministros. Su papel se caracterizó por una dualidad operativa: mientras utilizaban una fachada comercial autorizada, integraban redes de tráfico ilícito de esclavos y manufacturas europeas. Las fuentes nos permiten percibir la relativa autonomía que gozaban las elites frente al poder colonial con el objetivo de dar un mayor impulso a la economía local, lo que ponía en jaque los intereses

10. Del año de 1751 no se encontraron registros durante este proceso investigativo.

de la metrópoli por monopolizar el comercio atlántico, las finanzas y las manufacturas.

La distancia entre la corte de Madrid y las de las autoridades locales de las colonias generaba autonomía en estas últimas, donde la “preponderancia de los vecinos de las villas y ciudades en la conducción de las instituciones de justicia; y el predominio de los vínculos y redes sociales (parentesco, amistad, enemistad, compadrazgo, clientelismo, etc.) sobre la labor gubernamental” (García Ruiz, 2017, p. 12), generaba una distancia entre los mandatos impuestos por las leyes reales y el comportamiento de los jueces y autoridades locales, donde las prácticas consuetudinarias tenían tanta fuerza que se convertirán en ley. A esta distancia se suma, las actividades comerciales ejercidas por los corregidores y alcaldes mayores que, debe interpretarse como una estrategia de autocompensación frente a sus bajos e irregulares salarios, siendo la más conocida y polémica el repartimiento de mercancías, fenómeno que derivó en la instrumentalización de sus cargos para propósitos de lucro personal (García Ruiz, 2017).

Así, por ejemplo, lo registra la solicitud de Don Pedro Joseph Diaz Granados, alférez de la ciudad de Santa Marta, quien solicita se le herede la facultad de indultar y marcar a los introducidos y poseedores de negros de Guinea que, tenía su difunto tío y gobernador interino Don Andrés Pérez. En carta del 4 de diciembre de 1766 el alférez expresa que su tío

con su corto sueldo y patrimonio a todos socorría con amor de padre beneficiaba, cuya falta ha sido mayor para mi madre y hermanos y consiguientemente para mi, pues con el que gozo de alférez de esta plaza apenas puedo mantener la decencia de mi casa y persona (AGN, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, Legajo 4, ff. 609 - 654)

Durante el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, los órganos jurisdiccionales, los cuerpos territoriales y las elites de América

hispanica vivieron un tiempo de “autonomía y afirmación de sus derechos adquiridos por concesión real, compraventa o costumbre” (García Ruiz, 2017, p. 13), algunos con la fuerza del dinero (comerciantes, mineros y hacendados) llegaron a reemplazar elites primigenias compuestas por descendientes de encomenderos y, en los espacios provinciales los españoles peninsulares fueron los mas favoritos estableciendo redes sociales entre elites de la Península, locales e indios generando privilegios, identidades locales e intereses locales que perduraron tiempo después del periodo colonial y donde estos relacionamientos fortalecieron la negociación entre lo que las reales leyes disponían y lo que se estaba dispuesto a aceptar.

Un problema que se intentó corregir a partir de 1750, cuando la Corona española suprimió la venta de cargos en las audiencias, como parte de la política cuyos estandartes fueron la afirmación del poder real y una nueva ideología en la conducción del gobierno. [...] lo que para América fue una etapa de florecimiento económico, autogobierno y patrimonialización de las instituciones judiciales, es decir, de “normalidad” e incluso de esplendor, para España fue una de las fases más duras de una prolongada crisis, urgente de resarcir (García Ruiz, 2017, p. 14)

Sin embargo, aún en 1769 se evidencia la practica de entregar cargos por la piedad del servidor, incluyendo asignados para los indultos y marcas de negros, como la solicitud que hace el gobernador de Santa Marta Manuel de Herrera Leiva al virrey Pedro Messía de la Cerda, para que se le conceda pueda delegar “a las personas de mi satisfacción o justicias los respectivos lugares de esta Provincia la imposición de marquillas a los negros esclavos que en ellos se han manifestado en el indulto y marca [...] tengo dispuesto que por lo respectivo a los manifestados en la ciudad del Valle, practique dicha marquilla el Teniente de Gobernación de ella” (AGN, Negros y Esclavos, Magdalena, SC43, Legajo 4, ff. 353 - 354)

Las fuentes de los indultos nos permiten tener información sobre cierta cantidad de esclavizados que se regularizaban a través del pago del derecho de indulto y marca; sin embargo, en los documentos consultados no encontramos detalles sobre los sexos y edades ni origen; lo anterior, sugiere que buena parte de los esclavizados puestos en el mercado y por los cuales sus compradores pagan un impuesto que iba a la hacienda real son de origen irregular. También, llama la atención que, pese a las condiciones de irregularidad para el indulto y marca de negros esclavos ilícitamente introducidos, existe un valor determinado por motivo de indulto de “mala llegada” estimado en 60 pesos.

A pesar de la justificación legal y moral, la aplicación del indulto de negros generó tensiones entre la ley de la Corona y la necesidad territorial. Es difícil establecer el perfil de los “indultados”, lo que sí se puede afirmar es que los solicitantes de indulto contaban con el apoyo de las autoridades locales que daban fe o certificaban negros esclavos para las labores productivas. Se puede decir que el acceso a indulto estaba sesgado en favor de aquellos que contaban con conexiones políticas o recursos económicos para sufragar los costos de los derechos de indulto y marca (Martínez, 2001, p. 200).

A manera de conclusiones

El contrabando en el Caribe neogranadino se sostiene por la necesidad de subsistencia y consumo que no podía sostener la Corona española, por un lado; y por otro, de la búsqueda de autonomía por parte del sector comercial, la lógica individual de enriquecimiento y la resistencia por parte de los locales a las reglas de comercio impuestas. Lo anterior, genera una flexibilidad por parte de las autoridades frente al contrabando, lo que explica la larga duración del contrabando en el periodo colonial, a fin de cuentas, el comercio ilícito hace parte del contexto político, económico, social y cultural de las colonias españolas.

El presente artículo analizó una de las estrategias de legitimación del contrabando de negros esclavos ilícitamente introducidos y las reacciones de las elites locales, situación producto de los intentos de monopolio de la Corona española por controlar el abastecimiento de esclavos. Las irregularidades en el tráfico de negros estaban de principio a fin en el proceso transporte y comercialización; sin embargo, se atendió de manera particular la categoría de los indultos de negros en la Provincia de Santa Marta entre 1746 y 1788, ya que cuando los desembarcaban se registraba un porcentaje inferior de esclavos de los traían los barcos y otro porcentaje quedaba fuera de registro, irregularidad que se expresaba en forma de evasión fiscal y que mediante el indulto se subsanaba parte de dicha evasión.

La categoría “indultados” en la Provincia de Santa Marta en la segunda mitad del siglo XVIII, ofrece una oportunidad para comprender las complejidades de la justicia colonial, las estrategias de control social y las dinámicas económicas entre Península y Provincia. Lejos de ser un simple acto de clemencia o perdón, el indulto como tal, fue una herramienta multifacética utilizada por la Corona para una variedad de propósito como: reafirmar la soberanía, gestionar conflictos, reintegrar individuos a la sociedad y generar otras formas de ingresos a la real hacienda. Por lo tanto, el estudio de los indultados da luces sobre un aspecto particular de la justicia colonial, contribuyendo a la comprensión socioeconómica de la Provincia de Santa Marta en el marco de las transformaciones de las reformas borbónicas durante la segunda mitad siglo XVIII, y como las autoridades y elites locales en la búsqueda de autonomía comercial y económica hacían parte de esta estrategia de regularización del contrabando de esclavizados, donde los indultados fueron considerados productos del contrabando y su entrada ilegal; sin embargo, el dinero del indulto y marca iba para la real caja, situación aceptada por la falta de mano de obra en condición de esclavización en la región.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación (Colombia).

AGN, Negros y Esclavos, Cundinamarca, SC43, Legajo 9.

AGN, Negros y Esclavos, Magdalena, SC43, Legajo 4.

AGN, Negros y Esclavos, Panamá, SC43, Legajo 4.

Ministerio De Cultura Y Deporte (Portal de Archivos Españoles)

Archivo Histórico Nacional (AHN), *Códice 756 de Consultas y pareceres dados a S. M. en asuntos del gobierno de Indias. Siglos XVI, XVII y XVIII*. Recopilado por D. Manuel José de Ayala, archivero. L. 756. Disponible en: (<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/1681575?nm>) [5 de diciembre de 2025]

Fuentes secundarias

Agudelo Patiño, S. (2019). *El color de la esclavitud: Cartagena de Indias* [Universitat Jaume I]. Repositorio UJI. <http://hdl.handle.net/10234/186304>

Alarcón Meneses, L. A. (1995). Espacio, poblamiento y variaciones territoriales en el estado soberano del Magdalena. *Historia Caribe*, 1, 25–48.

Alfonso Rey de Castilla. (1807). *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo 2: Partida Segunda y Tercera*. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-2-partida-segunda-y-tercera--0/html/01f12004-82b2-11df-acc7-002185ce6064.htm>

García Ruiz, L. J. (2017). Corrupción y patrimonialismo en la América española, siglos XVII-XVIII. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, IV(7), 1–26. <https://clivajes.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2383>

- Jaramillo Uribe, J. (1963). Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 1, 3–62. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/29620>
- Jaramillo Uribe, J. (1979). La administración colonial. *Nueva Historia de Colombia*, 85, 175–189.
- Jaramillo Uribe, J. (2002). La población africana en el desarrollo económico de Colombia. *Historia Crítica*, 24, 95–99. <http://journals.openedition.org/histcrit/38662>
- Jaramillo Uribe, J. (2003). Minidatos para la historia social y económica de la Costa Atlántica colombiana. *Historia Crítica*, 26, 125–128. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172003000200008&lng=en&nrm=iso&tlng=es
- Kuethe, A. J., y Andrien, K. J. (2018). *El mundo atlántico español durante el siglo XVIII: Guerra y reformas borbónicas, 1713-1796*. Universidad del Rosario.
- Laurent, M. (2003). Nueva Francia y Nueva Granada frente al contrabando: reflexiones sobre el comercio ilícito en el contexto colonial. *Historia Crítica*, 1(25), 137–156. <https://doi.org/10.7440/HISTCRIT25.2003.08>
- Losonczy, A. M. (2002). De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano. In C. Mosquera, M. Pardo, y O. Hoffmann (Eds.), *Afrodescendientes en las américas. Trayectorias sociales e identitarias, 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 215–244). Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, ILSA.
- Lynch, J. (1987). *Hispanoamérica, 1750-1850: ensayos sobre la sociedad y el estado*. Universidad Nacional de Colombia.
- Melo Flórez, J. A. (2020). Clemencia y obediencia. El vínculo amoroso entre el rey y los vasallos del Nuevo Reino de Granada entre 1780 y 1800. *Historia Crítica*, 2020(78), 25–43. <https://doi.org/10.7440/HISTCRIT78.2020.03>

- Mendoza Manotas, M. A. del M. (2024). Negros esclavos y libres en la provincia de Santa Marta: consideraciones desde el registro notarial (1793-1797). En A. Rodríguez Contreras, A. Guerra, y F. Silva Vallejo (Eds.), *Historias del Magdalena* (pp. 354–376). Editorial Unimagdalena.
- Navarrete Peláez, M. C. (2007). De las “malas entradas” y las estrategias del “buen pasaje”: el contrabando de esclavos en el Caribe neogranadino, 1550-1690. *Historia Crítica*, 34, 160–183. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hiscrit/article/view/4068/3311>
- Pietschmann, H. (1998). Corrupción en las Indias españolas: revisión de un debate en la historiografía sobre Hispanoamérica colonial. *Instituciones y Corrupción En La Historia*, 31–52.
- Pita Pico, R. (2013). Conflictos en torno a la compra y venta de esclavos en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII (Estudios). *Revista Procesos*, 38, 31–57. <http://hdl.handle.net/10644/4207>
- Quarleri, L. (2012). Políticas borbónicas en los “pueblos de indios guaraníes” estratificación, mestizaje e integración selectiva. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64459>
- Restrepo Olano, M. (2009). *Nueva Granada en tiempos del virrey Solís, 1753-1761*. Universidad del Rosario.
- Rodríguez Flores, M. I. (1971). *El perdón real en Castilla (siglos XIII-XVIII)* (Vol. 26). Universidad de Salamanca.
- Rodríguez Lorenzo, M. A. (2000). Etnohistoria: ¿La ciencia de la diversidad cultural? Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método. *Boletín Antropológico*, 3(50), 5–28.
- Rodríguez, P., y Castro Carvajal, B. (1996). La vida cotidiana en las haciendas coloniales. In B. Castro Carvajal (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en Colombia* (pp. 79–102). Norma.
- Romero Jaramillo, D. (2009). *Esclavitud en la provincia de Santa Marta (1791 – 1851)*. Universidad Simón Bolívar.

- Sæther, (2012). *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/view/87/90/16>
- Sánchez Mejía, H. (2016). Haciendas de trapiche, hatos, hatillos y “rozas”: el mundo rural en la Gobernación de Santa Marta (1700-1810). *Historia Caribe*, 11(28), 241–274. <https://doi.org/10.15648/HC.28.2016.9>
- Solano D., S. P. (2013). Repensando la configuración socio-racial del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII: pardos, mulatos, cuarterones y quinterones. *Aguaita*, 25, 39–59.
- Torrejano Vargas, R. H. (2019). Las reformas económicas y políticas borbónicas: certeza e incertidumbre en una época convulsionada. *Revista Republicana*, 8, 93–108.
- Tovar Pinzón, H. (2025). *Hacienda colonial y formación social*. Editorial Universidad del Rosario.

Esclavitud en la provincia de santa marta

Tensiones y castigos (1749-1851)

Wilfredo Padilla Pinedo¹¹

Contexto histórico

La esclavitud en la ciudad y provincia de Santa Marta se remonta a los tiempos fundacionales. Desde 1525, cuando Rodrigo de Bastidas tomó posesión de estas tierras en nombre de la Corona española, se implantó el sistema de sometimiento de la población africana, un flagelo que, en el caso colombiano, solo concluyó de manera oficial el 1.º de enero de 1852. Este proceso fue el resultado de la Ley del 21 de mayo de 1851, promulgada durante el gobierno del presidente José Hilario López. En este orden de ideas, puede afirmarse que la provincia de Santa Marta fue el primer territorio de lo que hoy día es Colombia donde se implementó la esclavitud negra y, en consecuencia, aquel en el que dicha institución tuvo la más larga duración.¹²

La esclavitud de la población africana en América se justificó principalmente en términos económicos, como respuesta a la drástica disminución demográfica del indio, población sometida a labores duras y extenuantes. La necesidad de contar con una nueva fuerza

11. Magíster en Historia de la Universidad del Atlántico y licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad del Magdalena. Profesor Ocasional en el Programa de Historia y Patrimonio de la Universidad del Magdalena. Coordinador del Semillero de investigación Historia Colonial.

12. Rey Sinning, E. (2002). *Presencia de los negros en Santa Marta*. Revista Palobra; Palabra Que obra. No3. Universidad de Cartagena. 84-93. <https://doi.org/10.32997/2346-2884-vol.3-num.3-2002-906>; Romero Jaramillo, D. (1997). *Esclavitud en la provincia de Santa Marta 1791-1851*. Fondo de publicaciones de autores magdalenenses. Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena. pp. 58, 167.

de trabajo dentro del sistema colonial español impulsó la introducción de africanos en condición de esclavos, quienes, en el caso de la provincia de Santa Marta, desempeñaron una amplia variedad de oficios. Entre estos se encontraban el servicio doméstico; el trabajo en las haciendas cañeras y en los hatos ganaderos; la construcción de caminos, puentes, acequias y fortalezas; la extracción de oro y otros metales; el buceo de perlas; la boga; así como oficios artesanales como la albañilería, la zapatería y la panadería. Asimismo, fueron utilizados como fuerza de choque en las campañas de sometimiento contra los indios chimila.¹³

El sistema esclavista español concibió al esclavo negro como una mercancía, apropiándose en cierta medida del concepto aristotélico que lo definía como una “cosa que habla” y, por tanto, carente de derechos. Resultaba lejana cualquier posibilidad de ser reconocido como un ser humano; por el contrario, su trato se asemejó al otorgado a los animales, y en la escala social colonial ocuparon la posición más baja, incluso por debajo de la asignada a los indios.¹⁴ La privación forzada de la libertad, sumada a las pesadas labores a las que fueron obligados en América, así como a los malos tratos, los excesos de los esclavistas y las múltiples limitaciones y prohibiciones, fue generando desde los inicios mismos de la relación entre esclavistas y esclavos el germen de profundas tensiones sociales. Frente a esta opresión, el esclavo buscó distintas formas de recuperar su libertad, ya fuera de manera individual o colectiva a cualquier costo. Estas reacciones, inherentes a la condición de sometimiento, despertaron profundos temores en las autoridades españolas, que respondieron con la incorporación de medidas cada vez más represivas para contener los alzamientos y evitar el surgimiento de nuevos focos de resistencia. De este modo, la represión se consolidó como el principal mecanismo de control sobre

13. Romero, op. Cit., p. 58, 92; Miranda Vasquez, Trinidad (1976). *La gobernación de Santa Marta (1570-1670)*. Sevilla. p. 47-49.

14. Ibid., p. 104; Lucena Salmoral, Manuel (2005). *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española (1503-1886): Documentos para su estudio*. Universidad de Alcalá / Universidad de Murcia. p.14.

una población esclava en constante crecimiento, heterogénea y cuyo resentimiento hacia sus opresores aumentaba al mismo ritmo que su anhelo de libertad.¹⁵

En la Isla Española, escenario inicial del proceso colonizador español en América, se registraron rebeliones de negros desde fechas cercana a la fundación de Santo Domingo, como consecuencia del rápido aumento de la población esclava en este territorio. Ante esta situación, la Corona estableció desde 1519 una política orientada a contrarrestar dichos levantamientos, que se materializó en la promulgación de medidas y ordenanzas dictadas desde esta ciudad a partir de 1522. Las disposiciones buscaban castigar los comportamientos de los negros considerados delitos o excesos, especialmente su participación en rebeliones y las huidas del sistema esclavista.¹⁶

Una vez controladas las rebeliones de esclavos, las autoridades imponían castigos que iban desde el encarcelamiento hasta la amputación de un pie, e incluso la horca en el caso de los reincidentes. Para reforzar el control sobre la población esclava, se adoptaron otras medidas, como la prohibición de reuniones en el campo y del traslado de una hacienda a otra sin la presencia del amo o, al menos, sin su licencia. El incumplimiento de esta norma era castigado con 50 azotes en la primera ocasión y, en caso de reincidencia, con la amputación de un pie; asimismo, se prohibió la posesión de armas. Los esclavos que permanecían fuera del control de sus propietarios o de las autoridades por encontrarse huidos fueron denominados “cimarrones”. Para contrarrestar este fenómeno, se organizó una fuerza represiva a cargo del ejecutor de las ordenanzas, conformada por una cuadrilla de españoles encargados de recorrer toda la isla Española, en la búsqueda y captura de los fugitivos.¹⁷

15. Padilla Pinedo, Wilfredo (2004). Los Castigos durante la esclavitud en la Provincia de Santa Marta. 1800-1851. Revista JANGWA PANA Programa de Antropología. Universidad del Magdalena. p. 62.

16. Lucena, op. Cit., p. 16.

17. Ibid., p. 19.

Tensiones del sistema esclavista en Santa Marta, siglo XVI al XVII

La provincia de Santa Marta también experimentó de manera temprana las huidas de esclavos, motivadas por el afán de poner fin a los oprobios de la esclavitud. En este proceso, muchos se convirtieron en cimarrones, prófugos del sistema esclavista que, por la vía de hecho, recuperaron su libertad al dirigirse hacia zonas rurales o selváticas situadas al margen del control español. En algunos casos, los cimarrones lograron agruparse y organizarse en espacios autónomos, igualmente al margen de la legalidad colonial, conformando asentamientos rodeados de empalizadas y fosos ocultos para su defensa, conocidos como palenques.¹⁸

En la provincia de Santa Marta se registró un número reducido de palenques. De hecho, la identificación de algunos de ellos es el resultado de presunciones historiográficas, ya que en la documentación disponible no siempre aparece de manera explícita la categoría “palenque”, ni existe información detallada sobre su organización o duración. No obstante, se considera que existieron varios asentamientos de este tipo durante los siglos XVI, XVII y XVIII, con una mayor presencia durante los dos primeros de estos periodos. Entre los identificados se encuentran el palenque de la Ramada, correspondiente a la región del actual Dibulla; el del valle del cacique Upar; Santa Cruz de Masinga en cercanías a Santa Marta; el palenque de la playa de San Salvador, en Riohacha, trasladado en 1705 a San Antonio de Guachaca también en cercanías a Santa Marta; el palenque del río Grande de la Magdalena; el palenque de Riohacha; y el de la Sierra Nevada.¹⁹

18. Romero, op. Cit., p. 170; Mcfarlane, Anthony (1991). *Cimarrones y palenques en Colombia: siglo XVIII*. Revista Historia y Espacio No. 14. University of Warwick Inglaterra. p. 56.

19. Romero, op. Cit., pp. 170-176; Reichel Dolmatoff, Gerardo (1951). *Datos Histórico Culturales Sobre las Tribus de la Antigua Gobernación de Santa Marta*. Instituto Etnológico del Magdalena – Santa Marta. Imprenta del Banco de la República. Bogotá, Colombia. p.

Las tensiones sociales en la provincia de Santa Marta, derivadas del sistema esclavista, se manifestaron de manera muy temprana. Apenas seis años después de la fundación de la ciudad, el 26 de febrero de 1531, durante el gobierno de García de Lerma, Santa Marta enfrentó una grave crisis al ser destruida por un voraz incendio provocado en horas de la medianoche por negros cimarrones procedentes del palenque de la Ramada. Los atacantes se desplazaron desde su lugar de asentamiento ubicado en la región del actual Dibulla y, al parecer, contaron con el apoyo de indios de la zona para ejecutar el ataque contra la ciudad española. La estrategia empleada consistió en incendiar inicialmente una vivienda ubicada en dirección contraria al viento, aprovechando que las edificaciones, construidas en su mayoría con madera y paja, facilitaban la rápida propagación del fuego. Como consecuencia, el incendio se extendió con gran velocidad y consumió la totalidad de las casas, con excepción de la residencia del gobernador, edificada en piedra y ladrillo, donde logró refugiarse la población.²⁰

Esta rebelión de negros cimarrones puso en alerta a las autoridades coloniales, que se mantuvieron especialmente vigilantes ante la posibilidad de que se repitieran situaciones similares. Para el año de 1550, negros pertenecientes a un palenque ubicado en el valle del cacique Upar se sublevaron y establecieron alianzas con cimarrones procedentes de Venezuela, con el propósito de unificarse y organizarse socialmente para nombrar un rey entre ellos. Los cimarrones se reunieron en las cercanías de Nueva Segovia, donde se produjeron enfrentamientos con las autoridades coloniales, las cuales recibieron refuerzos de los vecinos del Tocuyo. Estos combates ocasionaron

14; Romero Jaramillo, D. (1994). *Cimarronaje y palenques en la provincia de Santa Marta*. Huellas. Revista de la Universidad del Norte. N. 42. Barranquilla. pp. 33-43.

20. Restrepo Tirado, Ernesto (1975). *Historia de la Provincia de Santa Marta*. Subdirección de Comunicaciones Culturales. División de Publicaciones, Serie "Publicaciones Especiales". Talleres editoriales de la Imprenta Nacional. Bogotá. p. 66-67. Reichel, op. Cit., pp.19-20.

pérdidas humanas en ambos bandos, aunque de manera particular entre los negros sublevados.²¹

Los sobrevivientes huyeron hacia las serranías, donde fueron alcanzados por Diego de Lozada y un contingente de cuarenta soldados procedentes de Venezuela, quienes los masacraron, dejando con vida únicamente a las mujeres. Estas fueron reincorporadas al sistema esclavista, frustrándose así uno de los intentos más significativos de resistencia colectiva en la provincia de Santa Marta, que aspiraba a la conformación de una organización social cohesionada en torno a la figura de un rey negro. Por su parte, las autoridades de Santa Marta habían enviado a Hernando de Santana con un destacamento de soldados para someter a los cimarrones de los que se tenía noticia en el valle de Upar o valle del río Seco. No obstante, al arribar a la región, Santana tuvo conocimiento de las acciones emprendidas previamente por Lozada. Estos acontecimientos lo condujeron a tomar la decisión de fundar una población a orillas del río Guatapurí – Guatapurí (o río Frío), a la cual, en correspondencia con la fecha del momento (6 de enero), dio el nombre de Ciudad de los Reyes, actual ciudad de Valledupar.²²

La provincia de Santa Marta inició el siglo XVII en medio de profundas tensiones entre esclavistas y esclavos. Para entonces, la población cimarrona había alcanzado un número considerable, especialmente en la región de la Guajira y, en particular, en Riohacha, zona caracterizada por una permanente situación de zozobra. Por un lado, las autoridades debían enfrentar los constantes ataques de piratas atraídos por las perlas; por otro, los ataques de los indios guajiros ante el menor descuido del control colonial. En este escenario social profundamente inestable se produjo, en el año 1600, una rebelión de negros, durante el gobierno de Juan Guiral Belón, quien ejercía como gobernador y capitán general de Santa Marta, Riohacha y la pesquería

21. Restrepo, op. Cit., p.154; Romero, 1997. op. Cit., p. 173; Navarrete P. María. (2001). *Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVIII*. Revista Fronteras de la Historia, núm. 6, p.107.

22. Ibid.; Romero, 1994. op. Cit., p. 35.

de perlas. Cimarrones y esclavos concertaron una junta secreta en la que eligieron a un general y varios capitanes, con los cuales marcharon hacia la ciudad de Riohacha.²³

Los amotinados alegaron como motivo el incumplimiento de la fundación de una cofradía; la situación fue atendida por el vicario, quien se comprometió a satisfacer dicha demanda. Este hecho privó a la rebelión de un pretexto legítimo ante las autoridades, lo que derivó en divisiones internas y, finalmente, en la decisión de los sublevados de retornar al control de sus amos. Al enterarse de lo ocurrido, el gobernador intentó ahorcar al general y a los capitanes que habían encabezado la rebelión; sin embargo, fue disuadido por la oposición de los propietarios de canoas empleadas en el buceo de perlas, quienes temían que una ejecución ejemplar provocara la alianza de los demás negros con los guajiros y derivara en la destrucción de la ciudad.²⁴

Sin duda el siglo XVII, sería de grandes complejidades sociales para la ciudad y provincia de Santa Marta, las tensiones sociales no solo provenían de la resistencia de los negros sometidos a esclavitud. La población india a pesar de estar jurídicamente mejor ubicada en la escala social colonial, por encima de los esclavos negros, y que en teoría para el siglo en mención no eran esclavos, también estaban sintiendo el rigor de la crisis económica de una ciudad abandonada por la corona española en muchos aspectos. El comercio agonizaba porque los pocos barcos que llegaban al puerto tenían otro destino, y no vendían sus mercancías en el camino hacia ellos. Para este momento, se completaban ya trece años que ningún buque tocaba el puerto de manera directa, es decir programado para vender su mercancía en Santa Marta. En este mismo lapso de tiempo, la población de indios había pasado de veinte mil a dos mil, y solo mil quinientos estaban en servicio, esto no era una casualidad, los indios se habían convertido en la única renta que recibían los vecinos

23. Restrepo, op. Cit., pp. 190-191.

24. Ibid., p. 191.

(población blanca) y por tanto fueron explotados con gran dureza que hasta sus protectores legales los llevaban a prisión y amenazaban con cortarles las orejas y narices, y aún darles muerte si se atrevían a denunciar el abuso.²⁵

Las duras condiciones de trabajo de los buceadores de perlas en la Guajira no solo se convirtieron en uno de los principales detonantes de las rebeliones de esclavos en la provincia de Santa Marta, asunto ya mencionado en este trabajo, sino que también determinaron una elevada mortalidad entre quienes desempeñaban esta actividad. En efecto, la vida del negro buceador fue, por lo general, corta, pues el ejercicio del buceo diezmó de manera significativa a esta población. La exposición diaria y prolongada a los rayos solares, en condiciones de semidesnudez y con una alimentación deficiente, afectó gravemente su salud. A ello se sumaban los efectos físicos derivados de las inmersiones constantes a profundidades que oscilaban entre los 13 y 25 metros, realizadas desde tempranas horas de la mañana hasta la caída de la tarde, con breves intervalos de descanso que, en muchos casos, no implicaban salir completamente del agua.²⁶

Los cuerpos y órganos internos de los esclavos buceadores resentían rápidamente los efectos de la presión del agua del mar, lo que agravaba su ya precaria condición física. Asimismo, la actividad estaba expuesta a peligros externos, como los ataques de piratas y corsarios, quienes no solo robaban las perlas, sino que podían causar graves daños a los esclavos o, en el mejor de los casos, raptarlos. Otro riesgo permanente lo constituían los ataques de tiburones, que con frecuencia dejaban a los buceadores mutilados o les ocasionaban la muerte durante la faena. Finalmente, si los esclavos lograban sortear las múltiples dificultades propias del oficio, al término de la jornada

25. *Ibid.*, p. 193.

26. Romero, 1997, op. Cit., pp. 171-172; Vázquez de Espinoza, Antonio. (1948). *Compendio y descripción de las indias occidentales*. Transcrito del manuscrito original por Charles Upson Clark. Publicado bajo los auspicios del comité interdepartamental de cooperación científica y cultural de los estados unidos. City of Washington published by the Smithsonian Institution, p.47.

les aguardaba un precario “descanso”, dormir hacinados sobre el suelo frío, dentro de la ranchería del señor de canoa, en las cercanías del mar. Allí permanecían encerrados bajo llave en un amplio cuarto, vigilados por un centinela para evitar las fugas. Este sitio era llamado muy apropiadamente, “cárcel”.²⁷

Al caer la noche, cuando las canoas tocaban la orilla en la Ranchería, cada esclavo entregaba a sus amos las perlas, aún dentro de sus conchas, producto de la faena de pesca. En los casos en que el esclavista consideraba insuficiente el rendimiento obtenido, el esclavo podía ser castigado con grillos y prisión, o sometido a azotes. En este contexto, es posible comprender con mayor claridad el sentir generalizado de los esclavos buceadores de perlas de la provincia de Santa Marta, quienes preferían desempeñar otros trabajos menos extenuantes, como el corte de palo brasil o las labores agrícolas, que, aunque también duros, ofrecían condiciones de vida relativamente más favorables.

Sin embargo, esta no era una decisión que dependiera de los propios esclavos, sino de sus amos. Ante ello, algunos recurrieron a estrategias sustentadas en creencias mágico-religiosas con el propósito de poner fin al negocio de las perlas y, por ende, al buceo, actividad que había cobrado numerosas vidas entre los esclavos. De este modo, negros identificados como “hechiceros” y “herbolarios” aprovechando su influencia mística, amenazaron de muerte a otros esclavos en caso de que localizaran y reportaran nuevos ostiales para su explotación, haciendo circular el rumor de que tales amenazas ya habían sido ejecutadas con anterioridad. El temor generado resultó muy efectivo. El negocio de las perlas atravesaba una profunda crisis y comenzaba a desplazarse hacia la isla de Margarita. Ante la ausencia de nuevos ostiales, los esclavistas se verían obligados a asignar otras labores a los buceadores. No obstante, las autoridades coloniales descubrieron el ardid y, mediante el uso de buzos indios procedentes de Chengue, demostraron el engaño al localizar los ostiales

27. Restrepo, op. Cit., pp. 171, 199; Vázquez, op. Cit., p. 47.

ocultos. Como consecuencia, los instigadores fueron capturados y condenados a la horca.²⁸

De las prohibiciones a los castigos 1749-1851

Durante los dos primeros siglos de esclavitud en Santa Marta (siglos XVI y XVII), si bien debieron experimentarse múltiples formas de tensión entre los esclavos negros y sus amos, tanto a nivel individual como colectivo, las más visibles ante los ojos de las autoridades fueron aquellas registradas en la documentación oficial. Ello se explica en la medida en que estas manifestaciones generaron una profunda preocupación en las autoridades coloniales, al afectar la estabilidad social y económica de los territorios bajo su jurisdicción. Entre dichas expresiones se destacaron las rebeliones de esclavos y cimarrones, entendidas como formas colectivas de resistencia mediante las cuales los negros esclavizados mostraron su inconformidad y buscaron, por la vía de hecho, acceder a la libertad. Por otra parte, los esclavos no contaron con mecanismos legales claramente definidos que les permitieran expresar sus quejas o denunciar los abusos cometidos por sus amos, al menos no antes de la expedición del Código Negro Español de 1789. Fue a partir de este cuerpo normativo cuando se introdujo la figura del protector de esclavos, a través de la cual comenzaron a tramitarse institucionalmente este tipo de conflictos.²⁹

Durante el siglo XVIII y hasta mediados del XIX, momento en que se decretó la abolición de la esclavitud en Colombia, la provincia de Santa Marta continuó experimentando profundas tensiones inherentes al sistema esclavista; sin embargo, las formas en que los esclavos las manifestaron variaron de manera significativa con respecto a los siglos anteriores. En este período, las huidas colectivas, así como las rebeliones protagonizadas por esclavos y cimarrones,

28. Restrepo, op. Cit., pp. 199-200; Vázquez, op. Cit., p. 47.

29. Padilla, op. Cit., p. 63; Romero, 1997. op. Cit., pp. 104-105, 177.

fueron escasas. El esclavo que huía tendía a hacerlo de manera individual (cimarronaje individual), y en lugar de internarse en el monte, optaba por dirigirse a asentamientos urbanos o rurales dentro de la provincia de Santa Marta o en la vecina provincia de Cartagena, como Cartagena, Mompo, Valledupar, Valencia de Jesús, u otras poblaciones de las riberas del Río Magdalena.

Esta transformación obedeció, en parte, a que para entonces el territorio provincial había sido ampliamente explorado y sometido a mayores mecanismos de control, de modo que las fugas colectivas hacia los montes ya no garantizaban el éxito, pese a la persistencia de algunos palenques. No obstante, estos presentaban una presencia debilitada y habían dejado de ser entidades autónomas capaces de acoger cimarrones, pues se encontraban permeados por procesos de adoctrinamiento religioso o integrados al esquema poblacional legal bajo la autoridad colonial. Tal fue el caso del palenque de la playa de San Salvador, en Riohacha, trasladado en 1705 a San Antonio de Guachaca, en las cercanías de la ciudad de Santa Marta.³⁰

La pérdida de interés de los esclavos negros por los palenques como destino final de sus huidas durante el siglo XVIII y parte del XIX, a causa de su inmersión paulatina en la estructura poblacional colonial, no fue un impedimento para las rebeliones o alzamientos de esclavos, que continuaron siendo una forma de expresión social frente a los malos tratos ejercidos por los esclavistas. Para esta época, los esclavos huidos podían optar por convertirse en cimarrones urbanos o internarse en el ámbito rural sin que necesariamente se incorporaran a un palenque. En otros casos, las rebeliones ni siquiera tuvieron como objetivo la huida colectiva, sino que funcionaron como mecanismos de presión para negociar mejores condiciones de vida ante los amos.³¹

Un ejemplo de rebelión sin intenciones de huida, fue la del año 1768, protagonizada por un pequeño grupo de esclavos de una hacienda ganadera de la provincia de Santa Marta, quienes se alzaron

30. Romero, 1997. op. Cit., pp. 170-171; Padilla, op. Cit., p. 73.

31. Ibid.; Mcfarlane, op. Cit., p. 63.

y atacaron a su capataz, dando muerte posteriormente a un hombre blanco durante el intento por someterlos. Tras los hechos, los esclavos propusieron una negociación con el hacendado, descartando la posibilidad de fuga y argumentando que sus acciones habían sido provocadas por los reiterados maltratos del capataz. En el marco de la negociación, los esclavos aceptaron retornar al trabajo a cambio del perdón por los actos cometidos y exigieron que, en caso de que alguno de ellos fuese vendido, la transacción incluyera a todo el grupo junto con sus familias y a un mismo comprador. De no cumplirse estas condiciones, amenazaron con incendiar la hacienda, sacrificar el ganado y unirse posteriormente a los indios denominados “bravos”. Asimismo, advirtieron que no debía haber represalias por lo sucedido, pues de lo contrario volverían a rebelarse.³²

Estas negociaciones se realizaron entre esclavos y propietarios, como en el caso expuesto para la provincia de Santa Marta, así como entre esclavos y estado colonial, como las ocurridas en otras regiones del Caribe Neogranadino, incluso en fechas anteriores. Tal es el caso de la provincia de Cartagena, donde las autoridades españolas iniciaron negociaciones hacia 1680 con el palenque que posteriormente sería conocido como San Basilio. Sus habitantes se comprometieron a reconocer la autoridad del gobierno y a colaborar con él mediante la devolución de los fugitivos recientes; a cambio, solicitaban la libertad para ellos y sus descendientes, así como el nombramiento de un cura y la asignación de tierras suficientes para los cultivos. Aunque en un primer momento la negociación fracasó debido a la oposición de los propietarios de esclavos, la reconciliación con el gobierno logró concretarse posteriormente, entre los años 1713 y 1717.³³

Los siglos XVI, XVII y gran parte del XVIII se habían caracterizado por la vigencia de un ordenamiento jurídico cuyo propósito

32. Castaño, Alen. (2015). Palenques y cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe Sabanero (siglos XVI, XVII, y XVIII). *Revista CS. Desigualdades étnico-raciales*. Número. 16. 61 – 86. Pontificia Universidad Javeriana (Cali, Colombia). pp.82-83.

33. Mcfarlane, op. Cit., pp.57-58.

no fue la defensa del esclavo negro. Por el contrario, dicho marco normativo se orientó a regular el tráfico de esclavos, restringiendo la introducción de determinados grupos, asegurando su adoctrinamiento religioso como mecanismo para hacerlos más dóciles y resignados, en tanto “buenos cristianos”, a su condición de sometimiento. Asimismo, el matrimonio fue promovido como una forma de control social, al tiempo que se dictaron normas relativas a los castigos aplicables a los esclavos huidos y cimarrones, así como prohibiciones sobre el descanso durante festividades religiosas, la convivencia con indios, la posesión de bienes y objetos considerados peligrosos. Dentro de los escasos beneficios contemplados para los esclavos, esta legislación incluyó el derecho al alimento y al vestido, así como la prohibición del maltrato excesivo.³⁴

Otras disposiciones prohibieron el uso de trajes suntuosos o joyas por parte de las mujeres negras, la tenencia de negocios propios, el encubrimiento de esclavos huidos, sancionado con penas que podían alcanzar los 200 azotes, y la circulación nocturna de los esclavos fuera del ámbito de la hacienda de su amo. Cabe destacar que la cédula real del 12 de octubre de 1683 buscó regular el buen trato de los esclavos y reforzar su adoctrinamiento cristiano, estableciendo incluso posibles sanciones para los amos en caso de comprobarse sevicia en el trato, pudiendo estos ser obligados a vender al esclavo afectado.³⁵

De los castigos

Durante el período de la esclavitud en la provincia de Santa Marta, los esclavos fueron objeto de castigos variados y severos. Muchos de estos se encontraban amparados por la legislación vigente, mientras que otros fueron resultado de los excesos cometidos por los propietarios. Aunque resulta difícil rastrear en detalle estas prácticas debido a la escasez documental, la propia normatividad de la

34. Lucena, op. Cit., pp. 20-31.

35. Ibid., pp. 31-33; 101.

época evidencia la preocupación de las autoridades por los abusos ejercidos por los amos, lo que permite inferir su recurrencia. La sociedad esclavista imponía a los esclavos un conjunto de comportamientos estrictamente regulados, caracterizados por numerosas prohibiciones. La transgresión real o aparente de estas normas constituía motivo suficiente para la aplicación de castigos, lo que reforzaba los mecanismos de control y disciplinamiento sobre la población esclavizada.³⁶

Con la expedición del Código Negro Español de 1789 se introdujo la figura del protector de esclavos, instancia que, al menos en el plano jurídico, ofrecía una vía para que los esclavos víctimas de malos tratos pudieran denunciar a sus amos. No obstante, este recurso legal tuvo un alcance limitado. Por un lado, el temor a represalias desincentivaba la denuncia; por otro, aun cuando estas se formalizaban, las posibilidades de obtener un fallo favorable eran reducidas. Sin embargo, en algunos casos la justicia actuó y los amos fueron amonestados o sancionados, incluso con la pérdida de la propiedad sobre el esclavo.³⁷

Los documentos consultados en el Archivo Histórico del Magdalena Grande, evidencian entre otros motivos para la aplicación de castigos por parte de las autoridades o de los propietarios, casos como: desobedecer o agredir a los amos, ejercer la prostitución, rebelarse o alzarse contra sus amos o en términos generales contra el sistema esclavista, convertirse en cimarrón, protagonizar riñas con otros negros o blancos, ser vago, ladrón, borracho, o hacer escándalos públicos, entre otros. Se aplicaron castigos que iban desde los contemplados por la ley hasta los excesos, como: prisión, cepo, grillete, cadena, maza, azotes, golpes con objeto contundente, trompadas, patadas, inmovilización con cabuyas y/o maderos, destierro, mutilación de una parte del cuerpo que no impidiera el desempeño de una labor, o hasta la muerte.³⁸

36. Padilla, op. Cit., pp. 62-63; Romero, 1997 op. Cit., pp. 104, 106; Lucena, op. Cit., p. 31.

37. Romero, 1997 op. Cit., p. 105-106; Padilla, op. Cit., p. 64.

38. Padilla, op. Cit., p. 62-63.

La cárcel y el cepo

La cárcel y el cepo constituyeron dos de los castigos más comunes dentro del sistema esclavista y, con frecuencia, se aplicaban de manera conjunta. Ambos se encontraban contemplados en la legislación de la época y eran utilizados en diversas situaciones en las que el esclavo era considerado infractor de alguna norma establecida por el orden colonial. Un ejemplo de la aplicación de estos castigos lo ofrece el caso del esclavo Pablo, propiedad de Evaristo Ujueta, vecino de la provincia de Santa Marta. Pablo se encontraba prófugo de su amo y había buscado refugio en la ciudad de Cartagena, situación que permite tipificar el caso como una forma de cimarronaje urbano. El 4 de julio de 1831 fue capturado al despertar sospechas entre las autoridades locales debido a su comportamiento. Acto seguido, fue recluido en la cárcel pública y sometido al cepo, estos dos castigos solían ir acompañados el uno del otro, sin que se constituyera en una regla sine qua non. Lo cierto es que en la normatividad legal solían aparecer juntos con frecuencia “bajo pena de prisión en el cepo”.³⁹

Si bien el documento no es explícito sobre la aplicación de tortura, sí señala que Pablo realizó una confesión tras haber sido sometido a estos castigos. En este sentido, no resulta improcedente considerar la posibilidad de prácticas coercitivas destinadas a obtener dicha confesión, en la cual reveló su procedencia y el nombre de su propietario. Esta ambigüedad documental, frecuente en las fuentes judiciales del período, obliga a una lectura cautelosa, pero no excluye la presencia de violencia física como mecanismo de interrogatorio. A los castigos impuestos por las autoridades debía sumarse, previsiblemente, la sanción que el esclavo recibiría una vez devuelto a manos de su amo, de la cual no se conservan registros para este caso específico. No obstante, la normatividad vigente establecía que, en situaciones de cimarronaje reincidente, el propietario podía recurrir a castigos adicionales, entre

39. Padilla, op. Cit., p. 63; Lucena, op. Cit., p. 64.

ellos el destierro, lo que evidencia la escalada punitiva prevista para este tipo de transgresiones.⁴⁰

El destierro

El destierro como forma de castigo en la provincia de Santa Marta estuvo presente a lo largo de todo el período colonial español, en coherencia con la normatividad legal de la época, que lo concebía como una sanción severa frente a la violación de normas consideradas fundamentales para el sostenimiento del sistema esclavista. Esta pena no solo recaía sobre los esclavos, sino que también se aplicaba a los negros manumitidos. En este sentido, el cabildo de Cartagena, mediante una ordenanza del 28 de febrero de 1569, estableció que los negros manumitidos tenían prohibido albergar a negros huidos, así como aceptar o custodiar cualquier bien procedente de ellos, bajo pena de destierro por un período de seis años. No obstante, el destierro constituyó el castigo más riguroso reservado para los cimarrones, al ser considerados portadores del más grave de los vicios atribuidos a los esclavos, tanto durante la dominación colonial española como en el período republicano.⁴¹

Teniendo en cuenta que el destierro se aplicó con frecuencia a los negros que huían reiteradamente de sus amos y que, una vez recapturados, se les imponían diversos castigos como: cárcel, cepo, grillete, cadena, maza o azotes, entre otros, a discreción de las autoridades o del propietario, no resulta osado suponer que, al momento de ser castigado con el destierro, este ser humano, ya había sido sometido a prácticamente todas las formas de castigo, estuvieran o no amparadas por la legislación española o republicana.⁴²

Los propietarios de cimarrones consideraban que estos esclavos perdían valor económico al poseer el denominado vicio del cimarronaje, al que en ocasiones se sumaban otros, como la prostitución en

40. *Ibid.*, op. Cit., p. 63, 72.

41. Lucena, op. Cit., p. 64, 70; Romero, 1997 op. Cit., p. 184.

42. Padilla, op. Cit., p. 63, 72.

el caso de las mujeres, las agresiones contra su amo, buscar pleitos, por borracho, o ladrón. Razón por la cual pocos esclavistas dentro de la misma provincia estarían dispuestos a adquirirlos por un precio elevado; por el contrario, su valor disminuía considerablemente y, en algunos casos, incluso se perdía el interés por su compra. Esta situación llevó a que los propietarios iniciaran gestiones ante el gobierno con el fin de autorizar su venta fuera de la provincia, es decir, aplicarles el destierro. Un caso de solicitud de destierro que permite apreciar las razones que los amos solían exponer ante las autoridades para obtener estos permisos en la provincia de Santa Marta es el presentado por el señor José María Garay, el año de 1837 quien afirmaba que su esclavo Pablo tenía malas conductas, entre las cuales se encontraban el “vicio del cimarrón”. Constantemente se fugaba al interior de la provincia, lo que le ocasionaba gastos en su recaptura. Asimismo, señalaba que se hallaba completamente entregado al vicio del licor y que cometía numerosos excesos, como robos y riñas.⁴³

El destierro de un esclavo a otra provincia o al extranjero, al alejarlo de su familia y del entorno geográfico al que se había adaptado, debió generar traumas profundos en la mente de un individuo que, una vez más, era enajenado de todo aquello que conocía, de manera similar a lo ocurrido el primer día en que fue arrancado de África. Para los esclavos nacidos en América, la experiencia resultó igualmente traumática, pues tenían conocimiento de lo sucedido a sus antepasados y ahora ellos mismos lo vivían en carne propia. Muy seguramente una de las razones por las cuales los cimarrones de finales del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX, no se alejaban demasiado de la ciudad donde había sido esclavos, sumada a las ya expuestas en este capítulo, estaba determinado por los vínculos afectivos con sus familiares y amigos, así como por el desarrollo cultural en asocio con un territorio.⁴⁴

43. *Ibid.*, p. 73-75.

44. *Ibid.*, p.73.

Los azotes

Los azotes constituyeron una de las formas más comunes de castigo en la normativa esclavista colonial y republicana, para sancionar comportamientos considerados indeseables. El número de azotes variaba según la falta cometida y el tipo de legislación en la que se inscribía la sanción. Antes del código negro de 1789, este castigo era ejemplarizante, y severo. Una muestra de ello, era que las reuniones de esclavos en el campo se penalizaba, en una primera ocasión, con 50 azotes; el maltrato de un indígena por parte de un esclavo negro se castigaba con 100 azotes en la picota; el porte de armas por parte de los esclavos era sancionado con 100 azotes; ser sorprendido en otra hacienda sin la compañía o autorización del amo se castigaba con 100 azotes la primera vez y con 200 en caso de reincidencia; finalmente, la huida del servicio por más de 15 días se sancionaba con 100 azotes.⁴⁵

Los ejemplos anteriores evidencian cómo la normativa legal contemplaba la dureza del castigo, cuya aplicación podía alcanzar hasta doscientos azotes y, en el menor de los casos, cincuenta. No obstante, con la promulgación del Código Negro Español de 1789, esta sanción fue formalmente reducida a un máximo de 25 azotes, los cuales debían aplicarse con un instrumento considerado “suave”. Sin embargo, en la práctica, la ejecución de este castigo solía sobrepasar los límites establecidos por la legislación.

En el caso de la provincia de Santa Marta, se registran reiterados excesos en la aplicación de esta pena, como lo evidencian diversos expedientes. En 1823, la esclava Leandra, propiedad de Francisca Parodi, fue azotada por el zambo Francisco con más de 50 azotes; en 1828, el esclavo Manuel, perteneciente a Mateo Mozo, recibió 120 azotes; asimismo, el esclavo Manuel Liberato fue condenado por el alcalde ordinario segundo de la ciudad de Santa Marta, Manuel José Ujueta, a 200 azotes por el delito de falsificación de una firma para reclamar un saco de arroz. Este último castigo no llegó a ejecutarse y, por el contrario, el funcionario fue

45. Lucena, op. Cit., pp. 19, 30-32.

sancionado con una multa de \$200 pesos por haber intentado aplicar la pena en plaza pública sin el debido rigor procesal. Resulta evidente en las denuncias los de los esclavos los excesos en la aplicación del castigo por azotes, lo que sugiere que en cierta forma esta práctica y sus excesos se encontraba normalizada dentro de la sociedad esclavista, incluso sin un temor efectivo a posibles sanciones legales.⁴⁶

Otros excesos en los castigos

La aplicación de los castigos no se limitó a los consagrado en la normatividad legal, muchas veces los propietarios hicieron uso de otras formas que, aunque comunes entre esclavistas, no estaban contempladas claramente en la legislación. Muy rara vez se le aplicó un solo castigo al esclavo que violaba una norma, por lo general era una combinación de estos. El caso de la Esclava leandra Sánchez, ya se ha expuesto en este trabajo, referido al exceso de azotes recibidos, pero en el mismo hecho punitivo, también se le aplicaron otros castigos como, ser amarrada de pies y manos, inmovilizándose con un palo colocado entre las curvaturas de los brazos y piernas, para luego descubrirle los glúteos para ser azotada. También recibió punta pies de parte de su amo Joaquín Olaciregui, y fue sometida a los grilletes, esta última forma de castigo contemplada en la normatividad.⁴⁷

José Joaquín Gutiérrez, quien poseía un hato ganadero en Valledupar, castigó a su esclava por romper una tinaja, de manera brutal en el año de 1828, la golpeó contra un palo de coco, rompiéndole la nariz, vaciándole un ojo, y provocándole heridas que terminaron con la vida de la esclava. En otro caso, el esclavista Santiago Galván, vecino de Tamalameque, ordenó a un esclavo, castigar a otro a latigazos, y exigió tal rudeza en el acto, que le vaciaron el ojo.⁴⁸

46. Romero, 1997 op. Cit., p. 108; Padilla, op. Cit., p. 63.

47. Romero, 1997 op. Cit., p. 108.

48. Ibid., pp. 111-113.

Otro ejemplo de castigo reprochable por situarse al margen de los cánones legales lo constituye el caso de la esclava María Jesús Monserrate, propiedad de doña María del Carmen Cayón. El 26 de diciembre de 1838, la esclava fue castigada por Ramón Marín en la cocina de la casa de su ama, luego de que este se enterara de que, durante una reprimenda previa en la que su propietaria le había dado un “estrechón de pelo”, ésta se había lesionado con unos cubiertos que llevaba en la mano la esclava. El castigo infligido a María fue de tal severidad que le ocasionó múltiples contusiones, especialmente en el rostro, la espalda y la parte posterior de la cabeza, además de arañazos, producto de golpes propinados con extrema sevicia, tanto con el puño cerrado como con el pie. La violencia de los porrazos fue tal que le provocó la expulsión de sangre por la boca y le afectó los pulmones.⁴⁹

Los casos analizados en este trabajo, aunque constituyen una muestra limitada, permiten aproximarse a las complejas tensiones existentes entre amos y esclavizados. Asimismo, evidencian la rudeza ejercida por los esclavistas tanto en el periodo colonial como durante la etapa republicana en la provincia de Santa Marta, quienes con frecuencia contravinieron las disposiciones establecidas en la normativa legal vigente, haciéndose en algunos casos merecedores de sanciones. No obstante, fue mucho más frecuente la evasión de la justicia por parte de los amos, quienes recurrieron a sus redes de influencia y a su estatus social para evitar la imposición de castigos.⁵⁰

49. Padilla, op. Cit., p. 69-70.

50. Padilla, op. Cit., p. 69.

Referencias bibliográficas

- Castaño, Alen. (2015). Palenques y cimarronaje: Procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe sabanero (siglos XVI, XVII y XVIII). *Revista CS*, (16), 61–86. Pontificia Universidad Javeriana, Cali.
- Lucena Salmoral, Manuel. (2005). Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española (1503–1886): Documentos para su estudio. Universidad de Alcalá; Universidad de Murcia.
- McFarlane, Anthony. (1991). Cimarrones y palenques en Colombia: Siglo XVIII. *Historia y Espacio*, (14). University of Warwick.
- Miranda Vásquez, Trinidad. (1976). La gobernación de Santa Marta (1570–1670). Sevilla.
- Navarrete, María. (2001). Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII. *Fronteras de la Historia*, (6), 97–122.
- Padilla Pinedo, Wilfredo. (2004). Los castigos durante la esclavitud en la provincia de Santa Marta (1800–1851). *Jangwa Pana*, Programa de Antropología, Universidad del Magdalena.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1951). Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta. Instituto Etnológico del Magdalena; Imprenta del Banco de la República.
- Restrepo Tirado, Ernesto. (1975). Historia de la provincia de Santa Marta. Subdirección de Comunicaciones Culturales, División de Publicaciones, Imprenta Nacional.
- Rey Sinning, Edgar. (2002). Presencia de los negros en Santa Marta. *Palabra: Palabra que obra*, (3), 84–93. Universidad de Cartagena.
- Romero Jaramillo, Dolcey. (1994). Cimarronaje y palenques en la provincia de Santa Marta. *Huellas*, (42), 33–43. Universidad del Norte.
- Romero Jaramillo, Dolcey. (1997). Esclavitud en la provincia de Santa Marta (1791–1851). Fondo de Publicaciones de Autores Magdalenenses, Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.
- Vázquez de Espinosa, Antonio. (1948). *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (C. U. Clark, Trans.). Smithsonian Institution.

El Picó y la tradición picotera en Santa Marta. Gramáticas e iconografías populares afrocaribeñas⁵¹

Juan Carlos Gómez Blanco
Universidad del Magdalena
jgomezb@unimagdalena.edu.co

Introducción

En la teoría social contemporánea, la atracción por los registros genealógicos deja entrever un interés por articular unos contextos locales con determinadas prácticas culturales y su relación con la construcción de subjetividades, mostrando así unas opacidades que permiten cuestionar la construcción del conocimiento de «lo social», sobre todo en el ámbito de la cultura popular. De ahí que, ciertas representaciones y narrativas contemporáneas estrechamente ligadas a unas estéticas populares, estén orientadas a una ampliación del canon que cobra significación en contextos sociales con profundo arraigo en lo local y barrial. En ese sentido, este trabajo aborda el acervo sociomaterial y simbólico del sistema de sonido de alta potencia conocido como *Picó* en el Caribe colombiano, y su

51. Este trabajo presenta algunos de los resultados de investigación obtenidos en el marco del proyecto “Propuesta para la Implementación de una Estrategia de Investigación Etnológica desde la Academia y Saberes Propios para la Promoción de los Usos y Costumbres de las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras en el marco de la Conmemoración de los 500 Años de Santa Marta con Enfoque Territorial y de Lengua Nativa”, financiado por el Ministerio del Interior (Convenio Interadministrativo No. 2205 de 2025).

lugar en el performance afrocaribeño. De manera que se busca dar cuenta del contexto histórico-cultural en el cual adquieren sentido el complejo de prácticas y experiencias de distintos agentes y actores sociales, así como de ciertas musicalidades negras e iconografías populares involucrados en la tradición picotera de la ciudad de Santa Marta que, desde mediados del siglo XX, movilizan sensibilidades y afectividades populares.

El performance cultural afrocaribeño destaca por su carácter heterogéneo e improvisatorio en virtud de sus fuentes y manifestaciones diversas, y que transitan entre el supersincretismo, las artes festivas y unas iconografías populares. En ese orden, podemos decir que se ha consolidado un aparato crítico que contribuye a la reformulación de algunas cuestiones propias del canon occidental, además de su influencia en la construcción de las subjetividades en el marco de dinámicas diaspóricas e intercambios culturales contemporáneos. De ahí, mi interés por la emergencia de formas de agenciamiento desde lo *popular estratégico* que actúan como instancias críticas frente a las lógicas de la hegemonía cultural. Para Mbembe (2008), tal reformulación presenta distintos niveles analíticos que en su conjunto conforman el objeto de la crítica. Uno de esos niveles remite al desmonte o deconstrucción de las mistificaciones propias de narrativas coloniales que despliegan toda una suerte de imágenes y representaciones del imaginario moderno, para instalarse como formas históricas de conocimiento y poder donde “lo que era válido para el humanismo europeo aparecía en las colonias bajo la figura de la duplicidad, del doble lenguaje, de una realidad parodiada”, cuya expresión más severa es el dispositivo de la racialización constituido en la invención rigurosa de la desviación y el doblez: “la raza constituye la región salvaje del humanismo europeo, su bestia” (p. 51).

Esto nos lleva a la consideración de unos procesos de objetivación, donde «lo negro» va a ocupar el lugar del salvaje y las implicaciones biopolíticas que eso conlleva, es decir, definido mediante la gestión violenta de la alteridad, apelando a la instauración de un orden de jerarquías territoriales, raciales y epistémicas, que interviene y administra

los lugares de la memoria y la experiencia misma de cuerpos y subjetividades: ya sea en términos de un determinismo biológico; sea la concepción de un paganismo como manifestación retrograda de un orden espiritual que debe ser expiado; o los términos de un determinismo económico y sus efectos en la redefinición del orden social.

Frente a ello, la cuestión de las identidades aparece en oposición a toda manifestación de una esencia o entidad pasiva, es decir “es el resultado de un triple movimiento de fractura, de borrado y de su propia reescritura” (Mbembe, 2008, p. 52). Se trata, en este contexto, de identidades que se desplazan hacia lo inestable. El problema de la borratura se vincula así con la crítica de Frantz Fanon a un «alma negra» como una construcción propia de las narrativas «blancas», y que funciona como una especie de ilusión de la singularidad, pero que no responde a la experiencia vivida del negro, sino que dicha alma o esencia obedece a una contingencia, y en cuanto tal, puede ser reinventada. Es el sentido del sujeto de la negación y de la re-narración en Fanon.

Así, al acudir reiteradamente a sus fuentes de naturaleza diversa, el performance afrocaribeño toma la forma de una gramática opaca y discontinua que genera las condiciones de posibilidad de un *descentramiento* de las narrativas coloniales sobre todo en la construcción de las subjetividades negras como recurso de descodificación de la experiencia, y donde se constituye un sujeto bajo la inestabilidad de “la fractura, el borrado y su propia reescritura” permitiendo así su agenciamiento y su *re-inscripción* en una textualidad múltiple (Mbembe, 2008).

Justamente, a mediados del siglo XX se consolidó en el Caribe una de sus manifestaciones afrodiaspóricas más significativas: desde el *Sound System* jamacaino; el *aparelhagem* y el fenómeno del *Big Som* en Brasil, o el *Picó* en el Caribe colombiano, estos sistemas de sonido de alta potencia ocupan un lugar central en el performance afrocaribeño, en virtud de un acervo sociomaterial y simbólico con una considerable apropiación por parte de amplios sectores sociales. De ahí que las consideraciones alrededor del Picó y la tradición picotera en Santa Marta cubran un amplio espectro: desde

sus expresiones afrodiaspóricas, cultura popular, hasta su estrecho vínculo con los contextos barriales que, al conjugarlos en el complejo de prácticas y experiencias, permite situar dicha tradición en los terrenos mencionados del descentramiento y re-inscripción en una textualidad múltiple⁵².

Uno de los aspectos clave para entender la tradición picotera en Santa Marta tiene que ver con su papel en la rápida asimilación y articulación con las manifestaciones performativas, sobre todo en la configuración de espacios de sociabilidad y sensibilidades populares, donde el Picó revela toda su dimensión y función simbólicas, con efectos significativos en la construcción del sentido. De manera que no se trata solo de considerar aquellas instancias de legitimación de unas memorias y narrativas de una tradición que obedezca a una suerte de “consenso autorizado”, sino también de la comprensión de unas prácticas y experiencias locales estrechamente ligados a la negociación de la memoria y las identidades barriales. Esto, a su vez, se relaciona con procesos históricos y sociales que tienen como marco amplio el proyecto de la modernidad, en particular cuando se consideran unas tradiciones musicales por fuera del canon occidental. Precisamente, la ampliación del canon estético adquiere sentido en lo popular estratégico que, desde su condición subalterna, opera a *contra-corriente* del afán homogenizador. De ello, Quintero Rivera (1998) anota que

Es precisamente de culturas conformadas por estas vivencias, de sociedades constituidas por el proceso modernizador mismo, pero en sus márgenes, donde han surgido las tres tradiciones de expresión sonora (muy relacionadas entre sí) que han quebrado la hegemonía absoluta que la extraordinaria música

52. Entiendo aquí por *descentramiento* unas formas posibles de ampliación y/o alejamiento del canon ético y estético establecidos. Se trata entonces de un desplazamiento epistémico que posibilite una multiplicidad de lugares de la experiencia, cuya finalidad es la validación de saberes populares, oralidades y prácticas comunitarias como formas de conocimiento, sea en el ámbito de la ciencia, la práctica artística o las espiritualidades.

de la modernidad “occidental” parecía haber alcanzado hacia principios de siglo. Estas son, a mi juicio, la música afronorteamericana, en sus vertientes del *Jazz* y del *Rock* [...] la música brasileña y la música caribeña, en sus vertientes anglo (por ejemplo, el *Reggae*) y *latina*, en la música (que ha denominado el otro) como “tropical” (p. 61).

Así, las distintas intervenciones del Picó no solo suponen cambios en su dimensión material, sino que también se relacionan con expresiones globales de nuevas formas de relacionamiento y movimientos afrodiaspóricos que, en la tradición picotera local, se convierten en una especie de barrialidad extendida.

A partir de estas consideraciones, este trabajo presenta una panorámica del contexto histórico-social de la ciudad de Santa Marta entre la década de los sesenta a los años ochenta del siglo XX, en las cuales surge y se consolida el Picó como un fenómeno cultural, considerando aquellos espacios de sociabilidad que lo antecedieron. Luego, se aborda la tradición picotera local y su articulación con el performance cultural afrocaribeño, haciendo énfasis en las musicalidades e iconografías populares.

Los espacios populares de sociabilidad y sus transformaciones

Desde mediados del siglo XX, la ciudad de Santa Marta asiste a la transformación de sus espacios de sociabilidad, estrechamente ligados a los ritmos de las clases populares. Espacios como los salones de baile, verbenas, casetas y fiestas callejeras fueron escenarios vitales para la expresión sonora y cultural de la ciudad. Estos lugares, lejos de ser simples escenarios físicos, representan expresiones sumamente estratégicas de la cultura popular frente a dispositivos y tecnologías de gobierno que apuntaban a cierta idea de orden y control social, en medio de unos procesos de modernización y unas lógicas espaciales en contravía de unas manifestaciones fuertemente arraigadas en lo local, sobre todo en términos de la producción y reproducción de

vínculos comunitarios, lo cual se interconecta con formas de organización social y su registro en la configuración histórica del Caribe⁵³.

Precisamente, Giraldo (2016) para referirse a las festividades populares en Cartagena a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, anota que

[...] los bailes populares *bundes* y *fandangos* celebrados por las comunidades negras, mantenían prohibiciones por parte del poder eclesiástico y político, mientras los sonidos “cultos” europeos se desarrollaban en los salones de baile de la aristocracia cartagenera (González, 2008). Para las mismas fechas, las festividades dentro del calendario oficial, se recrean entre lo litúrgico y el encuentro al aire libre de las “culturas” negras, indígenas, mulatas y mestizas. Dentro de estas festividades los desfiles de los cabildos negros alrededor del Cerro de la Popa, en las fiestas de la Candelaria, de San Blas y carnavales, mantenían una coherencia simbólica significativa con las prácticas musicales africanas, desarrolladas por los esclavos cartageneros (p. 53).

En este contexto, Ricardo Chica (2013) ubica los primeros Picós en Cartagena a mediados de los años cincuenta. Además, menciona “una sensibilidad colectiva previa al Picó e imbricada con la vida del Muelle, donde acontecen las dinámicas sociales que tienen que ver

53. Martha Herrera (2002) en su investigación sobre el arrojamiento en el Caribe colombiano en la segunda mitad del siglo XVIII, analiza las particularidades de esta forma de organización social y espacial. En términos del ordenamiento social, Herrera señala que “en la región Caribe, el desarrollo de un ordenamiento social distinto al que establecía el Estado colonial derivaba, en buena medida, de la incapacidad o del desinterés del Estado por establecer una estructura administrativa que asegurara su control en el área. Se muestra igualmente que, en términos de la sociedad colonial, la peligrosidad de lo que se denominó como arrojamiento radicaba en que su existencia ponía en evidencia que había otras formas viables de ordenamiento social y espacial y que era posible sobrevivir de acuerdo con pautas sociales distintas a las que establecía la sociedad colonial. El orden social colonial no era, entonces, el orden “natural”, sino uno de los tantos ordenamientos posibles que podían regir a la sociedad.” (p.14).

con las hibridaciones en el marco de la experiencia que los sectores populares tienen con la modernidad”, y agrega que “la vida de muelle en Cartagena se caracterizó hasta fines de los años noventa del siglo XX, por su integración a las dinámicas barriales” (p. 24)⁵⁴.

Por su parte, Giraldo (2016) da cuenta del Contexto Barranquillero en la década de los años cincuenta donde

se difunden poco a poco los Picó en buena parte de los establecimientos, reemplazando los traganíqueles. [...] debido a la acogida que tuvieron estos establecimientos con la adopción del Picó, para los años sesenta muchos dueños decidieron sacarlos a la calle para animar las fiestas de verbenas. En la vida festiva barrial de Barranquilla desde los años sesenta se asocian estratégicamente las verbenas y los Picó para difundir las músicas populares (p. 57).

Para el caso de Santa Marta, la presencia y circulación del Picó se registra desde los años sesenta, convirtiéndose en un factor vinculante de toda una amalgama de sensibilidades populares que integra el aparecer performativo vinculado al Picó y sus dinámicas asociadas. A partir de ahí, empieza a consolidarse toda una tradición picotera local, con unos significativos grados de identificación y apropiación que rápidamente se integran a las prácticas festivas barriales. De modo que, en el Caribe colombiano, el tránsito y consolidación

54. La actividad portuaria en Santa Marta resultó decisiva para el poblamiento de la zona norte de la ciudad hacia las primeras décadas del siglo XX, tanto en las dinámicas sociales y económicas generadas alrededor del puerto debido al establecimiento de bares, restaurantes y cantinas destinados a atender a los marineros que desembarcaban y los jornaleros procedentes de la zona bananera (Rey Sinning, 2024). Asimismo, flujos migratorios de afroguajiros y afroantillanos que terminaron por consolidar la ocupación residencial de la zona. Se destaca el asentamiento de afroantillanos principalmente en el barrio Pescaito y la ensenada El Ancón que, al entrar en contacto con los pobladores locales, dieron forma a un entorno híbrido que contribuyó a la circulación de manifestaciones y prácticas sincréticas relacionadas con ámbitos como espiritualidades, uso de medicina tradicional, gastronomía y artes festivas.

de espacios de sociabilidad ligados a lo festivo irrumpen en el paisaje urbano en medio de tensiones raciales y sociales.

Al igual que en Cartagena y Barranquilla, esa sensibilidad colectiva mencionada por Ricardo Chica, también tendría lugar en Santa Marta⁵⁵.

Así, la cartografía festiva de la década de los años cincuenta en Santa Marta estuvo dominada por los salones de baile o salones “burreos”: teatros como La Morita y El Colonial - en el centro de la ciudad-eran adaptados como salones de baile durante los días de carnaval al ritmo de porros y merengues: eran los tiempos de aires tradicionales, donde se reproducían los éxitos de Rufo Garrido, Pacho Galán o las composiciones de Lucho Bermúdez. Otros salones como Casablanca en el sector de la calle 30 y el salón San Jacinto en Gaira, se convirtieron en importantes referentes de fiestas carnavales.

Para esa misma época, ya proliferaban en la ciudad establecimientos como bares, cantinas y *griles* y que respondían a los ritmos de una incipiente vida urbana de mediados de siglo. El caso de los *griles* resulta interesante en la medida que representaban espacios opacos, saturados y de fronteras borrosas donde se confundía el barullo nocturno, la música afrocubana y la atención de meretrices⁵⁶.

55. El relato del gestor local Freddy Zambrano (comunicación personal, 2025) ofrece una panorámica de los imaginarios, memorias y experiencias que definieron en buena medida las sonoridades del Caribe urbano, aportando elementos claves para la comprensión de la capacidad creativa de las clases populares a través de sistemas sonoros comunitarios que operaban como dispositivos de fiesta. De ahí que, en Santa Marta las primeras manifestaciones de estas sonoridades estaban marcadas por el uso práctico de unas cajas de madera adaptadas a manera de “cajas de música”. Dichos sistemas artesanales se colocaban en varas de Guadua con bocinas de aluminio, y servían como perifoneo y ambientación en las celebraciones, especialmente en los salones de baile y las casetas dispuestas para las festividades del carnaval.

56. Entre los sectores populares con actividad nocturna asociada a los *griles* se encontraban el barrio Obrero, en la zona norte (J. Acosta, comunicación personal, 2025). Allí, “Luces de París”, el “Mozambique” y “Brisas de Córdoba” funcionaron hasta mediados de los años setenta, cuando los procesos de modernización, el incremento de las tasas de urbanización, así como campañas de intervención y control social determinaron el declive de los *griles* en la zona. Asimismo, el corredor de la calle 30, a la altura del barrio Primero de Mayo, se convirtió en referente de reconocidos *griles* como “El Tapete Rojo” y “Mukamba”. Según Víctor Tamaris (comunicación personal, 2025) cada uno tenía sus características particu-

En todo caso, se trata de espacios de sociabilidad donde se conjugan unas afectividades barriales con distintas dimensiones de la vida urbana: la circulación de economías informales; identificaciones locales, así como la presencia de música y baile como dispositivos del performance colectivo.

Figura 1. Pieza publicitaria del Salón La Morita



Fuente: Ospino (2025).

lares, aunque compartían elementos comunes como sus fachadas reformadas y amplios salones ambientados con luces de colores y música caribeña.

De manera que estos espacios de sociabilidad y sus transformaciones a lo largo del siglo XX, dejaron su impronta en una época que apenas asimilaba las transformaciones urbanas. A mediados del siglo, Santa Marta observaba la configuración de nuevos paisajes y sonidos andantes que evidenciaba el surgimiento de intercambios y prácticas culturales, derivando en escenarios caracterizados por su renovado incesante. En ese orden, la década de los años sesenta, marca la irrupción del Picó en el contexto barrial, cuyo auge se extiende hasta los años ochenta teniendo como epicentro el norte de la ciudad -especialmente los barrios 20 de julio, Obrero, Betania y Pescaito⁵⁷-, con la gestión sostenida de agentes y actores sociales que promueven toda una actividad picotera y sus dinámicas asociadas. En 1968, con la aparición de “El Último Hit”, el Picó se sitúa en el centro de la escena local impactando los afectos populares alrededor de la movida picotera. Para la época, la reducción de tubos a transistores produjo la verdadera revolución, caracterizada no solo por la manipulación de la potencia sonora sino también por su intervención estética. Cabe anotar que esta transición no solo significa una transformación técnica y tecnológica, sino también simbólica: el Picó pasa de ser un objeto funcional a un fenómeno cultural con sus particularidades sonoras, estéticas e iconográficas.

Una vez que los salones de baile empiezan a ceder ante la popularización de las casetas y los estaderos, el Picó se posiciona con una presencia y circulación significativas. Esto resulta fundamental para comprender no solo el desplazamiento del topo festivo sino ante todo el lugar de enunciación: aquí es importante considerar las

57. El periodo de los años sesenta a ochenta representa la época dorada de los Picós en Santa Marta, con la circulación de sistemas emblemáticos de la tradición local como “El Aventurero”, “El Último Hit”, “El Swing”, “El P4”, “El Nativo”, “El Sonoro” y “El Destroyer”. Esteban Garrido (comunicación personal, 2025) menciona que “a finales de los años setenta comenzó en Santa Marta la fiebre de los Picós, que amenizaban las fiestas de los barrios, en las épocas de las fiestas del mar y carnavales. Eran los animadores de los bailes, porque aquí era muy poco dado a que hubiese orquesta. Los Picós se encargaban de amenizar la fiesta, es el momento en que se empezó a darle más organización y mayor inversión, pasando de seis a ocho parlante y después a dieciséis parlantes”.

implicaciones en términos de las relaciones de raza y clase, es decir, la profundización de las tensiones y conflictos históricamente constituidos, donde la narrativa dominante le apunta a la homogeneización y enfatiza en una pretendida blanquitud constitutiva a partir de “un sistema de clasificación racial que invisibiliza cotidianamente cualquier evidencia fenotípica que pueda poner en peligro la ilusión de blanquedad” (Frigerio, 2008, p.17) desplazando ese ordenamiento hacia categorías de clase y resignificando las marcas ancladas en el cuerpo del Otro subaltern (Corti, 2023, p. 22).

Precisamente, el problema fundamental derivado del proyecto de nación en Colombia recae en los términos de la diferencia étnico-racial, esto es, bajo la lógica de la inferiorización y racialización. La representación del Otro -indígenas y negros- como salvajes e incivilizados reforzada por los determinismos biológico y geográfico, va a sustentar unas prácticas discursivas que promueven la homogeneización de la población orientada por el mestizaje como dispositivo ideológico, y donde la diferencia deviene desigualdad. En ese sentido, la dimensión performativa tendría efectos en la reconfiguración misma de las relaciones sociales, que supone la emergencia de nuevas cartografías y agenciamientos: en medio del paulatino proceso de urbanización en Santa Marta, el concepto de lo barrial se expande en el aparecer performativo, donde el Picó se va a constituir en símbolo de barrialidad con sus propias gramáticas e iconografías.

El Picó, la tradición picotera y el performance cultural

El tránsito hacia formas más urbanizadas de las relaciones sociales y sus efectos en las prácticas festivas populares de Santa Marta inciden también en la consolidación de lo barrial como referente de configuraciones espacio-territoriales, así como en dinámicas sociales ligadas al performance cultural: supone el paso de los aires tradicionales de cumbias y porros característicos de los salones de baile; pasando por géneros afrocubanos como el son, el bolero y la salsa, hasta la influencia de la música africana y su expresión criollizada

en los barrios populares. De modo que las consideraciones sobre la afrodiáspora pasan por la doble faz inherente a los movimientos diaspóricos. Por un lado, unos procesos de reinención de espacios y subjetividades, que entraña una reelaboración constante de la producción y reproducción cultural. Por otro lado, lo afrodiaspórico en tanto condición vinculada al contrapunto arraigo-desarraigo y que genera nuevas formas de historicidad y existencia⁵⁸.

Ello, aunado a «lo popular» como una de las dimensiones fundamentales para la comprensión de una barrialidad extendida y su capacidad de generar estrategias de resistencia. En ese sentido, Stuart Hall sostiene que la cultura popular oscila en una dialéctica de contención y resistencia para referirse al terreno de las luchas culturales siempre atravesadas por relaciones de poder. En palabras de Hall (1984):

hay una lucha continua y necesariamente irregular y desigual, por parte de la cultura dominante, cuyo propósito es desorganizar y reorganizar constantemente la cultura popular; encerrar y confinar sus definiciones y formas dentro de una gama más completa de formas dominantes. Hay puntos de resistencia; hay también momentos de inhibición. Ésta es la dialéctica de la lucha cultural. En nuestro tiempo esta lucha se libra continuamente, en las complejas líneas de resistencia y aceptación, rechazo y capitulación, que hacen de la cultura una especie de campo de batalla constante (p. 5).

58. “En su sentido histórico, la diáspora africana permite pensar de una manera distinta el pasado y el presente de los africanos y sus descendientes en América y en Colombia, con el propósito de entender y reconocer críticamente las presencias y las trayectorias de los diferentes pueblos de descendencia africana en los múltiples puntos geográficos del continente. Por esta razón, conocer las trayectorias afrodescendientes permite relacionar los tiempos de la historia con los espacios donde esta acontece [...] Se revela entonces un saber histórico que da cuenta de las continuidades y discontinuidades del pasado colonial en los procesos contemporáneos de las comunidades negras, afrocolombianas y raizales” (Caicedo, 2023, p.187).

De ahí que las dinámicas barriales desplieguen sus propios escenarios dispuestos para formas sociales espontáneas y de re-creación constantes, que operan frente a dispositivos de domesticación de espacios y prácticas. Se trata entonces de prácticas concretas caracterizadas por la informalidad y la no-institucionalidad, donde “sujetos populares viviendo en su entorno real cuya politicidad se desenvuelve en situaciones cotidianas antes que épicas. Un concepto que apunta a la desmitificación del sujeto popular político clásico y del romanticismo asociado a éste, develándolo en su subjetividad contradictoria” (Sáez *et al.*, 2021, p. 14).

Figura 2. Barrialidad extendida



Fotografía: Anthony Julio (2025).

Lo anterior implicar tener en cuenta que, si bien la representación de lo popular establece estrechos vínculos con la construcción de identidades barriales y manifestaciones asociadas a prácticas comunitarias, también es cierto que descarto aquí una visión idealizada de la categoría de «pueblo» y de «lo popular» mismo. Es decir, acudo a lo planteado por Stuart Hall en términos del doble juego de contención/resistencia, llevado al terreno de los debates contemporáneos sobre la cultura popular y su operatividad en el contexto histórico y social de la ciudad de Santa Marta. De hecho, las luchas culturales se libran en varios frentes simultáneos: por un lado, el gremio debe lidiar con la deslegitimación de sus prácticas por vía de medidas restrictivas en tanto dispositivos de gobierno; por otro, surgen cuestionamientos a las lógicas de la mercantilización que impone intereses económicos y políticos particulares, donde la hegemonía opera “de un modo no orquestado por el Estado o por actores netamente “políticos” y con poca influencia del sector cívico, y aun de los intelectuales. En Colombia, el Estado no se preocupó mucho por la cultura popular, la radio y la música vernácula: la legislación que reglamentaba esas esferas era mínima” (Wade, 2018, p. 3), estos factores han dificultado los reclamos legítimos del gremio picotero con relación a su papel en el fortalecimiento de procesos culturales y la construcción de identidades locales, y que se presenta siempre en medio de tensiones, sea en términos de la discusión sobre el reconocimiento del Picó y la tradición picotera como Bienes de Interés Cultural o de su formalización como patrimonio cultural.

Ante este panorama, es preciso no perder de vista que la pregunta por la representación es fundamentalmente política. De ello, Sáez *et al.* (2021) proponen superar la

esencialización de lo popular en identidades fijas, inmutables e idealizadas, en eterna demanda de autenticidad. [...] este esencialismo ha sido utilizado por la clase política, a veces también por cierta parte de la academia y por la industria cultural, para instrumentalizar la cultura popular de un modo tal

que el conocimiento de/sobre lo subalterno termina permaneciendo ligado siempre a un poder que lo autoriza (p. 17).

Figura 3. Picó “P4. El demoledor”.



Fotografía: Karen Oviedo (2025).

En ese orden de cosas, la representación de «lo negro» o «lo afro» en Santa Marta no ha estado exento de tensiones y conflictos, por el contrario, se constituye en un campo de disputas atravesado por unos regímenes de historicidad y la idea misma de alteridad racial, donde deviene fundamental la reconfiguración identitaria al interior de la diáspora negra, como causa compartida y derivada de las experiencias vividas en contextos de racialización, esto es, el encuadramiento de la experiencia de cuerpos y subjetividades. Dicho encuadramiento es lo que permite hablar de un proceso de racialización, en la medida que remite a la fijación de los límites de la experiencia,

que termina por penetrar y administrar no solo la corporalidad, sino también en el símbolo. Al abordar las alteridades raciales, Barbara Aguer (2019) se ocupa del problema de la representación en términos de la experiencia racializada “que tiende a reducir toda alteridad como mera diferencia interna, como expresión corrupta del fundamento del mundo propio”, y agrega que

Esta reducción de la alteridad se organiza fundamentalmente alrededor de dos operaciones: a) *la nihilización del otro*, el mundo como universo unívoco en el que el otro no-es. Al menos no más que una expresión pretérita de lo mismo (universalismo en la que el otro se muestra como un estadio superado y, por tanto, prescindible en la historia común); o b) *la sobre-determinación del otro*, el mundo que constituye al otro como una expresión particular cerrada sobre su singularidad (esencialismo que cierra al otro como cultura folclórica aislada de todo tipo de agencia histórico-política) (p. 53).

Por lo tanto, habría que preguntarse hasta dónde ciertas actitudes celebratorias de «lo negro» o «lo afro» promovidas principalmente por el establecimiento y grupos de poder, probablemente no han permitido *problematizar* el asunto de la representación, así como unas políticas de reconocimiento en contextos locales como el de la ciudad de Santa Marta, y la circulación de elementos que se consideran propios de una cultura popular negra en prácticas concretas, por ejemplo, las musicalidades negras ligadas al Picó y la tradición picotera. De manera que, al poner en situación las alteridades raciales y sus particularidades sociohistóricas, permite trastocar los términos de unas narrativas coloniales y sus consecuencias en el horizonte epistémico afrocaribeño. Trastocamiento que disloca un orden discursivo que ha promovido la circulación de ciertos relatos homogéneos, continuos y sin sobresaltos del registro histórico y cultural del Caribe.

En ese universo supersincrético, las intervenciones técnicas, tecnológicas y estéticas de las cuales ha sido objeto el Picó desde mediados del siglo XX, si bien responden a unas particularidades derivadas de contextos sociales y económicos específicos, también es cierto que dan cuenta de unas regularidades regionales. Por ejemplo, las distintas intervenciones de los sistemas de sonido no solo suponen cambios en su dimensión material, sino que también se interconectan con expresiones globales de nuevas formas de relacionamiento, vínculos sociales y movimientos afrodiaspóricos:

en la década de los 1970 y 1980, el reggae, con sus mensajes de panafricanismo, se convirtió en el punto focal de una cultura afrodiaspórica transnacional que también contribuyó al nacimiento de nuevas formas afrolatinoamericanas como el sambareggae en el noreste de Brasil (Santos y Sansone) y el reggae en español en Panamá, que ahora se reconoce como el género que dio origen al reggaetón (Rivera et. Al.; Stephenson Watson; Santos y Sansone). Las técnicas de “cut’n’mix” (Hedidige) de la cultura de los sound systems jamaíquinos y los diálogos interculturales entre jóvenes afroestadounidenses y puertorriqueños contribuyeron de manera significativa al surgimiento del hip-hop en el Bronx de los años 1970 y 1980 (Rivera). Desde entonces, el hip-hop se ha consolidado como plataforma mundial de afirmación de las identidades negras y sirve de lengua franca para la comunicación entre distintas comunidades afroamericanas, como demuestran las escenas de rap de Cuba, Colombia, Brasil y otros países (Steinitz y Suárez, 2024, p. 206).

Así, las interrelaciones entre los sonidos andantes provenientes de distintos lugares del Caribe, con movimientos sociales surgidos e impulsados desde comunidades periféricas, pugnan por el reconocimiento de su lugar de enunciación ante la renovación de los mecanismos de invisibilización y discriminación racial. De ahí la

centralidad de la música popular en el surgimiento de una conciencia afrodiaspórica, Paul Gilroy plantea que no sólo los barcos, sino también los discos de vinilo como medio de comunicación jugaron un papel clave en la formación del espacio transcultural definido por él como Atlántico Negro. Haciendo énfasis en las interrelaciones entre sonidos negros y movilizaciones sociales (Steinitz y Suárez, 2024, p. 204).

Gramáticas e iconografías populares

Las dinámicas asociadas al Picó presentan unas particularidades derivadas de unos determinados contextos sociales y económicos. Sin embargo, existen unas regularidades regionales en el marco del performance afrocaribeño. De ahí que, es posible dar cuenta unas transformaciones técnicas, tecnológicas y estéticas de las cuales ha sido objeto el Picó desde mediados del siglo XX en el Caribe colombiano. De ello, es preciso tener en cuenta que esas transformaciones guardan una estrecha relación con la fidelidad del sonido o la búsqueda de mayor potencia de salida. Ahora bien, la programación musical picotera en estadero y cassetas de la ciudad de Santa Marta entre los años sesenta a ochenta se caracterizaba por la difusión de géneros como la Salsa y la denominada música “tropical”. De modo que el contexto regional no estaría ajeno al auge salsero y otras musicalidades negras, figurando así el influjo de los géneros afroantillanos en el Caribe urbano.

Así, distintas localidades y barrios populares de Santa Marta han podido reafirmar su imagen propia de barrialidad, derivada de unos procesos espacio-territoriales particulares y que no siempre coinciden con la imagen transparente del diseño de ciudades globales. Localidades como Gaira o el barrio Pescaito dan cuenta de unos procesos de apropiación y memoria colectivos a través de la consolidación de sus espacios sociales y un significativo sentido comunitario. En cuanto a la tradición picotera, la rápida asimilación y articulación de las músicas del Caribe en los escenarios populares en la Santa

Marta de los años setenta, se relaciona con proceso históricos y sociales que tienen como marco amplio el proyecto de la modernidad en Occidente, sobre todo al considerar unas tradiciones musicales por fuera del canon occidental. Precisamente, la ampliación del canon estético permite acudir a lógicas barriales en la medida que sería “desde los sectores populares subalternos en los márgenes de la modernidad, donde se quebró la creciente globalización del proceso sistema-tizador sonoro [...] trastocando –y problematizando- radicalmente las maneras de sentir y concebir el tiempo” (Quintero Rivera, 1998, p. 60).

Figura 4. Picó “El Último Hit”



Fotografía: Fabián Martínez (2025).

En las décadas de los años setenta y ochenta el fenómeno cultural de la Salsa, de raíces afrocubanas, sería objeto de una serie de fusiones y reelaboraciones de ritmos y sonidos propios del Caribe hispanófono, aunque su epicentro se ubica en las comunidades latinas de Nueva York. Desde allí, se irradia a todo el Caribe urbano un vibrante movimiento cultural. De genuina extracción popular, los géneros afrocubanos al ingresar a los círculos de la industria musical neoyorquina e impulsada por los empresarios de la *Fania All Stars*, invaden los rincones de América Latina y el Caribe con un ímpetu sin precedentes.

Al respecto, Rondón (2007) resalta el carácter popular de músicos e intérpretes que entrarían a formar parte, destacando “un elemento que siempre sirvió de atractivo fundamental para el Sonero: el carácter popular de la música y sus intérpretes. [...] El escenario seguía siendo el barrio, y la música, fervientemente alimentada por las diversas generaciones, respondía a las mismas intenciones y a los mismos motivos. La evolución plena del son de ayer a la salsa de hoy se palpaba con plenitud en la emoción y en el ambiente (p. 344).

La música Salsa empieza a integrarse a los gustos y preferencias picoteriles, quienes no solo se identifican rápidamente, sino también se apropian de sus narrativas que remiten a realidades cotidianas; a vivencias cercanas y concretas de las clases populares. En otras palabras, es la «cierta manera» propuesta por Benítez Rojo (1998), para referirse a la performatividad perpetua que se instala en la cotidianidad misma de este Caribe expandido. Por lo tanto, el Picó y la tradición picotera en Santa Marta no serían ajenos a los tiempos sonoros del Caribe. De hecho, la Salsa se ha mantenido en la programación musical picotera, a la par de la música africana y sus variantes.

Para Lele Pardo, uno de los pioneros de la programación picotera local, el Picó era una escuela de vida donde “no había ni micrófono ni audífono, en el Picó se iba tanteando, de puro oído. Los temas de la música africana son largos, pero sonaban desde que empezaban hasta que terminaban” (comunicación personal, 2025). De hecho, Lele pardo pone en situación las tensiones entre el avance tecnológico y la

recursividad propia, la capacidad de trastocar lógicas y racionalidades para imponer los recursos de la invención en tanto formas del *quehacer* en el Caribe que, en últimas, se vinculan con formas particulares de concebir el mundo. De esta forma, las manifestaciones de la cultura popular en-Relación al Picó adquiere especial relevancia por vía de unas valoraciones estéticas y simbólicas. Por ende, su centralidad en las dinámicas de producción cultural obedece -en buena medida- a sus modos de relación y representación que denota importantes vínculos con su performatividad inherente.

Figura 5. África negra. Lele Pardo



Fotografía: Antony Julio (2025).

Posterior al auge salsero, la década de los ochenta muestra la entrada en escena de la música africana, integrada a la programación musical picotera en estaderos y casetas del Caribe colombiano, resignificando espacios, tiempos y cuerpos en un frenesí barrial que

transforma el paisaje sonoro de la ciudad. Entonces, el lugar del Picó en el performance cultural afrocaribeño sirve como pivote para cuestionar la naturalización de identidades racializadas y subalternizadas, renovadas incesantemente por la hegemonía cultural.

A propósito, el compositor y músico neoyorquino Vijay Iyer (2023) expone las condiciones de posibilidad de una ampliación del canon estético relacionadas con identidades signadas por la fractura y la discontinuidad:

Escuchemos el performance negro como un espacio ritual para las musicalidades negras: prácticas sonoras disruptivas que plantean nuevas formas de devenir musical, nuevos géneros de ser humano, otras posibilidades para la vida y las subjetividades negras, y futuros radicales para la “filosofía del ser humano”. Con y a través de las musicalidades negras, presenciamos una construcción de mundos sonoros insurgentes: momentos del performance negro deviene musical, operaciones sonoras negras fugaces que ofrecen movimientos intercorpóreos, placer, liberación y ascensión (p. 342).

La sugerente re-lectura de Vijay Iyer acerca de las musicalidades negras, coincide con lo algunas propuestas recientes desde la etnomusicología en cuanto a prestar una mayor atención a “las dimensiones sonoras de la experiencia social, que han sido descuidadas, a través de la etnografía multisensorial, contrarrestando así el enfoque predominante de la disciplina en la visualidad y la textualidad (Porcello *et al.*, 2010; Samuels *et al.*, 2010). Estos autores abogan por una investigación orientada al concepto de «paisaje sonoro», entendido como nuestra exposición constante a entornos sonoros caracterizados por “fuerzas contradictorias de lo natural y lo cultural, lo fortuito y lo compuesto, lo improvisado y lo producido deliberadamente” (Fraudee, 2012, p. 520).

Figura 6. Aparecer performativo



Fotografía: Anthony Julio (2025).

Justamente, considerar el Picó y la tradición picotera desde un enfoque etnográfico, contempla una puesta en valor de gestores y portadores culturales y su complejo de saberes, prácticas y experiencias: un gremio picotero conformado por técnicos electrónicos, propietarios de Picós, dueños de estaderos; pasando por los coleccionistas de música y artistas dedicados a la gráfica picotera, hasta promotores y empresarios, quienes convocan a las clases populares a las rutas trazadas por estas máquinas andantes. Todos ellos, convergen en una comunidad de sentido recreando mundos posibles del paisaje sonoro afrocaribeño.

Lo anterior, se relaciona a la vez con las sociedades caribeñas y su configuración étnico-racial, que plantea los términos de una coexistencia de distintos elementos culturales que entran en juego en contextos de racialización. Al respecto, Stuart Hall (2019) propone un análisis en términos de pluralismo, raza y clase, cuya criticidad “supone también reconocer que la consideración de la raza, precisamente en tanto variante de los discursos de la diferencia cultural, nos lleva, analítica y teóricamente, a considerar nuevas relaciones con las otras formaciones discursivas de la diferencia, los otros lugares de antagonismo que produce el juego de poder-conocimiento-diferencia (p. 81). Las tensiones mencionadas por Hall en términos de unas tramas de subjetividad y poder, nos permite poner en el centro del debate las implicaciones biopolíticas orientadas a la deslegitimación y control social de las prácticas sociales asociadas al Picó. Los efectos son significativos siempre que, en el imaginario social, las formas y representaciones de la movida picotera -incluso otras manifestaciones de lo local barrial-, son llevadas a lecturas reduccionistas de un fenómeno sumamente complejo, por su carácter supersincrética y transcultural.

Una de las fortalezas de la tradición picotera local radica precisamente en la memoria oral que actúa a manera de una extensa trama de flujos y contraflujos por los cuales transitan saberes y prácticas intergeneracionales. Esto resulta clave siempre que “las subjetividades históricas del Caribe están íntimamente ligadas a una historia más amplia [...] y la imposibilidad de olvidar a menudo se transmite en el arte, la literatura y la cultura popular” (Moïse, 2021), emergiendo así formas de agenciamiento desde lo que he denominado aquí lo popular estratégico y que actúan como instancias críticas frente a las lógicas de la hegemonía cultural⁵⁹.

59. Félix Guattari ha conceptualizado el agenciamiento como el encuentro y articulación de lo heterogéneo y sus efectos en la producción de sentido y las reconfiguraciones sociales. A partir la noción de agencia en Guattari, Ayala-Colqui (2023) se refiere al agenciamiento como una multiplicidad de signos y objetos, personas y grupos. [...] construye sus propios medios de expresión y arriesga experimentaciones en lo real. La tarea política, a este

Gramáticas e iconografías populares

Del universo iconográfico contenido en el Picó, destaca la gráfica picotera. Con sus composiciones eclécticas y cromatismo particular basado en colores primarios, la intervención estético- artística puede integrar tradiciones y contextos tan disímiles como el *anime* japonés e imágenes de un Caribe exotizado; pasando por alusiones a una iconografía africana de corte esencialista, hasta retratos de reconocidos músicos y cantantes del Caribe, e incluso retratos de los mismos propietarios incorporados a composiciones de distinta índole. Además, en la gráfica picotera samaria es frecuente encontrar la representación de personajes y criaturas de distintas mitologías que han sido resignificados por el mundo del comic, los videojuegos o el cine de ficción -por ejemplo, Conan El Bárbaro, *Mortal Kombat* o Gokú-, los cuales conforman un complejo bizarro que se concilia con los gustos y preferencias del consumidor picotero. De hecho, lo *representacional* se configura como una de las preocupaciones fundamentales en términos de una estética afrocaribeña, cuyas consideraciones en torno a la cuestión de los temas recurrentes de la identidad y la memoria⁶⁰.

respecto, no es sino forjar nuevos agenciamientos colectivos que replanteen el orden de cosas vigente (p. 17).

60. A partir de su relectura de Frantz Fanon, la filósofa argentina Nora Rabotnikof (2006) reflexiona sobre la identidad y la memoria en el contexto sociocultural del Caribe, conceptos que asume revestidos de cierta disposición melancólica: se trata entonces de una “melancolía del converso” para referirse a “la negación de una forma de identidad política del pasado que debe ser ratificada de manera recurrente” que, ante el espejismo de la pérdida, parecería definir la identidad a partir de lo que “ya no se es”. Así, “hay una suerte de auto-punición asociada a una reacción ante la pérdida; entonces ese objeto perdido se transforma en una negación de sí mismo” (p. 76).

Figura 7. Gráfica picotera. Picó “Ray Stereo”



Fotografía: Juan Carlos Gómez (2025).

Edgardo “Cone” Velázquez, artista samario reconocido por sus gráficas describe los aspectos técnicos y compositivos, donde “los colores siempre tienen que ser fuertes para demostrar que el aparato hay fuerza. A mediados de los años noventa se comienzan a usar los colores fluorescentes en los Picó, y esto llegó a tener mucho auge; incluso se añade el diseño del nombre y un eslogan. Los cambios han sido significativos, porque antes no había tanta estética como la vemos ahora; se utilizan nuevas técnicas, nuevos materiales como la pintura de esmalte y el poliuretano” (Entrevista, 2025). Cabe anotar que esa significación de «fuerza» a través del cromatismo, se traslada a la vez a los personajes representados: de ahí las composiciones reiteradas con imágenes de cantantes como Ismael Rivera o Héctor Lavoe, revestidos de poder y prestigio; así como héroes míticos y guerreros africanos estereotipados. Desde una perspectiva semiótica “los

objetos dinámicos de las criaturas ficticias e imaginarias se pueden encontrar en el sistema cultural, en los mitos y creencias que determinan las mentes humanas para representar imágenes y narrativas de unicornios, esfinges, dragones y otros seres de ficción. Tales sistemas de ideas tienen una verdadera influencia en los pensamientos de quienes los representan e interpretan” (De Rugeris *et al*, 2013, p. 36).

Sin embargo, más allá de los aspectos técnicos, lo que me interesa resaltar son las condiciones de emergencia de una gráfica picotera y su integración estético-artística al Picó en tanto artefacto cultural, donde “toda estética debe partir del análisis crítico de las condiciones sociales en que se produce lo artístico desde la perspectiva de las ciencias sociales y de la comunicación” (Bourdieu). Esto implica el establecimiento de los vínculos y condicionamientos entre las formas artísticas y las estructuras sociales; el análisis socioeconómico de la producción, la circulación y el consumo” (Blanco y Zubieta, 2000, p.232). De modo que estas condiciones guardan relación con las manifestaciones de la cultura popular en contextos urbanos, es decir, que entran a formar parte de procesos de producción de una estética popular con sus particulares modos de relación y presentación, desplazando las convenciones artísticas a manera de una ampliación del canon.

De ahí que las particularidades iconográficas ligadas a la gráfica picotera trascienden las consideraciones canónicas del arte y la estética para situarse en un lugar de enunciación que le permite un gradual desapego del canon occidental y sus preceptos ideológicos, para apelar a recursos ligados más a procesos de la hibridez y la transculturación. De ahí que la condición transcultural de la iconografía picotera deviene fundamental para comprender su inserción en una estética afrocaribeña, donde las nociones de transgresión y alejamiento de composiciones formales marcan los derroteros de una resignificación estética. En ese sentido, resulta interesante aproximarse a su complejo supersincrético, cuyos recursos narrativos incorporan elementos propios de la cultura popular afrocaribeña;

imagería proveniente de distintas tradiciones culturales, así como formas y personajes barriales.

Figura 8. Gráfica picotera. Picó “El Gran Rumbero”



Ahora bien, en la medida que se consolida la ampliación del canon occidental al interior de una estética afrocaribeña, su *lugar de enunciación* va a estar cada vez más determinado por el afán de descentramiento y subversión del orden establecido, tanto en la producción como en la recepción misma de las obras: de forma que en dicho orden, la alteridad racial se asume como estrategia representacional y enunciativa, como una manera de superar la fronteras impuestas por el pensamiento hegemónico: solo que esta vez «lo Otro» no se reducía a la evocación esencialista, sino que se estructuran en el marco de unas prácticas discursivas desde una perspectiva transcultural.

Cabe considerar aquí que tales estrategias discursivas tienen unas implicaciones respecto a ciertos tratamientos y reelaboraciones alrededor de la cuestión de la otredad, es decir, se trata de la articulación de

un lenguaje plagado de pluralismos narrativos y de abierta alusión a la hibridez. Sin embargo, esto no está exento de una especie de lectura estandarizada de una producción estético-artística que pueda ser rotulada bajo la lógica de localismos y lugares comunes, donde se “privilegia lo más mezclado por sobre lo menos mezclado, y celebra las yuxtaposiciones sorprendentes que produce el mundo globalizado mientras esquiva la violencia y la explotación que forman la base de muchos procesos de hibridación” (Granda, 2008, p. 158). Como puede estar sucediendo con buena parte de la producción de gráfica picotera en el Caribe colombiano, cooptada por redes de exhibición y mercantilización.

Las referencias a los procesos de hibridación ya forman parte de cierta tradición en los estudios socioculturales en el Caribe, ocupando un amplio espectro que ha ido pasando desde consideraciones de tipo étnico-raciales hasta implicaciones política, y que sugieren una especie de sentido de unidad e identidad regional. En contraposición, también se cuenta con cierta corriente de intelectuales caribeños que adhieren a la crítica de la noción misma de *lo híbrido* en tanto concepto constreñido para encubrir manifestaciones de mayor alcance, relacionados con formas de resistencia cultural a las cuales han venido acudiendo, históricamente, las clases populares en América Latina y el Caribe.

De modo que una aproximación a los cánones estéticos afrocaribeños desde la lógica poscolonial involucra unas nuevas condiciones respecto a su inserción en las lógicas globales de producción y circulación de las obras, registros y proyectos, especialmente en aquellos escenarios dispuestos ahora por la institucionalidad. En ese orden, la búsqueda por consolidar un lenguaje propio desde la iconografía picotera que supere la auto-exotización plantea un reto no solo en términos discursivos, sino también en cuanto a la producción artística misma. Con la creciente irrupción de diversos discursos, medios y soportes característicos de las prácticas artísticas contemporáneas, se profundiza la sensación de perplejidad ante los múltiples registros y experiencias relacionados con un desbordamiento de la naturaleza misma de la noción de arte, donde la confusión de lenguajes y medios no logran justificar del todo qué es lo integrado y a través de qué mecanismos se consigue.

De todas formas, las iconografías populares afrocaribeñas han ampliado las posibilidades de reformulación de los atributos convencionalmente asignados a la obra de arte (mímesis, belleza, goce estético, etc.), que de cierta manera coadyuvó a resituar el arte popular -en este caso, la gráfica picotera- con base en la transformación radical de sus recursos y soportes, donde aquellos componentes formales y conceptuales han sido sustituidos por una multiplicidad de experiencias estéticas. Así, la gráfica se integra a la tradición picotera a través de los recursos narrativos del arte, privilegiando la función sobre la forma en la configuración de las relaciones entre arte y sociedad desde la perspectiva de lo popular, y las condiciones de recepción de sus producciones artísticas.

Figura 9. Gráfica picotera. Picó “El Africano”



Fotografía: Juan Carlos Gómez (2025).

Consideraciones finales

La aproximación etnográfica al Picó y la tradición picotera en Santa Marta y su relación con el performance afrocaribeño, así como aquellas manifestaciones de la cultura popular permiten identificar la presencia y circulación de elementos de una denominada cultura popular negra, sobre todo en cuanto a las musicalidades e iconografías y sus vínculos con la construcción de subjetividades. En ese sentido, el lugar del Picó en el performance afrocaribeño, establece una red de relaciones, intercambios y movimientos diáspóricos, lo cual es resignificado en contextos locales a través de una barrialidad extendida entendida como una contranarrativa que desafía la domesticación de espacios, cuerpos y experiencias.

Si bien toda una serie de escenarios y prácticas culturales ligadas al Picó mantienen su anclaje en el contexto barrial, estas máquinas andantes empiezan a trazar sus propias cartografías sonoras en las dinámicas urbanas de mediados de siglo en la ciudad de Santa Marta, convirtiéndose en focos de difusión de musicalidades negras e iconografías populares. La rápida asimilación y articulación de las músicas del Caribe en los escenarios populares, se conecta con unos procesos históricos y sociales que tienen como marco amplio el proyecto de la modernidad en Occidente, sobre todo al considerar unas tradiciones musicales por fuera del canon occidental. Justamente, es a partir de la ampliación del canon estético que cobra sentido lo *popular estratégico* en la medida que abre las posibilidades de una pluralidad de saberes y prácticas en oposición a la creciente homogeneización de la experiencia y el acontecimiento.

Así, las consideraciones sobre el Picó y la tradición picotera como Bienes de Interés Cultural del Caribe colombiano, apuntan a una puesta en valor tanto de sus elementos sociomateriales constitutivos, como de sus dinámicas asociadas, esto es, la generación de unas instancias de identificación y apropiación por parte de las clases populares que, en tanto comunidad imaginada, asumen el Picó como reflejo de sus formas de concebir y representar el mundo; una

idea de lo colectivo materializado en unas prácticas festivas que han mantenido una continuidad en el espacio y el tiempo y sus efectos en la construcción de identidades locales.

Referencias bibliográficas

- Ayala-Colqui, J. (2023). Grupo-sujeto, máquina y agenciamiento. ¿qué es aquello que (se) agencia según Félix Guattari? *EKRITERION, Belo Horizonte*, (154), 5-25.
<https://www.scielo.br/j/kr/a/mP8KbZXYK4bBtmrfVKx7sCf/?format=pdf&lang=es>
- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite*. Editorial Casiopea.
- Blanco, O. y Zubieta, A. (2000). *Cultura popular y cultura de masas: conceptos, recorridos y polémicas; bajo la dirección de Ana María Zubieta*. Paidós.
- Caicedo, J. (2017). La diáspora africana como acontecimiento histórico. En *Descolonizando mundos: aportes de intelectuales negros y negros al pensamiento social colombiano* (pp. 185-216). CLACSO. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv253f4t7.8>
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre la negritud. En Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas*. Ediciones Akal.
- Chica, R. (2013). La cultura picotera y el Festival Internacional de Música del Caribe, Cartagena 1892-1996. *Nova et Vetera* 22 (66), 22-36.
- Corti, B. (2023). Músicas negras: cuerpos racializados y sensibilidades Afroatlánticas en Buenos Aires. Buenos Aires: Prometeo 30/10, 2023.
- De Rugeriis *et al.* (2013). *Semióticas de la imagen*. Universidad de Zulia.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Freudee, P. (2012). Music, Language, and Texts: Sound and Semiotic Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 41, pp. 519-536.
<https://www.annualreviews.org/content/journals/anthro>

- Giraldo, J. (2016). *Música Champeta y Africana en el Caribe colombiano. Revolución y cultura desde la verbena y el picó*. Córdoba: Babel Editorial.
- Glissant, É. (2017). *Poética de la Relación*. Buenos Aires: Editorial UNQ.
- Hall, S. (1988). ¿Qué es “lo negro” en la cultura popular negra? Recuperado de <https://www.ram-wan.net/restrepo/hall/que%20es%20lo%20negro%20en%20la%20cultura%20popular%20negra.pdf>
- Hall, S. (1984). Notas sobre la desconstrucción de “lo popular”. En Samuel, R. (ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica, pp. 93-104.
- Herrera, A. (2002). El arrochelamiento: nominar para criminalizar. *El Taller de la Historia N° 2*. Facultad de Ciencias Humanas. Cartagena: Universidad de Cartagena, pp. 11-46.
- Iyer, V. (2023) On black speculative musicalities. Black art and aesthetics. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/375106840_On_Black_Speculative_Musicalities
- Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones, 2016.
- Mbembe, A. (2008). ¿Qué es el pensamiento poscolonial? A. Pons (Trad.). Publicacions Universitat de Valencia. En *Pasajes* No 26. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/23075861>
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ministerio de Cultura. (2005). *Manual para Inventarios de Bienes Culturales Muebles*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Moïse, M. (2021). *Afrodendientes: raza, identidad y cultura en América*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=X7f_YfL_XBk

- Quintero Rivera, A. (1998). *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical*. Siglo XXI Editores.
- Rabotnikof, Nora. 2002. Recordando sin ira: memoria y melancolía en la relectura de Franz Fanón. En Revista del Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM: México D.F
- Rey Sinning, E. (2024). Historia del Carnaval de Santa Marta. Fugaz esplendor de una fiesta aristocrática y popular. Bogotá: Editorial El Búho.
- Rondón, C. (2007). Salsa. Crónica de la música del Caribe urbano. Caracas: Ediciones B.
- Sáez, C., Spencer, C. y Vera, A. (2021). Vindicación de la cultura popular ausente. Editorial Monográfico. En Comunicación y Medios N° 43. www.academia.edu/61702564/Editorial_Monogr%C3%A1fico_No43_Comunicaci%C3%B3n_y_Cultura_Popular_en_Am%C3%A9rica_Latina_y_El_Caribe
- Steinitz, M. y Suárez, J. (2024). Sonido y movimiento: música popular y transnacionalismo negro en las Américas. *Perspectivas Afro* 3/2, pp. 202-211. Recuperado de <https://doi.org/10.32997/pa-2024-4727>
- Villegas, A. (2008). Nación y alteridad en Colombia: la población negra y la colonialidad del poder. Revista Colombiana de Antropología, Volumen 44 (I), Bogotá: ICANH, pp. 71-94.
- Wade, P. (2011). La mercantilización de la música “negra” en Colombia en el siglo XX. En Domínguez *et al* (Dir.) Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y la Habana. Recuperado de <https://books.openedition.org/irdeditions/19209>

La herencia africana en la provincia de santa marta: memoria viva, liderazgo comunitario y justicia epistémica en el marco del quinto centenario

Iván Manuel Sánchez Fontalvo
isanchez@unimagdalena.edu.co

Luis Alfredo González Monroy
lgonzalezm@unimagdalena.edu.co

Resumen

La historia de las comunidades negras, afrocolombianas y palenqueras en Santa Marta se ha presentado como un entramado de luchas, migraciones, conocimientos y resistencias. Se puede afirmar que la historia afro en Santa Marta está en constante evolución y requiere un esfuerzo colectivo para que la justicia social y epistémica deje de ser solo una promesa y se refleje en las vidas cotidianas. El diplomado titulado “Herencia africana en la Provincia de Santa Marta del siglo XVI” es una propuesta educativa que va más allá de la enseñanza convencional, investiga la justicia epistémica y promueve una formación basada en el pluralismo epistemológico. Solo así garantizaremos que la herencia africana no sea solo un recuerdo, sino una energía viva que ilumine el camino hacia el buen vivir y la justicia social. La afirmación rotunda: “Territorio como episteme” desafía la visión tradicional que lo reduce a un espacio físico o geográfico. Solo al entender el territorio como una fuente genuina de

conocimiento, podremos hablar de una verdadera interculturalidad y de una educación centrada en la vida. La estructura, tanto organizativa como espiritual, de las comunidades afrodescendientes y palenqueras, se fundamenta en el principio del ordenamiento preexistente. Solo al valorar y respetar esas estructuras, podremos hablar de una auténtica interculturalidad y de una justicia social que honre la memoria y la dignidad de los pueblos afrodescendientes.

Palabras clave: Territorio afro, pluralismo epistemológico, pre-existencia, saberes de vida, justicia epistémica, educación antirracista.

Abstract

The history of Black, Afro-Colombian, and Palenqueras communities in Santa Marta has been presented as a web of struggles, migrations, knowledge, and resistance. It can be affirmed that Afro history in Santa Marta is constantly evolving and requires a collective effort for social and epistemic justice to cease being just a promise and to be reflected in everyday lives. The course titled “African Heritage in the Province of Santa Marta in the 16th Century” is an educational proposal that goes beyond conventional teaching, investigates epistemic justice, and promotes training based on epistemological pluralism. Only then will we ensure that African heritage is not just a memory but a living energy that illuminates the path toward good living and social justice. The firm statement: “Territory as episteme” challenges the traditional view that reduces it to a physical or geographical space. Only by understanding territory as a genuine source of knowledge can we speak of true interculturality

and education centered on life. The structure, both organizational and spiritual, of Afro-descendant and Palenqueras communities is founded on the principle of pre-existing order. Only by valuing and respecting these structures can we speak of authentic interculturality and social justice that honor the memory and dignity of Afro-descendant peoples.

Keywords: Afro territory, epistemological pluralism, preexistence, life knowledge, epistemic justice, anti-racist education

Raíces, resistencia y territorio en la historia afro de Santa Marta

La historia de las comunidades negras, afrocolombianas y palenqueras en Santa Marta se ha presentado como un entramado de luchas, migraciones, conocimientos y resistencias que abarca desde los primeros tiempos de la colonización hasta los desafíos actuales delineados en la búsqueda de una justicia epistémica con sello africano.

Todo se inicia con la llegada de Alonso de Ojeda y Diego de Nicuesa a las costas del hoy Golfo de Urabá y de la Serranía del Darién, donde fundaron la primera ciudad en América: Santa María del Darién, que no logró florecer. Corría el año 1509 del todavía calendario juliano cuando estas primeras incursiones europeas abrieron las rutas de conquista hacia el Caribe colombiano. Estos nombres no son solo una referencia, sino que representan el inicio de un sistema colonial que trajo consigo la esclavización de miles de africanos, extraídos de sus tierras y forzados a construir las bases económicas de la Hispania.

Con la fundación de Santa Marta y Cartagena de Indias, los castellanos hicieron de estas dos ciudades puertos cruciales para el comercio transatlántico de personas secuestradas bajo la denominación de esclavos, y así erigieron una estructura social muy racializada. En ese contexto de oprobio, surgieron lugares como “La Ramada”, “San Basilio” y “Masinga”, que no solo sirvieron como puntos de asentamiento, sino que también se convirtieron en centros de resistencia cultural y pasaron a ser conocidos como palenques. Uno de ellos, el de San Basilio, hoy simboliza la libertad y la autonomía y es reconocido como el primer pueblo libre del Abya Yala, donde la lengua palenquera y las tradiciones ancestrales han perdurado a pesar de los esfuerzos coloniales por abolirlas.

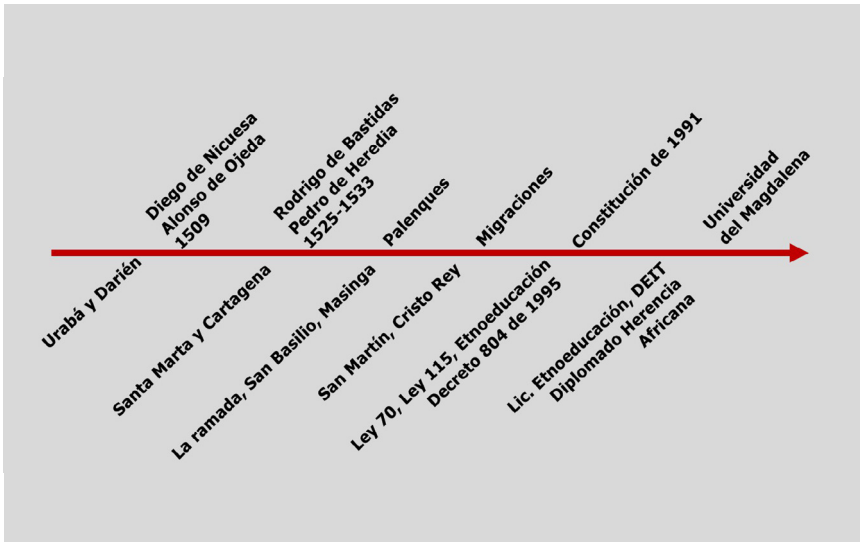
Estos palenques, entendidos como territorios de libertad, fueron fundados por cimarrones que escaparon de la esclavitud. Estos lugares no solo sirvieron como refugios, sino también como centros de innovación social donde surgieron formas propias de organización política, económica y espiritual. Los palenques simbolizan la resistencia afro en su expresión más clara: comunidades que, a pesar de la persecución, lograron preservar su identidad, sus lenguas y sus cosmovisiones.

En tiempos más recientes, hacia finales del siglo XX, florecieron en la ciudad de Santa Marta algunos asentamientos con identidad negra, conformados por barrios como San Martín y Cristo Rey, escenarios que representan la expansión de comunidades afro en zonas rurales y urbanas, donde también se han fortalecido redes de apoyo entre ellas. Estas dinámicas están vinculadas con procesos migratorios internos que llevaron a muchas familias afro a trasladarse a las ciudades en busca de mejores condiciones, enfrentando nuevas formas de discriminación y exclusión. En este sentido, la Constitución de 1991 ha sido esencial al proclamar a Colombia como un país pluriétnico y multicultural y al establecer el marco legal para la recuperación de derechos históricos. Sin embargo, aún existe una brecha entre la normativa y la realidad: el racismo estructural y epistémico sigue presente en los textos escolares, las narrativas oficiales y las políticas públicas, que a menudo invisibilizan la memoria afro

De igual manera, el siglo XX marca hitos normativos que transforman el panorama educativo y político de las negritudes colombianas. Con la Ley 70 de 1993, se reconocen los derechos colectivos de las comunidades negras sobre sus territorios y cultura. Junto con la Ley 115 y la política de Etnoeducación, se abre la senda a un modelo pedagógico que valora la diversidad cultural y lingüística. En este aspecto, se ha creado un espacio de revitalización de las comunidades negras de Santa Marta, el Magdalena y la Región Caribe, mediante la incorporación de la Licenciatura en Etnoeducación en instituciones como la Universidad del Magdalena, lo que representa un paso adelante en la formación de docentes comprometidos con

la interculturalidad y la justicia social. Pero también esta alma máter se presenta como un espacio para el diálogo de conocimientos y la creación de propuestas epistemológicas alternativas (Figura 1).

Figura 1. Hilo del tiempo de las comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras de Santa Marta



Fuente: elaboración propia

Las comunidades afro de Santa Marta no solo han sido víctimas de la colonización; han desempeñado roles fundamentales en procesos emancipatorios que desafían la hegemonía cultural y epistémica. Su legado se expresa en la oralidad, las lenguas nativas, la música, la espiritualidad y las luchas por la tierra. Hoy en día, ese legado se refleja en políticas públicas, programas académicos y microproyectos comunitarios que buscan reparar simbólicamente los siglos de exclusión. Se puede aseverar, entonces, que la historia afro en Santa Marta está en constante desarrollo y requiere un esfuerzo colectivo para que la justicia social y epistémica deje de ser una promesa y se materialice en las realidades de a pie.

Pluralismo epistemológico y la construcción de saberes para la vida

El Diplomado titulado “Herencia africana en la Provincia de Santa Marta del siglo XVI” se presenta como una propuesta educativa que trasciende la enseñanza convencional e investiga la justicia epistémica, promoviendo una formación fundamentada en el pluralismo epistemológico. Este concepto no es solo una categoría académica, sino también una iniciativa política y cultural que busca reconocer la diversidad de conocimientos, prácticas y cosmovisiones en el Caribe colombiano, en particular en las comunidades afrodescendientes y palenqueras.

Tres dimensiones fundamentales estructuran esta formación continua: Educación, Interculturalidad y Territorio. Lejos de ser simples conceptos, estos pilares sostienen el Diplomado, diseñado como un espacio de diálogo, reflexión y acción dirigido a docentes, líderes comunitarios y estudiantes. Esta tríada no es casualidad: representa equilibrio y complementariedad, recordándonos que la formación integral trasciende los contenidos académicos e incluye la experiencia vivida, la memoria histórica y la identidad cultural.

Por ello, al analizar la tríada, se observa que en la primera arista, Educación, se alude a la apertura a diálogos profundos para comprender las realidades de los entornos de formación, tanto en la familia como en la escuela. Esto sugiere que la educación no puede seguir siendo un monólogo impuesto desde la hegemonía occidental, sino que debe promover diálogos genuinos entre saberes diversos. Los diálogos enriquecedores son aquellos que desafían y cuestionan las narrativas oficiales, permitiendo que las voces históricamente silenciadas (como las comunidades afro, indígenas y campesinas) tengan un lugar central en la construcción del conocimiento. Entender las realidades implica aceptar que los contextos sociales, económicos y culturales no son iguales; cada territorio tiene sus propias dinámicas, desafíos y potencialidades, que deben integrarse en el currículo y en las prácticas educativas.

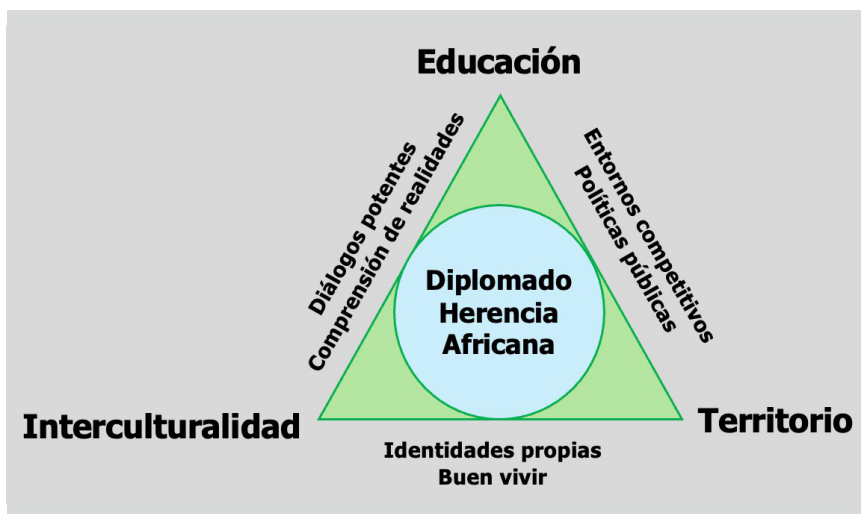
Al visualizar la segunda arista en nuestra mente, la interculturalidad, podemos situarla en el lado izquierdo del triángulo y recordar que no es solo un intercambio folclórico, sino un proceso histórico influido por relaciones de poder, racismo y exclusión. Hablar de interculturalidad en el contexto del pluralismo epistemológico implica desmontar el racismo epistémico, que ha negado la validez de los saberes afrodescendientes, tratándolos como curiosidades o tradiciones sin valor científico. El diplomado busca revertir esta lógica, promoviendo el reconocimiento de identidades propias y el principio del buen vivir, entendido como una vida en armonía con la naturaleza, la comunidad y la espiritualidad.

En la tercera arista, Territorio, ubicada en el lado derecho del triángulo, puede entenderse no como un espacio físico, sino como una categoría epistémica: un espacio donde se generan conocimientos, se establecen relaciones sociales y se llevan a cabo luchas por la autonomía. El territorio está ligado a la cultura y la identidad; por ello, cualquier propuesta educativa que ignore esta dimensión corre el riesgo de perpetuar una lógica colonial que desarraiga y homogeneice. En el diplomado, el territorio se vincula con “Entornos competitivos” y “Políticas públicas”, lo que refleja la necesidad de conectar la formación académica con desafíos actuales como la globalización, el extractivismo, las migraciones y la implementación de políticas que protejan los derechos colectivos.

Por lo tanto, el Diplomado en Herencia Africana funciona como eje central. No es solo un curso adicional, sino una estrategia para fortalecer un modelo educativo que fomenta el pluralismo epistemológico. Este enfoque reconoce que no existe una única manera de entender el mundo; la realidad es diversa y requiere metodologías que integren la oralidad, la experiencia comunitaria, la espiritualidad y la ciencia. El diplomado incluye módulos que abordan la historia afro desde el siglo XVI, la geohistoria negra, la etnoeducación, la justicia social y la reparación simbólica, en diálogo con las políticas públicas y marcos normativos como la Ley 70 de 1993 y la Constitución Política de 1991.

Por otro lado, en este apartado no se pueden omitir conceptos esenciales como las identidades propias y el buen vivir, que actúan como horizontes éticos y políticos. Se reconoce que las identidades propias constituyen un remedio contra la homogeneización cultural; son la afirmación de la diferencia como valor, no como problema. Por su parte, el buen vivir cuestiona el modelo de desarrollo centrado en la acumulación y el consumo, promoviendo, en cambio, una vida digna, equilibrada y sostenible (Figura 2).

Figura 2. Formación desde el pluralismo epistemológico



Fuente: Elaboración propia

Educar desde el pluralismo epistemológico significa reconocer que los conocimientos afrodescendientes y/o negros son fundamentos esenciales para construir sociedades más justas y democráticas, no solo complementos. También implica comprender que la interculturalidad trasciende la mera coexistencia pacífica y requiere transformar las estructuras que sustentan la desigualdad. Asimismo, nos recuerda que el territorio no es solo un recurso, sino también un sujeto de derechos, un espacio vital que debe ser protegido y apreciado.

Por lo tanto, la tríada epistemológica debe entenderse como una guía que surge para la emancipación en la educación y la cultura. Nos desafía a pasar del discurso a la acción, creando políticas, currículos y prácticas pedagógicas que hagan realidad el sueño de una educación diversa, intercultural y territorializada. Solo así podemos garantizar que la herencia africana no sea solo un recuerdo inerte, sino una fuerza viva que ilumine el camino hacia el buen vivir y la justicia social.

El territorio como episteme y la propuesta de saberes otros

La afirmación rotunda: “Territorio como episteme” desafía la visión tradicional que lo reduce a un espacio físico o geográfico. Para las comunidades culturalmente diversas, este se entiende como una fuente de conocimiento, un sistema epistémico que produce significados, prácticas y valores. Es el espacio donde se entrelazan las relaciones entre naturaleza, cultura y espiritualidad, y donde se forman las identidades colectivas.

Si representamos el territorio mediante una figura geométrica, la opción más apropiada es un pentágono, que conecta conceptos esenciales como Oralidad, Currículo, Identidad, Altruismo y El otro. Estos componentes no son simples accesorios; constituyen los fundamentos de una propuesta epistémica alternativa. Al situar la oralidad en la parte superior, se subraya que la palabra hablada ha sido la principal vía para transmitir conocimientos en las comunidades afrodescendientes. En contraste con la escritura, la oralidad promueve la memoria viva y las narrativas transmitidas de generación en generación, que contienen no solo datos, sino también emociones, valores y cosmovisiones.

Continuando con el ejercicio del pentágono, al agregar el currículo como un vértice adicional, se observa que la educación formal debe dialogar con dichos conocimientos. No se trata solo de incluir contenidos folclóricos en los programas escolares, sino de transformar la estructura curricular para incorporar las epistemologías propias de los pueblos afrodescendientes. Esto implica reconocer que el

conocimiento no es universal ni neutral, sino situado: se desarrolla en contextos específicos y responde a necesidades concretas. Por ello, un currículo intercultural y territorializado se convierte en una herramienta fundamental para la justicia epistémica.

Por su parte, la identidad ocupa un lugar central en el concepto de polígono. Hablar de territorio como episteme implica hablar de identidad, ya que el territorio no solo determina dónde vivimos, sino también quiénes somos. Las prácticas agrícolas, las formas de organización comunitaria, las expresiones artísticas y las creencias espirituales son componentes esenciales de la identidad afrocaribeña. Sin embargo, esta identidad ha sido históricamente negada o estigmatizada por discursos coloniales que la reducen a lo exótico o a lo marginal. La propuesta epistémica alternativa busca cambiar esta percepción, defendiendo la identidad como valor y derecho.

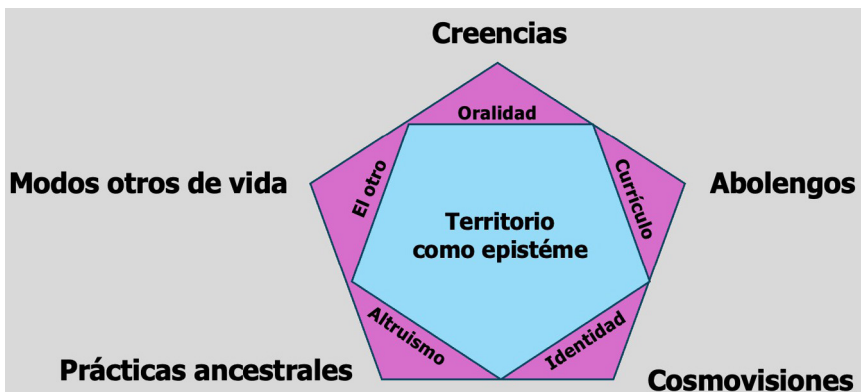
El altruismo y la noción de “El otro” complementan el esquema presentado. El altruismo, que implica solidaridad y cuidado mutuo, es un principio ético esencial en las prácticas comunitarias afrodescendientes. En un contexto de individualismo y competencia, el altruismo surge como una alternativa para promover relaciones basadas en la cooperación y el respeto mutuo. Además, la idea de “El otro” nos invita a reconocer la alteridad y a entender que existen diversas formas de ser y conocer. Sin esta apertura hacia el otro, el pluralismo epistemológico no puede florecer; es fundamental escuchar y aprender de quienes han sido silenciados a lo largo de la historia.

Alrededor del polígono, se despliegan conceptos que enriquecen la propuesta, como Modos de vida alternativos, Prácticas ancestrales, Creencias, Abolengos y Cosmovisiones. Cada uno de estos términos invita a reflexiones profundas. Los modos de vida alternativos desafían el modelo occidental de desarrollo, centrado en la acumulación y el consumo. Las prácticas ancestrales, como la medicina tradicional, la agricultura sostenible y los rituales espirituales, son conocimientos que han sostenido la supervivencia y el bienestar de las comunidades durante siglos. Además, las creencias y cosmovisiones nos muestran que la relación con la naturaleza no es solo

utilitaria, sino también espiritual: la tierra no es un recurso, sino un ser vivo que merece cuidado y respeto.

Un elemento fundamental de la cosmovisión negra es el concepto de “abolengos”, que ilustra la dimensión genealógica y simbólica de la identidad afro. Estos abolengos simbolizan las raíces que conectan a las personas con sus antepasados, quienes llevan historias de resistencia y dignidad transmitidas a través de la oralidad y las prácticas culturales. Reconocer los abolengos es un acto político, ya que reivindica una memoria frecuentemente ignorada (Figura 3).

Figura 3. Propuesta epistémica otra



Fuente: Elaboración propia

De manera similar, al proponer una “Propuesta epistémica otra”, no se busca reemplazar una epistemología por otra, sino fomentar un diálogo equitativo entre distintos saberes. El objetivo es desafiar la hegemonía del conocimiento occidental y abrir espacio a epistemologías situadas, que surgen de la experiencia comunitaria y responden a contextos específicos. En este enfoque, la educación deja de ser un medio de homogeneización cultural para convertirse en un proceso de emancipación.

En consecuencia, se puede afirmar que el territorio, como episteme y propuesta de otros modos de conocimiento, nos desafía a crear

una educación que valore la diversidad de saberes y promueva el buen vivir como un objetivo ético. Nos recuerda que la justicia epistémica no es un lujo académico, sino una necesidad para proteger la dignidad y la autonomía de los pueblos afrodescendientes y/o negros. Solo al reconocer el territorio como una fuente genuina de conocimiento podremos hablar de una verdadera interculturalidad y de una educación centrada en la vida.

Ordenamiento preexistente y la arquitectura de la vida comunitaria

La estructura, tanto organizativa como espiritual, de las comunidades afrodescendientes y palenqueras se basa en el principio del ordenamiento preexistente. Esto significa que, más que una simple categoría, representa un sistema de vida que existía antes de la colonización, respaldado por la memoria, las prácticas y la resistencia. En este sentido, el ordenamiento preexistente no es un modelo externo impuesto, sino una construcción histórica que fusiona conocimientos, valores y relaciones sociales en armonía con la naturaleza y la comunidad.

En la práctica, la vida comunitaria afro se sustenta en las categorías de Cultura y Lenguas nativas. La primera funciona como el núcleo que da significado a todas las demás dimensiones. No se trata de una cultura como folclore o espectáculo, sino de un sistema integral que regula la vida cotidiana, las normas sociales, las prácticas productivas y las expresiones simbólicas. La cultura afrodescendiente es dinámica: se manifiesta en la música, la danza, la gastronomía, así como en las ideas de justicia, educación y espiritualidad. Por otra parte, las lenguas nativas son el medio que transmite y preserva esta cultura. Cada palabra y cada expresión reflejan una cosmovisión y una forma de entender el mundo que desafían la homogeneización lingüística promovida por la colonización.

Los autores del presente texto proponen ocho componentes para organizar lo que ya existe, incluyendo:

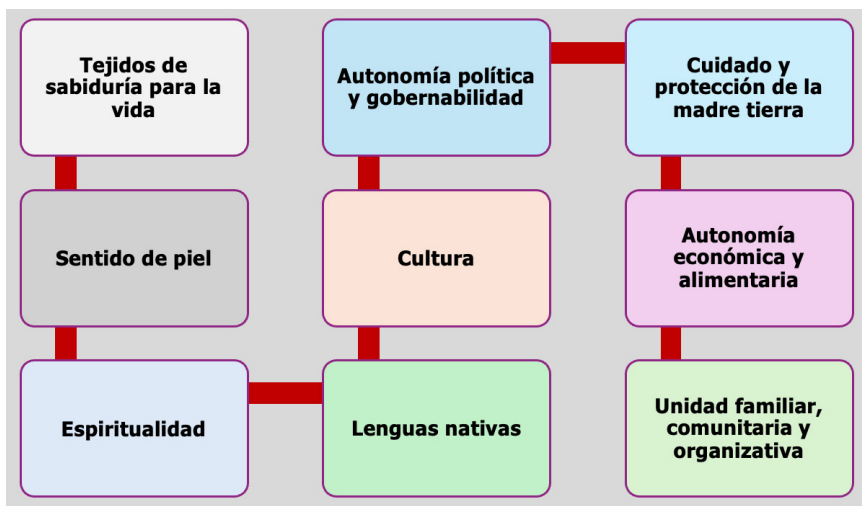
- “Tejidos de sabiduría para la vida”, que nos recuerda que el conocimiento no es solo una acumulación de datos, sino una red de saberes interrelacionados que guían nuestra existencia. Estos tejidos incluyen prácticas agrícolas sostenibles, medicina tradicional, rituales espirituales y estructuras comunitarias. Son conocimientos contextualizados, nacidos de la experiencia y transmitidos oralmente, que aseguran la supervivencia y el bienestar colectivo.
- “El Sentido de piel” aporta una dimensión profundamente simbólica. La piel no es solo un órgano físico; es un espacio de memoria y resistencia. En ella están marcadas las huellas de la historia, las cicatrices de la esclavitud y los signos de identidad. El sentido de piel se refiere a la conciencia de pertenencia y al orgullo por una herencia estigmatizada, pero que fundamenta la dignidad y la autonomía.
- La “Espiritualidad” se presenta como un pilar esencial. Para las comunidades afrodescendientes, no solo abarca prácticas religiosas, sino que también actúa como una forma de mantener una conexión profunda con la naturaleza, los ancestros y la comunidad. Es un principio ético que guía una vida equilibrada, regula el uso de los recursos y promueve el respeto por la madre tierra. Esta espiritualidad se expresa mediante rituales, cantos y ceremonias que fortalecen el tejido social y la identidad colectiva.
- La “Autonomía política y gobernabilidad” describe la capacidad de las comunidades para gestionar sus territorios y recursos. Esta autonomía no es un privilegio, sino un derecho garantizado por leyes como la Ley 70 de 1993, que reconoce la propiedad colectiva y la organización autónoma. La gobernabilidad comunitaria se fundamenta en principios de participación, consenso y reciprocidad, y se diferencia de los modelos jerárquicos impuestos por el Estado.
- La “Autonomía económica y alimentaria” subraya la importancia de mantener la soberanía sobre los medios de producción

y los sistemas alimentarios. Las comunidades afro han adoptado prácticas agrícolas que respetan los ciclos naturales y conservan la biodiversidad. Esta autonomía resulta crucial para enfrentar las amenazas del extractivismo y la dependencia del mercado global, que ponen en riesgo la seguridad alimentaria y la sostenibilidad ambiental.

- “Cuidado y protección de la madre tierra” fortalece esta visión, viendo la tierra no solo como un recurso para explotar, sino también como un ser vivo que merece respeto y cuidado. Esta perspectiva contrasta con la lógica extractivista predominante en la modernidad, que ha causado degradación ambiental y desplazamiento de comunidades. Por eso, proteger a la madre tierra es un acto de resistencia y afirmación cultural.
- “Unidad familiar, comunitaria y organizativa” complementa el esquema del ordenamiento ya establecido. La familia, en un sentido amplio, es el eje en el que se transmiten conocimientos, lenguas y valores. La comunidad funciona como un espacio de colaboración y solidaridad, donde se toman decisiones en conjunto y se gestionan los conflictos. La organización, por su parte, actúa como medio para coordinar estas fuerzas y proyectarlas en los ámbitos políticos y sociales.

En este sentido, el ordenamiento existente no es solo un vestigio del pasado, sino una propuesta activa para enfrentar los desafíos actuales. En un contexto de crisis ambiental, desigualdad y pérdida de sentido, este ordenamiento ofrece claves para construir sociedades más justas y sostenibles. Nos recuerda que la autonomía, la espiritualidad, la cultura y el cuidado de la tierra no son utopías, sino prácticas concretas que han garantizado la supervivencia de los pueblos afro a lo largo de los siglos (Figura 4).

Figura 4. Ordenamiento preexistente



Fuente: Elaboración propia

Por lo tanto, es urgente reconocer y fortalecer este ordenamiento. Esto implica transformar la educación, las políticas públicas y los modelos de desarrollo para incorporar la diversidad epistémica y cultural. Solo al valorar y respetar estas estructuras existentes, podremos hablar de una auténtica interculturalidad y de una justicia social que honre la memoria y la dignidad de los pueblos afrodescendientes.

Saberes ancestrales y la construcción de significados universales

En los pueblos negros y afros de Colombia, sus conocimientos constituyen la base epistemológica de sus comunidades. Estas prácticas no son simples fragmentos dispersos, sino conocimientos integrales que incluyen agricultura, medicina tradicional, música, espiritualidad y organización social. Son conocimientos contextualizados, surgidos de la experiencia diaria y transmitidos de generación en generación. A diferencia de la perspectiva occidental, que impulsa

la abstracción y la universalidad, estos conocimientos se desarrollan en interacción con la naturaleza y la comunidad, atendiendo a necesidades concretas y a principios éticos como la reciprocidad y el cuidado mutuo.

Al abordar la dimensión de la “cultura de vida”, se nota que sus conocimientos no son solo técnicos, sino que están integrados en un modo de vida particular. Esta cultura incluye prácticas, rituales y valores que promueven una existencia armónica con el entorno, entre los que destaca el concepto de “buen vivir”. Este desafía el paradigma del desarrollo basado en la acumulación y propone una vida digna, equilibrada y sostenible. La cultura de vida afrodescendiente se expresa a través de su música, danza, gastronomía y festividades, así como de sus enfoques en salud, educación y justicia.

Pero más allá de la cultura de la vida, surge la “oralidad” como un medio esencial de transmisión. No solo funciona como un canal de comunicación, sino también como una práctica pedagógica y política. A través de cuentos, cantos, proverbios y relatos, las comunidades afro y negras han preservado su memoria histórica y resistido el borramiento cultural impuesto por la colonización. La oralidad es una fuerza dinámica: se adapta, se recrea y se resignifica con cada generación, manteniendo viva la conexión entre pasado, presente y futuro. Además, constituye un acto de resistencia frente al racismo epistémico, que ha privilegiado la escritura como la única forma legítima de conocimiento.

Un aspecto fundamental en la preexistencia es valorar lo ancestral, que no equivale solo a lo antiguo; representa una dimensión que conecta a las personas con sus raíces, linajes y genealogías que preservan la identidad colectiva. Reconocer lo ancestral implica reivindicar una memoria que las narrativas oficiales han invisibilizado sistemáticamente. Es afirmar que la historia afroamericana no comienza con la esclavitud, sino con civilizaciones africanas que desarrollaron sistemas complejos de conocimiento, espiritualidad y organización social en un continente al que lograron integrar en su corazón y pensamiento.

En relación con lo planteado en el párrafo anterior, no se pueden obviar las dimensiones por las cuales las comunidades interpretan el mundo y su lugar en él. Estamos hablando de las cosmovisiones afrodescendientes, que se destacan por su vínculo espiritual con la naturaleza, su visión de la vida como interdependencia y la prioridad de la comunidad sobre el individuo. Estas perspectivas desafían el antropocentrismo y el extractivismo propios de la modernidad, proponiendo, en cambio, una ética basada en el cuidado y la reciprocidad.

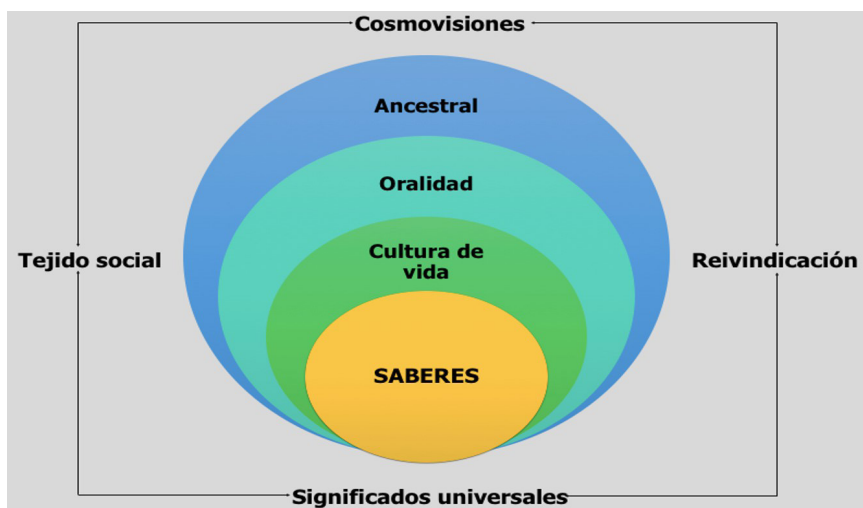
Cuatro conceptos esenciales estructuran la propuesta del diplomado desde la perspectiva de la preexistencia: Tejido social, Reivindicación, Significados universales y Cosmovisiones. El tejido social alude a la red de relaciones que sostiene la vida comunitaria. Los conocimientos no son solo ideas abstractas; se crean y mantienen en vínculos familiares, vecinales y organizativos. Respecto a la reivindicación, su objetivo es destacar la dimensión política: no basta con reconocer la diversidad cultural, sino que también es crucial garantizar derechos, desmontar el racismo estructural y promover políticas públicas que refuercen la etnoeducación y la autonomía territorial (Figura 4).

Por otro lado, los significados universales nos recuerdan que, aunque estos conocimientos están ligados a contextos particulares, comparten principios que pueden dialogar con diversas culturas y beneficiar a toda la humanidad. La solidaridad, el respeto por la naturaleza, la importancia de la comunidad y la búsqueda del equilibrio son valores que trascienden fronteras y pueden orientar la construcción de sociedades más justas y sostenibles.

En este sentido, los conocimientos ancestrales y la creación de significados universales actúan como un llamado a repensar la educación, la política y la vida desde una perspectiva de pluralismo epistemológico. Además, nos recuerda que la oralidad, las culturas ancestrales y las cosmovisiones son fuentes válidas de conocimiento, y su incorporación en el currículo escolar es un acto de reparación histórica. Solo cuando estos saberes ocupen el lugar que les corresponde, podremos

hablar de una educación intercultural, de una sociedad más cohesionada y de una humanidad que genere significados universales desde la diversidad.

Figura 5. Saberes ancestrales



Fuente: Elaboración propia

De la hegemonía a la emancipación: estrategias para la justicia epistémica y la educación antirracista

Para desarrollar el diplomado sobre la Herencia Africana en la Provincia de Santa Marta del siglo XVI, es fundamental diseñar una ruta conceptual y metodológica que conecte las tres dimensiones clave que sustentan la formación continua dirigida a las comunidades afro y negras del país. Estas son: “la recuperación de memorias locales”, “la lectura crítica de los contextos” y “los microproyectos territoriales”, considerados nodos estratégicos para promover una educación antirracista y buscar justicia epistémica.

Al abordar la “Recuperación de memorias locales”, se incorporan prácticas como las cartografías sociales, los relatos de vida y el diálogo

de saberes en la puesta en escena. Este enfoque responde a la necesidad urgente de rescatar voces y experiencias silenciadas por las narrativas oficiales. Las memorias locales no son solo recuerdos; son archivos vivos que contienen conocimientos, valores y formas de resistencia. Rescatarlas implica entender que la historia se escribe no solo en los libros, sino también en las prácticas cotidianas, las tradiciones orales y los territorios. Las cartografías sociales visualizan los espacios relevantes para la comunidad, mientras que los relatos de vida aportan perspectivas subjetivas que enriquecen la narrativa. El diálogo de saberes, por su parte, desafía la lógica jerárquica del conocimiento y fomenta encuentros horizontales entre epistemologías diversas.

Al abordar el bloque de “Lectura crítica de los contextos”, este actúa como un puente entre la memoria y la acción. Aquí, se confrontan las narrativas oficiales y los textos escolares que han mantenido el racismo epistémico durante siglos. Este racismo no solo se manifiesta en la discriminación racial, sino también en la negación de los conocimientos afrodescendientes, en la invisibilización de sus aportes y en la imposición de una única epistemología. La lectura crítica, por tanto, es un ejercicio político que busca desmontar los discursos hegemónicos y revelar omisiones, sesgos y estigmatizaciones en los materiales educativos. No pretende destruir el conocimiento existente, sino ampliarlo, enriquecerlo y democratizarlo. La geohistoria negra resulta una herramienta fundamental, pues permite reconstruir la historia desde la perspectiva de los pueblos afro, articulando territorio, memoria y cultura.

En la tercera dimensión, “Microproyectos territoriales”, la reflexión se traduce en acciones concretas. Estas incluyen prácticas como la reparación simbólica, la educación antirracista y la justicia social. Los microproyectos son intervenciones en el territorio destinadas a transformar realidades y generar impactos visibles. No son iniciativas asistencialistas, sino proyectos diseñados y ejecutados por la comunidad con un enfoque participativo y culturalmente relevante. La reparación simbólica puede consistir en crear monumentos, murales o espacios de memoria que afirmen la historia afrodescendiente. La educación

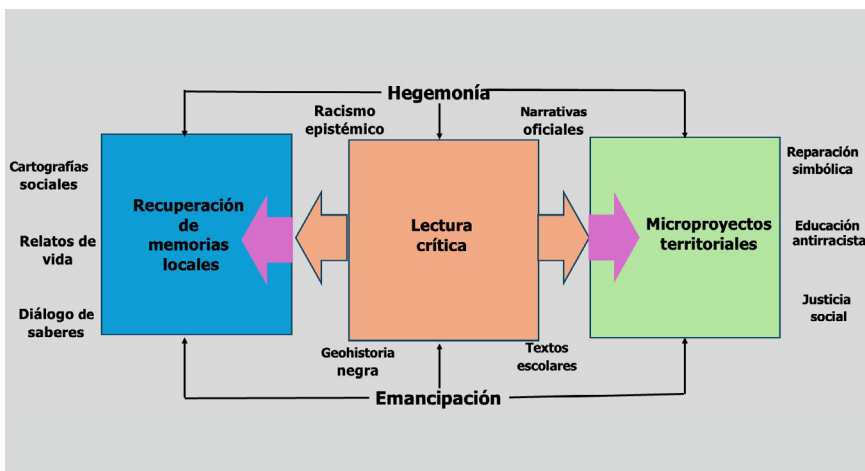
antirracista, en cambio, implica incorporar contenidos interculturales en el currículo, capacitar a los docentes y desarrollar materiales pedagógicos que reflejen la diversidad. La justicia social se manifiesta en asegurar derechos, redistribuir recursos y diseñar políticas públicas que reconozcan la autonomía y dignidad de las comunidades.

No obstante, en la dialéctica de la justicia epistémica, no se deben olvidar los conceptos de hegemonía y emancipación. La hegemonía está vinculada al racismo epistémico y a las narrativas oficiales, que han fomentado una visión monocultural del mundo. Este fenómeno se refleja en los textos escolares, los medios de comunicación y las instituciones, generando un imaginario que excluye o subordina las identidades afrodescendientes. Por otro lado, la emancipación se relaciona con la geohistoria negra, la reparación simbólica y la justicia social. Es un proceso que va más allá de la resistencia, ya que busca crear alternativas, definir nuevos marcos de referencia y transformar las estructuras que sostienen la desigualdad. Por ello, es fundamental concebir la educación como un espacio de lucha y creación, donde se decide la posibilidad de construir sociedades más justas y democráticas. La relación entre memoria, crítica y acción es clave: sin memoria, la crítica es infundada; sin crítica, la acción es superficial; y sin acción, tanto la memoria como la crítica quedan en ejercicios ineficaces (Figura 6).

Por lo tanto, desarrollar estrategias de justicia epistémica y educación antirracista implica revisar los currículos, capacitar a los docentes desde un enfoque intercultural, crear materiales pedagógicos inclusivos y diseñar métodos de evaluación que reconozcan los conocimientos comunitarios. También es necesario transformar las relaciones de poder en el aula, promover metodologías participativas y valorar a los estudiantes como actores activos en su proceso de aprendizaje. En esencia, el racismo epistémico no solo se basa en discursos; requiere acciones concretas, reflexión crítica y recuperación de memorias históricas. Todos estos aspectos nos desafían a pasar de la hegemonía a la emancipación, de la imposición a la negociación y del monólogo al diálogo. Solo así podremos construir

una educación que no reproduzca desigualdades, sino que fomente la justicia, la dignidad y la libertad para los pueblos del continente del sol de mediodía.

Figura 6. De la hegemonía a la emancipación



Fuente: Elaboración propia

Afropedagogía: educar desde la raíz, la memoria y la diversidad

Elizabeth Carolina Córdoba Pinedo

Introducción

Hablar de afropedagogía es hablar de una forma de educar que nace del territorio y de la experiencia viva de las comunidades afrodescendientes. No es una pedagogía pensada desde afuera ni una propuesta que se agrega al currículo como un contenido más. Es una manera de comprender la educación desde lo que históricamente ha sostenido la vida afro: la memoria, la comunidad, el cuerpo, la palabra y el cuidado colectivo.

En los territorios afro, educar ha sido siempre una práctica compartida. Se aprende escuchando a las personas mayores, participando en la vida comunitaria, observando, repitiendo, preguntando y haciendo junto a otros. La oralidad, la música, el juego, la danza y las prácticas cotidianas no han sido solo expresiones culturales, sino formas de transmisión de conocimiento y de valores. La afropedagogía reconoce estos modos de aprender como legítimos y necesarios, especialmente cuando se trata de acompañar a las infancias.

Desde esta perspectiva, la educación no se reduce al espacio escolar ni a los tiempos formales de la enseñanza. Educar es también criar, cuidar, nombrar, corregir con afecto, contar historias, compartir el alimento y sostener a la infancia en comunidad. Estas prácticas, muchas veces desvalorizadas por la escuela tradicional, constituyen una base pedagógica profunda que permite comprender cómo se forma la identidad, el sentido de pertenencia y la relación con el mundo en las infancias afro.

La escuela, sin embargo, ha tendido a desconocer estos saberes. Con frecuencia ha privilegiado una forma única de aprender: silenciosa, individual, escrita y descontextualizada. Cuando las infancias afro llegan al aula con otras formas de expresarse más corporales, más orales, más colectivas, estas expresiones suelen ser interpretadas como falta de disciplina o de interés. La afropedagogía cuestiona esa mirada y propone un cambio de enfoque: no es la infancia afro la que debe ajustarse a la escuela, sino la escuela la que debe aprender a dialogar con la diversidad de formas de aprender.

En este sentido, la afropedagogía tiene un fundamento ético y político. Retoma los principios de la etnoeducación afrocolombiana, que plantea la necesidad de reconocer el protagonismo histórico y cultural del pueblo afro en los procesos educativos (Mosquera, 2007). Esto implica asumir que los saberes afro no son complementarios ni secundarios, sino parte constitutiva del conocimiento que circula en la escuela.

Educar desde la raíz significa, entonces, reconocer el territorio como aula. El río, el mar, el patio, la calle, la cocina, la conversación familiar y el juego tradicional son espacios donde se aprende y se enseña. Incorporar estas experiencias en la práctica pedagógica no es una concesión cultural, sino una forma de hacer que la educación tenga sentido para las infancias y se conecte con su vida cotidiana.

La afropedagogía también se apoya en una comprensión amplia del cuidado. En las comunidades afro, el cuidado no es responsabilidad exclusiva de una persona, sino una práctica compartida que involucra a la familia ampliada y a la comunidad. Esta lógica comunitaria del cuidado ofrece claves importantes para la educación: aprender implica sentirse protegido, reconocido y acompañado. Cuando la escuela desconoce esta dimensión, genera distancias afectivas que dificultan el aprendizaje.

Desde este enfoque, educar no es solo transmitir contenidos, sino crear condiciones para que la infancia se sienta segura, valorada y escuchada. La afropedagogía propone una educación que no separa conocimiento y vida, sino que los articula desde el respeto por la diversidad cultural y por las historias que habitan el aula.

La afropedagogía como raíz es una invitación a mirar la educación desde abajo, desde lo cotidiano y desde la experiencia afrodescendiente. Es una pedagogía que reconoce que los saberes del territorio tienen valor, que las infancias aprenden de múltiples maneras y que el cuidado es una condición fundamental para enseñar y aprender. Desde allí se abren posibilidades para una escuela más justa, más humana y verdaderamente intercultural.

Este capítulo se construye desde una escritura situada, que articula experiencia pedagógica, reflexión teórica y memoria territorial. No responde a una lógica metodológica instrumental ni pretende ofrecer modelos replicables, sino abrir un campo de reflexión crítica a partir del caminar educativo con infancias afrodescendientes y comunidades. En ese sentido, la afropedagogía aquí se piensa y se escribe desde el hacer, desde la escucha y desde las tensiones reales de la escuela y el territorio.

Afropedagogía como epistemología situada y decolonial

Pensar la afropedagogía como epistemología es asumir que el conocimiento no nace únicamente en la escuela ni se produce solo en la academia. Nace en la vida cotidiana, en la memoria compartida, en los saberes que circulan en la comunidad y en las prácticas que han permitido a los pueblos afrodescendientes sostener la vida en contextos históricos de exclusión, racismo y despojo. La afropedagogía no aparece como una invención reciente, sino como el reconocimiento consciente de formas de conocer que han existido históricamente, aunque hayan sido negadas o deslegitimadas por el proyecto educativo colonial.

Durante mucho tiempo, la educación formal ha operado desde una epistemología que se presenta como neutral, universal y objetiva. Sin embargo, esta forma de conocimiento responde a una historia concreta: la historia de la modernidad europea y de la colonialidad del poder. Desde allí se definió qué saberes eran válidos, qué lenguajes eran legítimos y qué sujetos podían producir conocimiento. En ese marco, los saberes afrodescendientes fueron ubicados en

un lugar subalterno, asociados a la oralidad, a lo empírico o a lo “cultural”, pero raramente reconocidos como conocimiento con valor epistémico.

A lo largo de este capítulo se utilizan de manera intencionada los términos *afro*, *afrodescendiente* y *afrocolombiano*, no como sinónimos neutros, sino como posiciones políticas situadas. Estas denominaciones responden a contextos históricos, territoriales y a procesos de autoidentificación diversos, y su uso busca nombrar sin homogeneizar, evitando que el lenguaje reproduzca las mismas lógicas de borramiento y jerarquización que el propio texto cuestiona. Nombrar, en este sentido, no es un gesto técnico, sino una decisión epistemológica y política.

La afropedagogía se sitúa en oposición a esta jerarquía del saber. No para negar otros conocimientos, sino para descentrar la idea de un saber único y afirmar que existen múltiples formas de conocer el mundo. En este sentido, dialoga de manera directa con las pedagogías decoloniales, que cuestionan la colonialidad del saber y proponen abrir la educación a epistemologías otras, nacidas en los márgenes históricos del sistema moderno/colonial (Walsh, 2013; Walsh, 2017).

Hablar de epistemología situada implica reconocer que todo conocimiento se produce desde un lugar específico: un territorio, una historia, un cuerpo y una experiencia. En los contextos afrodescendientes, el conocimiento no se separa de la vida. Se aprende en la conversación cotidiana, en el trabajo colectivo, en el cuidado de los otros, en el juego, en la música y en la memoria. Como plantean las pedagogías decoloniales del sur, el saber se construye desde la implicación con la realidad que se vive y se comparte (Campiño Rojas, 2021).

Desde esta mirada, la afropedagogía reconoce que el cuerpo es también un lugar de conocimiento. El ritmo, el movimiento, la gestualidad y la palabra dicha tienen un valor pedagógico que la escuela tradicional ha tendido a desvalorizar. Esta desvalorización responde a una lógica colonial que privilegia la escritura, la abstracción y el silencio como formas superiores de aprender. La afropedagogía

cuestiona esta lógica y amplía la noción de conocimiento para incluir aquello que se aprende con el cuerpo, la emoción y la experiencia compartida.

La memoria ocupa un lugar central en esta epistemología. No se trata de una memoria entendida como acumulación de datos históricos, sino de una memoria viva, que se actualiza en el presente y orienta las prácticas cotidianas. Las investigaciones en pedagogía de la memoria señalan que la memoria colectiva es un campo de disputa, donde se decide qué historias se recuerdan y cuáles se silencian (Castro Sánchez *et al.*, 2020). En los pueblos afrodescendientes, la memoria ha sido una estrategia de resistencia y de transmisión de saberes entre generaciones.

Al recuperar estas memorias, la afropedagogía produce conocimiento desde la dignidad y no desde la carencia. No se centra únicamente en el dolor histórico, sino también en las formas de vida, de creación y de cuidado que han permitido a las comunidades afrodescendientes seguir existiendo. En este sentido, la memoria no es solo un contenido pedagógico, sino un principio epistemológico: se conoce desde lo vivido, lo narrado y lo heredado.

Esta epistemología situada también interpela las representaciones sociales que circulan sobre las infancias afro. Estudios como el de Martínez Mesa *et al.* (2021) muestran cómo las infancias afrocolombianas han sido representadas en la literatura infantil y en los discursos educativos desde imágenes estereotipadas o invisibilizadas, lo que influye directamente en la forma como la escuela mira, nombra y educa a los niños y las niñas afro.

Desde la afropedagogía, estas representaciones se ponen en cuestión. No se trata solo de cambiar imágenes o discursos, sino de transformar la forma en que se produce el conocimiento sobre la infancia. Reconocer a las infancias afro como sujetas de saber implica escuchar sus voces, validar sus narrativas y permitir que sus experiencias entren en el aula como conocimiento legítimo. Esto supone un giro epistemológico: pasar de hablar *sobre* la infancia afro a pensar *con* ella.

Asumir la afropedagogía como epistemología decolonial también implica reconocer que el conocimiento está atravesado por relaciones de poder. La colonialidad no es un asunto del pasado; sigue operando en la escuela cuando se imponen lenguajes únicos, se corrige el cuerpo afro o se invalida la oralidad. Como señala Walsh (2017), las pedagogías decoloniales no buscan borrar la colonialidad, sino agrietarla, abriendo espacios donde sea posible aprender de otras maneras y desde otros lugares.

Estas grietas se construyen en la práctica cotidiana: en la organización del aula, en el diálogo con las familias y en el reconocimiento del territorio como fuente de conocimiento. La afropedagogía no propone una ruptura total con la escuela, sino una transformación desde adentro, desde lo cotidiano, que se construye caminando, escuchando y revisando constantemente la práctica.

Desde esta perspectiva, la afropedagogía es también una apuesta ética. Reconocer los saberes afrodescendientes como conocimiento válido es un acto de justicia epistémica que implica reparar, al menos simbólicamente, siglos de negación y silenciamiento. Las pedagogías decoloniales del sur insisten en que no puede haber transformación educativa sin justicia cognitiva y sin reconocimiento de los saberes producidos por los pueblos históricamente subordinados (Campiño Rojas, 2021).

Pensar la afropedagogía como epistemología situada y decolonial es asumir que el conocimiento tiene un propósito: cuidar la vida. No se trata de saber para dominar, clasificar o excluir, sino de saber para sostener la comunidad, fortalecer la identidad y acompañar a las nuevas generaciones. Desde esta mirada, educar no es solo transmitir contenidos, sino crear condiciones para que la vida florezca en contextos donde ha sido históricamente amenazada.

La afropedagogía, entonces, no solo amplía el campo educativo: lo transforma. Propone una educación que reconoce el territorio como fuente de conocimiento, la memoria como principio pedagógico y el cuidado como horizonte ético. Desde allí, se abre la posibilidad de seguir construyendo una escuela que no niegue lo afro, sino que aprenda de él y con él.

La escuela y sus tensiones históricas con lo afro

Hablar de lo afro en la escuela no es hablar de un contenido aislado ni de un tema que se suma al currículo cuando hay espacio. Es hablar de una historia larga de silencios, de presencias incómodas y de saberes que han tenido que buscar grietas para existir dentro de una institución que, durante mucho tiempo, se pensó desde un solo centro. La escuela colombiana heredó una forma de enseñar que priorizó ciertos relatos, ciertos cuerpos y ciertas maneras de conocer, mientras dejaba otros en el margen o los convertía en nota al pie.

Aunque en las últimas décadas el discurso educativo ha incorporado el lenguaje de la diversidad, la interculturalidad y el reconocimiento étnico, la vida cotidiana de la escuela sigue mostrando tensiones profundas. Lo afro aparece, muchas veces, como algo que se agrega, que se conmemora o que se trabaja de manera puntual, sin cuestionar las estructuras que históricamente lo han negado. En ese escenario, la inclusión corre el riesgo de quedarse en el plano normativo o simbólico, mientras en la práctica se reproducen jerarquías de saber, de lenguaje y de valor que continúan definiendo quiénes son escuchados y quiénes permanecen en silencio.

Este apartado se sitúa en esa distancia entre lo que la escuela dice y lo que la escuela hace. No parte de una mirada externa ni abstracta, sino de la experiencia concreta de habitar la escuela, de recorrer sus aulas, pasillos y discursos, y de observar cómo operan los silencios, cómo se naturalizan ciertas exclusiones y cómo el racismo se filtra en lo cotidiano sin necesidad de nombrarse. Desde ese lugar, se propone una lectura crítica de la escuela como espacio en disputa, donde lo afro no solo ha sido contenido ausente, sino también motivo de tensión, resistencia y posibilidad de transformación.

“Yo aprendí —a punta de caminar escuela adentro— que el racismo no siempre llega gritando”. A veces llega calladito, vestido de “normalidad”: en lo que no se nombra, en lo que se deja para después, en lo que se reduce a una fecha conmemorativa. Por eso, cuando hablamos de lo afro en la escuela, no basta con preguntar

si está; toca preguntar cómo está, quién lo sostiene, desde dónde se enseña y para qué.

La escuela moderna en Colombia se construyó como parte de un proyecto de nación que necesitaba homogeneidad. En ese proceso, se privilegió una matriz de conocimiento eurocentrada que definió qué saberes eran válidos, qué historias merecían ser contadas y qué cuerpos encajaban en la idea de ciudadanía. Desde la perspectiva de la colonialidad del poder, el conocimiento escolar no ha sido neutral: ha funcionado como un mecanismo de clasificación social y racial que ordena jerarquías y legitima exclusiones (Quijano, citado en García Rincón, 2015).

Esta lógica se traduce en prácticas pedagógicas aparentemente inocentes: planes de estudio donde África aparece casi exclusivamente como origen de la esclavización; libros de texto que representan a las personas afro desde el pasado o el folclor; discursos que asocian lo negro con lo corporal y no con lo intelectual; correcciones constantes al lenguaje, al cuerpo, al cabello y al modo de estar. De este modo, la escuela enseña —muchas veces sin decirlo— qué cuerpos importan, qué memorias valen y qué formas de conocimiento merecen legitimidad.

En este sentido, la tensión entre escuela y afrocolombianidad no es solo curricular, sino profundamente epistémica. Como advierte Walsh (2013), la colonialidad del saber se sostiene en la idea de un conocimiento universal que borra los contextos, las memorias y las experiencias situadas. En la escuela, esto se traduce en una dificultad estructural para reconocer los saberes afrodescendientes como conocimiento y no como simple expresión cultural, reforzando su ubicación en los márgenes del campo educativo.

La creación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos (CEA), formalizada mediante el Decreto 1122 de 1998 y derivada de la Ley 70 de 1993, representó un hito importante en este escenario. No se trató únicamente de incluir nuevos contenidos, sino de proponer una transformación curricular basada en la descentración epistémica, la transversalidad y el reconocimiento del legado histórico y cultural

afrocolombiano (Ibagón Martín, 2015). En su formulación, la CEA buscó superar la lógica de una educación dirigida solo a “minorías” y plantear una apuesta pedagógica para toda la sociedad, cuestionando la hegemonía eurocéntrica del currículo oficial.

Sin embargo, a más de dos décadas de su reglamentación, la distancia entre el texto normativo y la práctica escolar sigue siendo evidente. Diversas investigaciones han mostrado que la implementación de la CEA ha sido fragmentada, desigual y, en muchos casos, simbólica. En numerosas instituciones educativas, la Cátedra depende de la voluntad individual de algunos docentes y no de decisiones institucionales sostenidas, lo que la convierte en un esfuerzo frágil y aislado (Rojas y Hoyos, citados en Ibagón Martín, 2015).

Una de las tensiones más visibles es la reducción de la CEA a actos conmemorativos o actividades culturales puntuales. Aunque estas acciones pueden generar momentos de visibilización, no logran transformar las estructuras curriculares ni las prácticas pedagógicas cotidianas. La escuela cumple formalmente, pero no se transforma: la Cátedra se convierte en evento y no en proceso.

A esto se suma la lógica de evaluación que domina el sistema educativo. Las prioridades curriculares suelen estar definidas por pruebas estandarizadas y resultados cuantificables, lo que relega los procesos formativos relacionados con identidad, memoria, interculturalidad y justicia social. En este contexto, la CEA aparece como una carga adicional, como algo que “quita tiempo” a las áreas consideradas centrales, reforzando una jerarquización del conocimiento que no es neutra (García Rincón, 2015).

Finalmente, persiste una tensión de fondo: la negación del racismo como fenómeno estructural. Como señalan Restrepo y Mena, en muchos contextos educativos el racismo se percibe como algo externo o excepcional, lo que dificulta reconocer su presencia en las prácticas escolares cotidianas. Esta negación debilita la implementación de la CEA, pues si el problema “no existe”, la Cátedra se vuelve innecesaria y lo afro vuelve a ocupar el lugar del silencio.

Infancia, escuela y racialización temprana: crecer entre territorio, memoria y cuidado colectivo

Las tensiones entre escuela y afrocolombianidad se hacen especialmente visibles en la infancia. Es en los primeros años donde comienzan a configurarse las representaciones sociales, las formas de nombrar la diferencia y las jerarquías simbólicas que acompañan a niñas y niños a lo largo de su trayectoria educativa. Aunque la normativa educativa reconoce la importancia de la diversidad desde la educación inicial, múltiples estudios han mostrado que la Cátedra de Estudios Afrocolombianos rara vez se implementa de manera intencionada en la primera infancia, a pesar de que los estereotipos y prejuicios raciales empiezan a instalarse desde edades tempranas.

La omisión de lo afro en la educación inicial no es neutra. Cuando niñas y niños afro no se ven reflejados en cuentos, canciones, imágenes o relatos escolares, aprenden tempranamente que su historia no es importante. Cuando el cuerpo negro es corregido, exotizado o silenciado, se envía un mensaje que impacta directamente la construcción de la identidad, la autoestima y el sentido de pertenencia. La escuela educa no solo por lo que dice, sino también —y de manera decisiva— por lo que calla.

Pensar las infancias afro exige, por tanto, apartarse de la idea de una infancia única, universal y homogénea. Las niñas y los niños afrodescendientes crecen en contextos donde la historia, el territorio y las relaciones comunitarias marcan profundamente la manera de aprender, de sentir y de estar en el mundo. Sus experiencias no pueden comprenderse al margen de los procesos de racialización, exclusión social y resistencia que han atravesado históricamente a los pueblos afrocolombianos (UNICEF, 2011; MEN, 2018).

Las infancias afro se forman en entornos donde la memoria no se transmite únicamente en la escuela, sino en la vida cotidiana: en la palabra de las personas mayores, en los relatos familiares, en la música, en el juego tradicional, en el trabajo colectivo y en las prácticas de cuidado comunitario. Estas experiencias configuran formas

propias de socialización y aprendizaje que, con frecuencia, no son reconocidas por la escuela formal, la cual tiende a privilegiar modelos educativos descontextualizados y culturalmente homogéneos.

Diversas investigaciones han evidenciado que la exclusión social y educativa de las infancias afro no se expresa solo en el acceso limitado a derechos, sino también en la negación simbólica de sus saberes y formas de vida (Castillo y Caicedo, 2012; UNICEF, 2011). En el aula, esto se traduce en lecturas deficitarias de la infancia afro: su corporalidad es vista como exceso, su oralidad como falta de rigor y su expresividad como indisciplina. Estas interpretaciones no son accidentales; reproducen jerarquías raciales y culturales que afectan la participación, el aprendizaje y la dignidad de las niñas y los niños.

Reconocer a las infancias afro implica comprender que existen otras maneras legítimas de aprender y de producir sentido. La investigación *Memorias que caminan, territorios que resisten* muestra cómo niños y niñas afrocolombianos entre los 5 y 7 años narran experiencias de movilidad, arraigo y desarraigo a través del dibujo, la fotonarrativa y las historias de vida, evidenciando una fuerte capacidad de interpretación de su realidad y de construcción de identidad desde la memoria territorial (Panesso Mena *et al.*, 2023). Este hallazgo es fundamental: las infancias afro no solo viven la historia, también la leen, la reinterpretan y la resignifican.

Desde esta perspectiva, la infancia no es una etapa pasiva ni incompleta, sino un sujeto epistémico con capacidad de producir conocimiento sobre su mundo. Esta mirada dialoga con los aportes de la sociología de la infancia, que reconoce a niños y niñas como actores sociales con voz propia (Álzate, 2019). En el caso de las infancias afro, esta voz está profundamente ligada al territorio y a la memoria colectiva, elementos que deben ser reconocidos y cuidados en los procesos educativos.

Aquí el cuidado ocupa un lugar central. En muchas comunidades afrodescendientes, el cuidado no es una tarea individual ni exclusiva de la familia nuclear, sino una responsabilidad compartida por la comunidad. La crianza colectiva, el acompañamiento intergeneracional y el sentido de corresponsabilidad forman parte de una ética

del cuidado que sostiene la vida desde los primeros años. Esta lógica comunitaria ofrece claves pedagógicas fundamentales para pensar la educación de las infancias afro desde la inclusión y la interculturalidad (MEN, 2018).

Este enfoque dialoga con la pedagogía de la memoria, que concibe la memoria como una práctica viva orientada a la dignificación, el reconocimiento y la justicia simbólica (Castro Sánchez *et al.*, 2020). Trabajar la memoria con las infancias afro no significa exponerlas al dolor sin mediación, sino permitirles comprender su lugar en la historia, reconocer las luchas de sus comunidades y fortalecer su identidad desde narrativas propias. La memoria, en este sentido, se convierte en una forma de cuidado pedagógico.

Superar las tensiones históricas entre escuela y afrocolombianidad en la infancia exige ir más allá del cumplimiento normativo. Implica pensar la Cátedra de Estudios Afrocolombianos no como un agregado curricular, sino como una oportunidad para transformar el sentido mismo de la educación desde los primeros años. Esto supone pasar del evento al proceso, de la actividad aislada a la transversalidad real, y de la visibilización superficial al cuidado pedagógico cotidiano.

En este camino, la afropedagogía se presenta como una apuesta ética y política. No se trata solo de enseñar *sobre* lo afro, sino de educar *desde* lo afro: desde la memoria, el territorio, la oralidad, el cuerpo y la experiencia comunitaria. Como plantea García Rincón (2015), el pensamiento educativo afrocolombiano se caracteriza por una postura insumisa y cimarrona frente a la educación estatal, orientada por principios de dignidad, libertad y autonomía.

Pensar la escuela desde esta clave implica aceptar la incomodidad, reconocer las contradicciones y sostener la disputa epistémica. No hay transformación sin conflicto. Pero es precisamente en esa tensión donde se abren las grietas para imaginar otra escuela: una que no reduzca lo afro a una fecha conmemorativa, que no le tema a la memoria y que se atreva a cuidar la vida desde sus comienzos.

El rol del docente: educar desde la raíz, cuidar desde la diversidad

Si la escuela es un espacio atravesado por tensiones históricas con lo afro, el rol docente no puede pensarse como neutro. Enseñar en un sistema que ha producido silencios, jerarquías y exclusiones implica habitar un territorio político, incluso cuando no se lo nombra así. El aula no es un lugar aséptico: es un espacio donde se ponen en juego cuerpos, memorias, lenguajes y decisiones que marcan profundamente la forma en que niñas y niños aprenden a mirarse a sí mismos y a los otros.

Desde esta perspectiva, el rol docente no se reduce a aplicar una normativa ni a “cumplir” con la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Quien enseña se convierte —quiera o no— en mediador de memorias, en traductor de sentidos y en responsable ético frente a la manera como el conocimiento circula, se legitima o se silencia. Como plantea Walsh (2013), lo pedagógico no es solo transmisión de contenidos: es una práctica ética y política que puede reproducir la colonialidad del saber o abrir grietas para disputarla.

Esta disputa no ocurre únicamente en los grandes discursos curriculares. Se juega, sobre todo, en decisiones pequeñas y cotidianas: en lo que se responde y en lo que se deja pasar, en lo que se nombra y en lo que se posterga, en aquello que se considera central y en lo que queda al margen. La escuela enseña tanto por lo que dice como por lo que calla, y esos silencios también forman.

Cuando una pregunta sobre África no encuentra lugar en la clase de historia, cuando el cuerpo afro es corregido sin reflexión, cuando el territorio queda fuera del aula, se activan mecanismos pedagógicos que ordenan el mundo y jerarquizan los saberes. Como advierte Ibagón Martín (2015), la escuela suele reproducir una estructura de conocimiento donde lo afro aparece diluido, fragmentado o relegado, no necesariamente por mala intención, sino por la fuerza de una tradición curricular que sigue operando.

En la educación inicial, estas dinámicas adquieren una densidad particular. Las investigaciones sobre infancia afrodescendiente muestran

que la racialización comienza tempranamente, mucho antes de que existan palabras para nombrarla (Martínez Mesa *et al.*, 2021). El cabello, el cuerpo, la forma de hablar o de moverse se convierten en objetos de corrección cotidiana. En esos gestos se transmiten mensajes profundos sobre pertenencia, valor y legitimidad. Aquí, el rol docente no se juega en el contenido curricular, sino en el cuidado del cuerpo y del lenguaje.

Desde una afropedagogía situada, educar implica asumir una ética del cuidado que no es asistencial ni paternalista, sino profundamente relacional. En muchos contextos afrodescendientes, el cuidado no es una acción individual, sino una práctica comunitaria que sostiene la vida desde los primeros años. Educar es cuidar la palabra del niño, su historia, su forma de estar en el mundo. Desde la pedagogía de la memoria, este cuidado se entiende como una respuesta ética frente a la vulnerabilidad, una manera de acoger sin borrar (Castro Sánchez *et al.*, 2020).

Asumir este lugar exige al docente revisar críticamente sus propias prácticas y creencias. El racismo no siempre se expresa de manera explícita; muchas veces se manifiesta en expectativas bajas, en silencios reiterados, en la normalización de ciertos comentarios o en la falta de intervención frente a situaciones que “siempre han pasado”. Reconocer estas formas sutiles de exclusión es un primer paso para transformarlas. Por eso, la educación intercultural no puede reducirse a celebraciones ocasionales ni a actividades simbólicas, sino que debe asumirse como una práctica cotidiana de cuestionamiento y reaprendizaje (UNESCO, 2008).

Desde esta mirada, el rol docente se configura como mediador cultural. Su tarea no es reemplazar los saberes del territorio por los saberes escolares, sino tender puentes entre ambos: entre el currículo oficial y las experiencias de vida de las niñas y los niños, entre la palabra escrita y la memoria oral, entre la escuela y la comunidad. No hacerlo reproduce dinámicas de exclusión simbólica que afectan directamente la dignidad de la infancia afro (Rincón, 2019).

Educar desde la afropedagogía también implica tomar posición. El docente no es neutral frente a la exclusión, el racismo o la negación

de la memoria. Su práctica cotidiana puede reforzar estas violencias o contribuir a transformarlas. Reconocer a las infancias afro como sujetas de derecho, de saber y de memoria es una decisión pedagógica con efectos concretos en la forma como se construyen los vínculos, se organizan las actividades y se evalúan los aprendizajes.

En el trabajo diario, estas decisiones no siempre se anuncian ni se planifican con anticipación. A veces aparecen cuando algo se quiebra en la rutina: una palabra dicha sin cuidado, una risa que incomoda, un gesto que deja a alguien afuera. Lo que hace la diferencia no es la respuesta perfecta, sino la disposición a detenerse, a escuchar y a permitir que el currículo se desacomode lo suficiente como para cuidar la vida que tiene enfrente.

Sostener esa incomodidad es parte del oficio docente cuando se educa desde la raíz. No se trata de resolver todas las tensiones ni de cerrar definitivamente las grietas, sino de no negarlas, de no taparlas con discursos vacíos ni con actividades aisladas. Como insiste Walsh (2017), las pedagogías decoloniales no buscan clausurar el conflicto, sino aprender a habitarlo de manera ética.

Desde aquí, el rol docente se articula directamente con la afropedagogía como epistemología y como horizonte político. Ambas apuestan por una educación que nace del territorio, que se nutre de la memoria colectiva y que reconoce la diversidad no como excepción, sino como condición de la vida escolar. Educar desde este lugar no es una tarea sencilla, pero sí necesaria para construir una escuela que no reproduzca el silencio y que asuma, día a día, la responsabilidad de cuidar la vida desde sus comienzos.

Afropedagogía en la práctica: aprendizajes desde el territorio

Hablar de afropedagogía en la práctica implica reconocer que la educación afrodescendiente en Colombia no surge como una propuesta escolar reciente ni como una innovación pedagógica diseñada desde fuera. Se trata de una forma histórica de sostener la vida, el territorio y la memoria frente a procesos persistentes de exclusión

racial, despojo territorial y negación epistémica. En este sentido, la afropedagogía no se reduce a un conjunto de estrategias didácticas, sino que constituye una epistemología situada, profundamente anclada en el territorio y en las prácticas comunitarias de transmisión del saber (Walsh, 2013; García Rincón, 2011).

En el contexto colombiano, estas prácticas se articulan de manera directa con la etnoeducación afro “casa adentro”, entendida como una apuesta político-pedagógica construida desde las comunidades para educar desde lo propio. Más que una alternativa al sistema escolar, la educación casa adentro expresa una lógica de autonomía epistémica que reconoce la ancestralidad, la oralidad y el territorio como fuentes legítimas de conocimiento (García Rincón, 2011). Desde esta perspectiva, la escuela deja de ser el único lugar donde se aprende y pasa a formar parte de una red más amplia de actores, escenarios y saberes.

El territorio como espacio pedagógico

En muchas comunidades afrocolombianas del Pacífico y el Caribe, el aprendizaje comienza en el contacto cotidiano con el territorio. El río, el manglar, la playa o el patio comunitario se convierten en espacios pedagógicos donde niñas y niños aprenden a leer el mundo desde la experiencia directa. Estas prácticas expresan una concepción del conocimiento ligada al Buen Vivir, en la que aprender implica cuidar la vida, respetar los ciclos naturales y fortalecer la relación entre comunidad y territorio (Mosquera y González, 2012).

En estos contextos, el conocimiento no se fragmenta en disciplinas aisladas, sino que se construye de manera integral, articulando saberes ambientales, históricos, culturales y espirituales. Enseñar en el río o en el manglar no es una actividad complementaria, sino una forma legítima de aprendizaje situada, que cuestiona la centralidad del aula y del currículo estandarizado (Mosquera y González, 2012). La afropedagogía en la práctica no busca “contextualizar” contenidos escolares, sino reorganizar la lógica desde la cual se define qué es aprender y dónde ocurre el aprendizaje.

Ancestralidad y oralidad: la memoria como práctica pedagógica

La oralidad constituye uno de los pilares fundamentales de la afropedagogía en la práctica. Décimas, arrullos, alabaos, mitos y relatos de los mayores funcionan como dispositivos pedagógicos que articulan memoria histórica, ética comunitaria e identidad colectiva. Posso y Sanabria (2016) señalan que estas prácticas narrativas configuran concepciones educativas propias en docentes afrodescendientes, quienes reconocen la palabra ancestral como un saber pedagógico históricamente subvalorado por la escuela colonial.

Desde la pedagogía de la memoria, la oralidad no se limita a recordar el pasado, sino que permite resignificar la historia, tramitar el dolor y fortalecer la identidad en contextos atravesados por el racismo estructural y la violencia (Castro Sánchez *et al.*, 2020). En la primera infancia, estas prácticas adquieren especial relevancia, ya que el aprendizaje ocurre a través del cuerpo, el ritmo, la escucha y el vínculo afectivo. Incorporar la oralidad en la escuela, por tanto, no es un gesto cultural accesorio, sino una acción política y epistémica que disputa la colonialidad del saber (Walsh, 2013).

Cultura, cuerpo y resistencia

La afropedagogía en la práctica también se expresa en lenguajes culturales contemporáneos como la champeta, el rap y el hip hop, especialmente en contextos urbanos afrodescendientes. Estas expresiones funcionan como dispositivos pedagógicos de resistencia, a través de los cuales niños, niñas y jóvenes narran experiencias de racialización, migración y exclusión. Martínez-Didien (2015) muestra cómo estas prácticas fortalecen la identidad afrodescendiente y disputan el lugar que la escuela ha asignado históricamente a los cuerpos y saberes racializados.

En territorios como San Basilio de Palenque y el archipiélago de San Andrés, la recuperación de lenguas vernáculas constituye una práctica afropedagógica central. Enseñar palenquero o creole no solo implica preservar un idioma, sino defender una forma de nombrar el mundo y de existir colectivamente (García Rincón, 2011). Estas experiencias evidencian que la afropedagogía no es una mirada nostálgica al pasado, sino una práctica viva de reexistencia cultural.

Afropedagogía y primera infancia: identidad y cuidado

En la primera infancia, la afropedagogía adquiere una dimensión fundante. Las experiencias de implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en educación inicial muestran que el reconocimiento de la identidad afrodescendiente debe comenzar desde los primeros años, a través del juego, el canto, el cuento, la ronda y la exploración del entorno (MEN, 2018).

El Ministerio de Educación Nacional (2018) señala que en este nivel el aprendizaje se construye desde la experiencia, la exploración y la socialización, lo que coincide con las prácticas afropedagógicas territoriales. Aquí, el cuidado se convierte en currículo: cuidar la palabra, el cuerpo, el cabello y la historia de las niñas y los niños afro es una forma concreta de educar desde la dignidad. Negar lo afro en esta etapa no es neutral; implica sembrar silencios y procesos de auto-negación que se profundizan con el tiempo.

Pedagogía del cuidado y sanación comunitaria

En contextos atravesados por el conflicto armado y el desplazamiento forzado, la afropedagogía incorpora una dimensión de sanación colectiva. Las prácticas de acuerpamiento, los círculos de palabra y los rituales comunitarios permiten reconstruir el tejido social y acompañar a las infancias desde una ética del cuidado comunitario (Posso y Sanabria, 2016). Estas pedagogías no separan educación y vida, sino que reconocen que enseñar también implica sostener

emocional y simbólicamente a quienes han sido históricamente vulnerados (García Rincón, 2011).

Comunidad y actores del saber

La afropedagogía en la práctica redefine quién educa. Abuelas, abuelos, sabedores, líderes comunitarios y familias se constituyen como actores pedagógicos centrales. Experiencias como *Champalanca Pedagógica* muestran que, cuando la comunidad participa activamente en la definición de los procesos educativos, la escuela se transforma en un espacio de diálogo intercultural real y situado (Proyecto Etnoeducativo Intercultural del Bajo Atrato, 2013).

Acevedo Correa (2020) advierte que la interculturalidad solo es posible cuando se reconocen las asimetrías de poder y se legitiman los saberes comunitarios como conocimiento válido. Desde esta perspectiva, la afropedagogía no busca incorporarse de manera marginal en la escuela, sino reconfigurarla desde el territorio y la memoria colectiva.

La afropedagogía en la práctica no es una metodología alternativa ni un complemento curricular. Es una forma de educar que nace del territorio, se sostiene en la memoria y apuesta por la dignificación de las infancias afrodescendientes como sujetas de saber, historia y futuro. Allí donde la escuela se atreve a escuchar al territorio, a reconocer la palabra ancestral y a cuidar la vida, la afropedagogía deja de ser discurso y se convierte en práctica viva.

Implicaciones pedagógicas y políticas de la afropedagogía

Pensar la afropedagogía no puede limitarse a la descripción de prácticas culturales ni a la valoración de experiencias territoriales aisladas. Su potencia se juega, sobre todo, en las implicaciones pedagógicas y políticas que introduce en la forma de concebir la educación, el rol de la escuela, la docencia y la relación entre conocimiento, poder y territorio. Asumir la afropedagogía como enfoque supone reconocer que educar nunca ha sido un acto neutral y que la escuela

ha funcionado históricamente como un espacio de disputa de sentidos, memorias y proyectos de sociedad.

Implicaciones pedagógicas: transformar la forma de enseñar y aprender

Desde el plano pedagógico, la afropedagogía cuestiona los modelos educativos homogéneos que han estructurado la escuela moderna. Estos modelos, contruidos desde una matriz eurocéntrica, han definido qué conocimientos son legítimos, cómo se aprende y quiénes pueden ser reconocidos como sujetos de saber (Walsh, 2013). Frente a ello, la afropedagogía propone una pedagogía situada, relacional y anclada en la experiencia colectiva.

Una de sus implicaciones centrales es el desplazamiento del currículo entendido como lista cerrada de contenidos hacia un currículo vivo, construido en diálogo con el territorio y la comunidad. Este giro no implica abandonar los saberes escolares, sino reconfigurar su sentido. Como señalan Mosquera y González (2012), cuando el currículo se diseña de espaldas al territorio, opera como un dispositivo de exclusión; en cambio, cuando incorpora los saberes locales, se convierte en una herramienta de reconocimiento y dignificación cultural.

En términos concretos, esto supone revisar no solo qué se enseña, sino desde dónde se enseña. La historia afrocolombiana deja de aparecer como un tema marginal para asumirse como parte constitutiva de la historia nacional; la oralidad, el cuerpo, la música y el juego se reconocen como formas legítimas de conocimiento; y la memoria colectiva adquiere un lugar pedagógico. Estas decisiones inciden directamente en la manera como las infancias afro se reconocen a sí mismas y son reconocidas en el espacio escolar.

Otra implicación pedagógica relevante es la redefinición del rol docente. Desde la afropedagogía, el docente no se concibe como transmisor único del saber, sino como mediador cultural y ético. Posso y Sanabria (2016) muestran que los docentes que trabajan desde enfoques afrodescendientes asumen procesos permanentes

de auto-revisión, conscientes de que sus prácticas pueden reproducir o cuestionar el racismo cotidiano en la escuela. Enseñar, en este marco, implica aprender a escuchar, a dialogar y a reconocer otros saberes como legítimos.

Asimismo, la afropedagogía introduce la pedagogía del cuidado como eje estructurante del proceso educativo. En contextos atravesados por la violencia, el desplazamiento y la exclusión racial, educar no puede reducirse al cumplimiento de objetivos académicos. Educar es también cuidar la vida, acompañar procesos de sanación y construir vínculos protectores para la infancia (Castro Sánchez *et al.*, 2020). Esta ética del cuidado redefine los criterios de éxito escolar, desplazando el énfasis exclusivo en el rendimiento hacia la dignidad y el bienestar de los sujetos.

Implicaciones políticas: disputar el orden escolar y epistémico

Las implicaciones políticas de la afropedagogía son profundas, en la medida en que interpelan las estructuras de poder que han sostenido la exclusión racial en el sistema educativo. La escuela, como institución moderna, ha sido un espacio central en la producción de una identidad nacional homogénea que invisibilizó el aporte afrodescendiente y naturalizó jerarquías raciales (Ibagón Martín, 2015). En este contexto, la afropedagogía se posiciona como una práctica contrahegemónica.

Asumir la afropedagogía implica reconocer el racismo como un fenómeno estructural y no como un conjunto de actitudes individuales. Como advierte Walsh (2017), las pedagogías decoloniales no buscan únicamente incluir a los sujetos históricamente excluidos, sino transformar las relaciones de poder que producen esa exclusión. En la escuela, esto se traduce en cuestionar los silencios curriculares, las prácticas discriminatorias normalizadas y los sistemas de evaluación que reproducen desigualdades.

La Cátedra de Estudios Afrocolombianos constituye un ejemplo claro de esta disputa política. Aunque su creación representa un avance

normativo significativo, diversas investigaciones han mostrado que su impacto depende de la forma como se asuma pedagógicamente en las instituciones educativas (Ibagón Martín, 2015; Posso y Sanabria, 2016). Cuando la Cátedra se reduce a actos conmemorativos, su potencial transformador se debilita; cuando se articula con prácticas afropedagógicas territoriales, se convierte en una herramienta para cuestionar el currículo oficial y ampliar el horizonte educativo.

Otra implicación política central es el reconocimiento de la comunidad como sujeto pedagógico y político. La afropedagogía no concibe la educación como una tarea exclusiva del Estado o de la escuela, sino como un proceso colectivo en el que las comunidades tienen derecho a participar en la definición de los contenidos, las metodologías y los fines de la educación (García Rincón, 2011). Esta perspectiva fortalece procesos de autonomía educativa y defensa del territorio, especialmente en contextos donde las comunidades afrodescendientes han sido históricamente despojadas de sus derechos.

Desde esta mirada, la educación se configura como un campo de lucha por el reconocimiento, la memoria y la justicia social. Educar desde la afropedagogía es, en sí mismo, un acto político, porque implica tomar posición frente a la historia, frente al racismo y frente a las desigualdades que atraviesan la vida escolar.

Estas implicaciones se hacen especialmente visibles cuando se piensa la educación desde la infancia. Las niñas y los niños afrodescendientes no solo aprenden contenidos escolares; aprenden quiénes son, qué lugar ocupan en el mundo y qué se espera de ellos. Negar su historia y su cultura en la escuela equivale a negarles un lugar digno en la sociedad. Por el contrario, una educación afropedagógica permite que se reconozcan como sujetas de derecho, de saber y de memoria desde edades tempranas (MEN, 2018), con efectos a largo plazo en la construcción de ciudadanía y participación social.

Por consiguiente, la afropedagogía no solo transforma prácticas educativas, sino que contribuye a la construcción de un proyecto de sociedad más justo, donde la diversidad no sea tolerada de manera superficial, sino reconocida como fundamento de la vida colectiva.

Como plantea Acevedo Correa (2020), una educación intercultural crítica constituye una condición necesaria para la democracia en contextos pluriétnicos y pluriculturales.

Las implicaciones pedagógicas y políticas de la afropedagogía invitan, finalmente, a repensar la escuela más allá de sus muros y rutinas. Reconocen que educar es siempre un acto situado, atravesado por relaciones de poder, memorias históricas y disputas por el sentido del conocimiento. Asumir la afropedagogía no es una tarea inmediata ni sencilla, pero sí una apuesta ética y política indispensable para construir una educación que no reproduzca el silencio y que abra caminos de reconocimiento, cuidado y dignidad para las infancias afrodescendientes y para la sociedad en su conjunto.

Educar para que la vida permanezca: una apuesta ética desde lo afro

Educar desde lo afro no es una elección metodológica; es una toma de posición frente a la vida. Cuando la escuela se sitúa en territorios afrodescendientes, no puede desconocer que educar allí ha sido históricamente un acto de resistencia: resistir al olvido, al despojo y a la negación de la humanidad. Por eso, la afropedagogía no se limita a organizar prácticas educativas; produce sentido, memoria y dignidad. Educar desde lo afro es educar para que la vida permanezca, incluso y sobre todo allí donde ha sido históricamente amenazada.

Los aportes de la pedagogía de la memoria insisten en que educar implica asumir una responsabilidad frente a las historias silenciadas, y que toda práctica pedagógica tiene efectos éticos sobre quienes aprenden (Castro Sánchez *et al.*, 2020). En el caso de las infancias afro, esta responsabilidad es aún mayor, porque la escuela ha sido, en muchas ocasiones, un espacio donde se reproduce la exclusión que ya opera en otros ámbitos de la vida social. Educar desde la raíz, entonces, significa romper con la naturalización del daño y crear condiciones para que la infancia no crezca aprendiendo a ocultarse, a corregirse o a negarse para poder encajar.

Las infancias afro no solo heredan memoria: la transforman. Diversas investigaciones que trabajan con narrativas infantiles, dibujos y relatos situados muestran que los niños y las niñas afro producen lecturas propias del territorio, del desplazamiento, del arraigo y de la comunidad, incluso cuando esas experiencias no han sido plenamente nombradas por los adultos (Panesso Mena *et al.*, 2023). Estas producciones infantiles interpelan directamente a la escuela: ¿qué hace con esas memorias?, ¿las escucha?, ¿las protege?, ¿o las corrige hasta volverlas aceptables dentro de un marco escolar que no fue pensado para ellas?

En este punto, la docencia aparece como un lugar de decisión ética. No basta con reconocer la diversidad si las prácticas cotidianas siguen operando desde lógicas de control, estandarización y silenciamiento. La educación intercultural, como advierten experiencias latinoamericanas sistematizadas por la UNESCO (2008), solo se vuelve transformadora cuando cuestiona las relaciones de poder que definen qué saberes cuentan y cuáles no. En contextos afrodescendientes, esto implica asumir que enseñar también es desaprender miradas coloniales, revisar el propio lugar y reconocer que la neutralidad no existe.

La voz de las mujeres afro educadoras infantiles aporta una clave fundamental para comprender esta apuesta ética. Educar desde lo afro es también educar desde el cuidado, desde una ética relacional que reconoce la fragilidad de la infancia y la potencia del acompañamiento comunitario (Angulo Quiñones y Bejarano Gómez, 2014). En estas experiencias, el cuidado no es una tarea secundaria ni un complemento afectivo, sino una forma de conocimiento que orienta la práctica pedagógica y sostiene la vida cotidiana. Cuidar es enseñar; enseñar es cuidar.

Las propuestas de innovación etnoeducativa en la primera infancia muestran que cuando la educación se conecta con la música, el juego, el cuerpo y la memoria cultural, no solo se fortalece la identidad, sino que se amplían las posibilidades de aprendizaje y participación de las niñas y los niños (Miranda Corzo y Fajardo Torres, 2020). Estas

experiencias confirman que no hay aprendizaje sin reconocimiento, ni educación sin vínculo, ni escuela posible cuando se niega el lugar desde el que se vive y se aprende.

Desde el campo educativo, este capítulo aporta una lectura de la afropedagogía no como un enfoque complementario ni como una estrategia de inclusión cultural, sino como una epistemología situada que interpela de manera directa las formas tradicionales de entender la infancia, la docencia y el currículo. Al articular territorio, memoria, cuidado y práctica pedagógica, se propone una mirada crítica que dialoga con la educación intercultural, las pedagogías decoloniales y los debates contemporáneos sobre justicia educativa, especialmente en contextos marcados por desigualdades raciales persistentes.

Cerrar este capítulo no implica clausurar el camino, sino dejarlo abierto. La afropedagogía no busca respuestas definitivas; su fuerza está en sostener las preguntas: cómo educar sin dañar, cómo acompañar sin imponer, cómo enseñar sin borrar. Educar desde lo afro es aceptar que la escuela no es el centro del saber, sino un espacio más dentro de un entramado de memorias, territorios y relaciones que sostienen la vida. Mientras existan infancias afro creciendo en contextos de desigualdad, la educación seguirá teniendo una tarea pendiente: cuidar la vida para que pueda permanecer con dignidad.

Referencias bibliográficas

- Acevedo Correa, Y. (2020). *Educación intercultural crítica y reconocimiento de saberes comunitarios*. Universidad del Cauca.
- Álzate, M. V. (2019). *Sociología de la infancia: perspectivas contemporáneas*. Universidad de Antioquia.
- Angulo Quiñones, A., y Bejarano Gómez, L. (2014). Mujeres afrodescendientes y educación inicial: prácticas de cuidado y resistencia pedagógica. *Revista Educación y Pedagogía*, 26(67), 89–104.
- Campiño Rojas, J. (2021). *Pedagogías decoloniales del sur: saberes, memorias y luchas educativas*. CLACSO.

- Castillo, L., y Caicedo, J. A. (2012). *Educación e identidades afrocolombianas: tensiones, resistencias y apuestas pedagógicas*. Universidad del Valle.
- Castro Sánchez, S., Gómez, M., y Herrera, J. (2020). *Pedagogía de la memoria y justicia simbólica en contextos de violencia*. Siglo del Hombre Editores.
- García Rincón, J. (2011). *Pensamiento educativo afrocolombiano: etnoeducación, territorio y resistencia*. Universidad del Cauca.
- García Rincón, J. (2015). Colonialidad del saber y educación en Colombia. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales* (pp. 145–168). Abya-Yala.
- Ibagón Martín, N. (2015). La Cátedra de Estudios Afrocolombianos: alcances, límites y desafíos. *Revista Colombiana de Educación*, (69), 113–135.
- Martínez-Didien, J. (2015). Cultura urbana, rap y resistencia afrodescendiente en contextos escolares. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 13(2), 783–796.
- Martínez Mesa, M., Álzate Sánchez, G., y Álzate Sánchez, L. (2021). Representaciones de la infancia afrocolombiana en la literatura infantil. *Revista Educación y Ciudad*, (41), 55–70.
- Ministerio de Educación Nacional. (2018). *Orientaciones pedagógicas para la educación inicial con enfoque diferencial y étnico*. MEN.
- Miranda Corzo, L., y Fajardo Torres, S. (2020). Innovación etnoeducativa en la primera infancia: experiencias desde comunidades afrocolombianas. *Revista Infancia, Educación y Aprendizaje*, 6(2), 33–49.
- Mosquera, J. C. (2007). *Etnoeducación afrocolombiana: fundamentos y perspectivas*. Ministerio de Educación Nacional.
- Mosquera, J. C., y González, L. (2012). *Territorio, Buen Vivir y educación afrodescendiente*. Universidad del Pacífico.
- Ortega Ruiz, P. (2020). *Pedagogía de la alteridad y ética del cuidado*. Narcea.

- Panesso Mena, L., et al. (2023). *Memorias que caminan, territorios que resisten: narrativas infantiles afrocolombianas*. Universidad del Valle.
- Posso, C., y Sanabria, L. A. (2016). Saberes ancestrales y prácticas pedagógicas afrodescendientes. *Revista Educación y Cultura*, (115), 47–62.
- Proyecto Etnoeducativo Intercultural del Bajo Atrato. (2013). *Champalanca pedagógica: educación, comunidad y territorio*. Consejo Comunitario del Bajo Atrato.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber* (pp. 201–246). CLACSO.
- Rincón, J. G. (2019). Educación, racismo y dignidad en contextos escolares afrocolombianos. *Revista Nómadas*, (51), 95–109.
- Rojas, A., y Hoyos, D. (2015). Implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en Colombia. En N. Ibagón Martín (Ed.), *Educación y diversidad étnica* (pp. 89–110). Universidad Pedagógica Nacional.
- UNESCO. (2008). *Educación intercultural: lineamientos para la acción*. UNESCO.
- UNICEF. (2011). *Infancia afrodescendiente en Colombia: derechos, identidades y desafíos*. UNICEF Colombia.
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Abya-Yala.
- Walsh, C. (2017). Grietas, fisuras y apuestas decoloniales en educación. *Revista Entramados y Perspectivas*, 7(7), 17–38.

Las geografías negras en la Zona Bananera: algunas cuestiones de método para encarar las vidas negras del Caribe colombiano⁶¹

Roberto Almanza⁶² y Margarita Granados Castellanos⁶³

Cuando pensamos en la Zona Bananera del Magdalena, de manera casi inmediata llegan a nuestra mente imágenes de extensos plantíos de guineo que copan la totalidad del paisaje, pero también -y quizá con mayor fuerza- de nuestra imaginación. Esta imagen homogénea, repetida y naturalizada, reduce el territorio a una superficie productiva. Solo cuando nos desmarcamos de esta mirada elemental y nos adentramos en ese paisaje que desde lejos parece uniforme, comienzan a emerger las múltiples capas de historia, conflicto y vida que lo constituyen. Es en este registro donde las geografías negras se vuelven útiles para pensar un territorio en el que las vidas negras han sido sistemáticamente borradas de la historia hegemónica y de la geografía oficial (McKittrick, 2006; McKittrick y Woods, 2007).

61. Esta reflexión ha sido desarrollada durante la implementación del proyecto *Geografías y memorias políticas de las vidas negras en la Zona Bananera*, ejecutado durante el año 2025 por los investigadores Roberto Almanza, Margarita Granados Castellanos, Sara Ortiz y Guillermo Gutiérrez, en alianza entre el Centro de Pensamiento Caribe de la Universidad del Magdalena y el Centro Regional Caribe del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

62. Roberto Almanza Hernández, es profesor Asociado de la Universidad del Magdalena. Antropólogo de la universidad del Magdalena, Magister en estudios culturales de la Pontificia Universidad Javeriana y Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de México.

63. Margarita Granados Castellanos, es antropóloga de la Universidad del Magdalena y Magister en Ecología Política y Alternativas al Desarrollo. Se desempeña como investigadora y coordinadora del Centro Regional Caribe del Instituto Colombiano de Antropología e Historia

La Zona Bananera del Magdalena se configura a finales del siglo XIX con la expansión del sistema de plantación bananera y su incorporación a un circuito transnacional de producción y comercio, liderado por la empresa estadounidense la United Fruit Company (Bucheli, 2005). Este sistema subordinó el territorio a decisiones globales que impactaron el uso de la tierra, el agua y la fuerza de trabajo, transformando de manera duradera las espacialidades, las memorias y las formas de vida. Este modelo propició la migración y poblamiento de miles de vidas negras del Caribe colombiano y transnacional, que hasta hoy enfrentan violencias, precarización y múltiples formas de segregación.

Ante este escenario, abordar la Zona Bananera desde el lente de las geografías negras constituye una acción político-epistémica (Hawthorne, 2019), que permite no solo problematizar los sistemas de opresión y racialización implicados en la configuración del territorio, sino, en especial, situar analíticamente las vidas negras que lo habitan y lo producen cotidianamente. Son estas vidas, atravesadas por violencias de larga duración, extractivismo y despojo, las que crean espacialidades, memorias y formas de existencia que desbordan la imagen del enclave productivo. En este sentido, ver más allá del paisaje bananero constituye una apuesta metodológica que permite preguntarnos cómo investigar sin volver a convertir a las comunidades en objeto dentro de lógicas extractivas del conocimiento, y cómo construir conocimiento con ellas, reconociendo su capacidad histórica de producir geografía incluso en contextos de violencia prolongada.

En este capítulo proponemos una discusión metodológica orientada a pensar el estudio de las poblaciones afrodescendientes en la Zona Bananera desde las nociones de vidas negras, geografías negras y memorias políticas. Argumentamos que estas tres claves analíticas permiten comprender las particularidades de las vidas negras en el Caribe colombiano, el valor de las formas en que producen espacio, memoria y geografía, pero también entender que la violencia, degradación y exclusión que se experimenta hasta hoy en la Zona Bananera son producto de los regímenes impuestos por capitalismo racial

y de plantación, promovido por el Estado e incluso el para-estado. Adicionalmente, esta propuesta implica situarse en la articulación entre la escala atlántica-caribeña y la escala local, a partir del agua como materia histórica y memoria sensible, comprensible desde una geopoética hidrosocial archipiélica.

El trabajo al que aquí hacemos referencia no busca hablar por estas poblaciones, sino caminar junto a ellas en un proceso de reconocimiento de su producción geográfica. Se trata de un ejercicio compartido que aspira a que las comunidades se reconozcan en sus propias contra-geografías, cartografías rebeldes y colaborativas, no solo como registro del pasado, sino como horizonte de lucha y de construcción de futuros posibles.

El capítulo se organiza en seis apartados. En primer lugar, desarrollamos la noción de vidas negras como categoría analítica para dar cuenta de formas de vida racializadas como negras, sobre las cuales pesa una historia de violencias estructurales de larga duración. En segundo lugar, abordamos las geografías negras como una lente para pensar la producción de espacio por parte de las vidas negras en contextos de explotación y despojo capitalista. En tercer lugar, exploramos las memorias políticas como gesto metodológico. En cuarto lugar, introducimos los elementos fundamentales para realizar una lectura geopoética hidrosocial archipiélica en la apuesta metodológica. En la penúltima sección, ofrecemos elementos de la puesta en marcha de estas claves metodológicas para conocer y reconocer horizontes de lucha y de construcción de futuros afrocaribeños posibles para las vidas negras en la Zona Bananera. Finalizamos con algunas reflexiones de cierre para avanzar investigaciones situadas y pertinentes de las vidas negras caribeñas.

Vidas negras

Algo que antecede a todos los marcadores identitarios y a las categorías sociales es la vida como fenómeno humano. Sin embargo, la vida negra encarna una particularidad históricamente producida,

marcada por regímenes de racialización, violencia y desposesión. Al mismo tiempo, estas no son solo vidas negadas: son vidas que resisten cotidianamente los dispositivos de deshumanización y que, desde esa resistencia, proponen y ensayan alternativas de mundo. Es precisamente esta historicidad la que ha determinado, y continúa determinando, su ubicación desigual en el horizonte de lo humano.

Esta categoría opera en tres registros imbricados. El primero de ellos es de carácter analítico y permite dar cuenta de cómo la vida adjetivada como negra es históricamente racializada. En este registro, la vida negra no constituye una condición esencial, sino el resultado de procesos sociales e históricos que la producen como tal. De ahí su carácter contingente, situado y contextual. Por ello, aunque las vidas negras comparten experiencias de racialización, violencia y despojo en el marco de un capitalismo racial, las formas en que estas se despliegan presentan importantes particularidades según las historias coloniales, los contextos políticos, la clase social, el género y otras dimensiones que atraviesan dichas experiencias. De este modo, estudiar las vidas negras implica asumir un ejercicio de contextualismo radical, que exige atender a las condiciones históricas, espaciales y relacionales específicas en las que dichas vidas se producen y se significan (Grossberg, 2010; Restrepo, 2013).

El segundo registro desde el cual opera la categoría vidas negras es de carácter ontológico y existencial. En este nivel, la vida negra no se comprende únicamente como un lente analítico para hacer inteligible un orden social racializado, sino como una existencia históricamente situada, caracterizada por una experiencia cotidiana de vulnerabilidad, por la exposición a la violencia, por la negación sistemática de su humanidad plena y por su lucha por la liberación. En este registro nos situamos en el campo fenomenológico de la experiencia vivida como negra, donde la racialización no solo clasifica y jerarquiza, sino que determina las condiciones en las que se vive, se siente y se habita el mundo.

En este sentido, la vida negra puede entenderse como una producción histórica del capitalismo racial en la modernidad colonial, cuya

configuración inicial se ancla en la esclavización de africanos dentro del régimen esclavista atlántico impulsado por la expansión colonial europea en Abya Yala (Robinson, 2021; Fanon, 1952). En el llamado Nuevo Mundo, la figura del negro es producida como parte del engranaje de la explotación y la expropiación colonial, integrándose a una clasificación social racial jerarquizada erigida por el orden colonial.

En este sentido, la vida negra ha sido producida incesantemente como una vida precaria y prescindible dentro del orden moderno-colonial. Sin embargo, esta producción no agota su significado. Lejos de reducirse a una vida negada, la vida negra se afirma también como una vida vivida, sostenida y recreada a pesar de las condiciones adversas para su existencia.

Pensar las vidas negras desde este registro implica reconocer que la violencia racializada no constituye una anomalía social ni una suma de casos aislados de la experiencia negra, sino un rasgo estructural que se inscribe y se aloja en los cuerpos, las emociones y las prácticas cotidianas (Hartman, 2007; Mbembe, 2003). En este punto resulta útil introducir la noción de negrura para dar cuenta de la manera en que las vidas negras experimentan la existencia en un mundo que se presenta como problemático para su vida.

La negrura no se define de manera cerrada; se vive, más bien, como una experiencia ambivalente, marcada simultáneamente por la condena y la liberación. Se trata de una tensión cotidiana que se libra tanto en el mundo social como en el plano psíquico. Sin embargo, es precisamente en esta dialéctica donde las vidas negras han logrado bregar y sobrevivir a violencias de larga duración, apoyándose en la familia extensa, los grupos informales, los lazos comunitarios y las memorias compartidas que sostienen y hacen posible la vida. En este sentido, el registro ontológico de las vidas negras implica una mirada bifronte, en tanto permite examinar la negrura tanto en su dimensión de condena como en sus múltiples formas, prácticas y recursos mediante los cuales estas vidas se mantienen en pie, se reinventan y encuentran sentido en contextos de asedio y hostilidad. Es decir, en su dimensión de liberación.

El tercer registro desde el cual opera la categoría vidas negras es el de la conciencia negra (Gordon, 2022). En este ámbito, la autoconciencia de ser una vida negra marcada por una experiencia histórica y social singular ocupa un lugar central, en la medida en que permite reconocer, nombrar y orientar las resistencias frente a las violencias intersubjetivas y estructurales. Cuando hablamos de conciencia negra nos situamos en el terreno de lo político, aunque no como su único lugar, pues la dimensión política atraviesa también el plano ontológico de la vida negra, especialmente en la dialéctica entre condena y liberación. En este sentido, la conciencia negra⁶⁴ remite a un ejercicio de reflexividad mediante el cual las experiencias de violencia, resistencia y afirmación de la vida son interpretadas y articuladas como parte de un horizonte de lucha.

Desde esta perspectiva, todo acto de liberación implica ya un acto político en sí mismo, no en el sentido de la política institucional, sino de lo político entendido como campo de antagonismo y disputa (Mouffe, 2007). La conciencia negra no produce la resistencia desde cero, sino que la reconoce y la orienta, permitiendo comprender cómo los actos cotidianos de bregar, cuidar y sostener la vida constituyen prácticas políticas que habitan de manera incesante las vidas negras.

Geografías negras

Nos resulta claro que la dominación material y simbólica del espacio ha sido una de las grandes cruzadas del capitalismo, que, especialmente a través del Estado, ha utilizado la geografía como un saber

64. El filósofo Lewis Gordon (2022) ofrece una distinción útil para pensar dos formas de conciencia negra. Por un lado, la *conciencia negra* (en minúscula), que surge por imposición externa y remite a la experiencia primigenia de la racialización, en la que la vida negra habita el mundo como problema. Por otro lado, la *Conciencia Negra* (en mayúscula) refiere a una conciencia de carácter político y liberador, asociada a la agencia colectiva y a la lucha contra el racismo. Mientras la primera da cuenta de la experiencia vivida del racismo, la segunda nombra la capacidad de acción política orientada a su confrontación y transformación.

estratégico, dedicándose al ordenamiento y al dominio violento del espacio y sus vidas en función de la acumulación de capital (Lacoste, 1977). En este proceso, las formas de construcción de prácticas y sentidos en relación con el espacio de las vidas negras han sido históricamente invisibilizadas o leídas como problemáticas y extramuros, en lugar de ser comprendidas como configuraciones espaciales complejas, cargadas de significado y producidas socialmente.

Desde el campo de las geografías negras, se integran a la geografía humana corrientes como la crítica del capitalismo racial y el feminismo negro, entre otros aportes fundamentales del pensamiento de la teoría radical negra, que nos permiten ver cómo las vidas negras no solo están “puestas” sobre un espacio, sino que son centrales en su producción y transformación. Asimismo, estos enfoques evidencian su potencia, capacidad creativa y de resistencia, así como su sistemática invisibilización en favor de los modelos capitalistas respaldados por la geografía hegemónica (Hawthorne, 2019). Esta aproximación permite poner el foco en la racionalidad espacial del capitalismo racial (Bhattacharyya, 2018), evidenciando como este desde sus inicios ha estado profundamente sustentado sobre la creación de la raza y de prácticas de diferenciación racial (Robinson, 2019; Hawthorne, 2019).

Bajo esta perspectiva, nos sumamos al movimiento de las geografías negras como una acción política interdisciplinaria imprescindible para comprender la complejidad de las espacialidades en las vidas negras, así como los sistemas de opresión que afectan la producción de espacios y sentidos de lugar. Buscamos contribuir con los esfuerzos por superar la geografía como disciplina colonial, moderna, racista, patriarcal y esclavista, que reproduce formas de violencia asociadas a la clasificación, segregación y la exclusión (Hawthorne, 2019).

Como parte de este movimiento en los últimos años, el campo de las geografías negras ha ganado espacio en el ámbito colombiano para poner en cuestión lecturas sesgadas y reduccionistas de las relaciones con el espacio. Trabajos como los de Mosquera-Vallejo (2025) en el sur occidente colombiano, explicitan que el modelo de

plantación debe ser analizado más allá del relato de la explotación y exportación, advirtiendo sobre la dominación e invisibilización de los cuerpos y espacialidades de los cuerpos negros y una geografía racial desigual y violenta, que apunta la eliminación y borrado de su “sentido negro del lugar”. En otra línea, Bonil (2025) pone en diálogo la historia y geografías negras, para entender las movilidades femeninas no solo como desplazamientos físicos, sino como prácticas corporales, relacionales y afectivas atravesadas por género, racialización y poder a partir de narrativas de la vida de dos mujeres esclavizadas en el siglo XVIII. Por su parte Berman (2023), desde las geografías negras y el pensamiento espacial feminista latinoamericano, estudia el tongueo entre mujeres y niñas en María la Baja (actividad con la que recogían y pilaban arroz), para describirlo como una práctica “territorial encarnada”, un espacio femenino en el que se constituye el cuerpo territorio y se producen los sentidos de lugar en medio de las tensiones de la modernización agrícola de la reforma agraria.

De acuerdo con estos debates, nos interesa en esta apuesta metodológica integrar perspectivas de análisis del racismo como elementos constitutivos del capitalismo, superando lecturas que privilegian de manera exclusiva las determinaciones de la plantación y adentrándonos en la comprensión de procesos de larga duración vinculados a la diáspora, la extensión espacial, los flujos, los cuerpos y las movilidades.

Las particularidades históricas con las que se han constituido los espacios y territorios del Caribe implican, poner atención a cómo la racialización organiza el espacio, ejerciendo control sobre las formas de habitarlo. Sin embargo, ello no supone la reducción de estos territorios, lugares y prácticas a meros objetos del poder del Estado y de los agentes del capital, ni su comprensión exclusiva como mercancías o enclaves extractivos o de plantación. Por el contrario, resulta necesario examinar las relaciones sociales a partir del vínculo espacial, la creación de espacios y lugares, así como la producción de mundos negros (Hawthorne 2019). También las movilidades de las vidas negras y cuerpos en sus dimensiones físicas, de significados y de

prácticas, en tanto estas generan procesos de identidad, contestación y liberación (Bonil, 2025; Cresswell 2010) que integran geografías opositivas (Mckittrick, 2006), contra geografías y geografías de la imaginación. De acuerdo con nuestra propuesta, esta característica de las vidas negras resulta fundamental, pues las movibilidades y producción de mundo geográfico negro, desestabiliza mecanismos de encarcelamiento físico, simbólico y político. En conjunto, el marco analítico de las geografías negras nos permite abordar las vidas negras desde sus espacialidades y, de manera particular, desde sus memorias políticas inscritas en los flujos y las aguas, a partir de una perspectiva archipiélagica e hidrosocial afrocaribeña.

Memoria política para pensar las vidas negras

La violencia racializada como rasgo determinante de las vidas negras encuentra un lente analítico propicio en la propuesta de memoria política desarrollada por Aline Hernández (2021), la cual permite reflexionar sobre la articulación entre experiencia, corporalidad y agencia política. A partir de la trilogía piel, voz y rostro, Hernández se desmarca de las corrientes que interrogan la memoria exclusivamente desde el archivo o el testimonio. En su lugar, dirige la atención hacia una concepción de la memoria como práctica encarnada que articula afectos, narración y performatividad. Desde esta perspectiva, la memoria política no se limita al recuerdo del pasado, sino que se concibe como una forma de habitar el presente y de disputar los regímenes y dispositivos que niegan determinadas vidas.

La piel constituye la primera instancia de la memoria política. En esta superficie se inscriben las marcas de la violencia, el racismo y el despojo, pero también las formas cotidianas de resistencia y cuidado que hacen posible la reproducción de la vida negra. Antes de hacerse palabra, la memoria se aloja en la piel: una memoria sensorial que conecta el cuerpo negro con la historia y convierte la experiencia vivida en un archivo vivo. En este nivel, la memoria política se sitúa en el registro ontológico de las vidas negras, donde la violencia no

aparece como anomalía ni excepción, sino como una condición estructural que se experimenta corporalmente.

La voz constituye la segunda instancia de la memoria política y emerge cuando la experiencia encarnada se vuelve enunciable. En este nivel, las vivencias de la violencia se ordenan en forma de relato y las injusticias se hacen audibles en el campo social. La voz es, sin duda, testimonio; pero es también una expresión de la conciencia negra mediante la cual las vidas negras hacen inteligible su experiencia al conectarla con historias colectivas de opresión, resistencia y lucha que desbordan la biografía personal. En este sentido, la memoria política se convierte en un medio que transforma el dolor en palabras y las palabras en acción.

Finalmente, el rostro da cuenta del momento en el que la memoria se hace visible y se inscribe en el espacio público. El rostro no es la proyección de una identidad fija, sino la expresión de una subjetividad que reclama reconocimiento, presencia y lugar. A través del rostro, la memoria política se territorializa, produciendo narrativas que desestabilizan los discursos hegemónicos del olvido y la negación. Piel, voz y rostro componen, en conjunto, una memoria política que, en tanto gesto metodológico, permite indagar en las vidas negras no solo los recuerdos, sino la producción de mundo, las prácticas de resistencia y los diseños de futuro.

Geopoética hidrosocial archipiélica

La geopoética hidrosocial archipiélica se propone aquí como una lente metodológica y analítica para articular las escalas atlántica-caribeña y la escala local de la Zona Bananera sin reducir una a la otra. Más que una metáfora estética, esta geopoética parte del agua-mares, ríos, ciénagas, canales y humedales- como materia histórica, política y sensible desde la cual las vidas negras han producido espacio, memoria y mundo. Esta perspectiva dialoga con la poética de la relación propuesta por Édouard Glissant (2002, 2006), para quien el Caribe no puede pensarse como un espacio cerrado o unitario, sino

como un entramado relacional marcado por opacidades, trayectorias discontinuas y conexiones múltiples. Desde esta poética, el agua no es un fondo neutro, sino una condición relacional que produce vínculos, diferencias y contactos sin totalización. Pensar desde las aguas permite así desbordar los marcos territoriales fijos pretendidos como “una prerrogativa natural” del Estado- Nación y concebido como un referente de su poder (Silveira, 2019, p. 19), para en cambio situar la Zona Bananera dentro de un campo relacional más amplio, atravesado por movilidades forzadas, economías de plantación y memorias afrocaribeñas de larga duración.

En la escala atlántica-caribeña, el agua remite al archivo histórico de la diáspora africana y afrocaribeña. El océano Atlántico y el mar Caribe funcionan como superficies de tránsito forzado, de despojo y de muerte, pero también como espacios donde emergieron formas tempranas de comunicación, solidaridad y resistencia negra. En sintonía con las lecturas de Glissant, el mar aparece aquí como un espacio de relación que no solo separa territorios, sino que los pone en contacto, produciendo una geografía marcada por el movimiento, la traducción y la interdependencia. Esta escala permite comprender la Zona Bananera no como un enclave aislado del interior continental, sino como un nodo inscrito en circuitos históricos de movilidad afrocaribeña que conectan islas, puertos, ferrocarriles y plantaciones. Las migraciones laborales, en particular las de afroantillanos anglófonos vinculados a la economía bananera y a la infraestructura ferroviaria, inscriben el territorio en una geografía archipiélica de relaciones transimperiales que exceden la narrativa nacional.

Sin embargo, esta lectura de larga duración solo adquiere densidad analítica cuando desciende a la escala hidrosocial local. En la Zona Bananera, el mar histórico se sedimenta en otras aguas: los ríos Sevilla, Frío y Tucurínca, la Ciénaga Grande de Santa Marta, las acequias, los canales de drenaje y los sistemas de riego asociados a la plantación. Estas aguas configuran un paisaje intervenido donde se cruzan infraestructuras extractivas, saberes comunitarios y prácticas cotidianas de cuidado y supervivencia. Desde esta escala, la geopoética hidrosocial

permite leer cómo el control, el desvío y la contaminación del agua operan como mecanismos contemporáneos de despojo, al tiempo que revelan las estrategias mediante las cuales las comunidades negras rehacen el territorio y sostienen la vida en condiciones adversas.

La noción de archipiélago resulta clave para articular estas escalas. Lejos de entender el archipiélago como un conjunto de islas aisladas, se asume aquí como una forma de relación caracterizada por conexiones discontinuas, trayectorias fragmentadas y ensamblajes móviles. Esta lectura dialoga con los aportes de John Drabinski (2019) sobre el pensamiento archipiélico, en tanto permite concebir el Caribe como un espacio marcado por la imposibilidad de una totalidad cerrada y por la persistencia de la fractura como condición histórica. En Drabinski, el archipiélago no es una figura geográfica descriptiva, sino una crítica a los marcos totalizantes del pensamiento moderno, lo que resulta clave para leer territorios atravesados por la plantación y el despojo sin reducirlos a una unidad coherente. La Zona Bananera aparece así como un archipiélago interior: un territorio compuesto por “islas” de infraestructura —vías, canales, distritos de riego, enclaves productivos— entre las cuales las vidas negras se desplazan, negocian y producen espacio. Esta condición archipiélica hace visibles tanto las fragmentaciones impuestas por la plantación como las prácticas de enlace, traducción y recomposición territorial que las comunidades despliegan para habitar un paisaje escindido.

Desde esta perspectiva, la geopoética hidrosocial archipiélica no busca romantizar el agua ni las movilidades afrocaribeñas. Por el contrario, pone en primer plano la ambivalencia de las aguas como archivo de violencia y como condición de posibilidad de la vida. El agua recuerda la trata, la plantación y el despojo, pero también sostiene memorias, afectos y formas de relación que desbordan la lógica extractiva. En este sentido, la geopoética funciona como un principio de lectura que permite atender simultáneamente a las continuidades de la violencia y a los gestos cotidianos de re-existencia que emergen en y desde las aguas, en consonancia con una ética de la opacidad que rehúye las narrativas totalizantes.

Articular la escala atlántica-caribeña con la escala hidrosocial local permite, finalmente, situar la producción de geografías negras en la Zona Bananera dentro de un horizonte más amplio de experiencias afrocaribeñas, sin perder de vista las especificidades territoriales y políticas del contexto colombiano. La geopoética hidrosocial archipiélica opera así como un puente analítico que enlaza memoria, espacio y método, y que habilita una lectura situada de las contra-geografías producidas por las vidas negras en un territorio atravesado por la plantación, el extractivismo y las violencias de larga duración.

Claves metodológicas: una lectura hidrosocial y un gesto de memoria en la Zona Bananera

Como hemos venido desarrollando en este trabajo, la apuesta metodológica que presentamos se sitúa en la Zona Bananera, un territorio históricamente configurado por una forma de organización espacial basada en un modelo vertical de producción capitalista y racial, liderado por la transnacional bananera United Fruit Company y el Estado Colombiano desde comienzos del siglo XIX. Esta subregión incluye jurisdicciones de los actuales municipios Ciénaga y Santa Marta (costeros), Zona Bananera⁶⁵, Aracataca y Fundación (ribereños), localizándose entre el piedemonte de la Sierra Nevada de Santa Marta, la Ciénaga Grande de Santa Marta y el Mar Caribe

Este enclave agroexportador articuló las etapas de plantación, procesamiento, transporte y comercialización, estructurando un paisaje compuesto por fincas de agroproducción, una línea ferroviaria con sus ramificaciones, instalaciones de empaque y cuatro distritos de riego sobre las cuencas de los ríos Sevilla, Río Frío, Tucurínca y Aracataca. Estas infraestructuras conectaron las zonas de producción con el puerto de Santa Marta, insertando la Zona Bananera

65. Este municipio es el de más reciente creación, separándose de Ciénaga en 1999, se caracteriza por ser completamente rural, sin una cabecera municipal y abarca buena parte de los centros poblados e infraestructuras de operación que tuvo la United Fruit Company.

en circuitos globales de exportación hacia Norteamérica y Europa. Adicionalmente, con el avance del sistema agroexportador surgieron centros poblados, campamentos para recibir a los trabajadores, en una dinámica basada en geografías carcelarias, de segregación y de negación sistemática para las vidas que llegaron al enclave. Se trata de una espacialidad atravesada por el capitalismo racial atlántico, donde la acumulación se articuló históricamente con jerarquías raciales y buscó homogenizar a sus trabajadores.

Pero para comprender la relación/tensión entre las escalas tranatlántica y local, y la experiencia espacial de la Zona Bananera y sus vidas negras como parte del Caribe, no basta con poner en evidencia los circuitos comerciales transnacionales del capital, sino que exige volcar la atención sobre las migraciones y movilidades intra y transafrocaribeñas que vehiculan y producen ideas, huellas culturales y memorias inscritas en territorialidades, lugares y cuerpos de las vidas negras que hoy habitan y luchan por su existencia en la región.

Por un lado, como parte de la historia más amplia de circulación, trabajo y territorialidades negras en el Caribe colombiano, se produjeron desplazamientos hacia la Zona Bananera de personas negras provenientes del Canal del Dique, los Montes de María y otras regiones del Caribe colombiano (Herrera Soto y Romero Castañeda, 1979; Oliveros, 2005; Berman, 2019). Estos desplazamientos se dieron de manera gradual, pero también adquirieron un carácter masivo, como ocurrió en 1914 con el desplazamiento de aproximadamente 4.000 personas, tras el quiebre de la plantación azucarera de capital extranjero instalada en el corregimiento de Sincerín, en el municipio de Arjona, departamento de Bolívar (Legrand, 1983). Por otro lado, a estos flujos se sumó una amplia masa de trabajadores provenientes principalmente de las Antillas británicas entre 1900 y 1940 (Elías-Caro, 2021), quienes fueron objeto de prácticas xenófobas y racializadas dentro de las políticas migratorias y laborales. Las vidas negras, tanto del Caribe continental como del Caribe insular, fueron insertadas en la economía bananera mediante dispositivos de deshumanización que transformaron sus cuerpos en mercancía, reeditando lógicas propias del periodo de la trata transatlántica.

No obstante, estas movilidades también hicieron posible la producción de vínculos, solidaridades, memorias y formas de organización que hoy sustentan contrageografías, cartografías rebeldes y sentidos negros del territorio. La Zona Bananera emerge, así como un nodo del Caribe transnacional, configurado por trayectorias migratorias afrocaribeñas que desbordan las fronteras nacionales y que conectan el territorio con circuitos históricos de plantación, trabajo forzado y resistencia negra.

Estas movilidades permiten comprender la geopoética hidrosocial archipiélica de la Zona Bananera, al situarla críticamente en su relación con el circuito transnacional atlántico-caribeño de plantación y movilidad afrocaribeña. Como parte de estas movilidades y a la luz del gesto metodológico de la memoria política, el mar, el agua y los ríos emergen como referentes centrales de historia, registro y construcción de espacialidades negras.

La importancia del mar como superficie y archivo aparece en relación con la trata transatlántica y el desplazamiento forzado desde África, pero también en la evocación que integrantes descendientes de familias antillanas y afrocaribeñas continentales realizan sobre sus viajes hacia el interior de la Zona Bananera. Por su lado, los ríos, caños y ciénagas constituyen igualmente espacios de memoria viva y de construcción socio espacial. Como señalan las voces de vidas negras de diferentes corregimientos de la Zona Bananera, el río no es solo agua, sino camino y límite territorial, porque “Aquí no hablábamos de títulos, hablábamos del río. El río era el que decía hasta dónde llegaba uno”. Además, el agua conecta generaciones, sostiene prácticas de cuidado, trabajo y recreación, y vehicula conocimientos específicos sobre el territorio, es decir, “El agua es lo único que todavía conecta a los viejos con nosotros. Aunque la hayan canalizado, sigue guardando memoria”.

El movimiento y la creación de lugares y prácticas espaciales en las relaciones con el agua y la tierra constituyen una dinámica amplia, fluida y cambiante de las vidas negras de la Zona Bananera. Así lo demuestra la historia de una de las lideresas negras del municipio, quien

no nació dentro de este territorio, pero recuerda que sus vínculos con la Zona Bananera comienzan desde que ella y su familia habitaban Tierra Nueva un corregimiento vecino localizado en la Ciénaga Grande.

Adicionalmente, se referencian procesos de ocupación y toma de la tierra, como la creación de Barrio Nuevo, donde “empezaron a ocupar las tierras de la finca Potosí, ubicada al occidente del poblado y a orillas del río Sevilla. La denominación de Barrio Nuevo surge precisamente de ser este sitio el nuevo lugar para un asentamiento mayoritariamente negro en Guacamaya!” (Olivero, 2004, p. 213).

De manera similar, el actual corregimiento de San José, a orillas del río Sevilla, surgió en 1965 a partir de un proceso de ocupación colectiva de tierras que eran utilizadas por la United Fruit Company como potreros para bueyes de carga. Este proceso estuvo liderado por familias afrodescendientes procedentes de otros corregimientos de la Zona Bananera, como Sevilla y Orihueca, así como del Canal del Dique y los Montes de María, en particular de municipios como María La Baja y San Juan Nepomuceno.

En este último caso, se evidencia la construcción de prácticas espaciales en las que el río adquiere un lugar de preponderancia cultural y social, así como de re-existencia frente a los mecanismos de control carcelario propios de las geografías de la plantación. En San José, las vidas negras no solo llegaron a construir viviendas, sino que hicieron del río Sevilla un espacio de esparcimiento y un eje de importancia económica, donde se ubican restaurantes y estaderos que garantizan los ingresos de múltiples miembros de la comunidad. También, incorporaron a su territorio la Bocatoma del Distrito de Riego de Sevilla, con lo que disputan desde sus espacialidades negras el control impuesto por los distritos de riego, pues la bocatoma se encuentra en predios de “privados”.

Es claro, que los distritos de riego, la línea férrea, los canales y las fincas de terratenientes operan como dispositivos de “organización territorial” capitalista, profundizando procesos históricos de segregación, precarización y pobreza. Crean verdaderas islas de infraestructura que fragmentan el territorio y coartan las formas de

producción de espacialidades negras. Aunque las vidas negras han llegado, poblado y habitado el territorio, creando sentidos de lugar, estas islas han restringido sus posibilidades de reproducción material y simbólica. La desposesión multidimensional que enfrentan afecta hasta hoy el acceso a la tierra y al agua, elementos centrales en las luchas por escenarios de futuro y por la liberación de las vidas negras en la Zona Bananera.

El control del agua constituye uno de los núcleos más agudos del conflicto. Distritos de riego que no solo restringe el acceso a los ríos vía privatización de los predios que atraviesan, sino que desvían los cursos de las aguas para abastecer fincas bananeras. Como afirman los habitantes: “Aquí el agua no corre libre: la enderezaron, la cercaron y la repartieron. Antes el caño era de todos; ahora pasa, pero no nos pertenece”. Pero, además, se enfrenta la disminución y degradación de la diversidad de las fuentes hídricas como resultado de actividades productivas a gran escala y sus vertimientos.

De otro lado, a más de cincuenta años del cierre de operaciones de la United Fruit Company en la región, el problema de la tierra continúa marcado por profundas desigualdades y procesos de despojo. En el municipio de Zona Bananera, el 55% de la extensión territorial está actualmente dedicada a la producción de banano, lo que evidencia la persistencia y preponderancia de este modelo productivo de enclave hasta la fecha. Este escenario se caracteriza por la concentración de grandes extensiones de tierra en manos de unos pocos, mientras la mayoría de la población accede únicamente a minifundios inferiores a una hectárea, que, además, enfrentan serios problemas de seguridad jurídica en torno a la propiedad (Lara, 2025).

Vale la pena recordar que entre 1966 y 1970, en toda la Zona Bananera el Estado colombiano impulsó procesos de reforma agraria que quedaron truncados por la falta de seguimiento institucional y por las presiones y el control ejercido por terratenientes, dando lugar a nuevas formas de acaparamiento y violencia (Bocarejo Suescún *et al.*, 2013). A estos procesos se sumaron, en décadas más recientes, las oleadas de violencia paramilitar de los años 90 y 2000, que

produjeron desplazamientos y asesinatos, y, en general, desembocaron en escenarios injusticia y vulneración de derechos, así como en nuevas formas de control de la fuerza laboral y en la reconfiguración territorial para la expansión de monocultivos (Comisión Colombiana de Juristas, 2020).

Reflexiones de cierre

Desde una lectura histórica, espacial, caribeña y antirracista se sitúa la propuesta metodológica con la que hemos abordado a la Zona Bananera y sus vidas negras. A pesar de las múltiples violencias que las han atravesado, estas vidas continúan produciendo narrativas, espacios y territorialidades con sentido negro, abriendo horizontes de futuro para ellas mismas y para la región. Dichos procesos se sostienen en diversas formas de organización y colaboración impulsadas por estas vidas negras, cuyas prácticas expresan luchas opacas y disímiles por su reconocimiento como históricamente racializadas, ontológicamente atravesadas por la tensión entre opresión y liberación, y dotadas de conciencia negra. El trabajo se ha centrado principalmente en las experiencias de integrantes de once consejos comunitarios, ubicados en distintos corregimientos y veredas del municipio de Zona Bananera, creado en 1999. Estos consejos adelantan diversos procesos educativos, culturales y políticos orientados a enfrentar las múltiples formas de aniquilación de su presencia en la región, las cuales en los últimos años se han intensificado por la acción de grupos armados que se disputan el control de la tierra y del agua.

Las reflexiones metodológicas que presentamos en este capítulo apuntan a una nueva forma de “mapear” las relaciones entre espacio, poder y racialización, con el fin de contribuir a las estrategias de enunciación política que despliegan las vidas negras en la Zona Bananera frente a las cartografías oficiales del Estado y del enclave. Sabemos que la cartografía participativa, social y local ha sido, durante décadas, acogida como una técnica privilegiada en procesos de investigación, así como en la planeación institucional y comunitaria.

En la Zona Bananera, los consejos comunitarios han utilizado esta herramienta para documentar su presencia y graficar territorialidades, tanto en investigaciones sobre las memorias de la región como en las actividades de las rutas de atención a víctimas y en procesos de consulta previa.

Sin embargo, la apuesta que se desarrolla en este proyecto desborda la elaboración de cartografías desde registros convencionales, y nos adentramos a pensar las cartografías colaborativas como procesos relacionales y multimodales de producción de conocimiento en el marco de geografías negras y sus memorias políticas. Bajo esta propuesta conceptual nos hemos dado a la tarea de realizar jornadas de campo, recorridos, talleres de reflexión histórica y ejercicios de georreferenciación, que nos han permitido identificar infraestructuras viales e hidráulicas, así como lugares políticamente significativos: antiguos asentamientos, espacios de encuentro, rutas cotidianas y zonas afectadas por el acaparamiento de tierras asociado a la agroindustria bananera y palmera.

Pero, además, hemos empezado a encontrar y reconocer junto con las vidas negras que trabajamos, otras formas de registro y sentidos histórico espacial. La música y la práctica de los bailes cantados por ejemplo, condensan conocimientos sobre el territorio y se convierten en una herramienta de producción espacial. Los mayores de Soplador, una de las comunidades negras de la región, nos dejan ver que el Son de Negros se ha configurado como un dispositivo de encuentro y una memoria en movimiento, vinculada a las migraciones desde el Canal del Dique y los Montes de María. Además, más que una práctica festiva, funciona como un archivo vivo que permite “hacer presencia” en distintos municipios del Caribe a través de sus presentaciones.

En este sentido, a través de estas pautas metodológicas, apostamos por darnos a un proceso de colaboración en la elaboración y análisis de registros y memorias políticas que busca contrarrestar los relatos oficiales que han homogenizado la figura del “trabajador”, borrando las movilidades y experiencias de racialización de miles

de cuerpos afrocaribeños continentales y antillanos fundamentales. Como señalaba Oliveros (2005, p. 116), se trata de “ilustrar esa presencia viva, esa permanencia cultural del ser negro que va mucho más allá del nombre guineo”.

Como parte de este abordaje, se elaboró una línea de tiempo que abarca desde 1850 hasta la actualidad, en la cual se integran los principales hitos sociohistóricos y políticos que explican la formación del territorio. Herramienta desde la que se problematiza el borramiento de la historia de movilidad, las prácticas espaciales y las formas de habitar de personas, familias y colectividades negras en la Zona Bananera. En este ejercicio emergieron con fuerza el poblamiento negro y antillano, las transformaciones agrarias y la consolidación de los procesos organizativos en el territorio.

Uno de los acontecimientos más significativos en la historia de la región fue la Masacre de las Bananeras de 1928, cuando el ejército colombiano, bajo presiones extranjeras, reprimió violentamente a los trabajadores que exigían mejores condiciones laborales. Sin embargo, poco se conoce sobre el hecho de que aproximadamente el 35% de las personas que laboraban en la empresa eran afrodescendientes, así como sobre las formas específicas de violencia que experimentaron, tanto por la represión de sus luchas, como por los procesos de racialización propios de la época. Tampoco han sido documentadas las estrategias de defensa física y espiritual desplegadas por estas comunidades, recordadas en expresiones como “ellos sabían rezos y las balas no les llegaron”.

En la actualidad, las luchas lideradas por organizaciones y procesos colectivos de las vidas negras de la Zona Bananera se enfrentan y disputan ámbitos institucionales como la salud y la educación, y las formas de reconocimiento espacial y político impuestos por los mecanismos de gestión multicultural. Ante este panorama, resulta necesario incorporar a la discusión política y académica las geografías negras de las personas, familias y comunidades de la Zona Bananera; es decir, reflexionar sobre las formas en que las vidas negras producen espacialidades que articulan el pasado, las experiencias de movilidad y los

horizontes de futuro orientados a la liberación. Por ello, los reclamos por la titulación que realizan los consejos comunitarios, tanto dentro como fuera de la Zona Bananera, resultan de acuerdos comunes que no borran las particularidades productivas y vitales. Por el contrario, recogen, desde la producción y re-construcción de los sentidos de lugar, los aprendizajes y conocimientos que les han permitido continuar con dignidad su existencia frente a los escenarios de violencia que han debido enfrentar.

Referencias bibliográficas

- Bhattacharyya, G. (2018). *Rethinking racial capitalism: Questions of reproduction and survival*. Rowman y Littlefield.
- Berman, E. (2019). El “fracaso ruinoso” de la reforma agraria en clave de negridad: Comunidades afrocampesinas y reconocimiento liberal en Montes de María, Colombia. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, enero-abril, 117–149.
- Berman-Arévalo, E. (2023). *Geografías negras del arroz en el Caribe colombiano: tongueo y cuerpo-territorio en las grietas de la modernización agrícola*. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(3), 437–455. <https://doi.org/10.1080/17442222.2021.2009638>
- Bocarejo, D., Hernández, S., Camelo, C., Sánchez, L., y Preciado, F. (2013). *Entre el despojo y la añoranza: las memorias de la Zona Bananera*. Ministerio de Cultura; Universidad del Rosario y Fundación Erigaie.
- Bonil Gómez, K. (2025). Mujeres en movimiento: geografías negras y movilidades femeninas en el Nuevo Reino de Granada a fines del periodo colonial. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*.
- Bucheli, M. (2005). *Bananas and business: The United Fruit Company in Colombia, 1899–2000*. New York University Press.

- Comisión Colombiana de Juristas. (2020). *Los silencios del despojo en Zona Bananera*.
- Cresswell, T. (2010). *Towards a politics of mobility*. Environment and Planning D: Society and Space, 28(1), 17–31. <https://doi.org/10.1068/d11407>
- Drabinski, J. E. (2019). *Glissant and the middle passage: Philosophy, beginning, abyss*. University of Minnesota Press.
- Elías-Caro, J. E. (2021). Yumecas: West Indies workers en el enclave bananero de la United Fruit Company en el Magdalena (Caribe colombiano), 1900-1940. En J. E. Elías-Caro y C. Naranjo Orovio (Eds.), *Migraciones antillanas: Trabajo, desigualdad y xenofobia* (pp. 105- 138). Editorial Unimagdalena.
- Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Glissant, É. (2002). *Poética de la relación*. Ediciones del Bronce.
- Glissant, É. (2006). *Introducción a una poética de lo diverso*. Ediciones del Bronce.
- Hawthorne, C. (2019). *Black matters are spatial matters: Black geographies for the twenty-first century*. Geography Compass, 13(11), e12468. <https://doi.org/10.1111/gec3.12468>
- Hernandez, Aline (2021). *Notas sobre memoria política y políticas de la memoria: piel, voz, rostro*. [Manuscrito no publicado].
- Herrera Soto, R., y Romero Castañeda, R. (1979). *La zona bananera del Magdalena: Historia y léxico*. Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo.
- Lara, R. A. (2025). *Notas de campo del Censo Nacional Agropecuario (2014) sobre las formas de propiedad de la tierra en el municipio de Zona Bananera*. Proyecto “Geografías y vidas negras, memoria política en la Zona Bananera del Magdalena”. Subdirección de Investigación y Producción Científica, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Lacoste, Yves. 1977. *La geografía, un arma para la guerra*. Anagrama.
- LeGrand, C. (1983). Campesinos y asalariados en la Zona Bananera de Santa Marta 1900 -1935. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 11, 235–250.

- McKittrick, K. (2006). *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. University of Minnesota Press.
- McKittrick, K., y Woods, C. (Eds.). (2007). *Black geographies and the politics of place*. South End Press.
- Mosquera-Vallejo, Y. (2025). Sentido de lugar, tramas y plantaciones en la producción del espacio negro en Colombia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 60, 137–160.
- Mouffe, Chantal. (2007). *El retorno de lo político*. Argentina: Fondo de cultura económica.
- Olivero Pavajeau, C. M. (2004). Presencia negra en la zona bananera del Magdalena: invisibilidad de una permanencia. En *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 209–217). Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negridad: La invención de las “comunidades negras” como grupo étnico en Colombia*. Universidad del Cauca.
- Silveira, Manuela. (2019). “Desordenando el monopolio territorial estatal: aportes teóricos de la geografía crítica a la reconfiguración plurinacional del Estado”. En *Geografía Crítica para detener el despojo de los territorios*. Quito: Abya Yala.
- Robinson, Cedric. (2021). *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Madrid: Traficante de sueños.

Construyendo al otro: La nación ilusoria y la representación de la población negra como problema

Estefanía Bermúdez Orellano

etbermudez@unimagdalena.edu.co

Estudiante del programa Historia y Patrimonio

Grupo de investigación: Patrimonio, historia y creación
artística y cultural

Introducción

Para comprender la manera en que el proyecto de nación construyó y reprodujo discursos y representaciones racializadas sobre la población negra —mujeres y hombres— en espacios hegemónicos a lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, resulta pertinente situar el inicio de estas construcciones en la temporalidad en la que se da la diáspora africana⁶⁶ como un acontecimiento histórico y violento en el territorio continental americano entre los siglos XVI

66. La llegada de los primeros africanos en condición de esclavitud es ubicada por el historiador Edgar Rey Sinning hacia el año 1525, con la llegada del sevillano Rodrigo Gutiérrez de Bastidas. Esta temprana incorporación de población africana en una de las primeras ciudades fundadas en el territorio continental de la América española se encuentra documentada en diversas fuentes, entre ellas las licencias otorgadas por Fernando Téllez, tesorero de la provincia de Santa Marta, a los frailes del monasterio de la Merced, así como se evidencia en el *Cedulario de las provincias de Santa Marta y Cartagena de Indias* (siglo XVI) y en la Real Cédula concedida a García de Lerma, gobernador y capitán general de la provincia de Santa Marta, para el traslado de veinte esclavizados africanos a Indias (Consejo de Indias, 1528).

y XIX. En donde, la narración colonial funda una manera de pensar acerca de los pueblos africanos desde los conceptos de inferioridad, dependencia, incivilidad y subordinación a los trabajos prácticos como señala Ariza (2005). Posteriormente, estas lógicas coloniales fueron rearticuladas y difundidas en diversos ámbitos de la esfera social, hasta consolidarse como parte de los marcos de sentido compartidos por distintos grupos y comunidades para interpretar el mundo que habitaban; los mismos que han perdurado y continúan operando en nuestras sociedades contemporáneas.

Cuerpos racializados y orden colonial

Las representaciones e imaginarios racistas contemporáneos en torno a la presencia de rasgos y prácticas afrodescendientes en los espacios cotidianos son el resultado de las dinámicas y legados del poder colonial. Este fenómeno no constituye una construcción reciente, sino que responde a un proceso de larga duración histórica, que evidencia la persistencia de narrativas jerarquizantes gestadas durante la explotación de personas esclavizadas en los territorios colonizados de América. Sin embargo, junto a estas continuidades históricas también se identifican rupturas significativas que revelan la agencia de las individualidades y colectivos negros frente a los discursos de alteridad⁶⁷ producidos y difundidos durante siglos a través de distintos dispositivos socioculturales. Tales resistencias, pasadas y contemporáneas, se manifiestan en expresiones estéticas, políticas y culturales que tensionan los imaginarios hegemónicos.

Como ejemplo de estas resistencias puede observarse las letras y pensamiento de Manuel Zapata Olivella; en los ritmos del chandé del Caribe; en la rebeldía anticolonial de Frantz Fanon, Walter Rodney, Ochy Curiel; así como en colectivos y movimientos afrodiaspóricos y de estudios negros contemporáneos como Afrocolectiva, Mapa

67. El concepto de alteridad presentado en este texto es entendido como la condición de ser otro, un "otro" distante y diferente.

de Pelo o Malêua y en la labor de influencers étnicos que reivindican las identidades y memorias afrodescendiente en el ámbito digital. Así como en otros espacios académicos, culturales y sociales que, aunque no se abordan en este apartado, también constituyen escenarios fundamentales de resistencia, afirmación identitaria y producción de conocimiento afrodescendiente, negro, raizal y palenquero.

Ahora bien, la historia de las poblaciones africanas no inicia con su desplazamiento forzado hacia el denominado “Nuevo Mundo” (Caicedo, 2013). No obstante, la narrativa colonial instauró una forma particular de concebir a ese “otro” distante y racializado, a quien se le atribuyó una condición de inferioridad que legitimó su sometimiento y explotación, con el propósito de generar riquezas acumulables para los europeos. En este marco, el sometimiento de las diversas poblaciones africanas fue legitimado mediante la reactivación de postulados *aristotélicos* y *platónicos* provenientes de la filosofía de la Antigüedad griega. Por ello, para Platón, la esclavitud es concebida tanto como una institución social necesaria para el orden de las polis como una metáfora normativa vinculada al cumplimiento de la ley⁶⁸.

No obstante, estas formulaciones deben comprenderse desde el lugar de enunciación del filósofo, en un contexto en el que la esclavitud era una práctica generalizada en los Estados griegos, tanto en su modalidad pública como privada (Lisi, 1999). En consecuencia, Platón acepta la esclavitud como una institución social “necesaria” para el funcionamiento del Estado ideal propuesto en *Las Leyes*, particularmente en la ciudad de Magnesia⁶⁹ (Sándigo, 2024). Esta naturalización de la servidumbre, aunque enmarcada en una reflexión filosófica sobre el orden y la legalidad, contribuyó a legitimar jerarquías sociales que posteriormente serían rearticuladas y resignificadas en el contexto colonial.

68. En este sentido, Platón introduce la idea de la *servidumbre a la ley*, al afirmar que los gobernantes deben ser “servidores y esclavos de la ley” (cf. *Leyes*, IV, 715d; VI, 762e), lo que constituye, como señala Lisi, una radicalización de concepciones previas del pensamiento griego (Lisi, 1999, p. 127).

69. Magnesia es una ciudad descrita en su diálogo «Leyes», siendo el ejemplo más directo del ideal urbanístico de Platón.

Asimismo, la noción de *alma* proyectada por Aristóteles fue instrumentalizada como argumento para justificar la esclavización, bajo la premisa de una supuesta deficiencia racional atribuida a ciertos sujetos. En palabras de Sándigo (2024), “si el alma del esclavo no tuviera una deficiencia racional, no sería esclavizable, pues no diferiría en nada del ciudadano libre” (p. 270). A partir de esta lógica, no solo se legitimó el sometimiento de la diversidad de pueblos africanos, sino que también se estructuró una jerarquización diferencial entre los sujetos coloniales. En este orden de ideas, el indígena fue concebido como un *otro* susceptible de tutela y protección, en contraste con la población africana, cuya esclavización fue naturalizada.

Estas concepciones sobre los cuerpos y las almas de las personas negras estuvieron igualmente atravesadas por el discurso religioso. Un referente central de esta perspectiva fue el sacerdote jesuita español Alonso de Sandoval, quien se dedicó a la evangelización de personas africanas esclavizadas y trasladadas de manera forzada a Cartagena de Indias. En su obra, Sandoval sostuvo que los etíopes descendían de Cam, hijo de Noé, quien, según el relato bíblico, fue maldecido y condenado a la servidumbre de sus hermanos (Génesis 9:24–26). Por consiguiente, para Ariza (2005) desde esta interpretación, dicha maldición explicaba la supuesta inferioridad corporal y espiritual atribuida a las poblaciones etíopes. En consecuencia, Sandoval promovió su evangelización como una vía para su conversión al cristianismo y la salvación de sus almas.

Asimismo, el fray sevillano Bartolomé de las Casas, pese a denunciar la servidumbre indígena como un crimen, no cuestionó inicialmente la esclavización de los africanos. Como señala Fernández de Oviedo (1851), para Las Casas “la servidumbre de los indios era un crimen; no reparaba, empero, en que los negros de África eran tan hombres como los americanos, y pedía para ellos la esclavitud como único medio de salvar a sus protegidos” (p. CIII).

Continuando con los aportes en torno a la clasificación humana desde el ámbito religioso, Stuart Hall señala que la organización de la diferencia humana se ha sustentado históricamente en la articulación

de discursos religiosos, antropológicos y científicos. Para efectos de este análisis, resulta pertinente centrarse específicamente en el componente religioso, en el cual se sostuvo la idea de que “al final de todo, Dios habría creado dos tipos de hombres; es decir, que habría hecho dos intentos, en dos fines de semana distintos, de modo que ellos quedaron allá y nosotros estamos acá” (Hall, 2015, p. 11)

Si bien Hall recurre a esta formulación para explicar cómo, desde el ámbito religioso unido con los imaginarios sociales, se ofrecieron respuestas a interrogantes que carecían de explicación racional en el contexto histórico de la época, su planteamiento permite comprender cómo las sociedades han producido marcos simbólicos destinados a ordenar, clasificar y jerarquizar a las poblaciones humanas.

En este sentido, la figura del *otro*, particularmente la del africano, traído en condición de esclavitud, fue construida como una creación discursiva, en la que el cuerpo operó como un marcador visible y aparentemente evidente de la diferencia. Si en lo aristotélico, que fundamentaba la esclavitud en una distinción natural entre los seres y su función dentro de la comunidad, la justificación religiosa articuló la inferiorización racial a un marco teológico-moral que legitimó la dominación y explotación de las tribus africanas (Ariza, 2005).

Ahora bien, desde el siglo XVI los cuerpos africanos constituyeron una de las principales fuerzas de trabajo que dinamizaron la economía colonial en los territorios americanos (López, 2020). Este proceso se desarrolló en el marco de una España que atravesaba profundas tensiones estructurales, derivadas de la crisis de la Iglesia, la fragilidad de su sistema feudal y una posición de atraso si se compara con los califatos árabes y el imperio chino (Caicedo, 2017.p. 191). En este contexto, la expansión europea hacia ultramar dio lugar a un contacto violento con las sociedades no europeas y sentó las bases para la conformación de un sistema de dominación global.

Como resultado de este proceso, se produjo la imposición de nuevas categorías identitarias “indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”, que organizaron jerárquicamente a las poblaciones en función de criterios raciales y coloniales (Quijano, 1995, p. 5). Estas identidades

no existían como tales antes de la invasión española en 1492 y emergieron como dispositivos de clasificación social destinados a legitimar la superioridad de unos grupos sobre otros. En este sentido, el acontecimiento denominado por el discurso hegemónico como el “Descubrimiento de América” marcó, en realidad, el inicio de un proceso sistemático de despojo, sometimiento, explotación del trabajo humano y de los recursos del continente, así como de evangelización forzada, elementos constitutivos del orden colonial moderno.

Raza y orden social: la población negra en la Nueva Granada

En otro orden de ideas, la situación histórica de las poblaciones africanas y de sus descendientes en el contexto neogranadino se explica por un complejo proceso de esclavización y colonización cultural que se manifestó de manera estructural en la organización social neogranadina. Dicha configuración estuvo sustentada en una división jerárquica de la sociedad, basada en la tríada conceptual de *color*, *calidad* y *raza*, categorías ampliamente analizadas por Hering Torres (2014) y retomadas por López (2020, p. 61) para dar cuenta de los mecanismos de clasificación y diferenciación social en la Nueva Granada.

En esta misma línea de reflexión, Du Bois, en el capítulo “El concepto de la raza”, plantea desde su experiencia autobiográfica que el color de su piel y ciertas características físicas, como el cabello, lo vinculan al continente africano y a sus antepasados, configurándose como signos aparentemente evidentes de diferencia. No obstante, Du Bois subraya que la insignia del color, en sí misma, no constituye el elemento central de la diferenciación racial. Para el autor, la verdadera relevancia del color de la piel reside en la herencia social marcada por la esclavitud, la discriminación y el insulto (Du Bois, 2007, p. 59).

Asimismo, el concepto de *calidad* hacía referencia al capital económico y simbólico de los sujetos, así como a sus comportamientos y prácticas honorables tanto en la esfera pública como en la privada (López, 2020, p. 61). Por ende, la categoría dependía también de lo que Hering Torres denomina *performancia social*, la cual incluía

subcategorías como la vestimenta, la vivienda, el oficio y otras formas de presentación social (Hering Torres, 2011). Por su parte, el concepto de *raza* se entendía fundamentalmente en términos de linaje y defecto. El historiador anteriormente mencionado, proyecta en su artículo científico que hacia 1547, la noción de *impureza* solo podía concebirse en la medida en que se identificara un defecto en el linaje. En este sentido, ciertas mezclas eran clasificadas como de “mala raza”, lo que impedía que el individuo se aproximara al ideal de blancura. Dicha blancura, desde el período de la conquista, se constituyó como símbolo de pureza, honor y calidad, operando como un referente central en la organización jerárquica de la sociedad colonial y posterior a ello, neogranadina (Hering Torres, 2011).

Para 1703, arribó a la ciudad de Santa Marta el navío *Inondebá*, procedente de Curaçao, con un cargamento de ochenta personas esclavizadas. La información cualitativa disponible en la base de datos *Slave Voyages* permite identificar a Santa Marta como un puerto menor dentro del circuito esclavista, al cual llegaron embarcaciones dedicadas al tráfico de personas durante los años 1703, 1704, 1707⁷⁰, 1710, 1712, 1725⁷¹, 1734, 1735⁷², 1752, 1785⁷³, 1786⁷⁴, 1787⁷⁵, 1795 y 1796. Con base en estos registros, es posible estimar que más de 618 personas en condición de esclavitud ingresaron

70. En la base de datos de *Slave Voyages* en lo relacionado al tráfico intra-americano de esclavos, la ciudad de Santa Marta recibió 3 embarcaciones para el año de 1707 provenientes de Curaçao. En la primera, no se hace mención del número de esclavos que llegaron a la ciudad, pero sí, el nombre del navío: Santiago apóstol y de su capitán: José García.

71. Se encuentran registrados dos navíos denominados *Sarah*, procedentes de Jamaica y comandados por el capitán Thomas Litterdale. Uno de ellos transportaba 29 personas esclavizadas, mientras que el otro trasladaba un total de 35.

72. En el año 1735, arribaron a la región el navío *Sarah*, proveniente de una colonia británica del Caribe no especificada, y el barco *Hermosa Peggy*, con origen en Jamaica

73. El San Antonio que llegaba desde Kingston y el María desde una colonia francesa del Caribe sin especificar.

74. El Saint John Baptiste, El Santa Rosa, Bannrio y San Antonio de Kingston, ninguno menciona el número de esclavos traídos

75. Santa Rosa, Conception, NS de la conception, San Francisco de Paula todos desde Kingston Kingston, ninguno menciona el número de esclavos traídos

a la ciudad en dicho periodo. Sin embargo, esta cifra si bien válida como acercamiento inicial, debe considerarse con cautela, dado que no incorpora información correspondiente a Río de la Hacha (Figura 1), otro puerto relevante dentro de la provincia de Santa Marta, que entre 1727 y 1787 registró veinticinco desembarcos legales intra-americanos. Este puerto también funcionó como punto de compra para ciudades como Cartagena y Curaçao.

Figura 1. Plano de Riohacha y su costa



Fuente: Archivo General de Indias.

Entre la herencia colonial y el cambio republicano: el siglo XIX en perspectiva histórica

En el siglo decimonónico, ⁷⁶el nombre “Gran Colombia”, promovido por Simón Bolívar, se institucionalizó con la Constitución de 1821, durante los primeros años de la República. A partir de entonces, las élites políticas de la Gran Colombia, integrada por los territorios de la actual Colombia, Venezuela, Ecuador y Panamá (Blanco, 2007) emprendieron la elaboración de una narrativa histórica nacional orientada a legitimar el nuevo orden político, social, cultural y económico. Así como a definir los símbolos de la nación emergente. Esta narrativa se estructuró, en gran medida, en torno a la exaltación de las figuras heroicas criollas, predominantemente blancas, masculinas y portadoras de capitales económicos y simbólicos, al igual que a la glorificación de sus gestas militares (Figura 2). Como señala Múnera (1998), esta historia oficial devino en uno de los principales instrumentos ideológicos para legitimar el dominio de las élites en el nuevo orden republicano

A mediados del siglo XIX, una vez disuelta la Gran Colombia y consolidado el territorio que adoptó el nombre de Nueva Granada, se impulsaron procesos orientados a la formación de identidades nacionales que permitieran establecer distinciones entre lo considerado moderno y aquello situado por fuera de dicho horizonte (Carbonó y Zea, 2023). Estas definiciones se articularon a partir de modelos políticos, sociales y culturales de origen europeo, que operaron como referentes normativos en la configuración del proyecto nacional.

En consecuencia, a lo largo del siglo XIX, la configuración del proyecto nacional estuvo atravesada por dinámicas de exclusión, criminalización y disciplinamiento social dirigidas hacia la población negra. Si bien se promulgaron normativas abolicionistas como la Ley de Manumisión de 1814 y la Ley 2 de 1851 que decretó la abolición definitiva de

76. El termino decimonónico es utilizado como sinónimo de “siglo XIX” o “siglo diecinueve”.

la esclavitud, el ejercicio efectivo de la libertad permaneció condicionado por múltiples restricciones jurídicas, económicas y sociales.

Figura 2. General Simón Bolívar



Fuente: Oscar Monsalve. (2019). *General Simón Bolívar*. [Fotografía]. Banco de la Republica.

Asimismo, la mirada colonial sobre “el otro esclavizado” persistió en el periodo republicano, pues los principios abolicionistas y la legislación posabolicionista se vieron contrarrestados por disposiciones racializadas, como las Leyes de Vagancia de 1826 y 1842, que reforzaron la estigmatización de las poblaciones negras al clasificarlas como grupos ociosos, peligrosos o marginales. Estas normativas limitaron de manera significativa su participación política y ciudadana, reproduciendo imaginarios de inferioridad y subordinación heredados del orden colonial (Rosas Guevara, 2014).

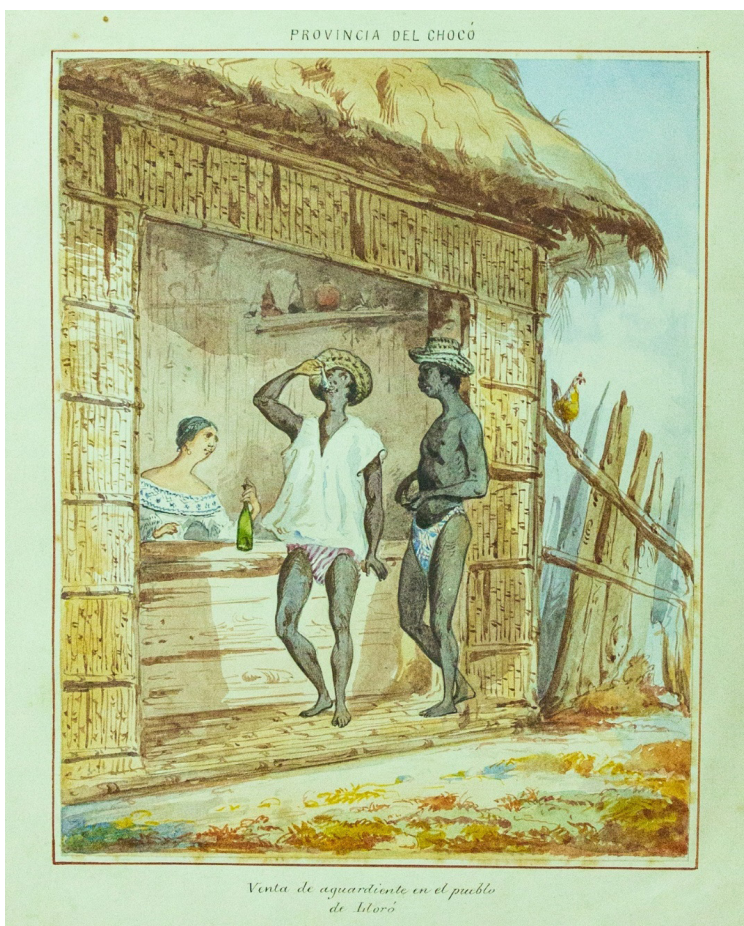
Este proceso se articuló con la producción de imaginarios raciales en la cultura visual elaborada por viajeros ilustrados provenientes del centro andino y de países europeos, junto con los miembros de la Comisión Corográfica. En dichos registros, las poblaciones negras tendieron a ser representadas como sujetos “primitivos”, salvajes o estrechamente vinculados a la naturaleza. En contraste, los habitantes blancos de las regiones del interior con climas templados o fríos fueron exaltados como portadores de cultura, civilización y progreso.

En lo relacionado a la comisión cartográfica, desarrollada entre 1850 y 1862, contribuyeron a representar la cotidianidad del «otro» desde la mirada del blanco ilustrado. La Figura 3 retrata a unos habitantes del pueblo Lloró consumiendo bebidas que, desde la lógica colonial, correspondían a malas costumbres, personas vagas o delincuentes. Además, la desnudez o semi-desnudez que le atribuían eran interpretadas como rasgos característicos de gente dada a la barbarie, reforzando el imaginario del negro como sujeto flojo, bárbaro y malhechor.

Es relevante tener en cuenta que la población negra de la ciudad de Santa Marta no fue representada en los registros visuales producidos por la Comisión Corográfica, lo que derivó en la invisibilización tanto de los cuerpos de las personas negras como de las cotidianidades urbanas de la ciudad. Esta ausencia cobra especial importancia si se considera que, hasta 1796, se continuaba documentando oficialmente el arribo de navíos que transportaban personas esclavizadas a Santa Marta. A su vez, el Censo General de Población de la República de la Nueva Granada, levantado entre enero y marzo de

1851, confirma la presencia de personas en condición de esclavitud en la ciudad de Santa Marta, incluyendo los distritos parroquiales de Bonda, Taganga, Catedral, Gaira, Mamatoco y San Miguel, se registraron 46 hombres y 72 mujeres esclavizadas, lo que evidencia una población negra activa (Figura 4).

Figura 3. Provincia del Chocó. Venta de aguardiente en el pueblo de Lloró



Fuente: Comisión Corográfica (1850-1862).

Figura 4. Provincia de Santamarta

Provincia de <i>Santamarta</i>		Canten de <i>Santamarta</i>														TOTALES PRINCIPALES. 717	
DISTRITOS PARROQUIALES I ALDEAS.	HOMBRES.							MUJERES.							Por distritos i aldeas.		
	ECLESIASTICOS		Casados.	Jóvenes i púrvulos.	De 16 a 50 años.	Mayores de 50 años.	ESCLAVOS.	Religiosas.	Casadas.	Jóvenes i púrvulas.	De 16 a 50 años.	Mayores de 50 años.	Casadas.	Solteras.			
	Seculares.	Regulares.															
<i>San Mateo</i>	1	98	470	355	28	22	129	322	66	84	57	2235	17	Eclesiásticos seculares.			
<i>San Miguel</i>	4	77	625	349	30	11	82	331	372	91	8	2102	17	Idem. regulares.			
<i>Bonda</i>	1	42	89	34	3		41	69	39	7		325	2	Religiosas.			
<i>Guira</i>	1	36	125	52	7	3	42	103	141	32	1	359	2	Casados			
<i>Namatoce</i>	1	20	73	32	4	7	26	79	65	46	1	343	2	Jóvenes i púrvulos.			
<i>Suganga</i>		22	44	22			22	46	19	1		177	2	Solteros.			
TOTALES.	17	295	1206	970	46		365	1352	1671	72		5774	2	Esclavos casados.			
		DE HOMBRES. 2524							DE MUJERES. 3240								Idem. solteros. 116

Fuente: Fotografía propia con base en Censo General de Población de la República de la Nueva Granada (1851).

Aunque estos datos solo permiten aproximarse a la población negra vinculada formalmente a la esclavitud, sin ofrecer información sobre los sectores negros libres que habitaban la ciudad. Aspecto fundamental que debe ser problematizado, pues la participación social de personas negras libres con frecuencia excluida de los registros oficiales es indispensable para comprender de manera integral la composición demográfica y social de Santa Marta.

Igualmente, resulta necesario indagar por qué los sectores ilustrados mostraron un interés particular en representar la cotidianidad de los pueblos con población negra en regiones como el Chocó, mientras que las experiencias y dinámicas sociales de las comunidades negras

del Caribe, en especial las de Santa Marta, fueron sistemáticamente omitidas o relegadas al silencio. Esta no inclusión adquiere especial relevancia si se considera que, dentro del sistema de jerarquías intercastales, la supuesta “menor proporción de sangre negra” era interpretada como un signo de menor degeneración racial y social (López, 2020). En este sentido, la ausencia de registros visuales y discursivos sobre la población negra en Santa Marta parecería inscribirse en estas lógicas de clasificación, en las que determinadas configuraciones raciales eran percibidas como menos problemáticas y, por ende, menos “representables”, dando lugar a un silenciamiento que abre un campo de reflexión sobre las formas de ver y de no ver a estas comunidades y sus geografías en el siglo XIX.

En relación con esta invisibilización, es posible que el escaso énfasis en la representación de la población negra en Santa Marta se explique, en parte, por los testimonios de viajeros extranjeros. Entre ellos destaca el escritor y novelista inglés Anthony Trollope, quien en 1859 pasó por la región a bordo de un bergantín rumbo a Cienfuegos. En su obra *The West Indies and the Spanish Main*, señaló que en Santa Marta eran poco comunes los “negros puros”, a diferencia de otras zonas de la República, como Panamá o los distritos vecinos, pues, según su observación, en la ciudad predominaban poblaciones “mezcladas con sangre indígena y española” (Trollope, 1859, p. 178).

Por otro lado, de acuerdo con Aníbal Quijano (2014), durante la colonia las razas sometidas se integraron al proceso bajo formas de producción no occidentales, al ser «previas» al desarrollo industrial moderno, por lo que eran vistas bajo una perspectiva de atraso e inferioridad, donde el control geoespacial del territorio americano que tenían los europeos lo heredaron sus descendientes junto con sus riquezas. Por ello, el consumo y fabricación del guarapo, aguardiente y la chicha eran de personas con un deterioro biológico heredado de los ancestros (Álzate, 2006, p. 164). Estas prácticas, al no estar vinculadas a los centros hegemónicos de producción ni a sujetos dotados de capital económico, simbólico y linajes considerados “nobles”, fueron deslegitimadas y convertidas en marcadores de inferioridad social y racial.

Esto solidificó las relaciones de poder a partir de la categoría biológica visible de raza: los blancos como sujetos hegemónicos que habitaban ciudades centrales con mayores ingresos y, los negros e indios como individuos subalternos que habitaban el trópico y las regiones olvidadas de la república. De allí que el problema con la «raza negra» y su geografía de residencia considerada atrasada y opuesta a las ideas de modernidad trascendía lo histórico y se impregnaba en los ámbitos políticos, socioeconómicos y culturales, tanto a nivel de la Nueva Granada, como fuera de este. Se debe contemplar que los argumentos postulados no fueron desarrollados específicamente para el caso del territorio que hoy conocemos como Colombia, sino de América, en general, sin incluir los países del norte.

Lo anteriormente expuesto puede apreciarse con mayor claridad al establecer una comparación entre la ilustración de los habitantes del pueblo de Lloró y la correspondiente a la provincia de Bogotá (Figura 5). En esta última, la representación visual introduce un cambio significativo en la forma en que se configuran la vestimenta, los oficios y las prácticas cotidianas del espacio social. La escena muestra a sujetos que pueden ser interpretados como pertenecientes a sectores acomodados, inferencia sustentada en el uso de vestimentas elaboradas, la presencia de carruajes y caballos ensillados.

Asimismo, la ilustración sugiere una planificación urbana más estructurada: se observan edificaciones de dos niveles, algunas con balcones orientados hacia lo que podría corresponder a una plaza o vía principal, elemento característico de los paisajes coloniales de los territorios colonizados (Carrasquillo, 2019). A diferencia de las representaciones de poblaciones negras del litoral o del Chocó, en esta imagen no aparecen animales domésticos como gallos ni una vegetación exuberante asociada al trópico. En este sentido, los cuerpos representados no son vinculados a la naturaleza, la barbarie o la informalidad, sino que se inscriben en un imaginario de orden, modernidad y civilidad. La ilustración contribuye así a reforzar una jerarquización racial y espacial, en la cual los espacios del interior andino son construidos visualmente como centros de progreso y cultura,

en contraste con las periferias-tropicales, racializadas, asociadas a los vicios, al salvajismo y lo incivilizado (Muñoz, 2011).

Figura 5.Entrada a Bogotá por San Victorino



Fuente: Comisión Corográfica (1850-1862).

En otro orden de ideas, en esa segunda mitad del siglo decimonónico, viajeros andinos y europeos recorrieron el territorio nacional representando a esos «otros nacionales» y sus geografías (Deavila Pertuz y Guerrero Mosquera, 2021). Aunque llevaban intereses diferentes, sus relatos y la cultura visual que reprodujeron replicó ideas racializadas sobre la población que se encontraba en las tierras periféricas de la nación. Por lo cual, los europeos se encontraban en un contexto marcado por la Revolución Industrial, que impulsó la búsqueda de nuevas fuentes de materias primas y la apertura de mercados para productos manufacturados (Muñoz, 2011) y los viajeros nacionales, buscaban integración en el sistema económico global emergente.

Ejemplo de lo anterior, son las ilustraciones del biólogo Charles Saffray y de Édouard Riou (Figura 6). En ambos casos, se representa al sujeto negro desempeñando labores consideradas degradadas, antihigiénicas y cercanas a lo animal, reforzando de manera simbólica la jerarquía racial y social atribuida a los no blancos. Por consiguiente, la figura del buitre, ave comúnmente asociada con la descomposición, y la insalubridad, se convierte en un elemento visual cargado de connotaciones. Su inclusión en escenas cotidianas, como la de un carnicero en Santa Marta, cumple con la función de legitimar las narrativas de superioridad cultural y moral europeas.

Figura 6. Representaciones de sujetos negros hechas por viajeros blancos (siglo XIX)



Saffray, Charles. (1869). Un boucher à Sainte-Marthe.



E. Riou. (1869). Une rue à Barranquilla.

Fuente: elaboración propia con base en Galería Histórica Viajeros por Colombia (Banco de la República, 2007a; 2007b).

Presencias y ausencias de mujeres y hombres negros en los avisos publicitarios: un estudio de *El Tiempo*, *El Estado* y *El Rigoletto*

Ya entrado el siglo XX, los discursos eugenésicos y las nociones de “mejoramiento racial” contribuyeron a consolidar prejuicios al asociar sistemáticamente a los sujetos negros con el atraso, la enfermedad, el alcoholismo y la criminalidad. Estas representaciones circularon tanto en textos como en imágenes y fueron difundidas a través de la prensa de amplia circulación, dirigida principalmente a sectores lectores con capital económico y cultural suficiente para acceder a estos medios durante las primeras décadas del siglo XX.

Por consiguiente, la población negra fue concebida como un “problema” para el progreso nacional, mientras la élite blanca proyectaba un modelo de ciudadanía basado en la homogeneidad racial, la moralidad y la civilización europea, consolidando jerarquías que se plasmaron en la cultura visual de mediados del siglo XIX y principios del XX. Para finales del siglo XIX, la prensa estableció los ideales de modernidad, ciudadanía y nación representando todo lo que era valorado como correcto en el ámbito social, cultural, político y económico; donde lo socialmente aceptado eran las ideas de blancura, pues esta categoría racial visible obedecía al selecto grupo de individuos que administraba las representaciones más importantes de poder. Por consiguiente, la prensa muy poco se refirió a las mujeres mayores u obreras (Reina, 2015, p. 34).

Entre 1920 y 1950, la participación de sujetos negros en los avisos publicitarios de *El Tiempo* y *El Estado* fue prácticamente nula en comparación con la de individuos blancos de características europeas gracias a que, para la primera mitad del siglo XX, quienes tenían una intervención activa en la publicidad era el «distinguido» colectivo de mujeres blancas, rubias, delgadas, jóvenes, de clase alta y provenientes de países capitalistas e industriales como Estados Unidos. Los empresarios eran ese locus enunciatis que seleccionaban y presentaban al grupo dominante: sujetos de clase alta, blancos y heterosexuales,

herederos de la cultura hidalga, pertenecientes al reducido colectivo con poder (Reina, 2015) que pagaban las suscripciones de sus anuncios a los fundadores de los diarios, reconocidos por sus aportes y cargos públicos y políticos (Rey Sinning y Mejía Mojica, 2020). Allí exhibirían a sus esposas, por ende, las femeninas negras serían invisibilizadas en los volúmenes de representación y categorías de raza y género (Lugones, 2008).

La ausencia de mujeres negras en los registros visuales y discursivos puede comprenderse a partir de la forma en que sus cuerpos y existencias fueron configurados por los grupos de poder, quienes establecieron diferenciaciones marcadas con el fin de afirmar su supremacía y preservar los ideales de pureza racial. Durante siglos, las mujeres negras fueron representadas como ajenas a los modelos de feminidad legitimados por las élites, modelos encarnados por las mujeres blancas, reconocidas como esposas, madres o hijas pertenecientes al orden social dominante⁷⁷. Las mujeres negras, en cambio, fueron inscritas en marcos de sentido que las situaban como cuerpos deshumanizados, asociados a lo animal, sometidos a un escrutinio constante de su estética y convertidos en objetos etno-eróticos destinados al control y la vigilancia (Deavila y Guerrero, 2021) por lo cual quedaban excluidas del mundo simbólico y social que los europeos construyeron para sí.

También, en la ciudad de Barranquilla, vecina a Santa Marta, el diario *El Rigoletto*⁷⁸, publicó un anuncio en el cual Aníbal Villa Navarro promocionaba un supuesto medicamento para la lepra. Para demostrar su eficacia, se incluyó el caso de un paciente diagnosticado con “lepra tuberculosa”, representado mediante un registro visual de tipo

77. Los planteamientos del político colombiano José María Samper permiten comprender cuales eran las percepciones sobre los cuerpos femeninos negros a mediados del siglo XIX. En su obra *Viajes de un colombiano en Europa*, Samper estableció asociaciones entre la apariencia de la mujer “proletaria” categoría que, en su contexto, aludía de manera implícita a las mujeres afrodescendientes y el supuesto deterioro físico y moral de la ciudad de Cartagena.

78. Diario circulante en la ciudad de Barranquilla desde finales el siglo XIX hasta mediados del XX.

“antes y después” (Figura 7). En dicho recurso gráfico, la imagen del paciente corresponde a un joven negro, cuya corporalidad es empleada como evidencia material del avance o retroceso de la enfermedad.

Figura 7. Gran descubrimiento

RIGOLETTO.

GRAN DESCUBRIMIENTO.

Al fin, después de multiplicados esfuerzos, me permito ofrecer muy respetuosamente a la culta ciudad de Barranquilla mi específico contra la LEPRA, el cual ya está suficientemente probado en el interior de la República. — Aunque esto parece inverosímil en esta época en que la ciencia permanece muda á este respecto, los hechos cumplidos han hablado satisfactoriamente á favor del medicamento que hoy ofrezco y que no dudo buscarán con desesperación los desgraciados, víctimas de tan terrible mal.

ANIBAL VILLA NAVARRO.

Depósito general de venta: casa de habitación de su inventor, propietario y fabricante, Calle del Banco, número 15. Se encuentra de venta en las boticas y también en el comercio.

LEPRA TUBERCULOSA
Antes del tratamiento

EL MISMO PACIENTE
Después del tratamiento

EL BANCO DE EXPORTADORES DE BOGOTÁ

en desarrollo y complemento de su plan de organización (§ 3º, artículo 3º de sus Estatutos—Diciembre de 1896), abrirá próximamente y por ahora en los Estados Unidos, bajo la dirección inmediata del sus primer Gerente del Establecimiento, una Agencia del Banco, que se encargará de la realización económica y satisfactoria de los artículos de exportación de su clientela, sobre las bases del con-

che, Emerson, Meuger, Darwin. Hay también una gran variedad de cuentos para niños; libros para premios, poesías de Diaz Mirón, Juan de Dios Peza, M. M. Flórez, César Conto, Julio Arboleda.

Como una verdadera novedad, se ofrece una colección de manuales, escritos expresamente para aprender las ciencias con facilidad al par que con cierta extensión y profundidad, aun sin el auxilio del maestro. Los títulos de los manuales y sus autores son los siguientes: OJINA GENERAL por

Fuente: *El Rigoletto* (1902).

La elección de un cuerpo racializado no resulta casual. Tal como señala Obregón (2002, p. 48), la lepra fue históricamente asociada con nociones de impureza, inmoralidad y degeneración, lo que condujo a que

las personas afectadas fueran objeto de segregación desde el periodo colonial y hasta bien entrado el siglo XX. En este marco, el contagio se explicaba recurriendo a factores como el “desaseo”, las condiciones climáticas, la alimentación o la supuesta inferioridad biológica, ideas que reforzaban imaginarios racializados sobre la enfermedad.

Este tipo de anuncios debe también situarse en el contexto de las políticas de higiene urbana implementadas en distintas ciudades del Caribe colombiano durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX (McGraw, 2007, p. 67). Dichas políticas buscaban eliminar o regular lo considerado “indeseable” en el espacio urbano, como prácticas, ambientes y cuerpos, que operaban mediante la producción de jerarquías raciales y sanitarias. En este caso, el uso de la imagen de un hombre negro como portador de lepra contribuye a reforzar la asociación entre raza, enfermedad y peligro social, consolidando un imaginario médico-científico y urbano que patologizaba y marginaba a estas poblaciones.

En relación con el diario *El Tiempo*, cabe señalar que este fue fundado en Bogotá por el abogado y periodista Alfonso Villegas Restrepo (Aponte Moreno, 2017). En donde, para el año de 1936 aparece la única representación de una figura femenina negra en este periódico después de 25 años de que comenzara a circular (Figura 8). Dicha representación aparece asociada con atributos de fealdad, servilismo e infantilización, configurando un cuerpo que debía presentarse como dócil, complaciente y disponible para su adquisición.

El uso del nombre «Negritas» y la frase imperativa «Cómpralas hoy mismo» convierte el cuerpo de las mujeres negras en un objeto de consumo. Además, el hecho de que el producto anunciado sea un laxante contribuye a reforzar asociaciones simbólicas con lo sucio, lo desechable o lo corporalmente degradado. En consecuencia, los avisos publicitarios no solo operaron como dispositivos de exaltación de la blanquitud y de sus valores hegemónicos, sino también como escenarios de naturalización y reproducción de estereotipos racializados sobre las poblaciones negras.

Figura 8. Mujeres y hombres negros en avisos publicitarios de El Tiempo (1936 y 1946)



Fuente: *El Tiempo* (1936, p. 13) y *El Estado* (1946).

Por otro lado, para comprender la relación raza-trabajo como categoría analítica materializada en la prensa, se debe considerar que, desde la colonia, la élite local en la provincia de Santa Marta era la que accedía a los oficios nobles como cargos públicos y escribanías y era propietaria de los pocos negocios comerciales (Rey y Mejía, 2020, p. 45), distinto de la población negra, que pasó de la esclavitud a ser mano de obra “asalariada” para sujetos hegemónicos (López, 2020, p. 63); de allí, se habla de una matriz colonial del poder, al vinculase el trabajo a un sistema ordenador y acumulativo de las relaciones sociales (Palermo, 2006), por lo que lo negro se representaría desde la óptica hegemónica.

La misma Figura 8 muestra la publicidad de Almacenes Mogollón del diario *El Estado* para 1946, propaganda que responde al imaginario social donde el hombre negro, relacionado al sudor, sol, fuerza muscular y resistencia, tenía un trabajo distinto al blanco. Este

pensamiento transgeneracional, originado en la colonia, se debió a que los esclavos que trabajaban como mineros y en el transporte de mercancías y personas, quienes desarrollaban grandes fuerzas, para inicios del siglo XX, ocuparon la posición de obreros. También su vestimenta permite reflexionar sobre cómo los percibía la clase alta: en la Figura 8, el hombre viste un overol con remiendos debido al exceso de trabajo, proyección del estatus socioeconómico del negro.

En este sentido, es fundamental reconocer que la concentración de la riqueza en ciertos países y grupos sociales con pasado esclavista no fue un proceso accidental. La esclavitud fue instaurada y gestionada como un sistema económico orientado a producir mercancías para el mercado mundial. Esto permitió que quienes controlaban ese sistema no solo dominaran las principales dinámicas comerciales globales, sino que también impusieran su poder colonial sobre amplias regiones y poblaciones, integrándolas de manera subordinada al “sistema-mundo” (Quijano, 2014).

A esta reflexión se suman los aportes del historiador y activista Walter Rodney, quien sostiene que el desarrollo social de la humanidad ha sido profundamente desigual y por ende, debe analizarse las riquezas de las naciones. Desde su perspectiva, el subdesarrollo moderno de muchos países es el resultado de procesos históricos de explotación capitalista, imperialista y colonialista (Rodney, 1972). Esta interpretación no solo permite examinar las desigualdades a escala nacional y explicar el subdesarrollo de los Estados contemporáneos, sino que también contribuye a comprender cómo, en el plano individual, las poblaciones negras que alcanzaron la libertad, tras siglos de esclavización, quedaron estructuralmente situadas en condiciones socioeconómicas profundamente diferentes a las de las élites esclavistas blancas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Consideraciones finales

Como se ha evidenciado, las mujeres y los hombres negros han sido históricamente contruidos, desde el primer contacto corporal

con Europa, como sujetos inferiores y ajenos a los supuestos rigores de la vida civilizada. Esta percepción consolidó una forma de dominación colonial que articuló relaciones jerárquicas entre África, Europa, América, y cuyas lógicas no se circunscribieron únicamente al periodo colonial, sino que continuaron operando en las prácticas y representaciones sociales del siglo XX.

Comprender estos fenómenos de larga duración o continuidades históricas desde una perspectiva decolonial permite problematizar y deconstruir aquellas ideas heredadas que, al naturalizarse, se transforman en verdades incuestionables. La forma de concebir a ese «otro negro», tanto colectiva como individualmente, no se origina con la cultura visual de los viajeros del siglo XIX o en los avisos publicitarios de la prensa del siglo XX; más bien, esta constituye un espacio en el que cinco siglos después de la diáspora africana como acontecimiento histórico y violento es posible observar cómo el concepto moderno de «racismo» funciona como un sistema sociocultural, político, económico, jerárquico y epistemológico que atraviesa amplios periodos históricos y condiciona la existencia de quienes se encuentran inscritos en él. En este caso, se evidencia en las experiencias de las mujeres y los hombres negros de finales del siglo decimonónico y comienzos del siglo pasado.

En esta línea, expresiones como «trabajar como negro para vivir como esclavo» o «seré yo el negro que menos algodón recoge», lejos de ser dichos comunes o inocentes, constituyen formas pasivas de reproducir imaginarios racializados sobre lo negro, la “mancha” de la esclavitud. El propósito de este texto no es generar una narrativa de victimización, sino propiciar una reflexión crítica sobre las luchas colectivas e individuales de las poblaciones negras, luchas que persisten en el presente y que son diversas debido a que dependen de los contextos y las múltiples variables que las atraviesan. Del mismo modo, proyectar como el racismo no es un fenómeno inexistente, sino una realidad que continúa manifestándose de manera sutil o explícita en las dinámicas sociales y cotidianas.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Banco de la República. (2007) «Un boucher à Sainte-Marthe (Un carnicero en Santa Marta)». Galería Histórica Viajeros por Colombia. <https://www.banrepcultural.org/galeria-historica/145.htm>.
- . «Une rue à Barranquilla (Una calle en Barranquilla) - André, Édouard, Diseño de E. Riou, con base en un croquis del autor». Galería Histórica Viajeros por Colombia. <https://www.banrepcultural.org/galeria-historica/260.htm>.
- Censo General de Población de la República de la Nueva Granada. (1851). «Provincia de Santamarta». Archivo General de la Nación. Bogotá.
- El Estado*. (1946). «Aviso publicitario Almacenes Mogollón». Archivo Histórico del Magdalena Grande, Hemeroteca, Santa Marta.
- El Rigoletto*. (1902, 01 de octubre). «Aviso publicitario Gran descubrimiento». Archivo Historico del Atlantico.
- El Tiempo. (1936, 3 de junio). «Aviso publicitario Negritas», p. 13. Bogotá D. C
- Instituto Colombiano de Antropología e historia. (2019). Provincia del Chocó [Imagen]. Expediciones científicas en el territorio colombiano 1776-1859. Instituto Colombiano de antropología e historia, Bogotá D.C.
- Instituto Colombiano de Antropología e historia. (2019). Provincia de Bogotá [Imagen]. Expediciones científicas en el territorio colombiano 1776-1859. Instituto Colombiano de antropología e historia, Bogotá D.C.
- Monsalve, O. (2019). General Simón Bolívar. [Fotografía/ General Simón Bolívar/Anónimo /s.f]. Banco de la Republica/colección de arte. <https://coleccion.banrepcultural.org/document/general-simon-bolivar-pintura/63a069235d96b8790f36dfd5?artista%5B0%5D=An%C3%B3nimo,&v=list&pos=33>

Plano de la costa del Rio de la hacha desde Bayahonda Asta el Rio que nombran la Enea (1737). [Plano]. Archivo General de Indias. Sevilla, España. <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/22184?nm>

Fuentes Secundarias

- Álzate, A. (2006). La chicha: entre bálsamo y veneno Contribución al estudio del vino amarillo en la región central del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII. *Revista Historia y Sociedad*, núm (12), pp. 161-190. <https://repository.urosario.edu.co/server/api/core/bitstreams/5f528d01-28fe-4913-8e13-d241cdea1cd1/content>
- Aponte Moreno, Óscar Mauricio (2017). 20 años de El Tiempo: un análisis de la modernización de la prensa en Colombia (1911-1930). Bogotá D. C., Editorial Uniandes.
- Ariza, C., (2005). Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo. *Fronteras de la Historia*, (10), 139-170.
- Blanco Blanco, J. (2007). De la gran Colombia a la Nueva Granada, contexto histórico - político de la transición constitucional. *Prolegómenos. Derechos y Valores*, X(20), 71-87.
- Caicedo, J. (2013) “La diáspora africana como acontecimiento histórico” en *A mano alzada: memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana* (Popayán: Sentipensar Editores) pp. 51-87.
- Carbonó, L y Zea, D. (2023). Reflexiones sobre la vida cultural samaria en los albores del siglo XX En Sinning, E (Ed), *Santa Marta en el siglo XX-segunda parte* (pp.21-47). Cajamag.
- Carrasquillo, R. E. (2019). La creación del primer paisaje colonial español en las Américas, Santo Domingo, 1492-1548. *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, 1(36), 61-84. <https://doi.org/10.7440/antipoda36.2019.04>

- Deavila Pertuz, O y Guerrero Mosquera, A. (2021). «La imagen de las personas racializadas y la construcción del sujeto negro: el racismo y la agencia través de la mirada de los viajeros en el siglo XIX colombiano». *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 26, n.º 2, pp. 281-309.
- Du Bois, W. E. B. (2007). *The Concept of Race*. En *Dusk of dawn: An essay toward an autobiography of a race concept*. Oxford University Press.
- Hall, S. (2015.). *Raza: el significante flotante*. *Intervenciones en estudios culturales* (1):9-23. Recuperado de https://intervencionessecc.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/09/hall-stuart_raza-el-significante-flotante.pdf
- Hering Torres, Max S. (2011). LA LIMPIEZA DE SANGRE. PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN: ACERCAMIENTOS HISTÓRICOS Y METODOLÓGICOS. *Historia Crítica*, (45), 32-55. Retrieved January 08, 2026, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172011000300003&lng=en&tlng=es.
- Hering Torres, Max (2014) “Sombras y ambivalencias de la igualdad y la libertad en Colombia a principios del siglo XIX”. *Independencia. Historia diversa*, editado por Bernardo Tovar. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- López, M. (2020). *Morir de amor. Violencia conyugal en la Nueva Granada. Siglos XVI al XIX*. Planeta Colombiana S.A
- Lugones, María. «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*, n.º 9, 2008, pp. 73-101.
- McGraw, J.(2007) «Purificar la nación: eugenesia, higiene y renovación moral-racial de la periferia del Caribe colombiano, 1900-1930». *Revista de Estudios Sociales*, n.º 27, pp. 62-75.
- Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Áncora Editores Bogotá.
- Muñoz, C. (2011). *Los problemas de la raza en Colombia Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las ‘dolencias sociales*. Universidad del Rosario.

- Obregón, D (2002). Batallas contra la lepra: estado, medicina y ciencia en Colombia. Universidad EAFIT.
- Fernández de Oviedo, G. (1851). HISTORIA GENERAL Y NATURAL DE LAS INDIAS. Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Palermo, Zulma. (2006). «Inscripción de la crítica de género en procesos de descolonización» en Palermo, Zulma. (2006) Cuerpo(s) de mujer. Representación simbólica y crítica cultural. Chacabuco, Ferreyra Editor, 2006, pp. 237-265.
- Platón. (428-347 a.C.) DIÁLOGOS VIII LEYES LIBROS I-VI (Lisi, F. trad). Gredos S.A
- Quijano, Aníbal. (2014). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». Quijano, Aníbal. Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial. Buenos Aires, CLACSO y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 777-832.
- Quijano, Aníbal. (1995). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. Estudios latinoamericanos (3), 3-19 <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/49720>
- Reina, Carlos. (2015). «Mercantilización, moda y mujer en la prensa bogotana durante las primeras décadas del siglo XX». Ciudad Paz-ando, vol. 7, n.º 2, pp. 30-49.
- Santa Biblia Reina –Valera (1960). Génesis 9:24–26. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Rey Sinning, É y Mejía Mojica, C. (2020). La prensa samaria en el siglo XIX: élites políticas y formación ciudadana (1821-1860). Bogotá D. C., Universidad Sergio Arboleda.
- Rodney, W. (1972). Cómo Europa subdesarrolló a África. Capitán Swing
- Rosas Guevara, M. (2014). De esclavos a ciudadanos y malentretidos. Representaciones del negro en el discurso jurídico colombiano del siglo XIX. HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local, 6(12), 271-302. <https://doi.org/10.15446/historelo.v6n12.42119>

- Sándigo, Á. (2024). Alma, un concepto elemental para la esclavitud como institución social en la Colonia. *Revista de filosofía Universidad Iberoamericana*, 56(157), 246-288. Epub 17 de septiembre de 2024. <https://doi.org/10.48102/rdf.v56i157.252>.
- Trollope, A. (1859). *The West Indies and the Spanish Main*. Chapman y Hall, 193, Piccadilly.

Tradiciones Que Perviven: Partería Afro En Santa Marta

Keisy Yuliana Olaya Camargo

Estudiante de séptimo semestre del programa de

Historia y Patrimonio

Universidad del Magdalena

Integrante del semillero de investigación Historia, Moda y Cultura en la Universidad del Magdalena

Resumen

En la historia de la humanidad las parteras siempre han estado presentes, por ejemplo, durante el siglo XX desempeñaron un papel importante en los cuidados pre y posnatales, acompañando a las mujeres gestantes de manera integral, brindándoles apoyo emocional, educación sobre salud reproductiva y atención adecuada para el recién nacido.

En el caso de Santa Marta, muchas de estas parteras provenían de comunidades afrodescendiente que, a lo largo del tiempo se consolidaron como las principales cuidadoras de los nacimientos en el territorio samario, construyendo una práctica de cuidado que articuló conocimientos sobre plantas, masajes, rezos y vínculos espirituales, situando el nacimiento como un hecho social comunitario. Este trabajo pretende reflejar la tensión y posible interacción entre la medicina moderna y las prácticas tradicionales, asociadas al tema de la partería tomando como caso puntual la ciudad de Santa Marta desde una perspectiva de la historia social.

El problema histórico se aborda a partir del análisis de fuentes primarias, como decretos oficiales, estadísticas de la contraloría, prensa y recolección de testimonios orales. Por otro lado, se consultarán bibliografías referentes a la historia de la salud y de las políticas públicas.

Palabras clave: Parteras, Medicina moderna, Práctica.

Introducción

Durante el siglo XX, el estado colombiano se caracterizó por desarrollar de manera constante un conjunto de políticas públicas orientadas a la modernización de la salud en la administración estatal, en medio de hegemonías conservadoras (1886 - 1930), repúblicas liberales (1930 - 1946) y un periodo desarrollista (1950 - 1970) se inició la reestructuración del estado y las campañas de transformaciones, este marco de ciclos de construcción y modernización incidieron de manera directa en la salud pública. Por ejemplo, en distintos momentos se impulsó la hospitalización del parto y la profesionalización de la obstetricia mientras que a los saberes tradicionales siempre se les fue cuestionando su oficio.

En consecuencia, la mayoría de los partos fueron atendidos en el sistema de salud o en el marco de la medicina moderna. Esto quiere decir, por un médico o una enfermera que generalmente trabaja en una clínica u hospital. En Santa Marta, como en otras partes del país, las parteras tradicionales, que se reconocían como las principales cuidadoras de las mujeres durante el parto, experimentaron transformaciones debido a las intervenciones por parte de las instituciones de salud modernas. Las normas legales, como la Ley 39 de 1920, “por la cual se establece la enseñanza de Comadronas y Enfermeras en la Facultad de Medicina”, el Decreto 2311 de 1938, “Por la cual se reglamenta la profesión de partera.”, el Decreto 1423 de 1960, “por el cual se reorganiza el Ministerio de Salud Pública y se le adscriben los negocios de que debe conocer” y el Decreto 1260 de 1970: Por el cual se expide el Estatuto del Registro del Estado Civil de las personas

(nacido vivo, documento legal que certifica un nacimiento), establecieron requisitos estrictos para la práctica de la partería, limitando la labor de las parteras tradicionales que no contaban con una licencia.

De este modo, el presente trabajo se centra en la práctica de asistencia en el parto transmitida de generación en generación, mayormente en comunidades afro, que desde un saber empírico busca desglosar y preservar los saberes tradicionales de las parteras ampliando el entendimiento ancestral basado en el conocimiento de los ciclos naturales, el cuerpo femenino, las plantas medicinales, las técnicas de acompañamiento emocional y espiritual durante el embarazo, el parto y el posparto.

Para las comunidades afro, la partería no solo cumple el rol en la atención de la salud materno-infantil, sino que también, preserva una herencia cultural rica en tradiciones, cosmovisiones y prácticas comunitarias. Estos saberes son fruto de una historia de resiliencia y adaptación a las constantes dinámicas de cambio implementadas por el estado, donde la partera es una figura central que encarna tanto el conocimiento médico tradicional como el cuidado comunitario, actuando como puente entre la sabiduría ancestral y las necesidades contemporáneas de salud.

Dado este contexto, surge la necesidad de analizar el efecto que tuvo la institucionalización de la atención del parto en Santa Marta a partir de las nuevas políticas públicas en siglo XX, tanto en la transformación de los saberes tradicionales de las parteras como en la modificación de las prácticas de salud materna. Además, resulta relevante explorar hasta qué punto las políticas nacionales de salud fueron realmente implementadas en la ciudad y de qué manera incidieron en las dinámicas locales.

Para llevar a cabo esta investigación se tiene como desafíos entender el contexto histórico, social y cultural analizando la evolución de la partería y su interacción con la medicina moderna a lo largo del siglo XX, además de estudiar los accesos a fuentes orales y testimonios. La investigación está motivada por la necesidad de documentar y preservar los conocimientos ancestrales de la partería, que son

fundamentales para la identidad cultural de las comunidades afro en el territorio samario. Es por ello que un estudio de esta práctica permitiría observar el rol de las parteras en el periodo abordado no solo en la atención del parto, sino también en la fase de atención materna y neonatal.

Regulación del parto en el siglo XX

A lo largo del siglo XX, la estructura de la salud pública en Colombia se vio estrechamente ligada a los procesos de construcción y modernización del Estado. Dichos procesos no fueron uniformes, sino que fueron el resultado de distintos momentos políticos – hegemonía conservadora, República Liberal, y Desarrollismo- que incidieron de manera directa en la forma como se concibió y administró la atención del parto.

De este modo, durante el periodo marcado por la hegemonía conservadora (1886 - 1930) donde el partido conservador sostuvo el control del gobierno caracterizado por el fortalecimiento de la iglesia católica, el Estado colombiano inició los primeros intentos para regular el ejercicio de la medicina, en un contexto marcado por la escasa cobertura sanitaria y la persistencia de las prácticas tradicionales empíricas. La Ley 83 de 1914, “Por la cual se reglamenta el ejercicio de las profesiones médicas.”, buscó delimitar quienes podían ejercer la medicina, bajo criterios de titulación y reconocimiento oficial. Sin embargo, esta normativa no erradico saberes empíricos como la partería, que continuo con un papel importante ante la ausencia de médicos y hospitales, especialmente en regiones periféricas y caribeñas.

Por esta razón años más tarde, el propio Estado tomo la decisión de regular a las parteras, como lo evidencia la Ley 39 de 1920, “por la cual se establece la enseñanza de Comadronas y Enfermeras en la Facultad Nacional de Medicina” [...] y su reglamento mediante el Decreto 995 de 1924, así como también la resolución 477 de 1929, “sobre reglamento del servicio de parteras”, donde el Estado no prohibió la partería, pero si intento controlar y ordenarla imponiendo

filtros que muchas parteras no podían cumplir fácilmente. La resolución estableció textualmente que “Desde el 15 de febrero del presente año no podrán prestar en Bogotá sus servicios como parteras, sino las personas que tengan una licencia que acredite que son hábiles para este oficio” (Ministerio de Higiene y Asistencia Pública, 1929, art. 1). Así como también:

Después del 15 de febrero próximo las aspirantes a obtener licencia para practicar el oficio de partera deben llenar las siguientes condiciones: a) Ser mayores de veintiún años y saber leer y escribir; b) tener un diploma o certificado de una escuela u hospital en que se enseñe y practique la obstetricia; c) si no tuviere el diploma o certificado mencionado, deberá presentar un certificado jurado, expedido por dos médicos en que se haga constar su buena conducta y su competencia como partera (Ministerio de Higiene y Asistencia Pública, 1929, art. 2).

Toda partera que esté debidamente anotada en el registro y tenga su respectiva licencia podrá ejercer únicamente en casos de trabajo normal. No podrá hacer uso de instrumentos de ninguna clase al atender el parto ni podrá acelerar el trabajo por ningún medio artificial; no hará versiones ni intentará desprender o remover placentas adheridas. Está en la obligación de llamar inmediatamente un médico [...] cuando notare algo anormal en el parto (Ministerio de Higiene y Asistencia Pública, 1929, art. 3).

Estas normas legales reflejan un momento de transición en el que el Estado buscó incorporar a las parteras al sistema sanitario de salud bajo requisitos de formación, vigilancia y subordinación del saber médico, mediante la jerarquización de saberes, en la que la partería quedó oficialmente subyugada a la medicina moderna. Aunque el Estado reconoció la utilidad de las parteras al permitir su ejercicio bajo licencia, simultáneamente restringió su autonomía delimitando su campo de acción y trasladando la autoridad final al médico.

Luego, con la llegada de la República Liberal (1930 - 1946), periodo de reformas modernizadoras impulsadas por el Partido Liberal, el Estado ahondó su intervención en el sistema de la salud pública, sugestionado por visiones higienistas y por una concepción más amplia del ámbito estatal en el cuidado de la población. En este tiempo se promovieron diversas campañas de higiene y protección materno-infantil, en compañía de un mayor desarrollo normativo. Resoluciones como la 547 de 1930, “Por el cual se modifica la marcada con el número 477 sobre reglamentación del servicio de parteras”, junto con la Ley 67 de 1935, “Por la cual se reglamenta el ejercicio de la profesión de medicina y cirugía”, y la creación de los Ministerios de Trabajo, Higiene y Previsión Social y de la Economía Nacional mediante la Ley 96 de 1938, que trajo consigo el Decreto y Resolución Sobre Parteras en 1939, normativas que reglamentaron de manera más específica el ejercicio de la partería. Sin embargo, la reiteración de nuevas normativas deja ver que esta práctica no solo persistió, sino que también obligó al Estado a regular aquello que no podían suprimir.

Por último, en el periodo desarrollista (1950 - 1970), que buscaba fomentar el desarrollo en América Latina incluyendo la mejora en las condiciones sanitarias y políticas públicas de salud a través de normativas como el Decreto 984 de 1953 por el cual reorganizó el Ministerio de Higiene creado mediante la Ley 27 de 1946, fortaleciendo la estructura administrativa del sistema sanitario colombiano. Estas dinámicas de mejora tomaron fuerza con normas como el Decreto 1423 de 1960, “Por el cual se reorganiza el Ministerio de Salud Pública y se le adscriben los negocios de que debe conocer.” Y el Decreto 1260 de 1970, que situó la responsabilidad del registro civil de nacimiento en el ámbito médico, reforzando el control del Estado sobre el parto como hecho médico legal.

Estos cambios no estuvieron aislados dentro del campo intelectual y el debate público. A finales de la década de 1960, voces reconocidas en el periodismo, comenzaron a cuestionar los efectos a raíz de la medicalización del parto, sobre todo en relación con el encarecimiento

de la atención obstétrica la exclusión de amplios sectores populares y el desplazamiento progresivo de las parteras tradicionales. En este contexto, Enrique Santos Montejo, mejor conocido como “El Calibán” ofreció una reflexión crítica por medio de un artículo de prensa en el periódico El Tiempo donde menciona:

Las comadronas que ayudaron a nacer a todos los colombianos hasta cuando se impuso la moda para las clases altas de clínicas y especialistas, no han desaparecido en los países civilizados.

En Colombia siguen ejerciendo la profesión en campos y aldeas en forma tan exclusiva como primitiva [...] En Holanda predomina el nacimiento a domicilio, a cargo de la comadrona, con resultados excelentes. La tasa de mortalidad infantil, es la más baja en el mundo. En Colombia la cosa fue y es diferente. Las comadronas del campo carecen de todo conocimiento técnico y de nociones de higiene. Eran mejores las de las capitales. Así en mi casa, nacimos siete hombres al cuidado de comadrona que era a la vez colchonera. Sin el menor percance. El costo era mínimo. \$ 10.00 por cada caso [...] Hoy, un nuevo niño es la ruina del hogar: \$ 2.000 el médico y otro tanto la clínica. Todo lo cual es imposible para la clase media. Entrenar a las comadronas es, pues, urgente (Santos Montejo, 1967, p. 12).

Notas como esta demuestran evidencia que, incluso en el marco del discurso modernizador, existía conciencia sobre las limitaciones del modelo hospitalario en un país con desigualdades sociales. El contraste con el caso holandés y el reconocimiento histórico de las parteras, refuerzan la idea de que el problema no radicaba necesariamente en la práctica sino, en la ausencia de políticas que la formaran e integraran de manera más efectiva. Este tipo de percepciones ayuda a entender por qué en territorios como Santa Marta, la partería no solo persistió, sino que también, fue socialmente aceptada y valorada.

El análisis de la regulación del parto en Colombia a lo largo del siglo XX refleja que la institucionalización de la salud pública no fue un proceso lineal, sino el resultado de reiterados intentos estatales por ejercer control sobre el cuerpo femenino, no obstante, la partería ejercida – especialmente por mujeres afrodescendientes- en territorios periféricos como Santa Marta, se situó en un espacio de persistencia y adaptación frente a los discursos institucionales y normativos de la medicina moderna.

Regulación del cuerpo femenino en siglo XX

Además de la regulación jurídica del nacimiento, el Estado y las instituciones asociadas a la medicina moderna construyeron un conjunto de estrategias pedagógicas orientadas a regular el cuerpo femenino y la experiencia del parto. A través de manuales de maternidad educativos dirigidos a las mujeres, sentando sus bases en un discurso que definía quien debía atender el parto, como debía cuidarse y comportarse la mujer durante el embarazo y el posparto, reforzando la autoridad médica por encima de los saberes tradicionales. Un ejemplo de ello es el folleto *La madre y el niño*, publicado por Acción Cultural Popular – Radio Sutatenza en 1967.

ATENCIÓN DEL PARTO.

En cuanto se posible el parto debe ser atendido por un médico; si esto no puede lograrse debe atenderlo una enfermera especializada-o una partera que haya recibido instrucciones de un médico.

Sin embargo, muchas veces el parto ocurre en sitios distantes o alejados, o en momentos en los cuales no se puede acudir a una persona competente; por esto es necesario saber lo que debe hacerse en-estos casos, para tratar de no hacer daño a la madre ni al niño. [...]. (Salas, 1967, p. 13).

La circulación de este material pedagógico deja ver como la medicina moderna estableció de forma explícita una jerarquía de saberes en la atención del cuerpo femenino, señalando que el parto debía ser atendido prioritariamente por un médico, seguido de una enfermera graduada, y solo en ausencia de estos, por una partera. Este tipo de discurso no solo buscaba condicionar a las mujeres en el cuidado de su cuerpo, sino que también reforzaba la concepción clasificada del saber, en la que la medicina moderna se posicionaba como la única autoridad legítima sobre el nacimiento y el cuidado del cuerpo femenino. En consecuencia, la partería fue deslegitimada progresivamente por la institución médica para la atención del cuerpo femenino, tolerada únicamente en contextos donde el acceso al personal médico era limitado.

Partería tradicional y medicina moderna en Santa Marta siglo XX

Durante la trata esclavista, muchas mujeres africanas llegaron hasta América portando conocimientos ancestrales relacionados con la atención del parto, la salud reproductiva y el uso medicinal de plantas, saberes que con el paso del tiempo lograron mantenerse y transformarse en diálogo con las prácticas culturales de pueblos indígenas, mestizos y occidentales (Plan Especial de Salvaguardia [PES], 2017). En el territorio samario, caracterizado por una fuerte presencia afrodescendiente, cuando se habla de partería como práctica ancestral, no solo se habla del cuidado que se lleva a cabo con la madre y el recién nacido durante el proceso de parto, sino que además se reconoce como un eje central para la preservación cultural de las diversas comunidades afrocolombianas en la atención del nacimiento, particularmente durante el siglo XX, cuando el acceso a la medicina moderna era limitado y desigual.

Asimismo, es importante resaltar el proceso mediante el cual es transmitida esta práctica de generación en generación dentro y fuera

de las comunidades afro, como lo menciona Liceth Quiñones Sánchez partera y directora de ASOPARUPA quien en su conferencia y exposición en el Banco de la República cuenta como es el proceso para aprender y enseñar esta práctica ancestral, relata que desde niños/a se hacen alumnos de parteras tradicionales acompañándolas en todos los procesos de cuidado que le brindan a las embarazadas y posterior a ello la guía y apoyo que les ofrecen durante y después del parto, donde asisten a la madre y a su recién nacido (Canal Banrepcultural, 2019).

Con esto quiero decir que el conocimiento de la partería es un proceso complejo representado en la cultura afro de Colombia, que se lleva a cabo principalmente a través de métodos intergeneracionales. Este proceso no solo implica la transferencia de habilidades y técnicas, sino también la comunicación de creencias y prácticas culturales que son esenciales para la identidad de las comunidades negras, brindando relevancia a la tradición oral como método central para la preservación de esta práctica ancestral que va de la mano con la interacción directa del cuerpo de la embarazada para así poder conocer y ayudarla en su proceso de parir.

Además, esta práctica no solo se enseña dentro de las comunidades afro, Lizet en su exposición afirma que toda persona sea hombre o mujer que quiera aprender y conocer esta técnica tradicional del parto, es bienvenido y se le enseña con igual dedicación mediante tradición oral, entorno familiar y redes comunitarias destinadas a preservar y divulgar esta práctica ancestral (Canal Banrepcultural, 2019).

Es decir, la propagación de la práctica de la partería es un proceso dinámico que no solo combina técnicas y prácticas con una rica identidad cultural, sino que también ofrece entornos seguros y ampliamente cambiantes para el enriquecimiento de la misma. A través de métodos orales, el apoyo familiar y redes comunitarias, este conocimiento se ha logrado mantener a lo largo del tiempo mutándose con los diferentes cambios de entorno socioculturales.

Por otra parte, se encuentra la medicina moderna también llamada medicina alopática que León-Barúa y Berendson Seminario

definen como “el conjunto de conceptos, procedimientos y recursos materiales, con los que se busca prevenir y curar las enfermedades” (1996, p. 1). Esta concepción se consolidó a lo largo del siglo XX con la ayuda de los diferentes cambios políticos y sirvió de base para promover una atención del parto basada en la tecnificación y la medicalización del cuerpo femenino. Lehner (2012) menciona que, “de todas las innovaciones que se produjeron entre 1930 y 1960, la más sugerente, sin duda, es el tránsito de parir en la casa a hacerlo en las instituciones de salud” (p. 276). Es decir que, con la llegada del siglo XX, estas prácticas tradicionales comenzaron a hacer cuestionadas por la medicina alopática, que consideraba los saberes populares empíricos, poco higiénicos y hasta peligrosos. El médico y los centros de salud pasaron a ocupar el lugar central en la atención del parto respaldados por el Estado. Esta consolidación también estuvo asociada directamente con la reducción de la mortalidad infantil como señalan Acosta y Romero (2014), “Los resultados permiten establecer una reducción sustancial de la tasa de mortalidad infantil durante la segunda mitad del siglo XX, así como una disminución progresiva de las muertes asociadas a enfermedades infecciosas, fenómeno estrechamente vinculado a los avances en materia de salud pública y medicina” (p. 1). De esta manera el discurso modernizador legítimo la intervención estatal en el nacimiento y reforzó la hospitalización del parto. Mientras la normativa refleja una dimensión jurídico-estatal del cambio en las dinámicas de atención al parto, Eraso Rojas aporta la dimensión histórico-social al indagar en la consolidación de la medicina moderna como un campo profesional jerárquico, en su mayoría masculino, que fue absorbiendo de manera progresiva funciones previamente desempeñadas por mujeres en contextos domésticos y comunitarios (Eraso Rojas, 2016).

Sin embargo, en ciudades como Santa Marta, estas prácticas – partería y medicina- lejos de encontrarse aisladas coexistieron de manera simétrica, las parteras samarias adoptaron sus saberes a los nuevos contextos institucionales, estableciendo relaciones con hospitales y desempeñándose dentro de servicios de maternidad, un

ejemplo de ello se encuentra en la prensa local. En enero de 1928, el periódico *El Estado* publicó un anuncio “la señora Rubia Morales, Comadrona, con facultad medica” ofrecía sus servicios en la calle Cangrejalito casa número 38.

Figura 1. Anuncio de servicios de partera

desarreglos que dimanen de la impureza de la sangre, no tienen igual. No son genuinas si no están en cajas de lata. De Venta en las Boticas del Mundo Entero. *Ailcock*

Acérquese al grabado a los ojos y verá Vd. la píldora entrar en la boca.

Fundada 1847.

EMPLASTOS de Ailcock

El Remedio Externo Mejor del Mundo. Aplíquese en la parte donde se sienta dolor.

ta Marta y otras. Para los médicos y farmacos. Terapéutica Alemana. mulario y obra de consumodernísimas indicac

Se venden tipos de imprenta en buen estado. Pmédicos.

al ver a estos hombres, jóvenes, que se apoyan, temnados, contra el muro algún viejo edificio, y miran sin atreverse a decirnos una frase de súplica n gesto de demanda. aún ésto no es todo, que Viena oculta su mirada como una pobre verante, y sonríe para los extranjeros, que llevisitarla desde todosntos del globo, no sean los en sus momentos acer por una visión; pero bajo esa son un gesto de dolor.

La señora RUBIA MORALES COMADRONA

Con facultad médica ofrece sus servicios en la calle de Cangrejalito, casa número 38.

felices que en tiempos del Imperio porque sus libertades cívicas son más amplias! ¡Venid a decírselo mientras ven languidecer de hambre a su

Manuela Díaz Grana MEDIAS PARA M

en colores de tonocrático de última e llegaron. Velillos; finísimos de noviasbreros europeos para ras y pajamas para

Dirección: Calle de la Cruz, nú

Fuente: *El Estado* (1928).

Este registro refleja que, a pesar de los intentos estatales por regular la partería desde principios del siglo XX, en el territorio samario las parteras continuaron ejerciendo su oficio de manera abierta, adaptando incluso el lenguaje médico para respaldar su práctica ante la comunidad.

Décadas más tarde, se observa la incorporación de esta práctica al ámbito hospitalario. Un registro como el Decreto 1176 de 1950, publicado en el Diario Oficial, donde el Estado asigna partidas presupuestales para servicios de higiene materno-infantil en distintas ciudades del país, señala el pago de una partera por concepto de prestación de servicios en el área interna de la maternidad en el hospital de Caridad de Santa Marta durante nueve meses.

Figura 2. Pago a partera por concepto de servicios en el área interna de maternidad.

Para pagar una Partera en el Servicio Interno de la Maternidad del hospital de caridad de Bolivar (Cauca); en nueve (9) meses, o sea del 1º de abril al 31 de diciembre de 1950	1:080.00
Para pagar una partera en el Servicio Interno de la Maternidad del hospital de caridad de Santa Marta, durante nueve (9) meses, o sea del 1º de abril al 31 de diciembre de 1950	1:080.00
Para pagar una Partera en el Servicio Interno de la	

Fuente: Diario Oficial, marzo de 1950, pag. 443.

En resumen, estos hallazgos permiten entender que la partería afro en Santa Marta no fue una práctica clandestina ni subyugada durante el siglo XX. Por el contrario, su resiliencia se vio marcada en procesos de adaptación e interacción con la medicina moderna y las constantes políticas públicas de salud que fueron emergiendo. Es importante reconocer y valorar estos saberes ancestrales para asegurar su continuidad y relevancia en el futuro además de proporcionar un registro histórico importante para futuras generaciones. Otro aspecto que resaltar es el enriquecimiento de la atención materna y neonatal, integrando enfoques interculturales que respeten y valoren las tradiciones locales combinando los conocimientos empíricos con las prácticas de salud contemporáneas. Como beneficio tenemos que las comunidades afrodescendientes se reconocen por fortalecer su cohesión social, además de empoderar a las parteras como lideresas comunitarias y agentes de cambio.

Parteras, médicos y el Estado

En Santa Marta, a lo largo del siglo XX, las dinámicas del parto se configuraron como un espacio comunitario de negociación y coexistencia, constituidos por actores institucionales y prácticas tradicionales arraigadas en la historia local, que lejos de responder a un proceso progresivo de sustitución de la partería por la medicina moderna, la evidencia documental, visual y testimonial permite observar una interacción armoniosa, en la que las parteras – muchas de ellas afrodescendientes- no solo estuvieron legitimadas a través del ámbito público mediante la prensa local desde 1928 (imagen 1) sino que también fueron acogidas en instituciones hospitalarias desde 1950 en el hospital de Caridad de Santa Marta (imagen 2), hasta 1960 – 1970 en el Antiguo Hospital San Juan de Dios (imagen 3 y 4), desempeñando un papel central en la salud materno-infantil.

Por ejemplo, las fotografías conservadas en el álbum familiar de Jaime Martínez, nieto de la partera Ana Thompson, deja ver un testimonio visual significativo como evidencia de aquella realidad. En ellas se observa, por un lado, la conmemoración realizada en honor a la partera Ana Thompson por parte del entonces Gobernador Rafael Diago, por sus servicios como partera en el hospital San Juan de Dios (Vélez, 1999).

Esta fotografía enmarca matices particulares que permiten hablar de una excepcionalidad territorial frente a las dinámicas normativas que predominaron a nivel nacional en el siglo XX. La presencia del Gobernador departamental resulta clave en estos procesos, al actuar como mediador entre las disposiciones del Estado central y las necesidades concretas locales. Mientras que en gran parte del país las políticas sanitarias apuntaban a la regulación del ejercicio de la partería a través de requisitos formales y subyugación por parte del cuerpo médico, en el territorio samario se observa una actitud pragmática por parte de las autoridades locales – médicos, enfermeras, Estado-. El homenaje y condecoración dirigida hacia Ana Thompson por su servicio como partera en el Antiguo Hospital San Juan de Dios demuestra una forma explícita

de legitimación estatal hacia una partera empírica afrodescendiente, valorando su trayectoria y aporte a la salud pública local. Eventos como este, no solo evidencia la aceptación institucional de las parteras dentro de los hospitales, sino que también revela un Estado que, lejos de imponer una tensión con los saberes tradicionales, opto por validarlos en función de la realidad sociocultural y sanitaria de Santa Marta.

Figura 3. Condecoración a la partera Ana Thompson por 40 años de servicio en el Hospital San Juan de Dios



Fuente: Fotografía del archivo privado de Jaime Martínez, Santa Marta, ca. 1960-1970.

Esto deja en evidencia que Santa Marta a lo largo del siglo XX fue un espacio en el que ambas prácticas coexistieron con igual importancia dentro de la sociedad en la cual estaban integradas sin ser marginadas (Pereyra-Elías y Fuentes Delgado, 2012).

Por otra parte, Ana Thompson no fue la única partera que ejerció su labor en el hospital San Juan de Dios de Santa Marta, sumó su presencia al mismo tiempo en el que ya otras mujeres desempeñaban la práctica en el marco de la República Liberal, como lo menciona Vélez (1999) “[...] Ingreso al Hospital San Juan de Dios [...] el 3 de abril de 1934 como enfermera de la sala de maternidad, donde la comadrona era Asela Jaramillo de Cardenas” (p. 53). En las décadas siguientes, la señora Thompson continuó desempeñando su labor como partera en la sala de maternidad del Hospital San Juan de Dios acompañada de su amiga y colega Olga Sosa identificada como partera por el señor Jaime Martínez, nieto de Ana Thompson, afirmando: “Esta es la señora Olga Sosa, las dos matronas de allá” (comunicación personal, marzo, 2025) (Figura 4).

Estos registros visuales no solo confirman la presencia de mujeres afrodescendientes en el sistema hospitalario, sino que también evidencian una aceptación social de su labor, desvirtuando la idea de una marginalización de la partería frente al saber médico moderno. A esta representación visual de parteras se le suma la memoria oral de agentes sociales que participaron directamente en las dinámicas hospitalarias. La entrevista realizada al médico pediatra Pedro Jiménez, quien laboró por décadas en la segunda mitad del siglo XX en el Hospital San Juan de Dios, muestran una estrecha relación cotidiana entre médicos y parteras, que según Jiménez atendían la mayoría de los partos, llegando a asistir entre diez y veinte nacimientos diarios (comunicación personal, junio de 2025). Esta interacción social pone de manifiesto que la medicina moderna no subyugo la práctica de la partería, sino que, se apoyó en ellas para responder a la alta demanda asistencial.

Asimismo, la figura de la partera afro no se limitó solo al ámbito técnico del parto. Su labor estuvo atravesada por saberes ancestrales que integraban el uso de plantas en compañía de ciclos lunares. De este modo el fortalecimiento del entorno natural en el contexto de la partería afro se asocia con la preservación y la conservación de prácticas tradicionales que empleen elementos del medio ambiente,

como las plantas medicinales y ritos de protección. Estas prácticas aportan significativamente tanto al bienestar de las madres y sus hijos como a la conservación de la práctica, que se ha transmitido de generación en generación en las diversas comunidades rurales, donde los recursos y el personal en los centros de salud son limitados, este conocimiento resulta fundamental, lo que subraya la importancia de proteger y fortalecer estas prácticas tradicionales.

Figura 4. Ana Thompson y Olga Sosa, parteras en Santa Marta



Fuente: Fotografía del archivo privado de Jaime Martínez, Santa Marta, ca. 1960–1970.

Ahora bien, fortalecer la historia de la partería afro implica reconocerla como una práctica ancestral de gran valor cultural, reconocimiento que se consolidó en 2017 cuando el Ministerio de Cultura de Colombia declaró los conocimientos de la partería afro como patrimonio cultural inmaterial. Además, esta declaratoria incluyó el desarrollo de un Plan Especial de Salvaguardia (PES) enfocado en proteger y mantener vivos estos saberes ancestrales. Este plan busca integrar las prácticas de las parteras en un modelo de salud que respete y complemente sus conocimientos, fomentando su visibilidad y respaldo institucional para garantizar que esta tradición continúe en comunidades remotas.

En el caso del uso medicinal de plantas durante el proceso de parto, (Vanegas Moreno, 2021) en su trabajo resalta la importancia de estas para asistir el parto, las cuales incluyen técnicas como vahos, pringues, bebedizos, los cuales contienen plantas y otros elementos de la naturaleza. Estas prácticas junto con la observación de ciclos lunares buscan respetar y atender las necesidades naturales, espirituales y fisiológicas de la mujer durante el parto. Además, las fases de la luna también son tenidas en cuenta, ya que las parteras consideran que influyen en la rapidez del parto, indicando que una luna menguante facilita un parto rápido, mientras que una luna llena puede hacerlo más lento.

Este trabajo se convierte en un material valioso para estudiosos en campos como la antropología, la historia, la medicina y la salud pública. Reforzando los diferentes conocimientos en la interacción entre cultura, salud y practicas comunitarias, lo cual pretende enriquecer el conocimiento académico y fomentar nuevas investigaciones.

Conclusión

El análisis histórico de la partería en Santa Marta durante del siglo XX facilita entender que la institucionalización del nacimiento en Colombia no fue un proceso homogéneo ni línea, y que por el contrario estuvo atravesado por dinámicas locales, relaciones sociales y necesidades territoriales concretas. Aunque a nivel nacional el

Estado impulsaba un conjunto de políticas orientadas a la medicalización del parto, la regulación del cuerpo femenino y la legitimación del saber médico por encima de los saberes tradicionales, en el contexto samario estas disposiciones convivieron en armonía, demostrando una notable capacidad de adaptación, persistencia y aceptación social.

Los hallazgos normativos, periodísticos, visuales y testimoniales analizados en este trabajo afirman que la partería afro en Santa Marta no fue una práctica marginada ni clandestina. Por el contrario, las parteras desempeñaron un rol central en la atención materno-infantil, al interior de las instituciones hospitalarias. La presencia de parteras en la prensa local desde la década de 1920, su incorporación remunerada en hospitales como el de la Caridad y el San Juan de Dios, sumado a la condecoración oficial a la partera Ana Thompson por parte del Estado departamental, evidencian una forma de reconocimiento institucional poco común frente al panorama nacional.

La evidencia permite hablar de una excepcionalidad territorial, en la que el Estado local, los médicos y las parteras establecieron relaciones simultáneas de coexistencia y cooperación. Lejos de una sustitución progresiva de la partería por la medicina moderna, en Santa Marta se gestó un modelo híbrido de la asistencia al parto, en el cual los saberes empíricos y tradicionales fueron integrados de manera pragmática al sistema hospitalario, especialmente ante la alta demanda asistencial y las limitaciones estructurales en la salud pública.

Así mismo, la investigación pone en evidencia que la partería afro no se limitó a una función técnica, sino que estuvo dialogando con dimensiones culturales, espirituales y naturales. El uso de plantas medicinales, los rituales de protección, la observación de los ciclos lunares y el acompañamiento emocional durante el embarazo, el parto y el posparto, muestran una concepción integral del cuerpo femenino y del nacimiento, en contraste al enfoque institucional y normativo promovido por la medicina moderna. En este sentido, la regulación del cuerpo femenino durante el siglo XX no solo se expresó a través de leyes y decretos, sino también mediante discursos

pedagógicos que buscaron disciplinar a las mujeres y subyugar los saberes tradicionales a la autoridad médica.

En conclusión, este trabajo contribuye a ampliar la historia social de la salud en Santa Marta al situar a las parteras afro como actrices centrales en la construcción de prácticas del cuidado, persistencia, negociación frente al estado y la medicina moderna. El reconocimiento de la partería afro como patrimonio inmaterial en 2017 confirma la vigencia y el valor de estos saberes, reforzando la necesidad de seguir documentándolos desde una perspectiva histórica, intercultural y territorial.

Referencias

- Acosta, K., y Romero, J. (2014). *La mortalidad infantil en Colombia durante el siglo XX*. Documentos de Trabajo sobre Economía Regional y Urbana, No. 199. Banco de la República.
- Archivo privado de Jaime Martínez (Santa Marta). (ca. 1960–1970). *Álbum familiar de Ana Thompson*.
- Canal Banrepcultural. (2019, 10 de junio). *Memorias orales de la partería: una visita por parteras afro del Pacífico* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=sVoviwv1xv4>
- Congreso de la República de Colombia. (1914). *Ley 83 de 1914, por la cual se reglamenta el ejercicio de las profesiones médicas*.
- Congreso de la República de Colombia. (1920). *Ley 39 de 1920, por la cual se establece la enseñanza de comadronas y enfermeras en la Facultad Nacional de Medicina*.
- Congreso de la República de Colombia. (1935). *Ley 67 de 1935, por la cual se reglamenta el ejercicio de la profesión de medicina y cirugía*.
- Congreso de la República de Colombia. (1938). *Ley 96 de 1938, por la cual se crean los Ministerios de Trabajo, Higiene y Previsión Social y de la Economía Nacional*.
- Congreso de la República de Colombia. (1946). *Ley 27 de 1946, por la cual se crea el Ministerio de Higiene*.

- El Estado. (1928, enero). *La señora Rubia Morales, comadrona, con facultad médica* [Anuncio]. Santa Marta.
- Eraso Rojas, L. H. (2016). La mujer en la medicina colombiana. *Medicina (Bogotá)*, 38(1), 73–81. <https://www.medicinainterna.org.co/>
- Lehner, María Paula. “Partos en la primera mitad del siglo XX. De las redes informales a la medicalización”. En *Salud, sociedad y derechos*. Comps. Ana Lía Kornblit y otras. Buenos Aires: Teseo, 2012, pp. 276-294.
- León Barua, R., y Berendson Seminario, R. (1996). Medicina teórica: Definición de la medicina y su relación con la biología. *Revista Médica Herediana*, 7(1). https://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1018-130X1996000100001
- Ministerio de Cultura. (2017). Resolución 1077 de 2017, por la cual se incluye la manifestación “Saberes asociados a la partería afro del Pacífico colombiano” en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial del ámbito nacional. Ministerio de Cultura de Colombia.
- Ministerio de Higiene y Asistencia Pública. (1929). *Resolución 477 de 1929, sobre la reglamentación del servicio de parteras*.
- Ministerio de Higiene y Asistencia Pública. (1930). *Resolución 547 de 1930, por la cual se modifica la Resolución 477 de 1929 sobre reglamentación del servicio de parteras*.
- Ministerio de Higiene y Asistencia Pública. (1939). *Decreto y resolución sobre la reglamentación del ejercicio de la partería*.
- Pereyra-Elías, R., y Fuentes Delgado, D. (2012). Medicina tradicional versus medicina científica: ¿En verdad somos tan diferentes en lo esencial? *Acta Médica Peruana*, 29(2). https://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1728-59172012000200002
- Presidencia de la República de Colombia. (1924). *Decreto 995 de 1924, por el cual se reglamenta la Ley 39 de 1920 sobre la enseñanza de comadronas y enfermeras en la Facultad Nacional de Medicina*.
- Presidencia de la República de Colombia. (1950, marzo). *Decreto 1176 de 1950. Diario Oficial*.

- Presidencia de la República de Colombia. (1953). *Decreto 984 de 1953, orgánico de las dependencias, personal y asignaciones del Ministerio de Higiene.*
- Presidencia de la República de Colombia. (1960). *Decreto 1423 de 1960, por el cual se reorganiza el Ministerio de Salud Pública y se le adscriben los negocios de que debe conocer.*
- Presidencia de la República de Colombia. (1970). *Decreto 1260 de 1970, por el cual se expide el Estatuto del Registro del Estado Civil de las personas.*
- Quiñones Sánchez, L., López, G., Valencia, T., Cuero Valencia, S., y Gómez Lozano, B. C. (2020). *Plan especial de salvaguardia de los saberes asociados a la partería afro del Pacífico* [Informe]. Ministerio de Cultura – Dirección de Patrimonio – Grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI).
- Salas Lezaca, L. A. (1965). La madre y el niño. Acción Cultural Popular. Recuperado de <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/colecciones-digitales/la-madre-y-el-nino>.
- Vanegas Moreno, Y. (2021). *Prácticas, creencias y saberes ancestrales de parteras afronunqueñas en el cuidado del embarazo, la atención del parto y el puerperio como posible aporte al nuevo modelo integral en salud con enfoque diferencial étnico* [Trabajo de grado, Universidad de Antioquia].
- Vélez, J. (1999). La comadrona Ana Thompson. En *Locos y personajes de Santa Marta* (pp. 53–54). Ediciones El Abuelo Limitada.

La construcción de la libertad negra: Reflexiones sobre ciudadanía y gobierno de la República Neogranadina en la Provincia de Santa Marta en la primera mitad del siglo XIX

Mayra Alejandra Cervantes Melo*

macervantesm@unimagdalena.edu.co

Estudiante del programa de Historia y Patrimonio

Integrante del semillero de investigación de Historia Social y Económica, adscrito al Grupo de Investigación en Historia, Patrimonio y Creación Artística y Cultural (GIHPCAC)

Resumen

La transición del yugo colonial hacia la construcción de la nación estuvo marcada bajo dos premisas esenciales: la libertad y la ciudadanía; dos premisas que impregnaron el discurso de República de la Nueva Granada en la primera mitad del siglo XIX. No obstante, esta narrativa de libertad promulgada en leyes que presumía de mecanismos para integrar a los *negros, mulatos, pardos y zambos* bajo la concepción naciente de «ciudadano» que se vio obstaculizada en la práctica por el choque de intereses entre los amos, los mecanismos de obtención de libertad y lo que representaba a nivel económico, jurídico y social el cambio de estatus de esclavizado a ciudadano, hecho que se tradujo en la persistencia de la esclavitud y discriminación racial. Por ello, este texto se propone analizar y reflexionar en

torno a las dinámicas, tensiones y contradicciones en el proceso de la construcción de la libertad negra a través de un balance historiográfico, con el fin de comprender las divergencias entre la narrativa decimonónica y los documentos oficiales, haciendo hincapié en la Provincia de Santa Marta.

Palabras claves: libertad negra, ciudadanía, Provincia de Santa Marta, abolición, esclavitud, república, divergencias, dinámicas, tensiones, contradicciones.

Abstract

The transition from colonial rule to nation building was marked by two essential premises: freedom and citizenship, two premises that permeated the discourse of the Republic of New Granada in the first half of the 19th century. However, this narrative of freedom, enshrined in laws that boasted mechanisms for integrating blacks, mulattos, mestizos, and zambos under the emerging concept of “citizen,” was hindered in practice by the clash of interests between slave owners, the mechanisms for obtaining freedom, and what the change in status from slave to citizen represented economically, legally, and socially, a fact that resulted in the persistence of slavery and racial discrimination. Therefore, this text aims to analyze and reflect on the dynamics, tensions, and contradictions in the process of constructing Black freedom through a historiographical assessment, in order to understand the divergences between the nineteenth-century narrative and official documents, with an emphasis on the Province of Santa Marta.

Keywords: black freedom, citizenship, Province of Santa Marta, abolition, slavery, republic, divergences, dynamics, tensions, contradictions.

Introducción

La historiografía decimonónica colombiana se ha encargado de construir el relato de la nación. Una nación resultante de la causa

independentista que traería consigo vientos de libertad y que, a nivel discursivo, terminaron por cimentar la República. No obstante, aquellos soplos de libertad serían efímeros y esas promesas expresadas por los próceres no se cumplirían para los negros, mulatos, pardos y zambos hasta mediados del siglo XIX.

En este texto la concepción de libertad se plantea como un proceso de larga duración que disputaron las personas negras, zambas, mulatas y pardas sometidas a la esclavitud desde el inicio de la trata transatlántica en el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX. Mismo proceso fue el escenario de miedos, luchas e ilusiones de las personas esclavizadas para escapar de las múltiples formas de violencia a las que eran sometidos, pero también de disputas jurídicas, económicas, sociales y simbólicas frente a una naciente república que expresaba una ruptura del yugo colonial mientras mantenía las estructuras que lo sostenían en el ámbito político- social.

De esta manera, este trabajo busca analizar y reflexionar en torno a dos premisas: la libertad prometida durante la causa independentista, misma que se cuestionará más adelante y el concepto de ciudadanía, que fue empleado en muchas ocasiones como excusa e impedimento para que las personas negras esclavizadas fueran libres del yugo de la esclavitud. Simultáneamente, se hará hincapié en la Provincia de Santa Marta, un territorio que presenta grandes vacíos historiográficos en torno a estas temáticas (en comparación con otras regiones) y que carece profundamente de memoria histórica en lo que a personas negras respecta.

Adicionalmente, busca confrontar la narrativa y cronología que privilegia al estado republicano como aquella entidad libertadora al promulgar la ley abolicionista en mayo de 1851 (Cuevas, 2018) y denotar las voces de las personas esclavizadas que buscaron tomar el rumbo de su propia historia, incluso dentro de los mecanismos de obtención de libertad promovidos por la República, que, para Romero y Romero catalogaban como abolicionismo blanco.

En ese sentido, para propósitos de este trabajo se tomó como referencia los periodos establecidos por Galvis (1980) en donde propone

la siguiente cronología: 1) Período colonial (1524-1809); 2) Período de la independencia (1810-1818); 3) Período Republicano (1820-1852). Así mismo, subdivide este último en tres apartados: 1) 1820-1838: Leyes que prometían la libertad, la constitución de las juntas de manumisión y la libertad a los hijos de esclavas; 2) 1839-1845: Denominado represivo y 3) 1845-1852: Abolición definitiva, entre 1845 y 1852. La razón para emplear esta línea de tiempo está sujeta al proceso histórico que construyó lo que aquí denominamos *libertad negra*; la libertad no empezó con la promulgación de la ley de vientres, con las juntas de manumisión o la ley 2 de 1851 cuando se dio por finalizado el sistema esclavista. La búsqueda por la libertad de las personas negras fue manifestada desde el período colonial con actos como el *cimarronaje* —ya fuese de carácter grupal o con una tendencia individual denominada por Romero Jaramillo (1994) como «cimarronaje urbano», en el caso de la Provincia de Santa Marta—, en la acción de arrojarse, en la conformación de palenques y en las diversas formas de resistencia que serán exploradas más adelante. Sin embargo, este trabajo no busca minimizar los mecanismos republicanos empleados, pues incluso en ellos podemos observar como las personas negras fueron sujetos históricos activos que lucharon por su libertad con ayuda menor de las juntas de manumisión, de sus amos o de la naciente república, la cual se ve reflejada a través de ejercicios como el ahorro: que les permitió la compra o auto compra de su libertad; la vinculación al ejército; el “buen comportamiento” o la denuncia por malos tratos. Todas estas acciones son registro vivo del esfuerzo de estos seres humanos, que habitaron la *otredad* no solo por medio de sus luchas, que tuvieron origen en la discriminación racial y un sistema económico que recaía en sus hombros; también existieron desde aquellos sueños y anhelos que les fueron negados desde nacimiento y que persiguieron a toda costa, incluso en un mundo tan hostil como el de la colonia y el naciente republicano en el que persistían las mismas ataduras que los impulsaron a independizarse.

En consonancia con lo anterior, se hará una revisión de las leyes expedidas en el período establecido con el fin de visualizar los mecanismos

y concepciones establecidas en el ámbito legal y analizar algunos casos registrados, que incluyen: la Ley sobre Libertad de Partos, Manumisión y Abolición de Tráfico de Esclavos de 1821 y las definiciones y deberes que se otorgan al «ciudadano», ambas promulgadas en el contexto de la Gran Colombia; las Leyes Coloniales, como la Real Cédula de 1789 que se mantuvieron vigentes a partir de 1832; La Ley de Aprendizaje del 29 de mayo de 1842 precedida por la *Guerra de los supremos* y la Ley 2 de 1851 que tienen lugar en la República de Nueva Granada.

Además, resulta necesario precisar que las investigaciones en materia sobre la Provincia de Santa Marta, que van desde las condiciones económicas, sociales y jurídicas en el periodo abordado son pocas, en las cuales aparece el PhD Romero, D. como uno de los pocos referentes, por lo cual será citado recurrentemente debido a la escasa producción histórica que permita contrastar y brindar otras miradas que den cuenta del gran acervo documental que se alberga en el Archivo Histórico del Magdalena Grande y no ha sido estudiado hasta nuestros días. Hecha esta salvedad, resulta de gran importancia destacar que este texto es producto del Coloquio: “Raíces, Resistencias y Territorios: 500 años de experiencia afro en Santa Marta” impulsado por los esfuerzos del Ministerio de Interior y de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad del Magdalena para visibilizar la presencia negra que habita el territorio, fortalecer la memoria histórica y reconocer las experiencias colectivas que atraviesa nuestra ciudad. Por ello, este trabajo no solo recopila los inicios de una investigación preliminar y un balance historiográfico, también contiene los aportes y reflexiones compartidos entre académicos, líderes y lideresas y asistentes que compartieron ideas y saberes históricos, territoriales y culturales en medio del diálogo que se desarrolló en dicho evento.

Los aires efímeros de libertad y el dilema de la abolición del sistema esclavista

El sistema esclavista tiene su génesis en el siglo XVI con el inicio de la trata transatlántica. Un proceso que se extendería hasta el siglo XIX

y que tuvo como resultado el despojo forzado de millones de personas africanas de su tierra natal y el ejercicio de múltiples violencias en los y las esclavizadas bajo la motivación del comercio y contrabando por parte de potencias como España, Inglaterra, Holanda y Portugal. En este sentido, la trata surge en gran parte por intereses económicos que fueron disfrazados en el discurso y que encontraron justificación bajo una lógica de supremacía racial, en donde «lo no blanco se convirtió en sinonimia de impureza; el blanco de pureza y de calidad» (Hering, 2011, p. 44). Esta narrativa sería la excusa para el sometimiento a trabajos forzados como la minería, los trabajos domésticos y en haciendas y sobre todo para deshumanizar a estas personas, estableciendo estereotipos que terminarían por reducirlos a *animales* y *cosas*, los cuales podían ser violentados al antojo del amo en el nombre de la civilización y comprados dependiendo de su edad, sexo, cualidades físicas, quehaceres y comportamiento complaciente frente a sus opresores.

En el caso del Virreinato de Nueva Granada, específicamente en la Provincia de Santa Marta, el comercio y contrabando de esclavos tuvo como propósito el remplazo de la población indígena en las actividades económicas más extenuantes que se llevaban a cabo en la provincia, pues la población nativa habría disminuido drásticamente tras el sometimiento a labores como la pesca de perlas, la propagación de enfermedades y las largas jornadas a las que eran expuestos, lo cual llevó a la corona española a expedir leyes que prohibieran someterlos a las tareas más duras y a sustituirlos con población negra, en su mayoría proveniente de Angola y Guinea para encargarse de las labores más pesadas, las cuales se extendían desde la construcción de caminos, puentes y fortalezas, la pesca de perlas anteriormente mencionada, el trabajo en haciendas, que iba desde las plantaciones hasta el trabajo doméstico, etc. (Miranda, 1976, pp. 47-50). En este contexto, no es de extrañar que las personas negras buscaran su libertad al, por ejemplo, darse a la fuga ganándose el título de *cimarrones* y construyendo palenques como Masinga, La Ramada, Guachaca y dos sin sitio fijo localizado, como aquellos ubicados en la Sierra Nevada y el Valle de Upar (Romero Jaramillo, 1994).

Por tales motivos, podemos afirmar dos cosas: la base de la estructura económica del virreinato (que tras la causa independentista pasaría a constituir la república) recaía en el trabajo de las personas negras en condición de esclavos y la *libertad negra* (entendiéndola como la pérdida del estatus de esclavo) se ha construido desde el rol activo de las personas negras que buscaron formas de escapar del yugo de la esclavitud, a pesar de todo el aparato discursivo que se configuraba sobre el sujeto negro y que buscaba justificar su condición de esclavo. Un ejemplo propio de la Provincia de Santa Marta recae en *los bogas del Magdalena*, un caso con poca producción histórica del cual contamos con literatura viajera decimonónica de carácter internacional y nacional, que configuraban una visión peyorativa a través del discurso estereotipado de la negritud. La labor de *los bogas* consistía en el transporte de mercancía y personal a través del río Magdalena para llegar a destinos como Santa Fe, pues a pesar de ser un río tan pedregoso, marcado por el sol tropical, con una fuerte corriente y gran presencia de mosquitos, caimanes y culebras, resultaba en una gran «vía de comunicación estratégica entre la región Caribe, los Andes centrales y, en general, el interior del continente» (Herrera, 2006, p. 135).

Estos se transportaban a través del champán y, por las condiciones anteriormente mencionadas, tendían a requerir de múltiples paradas y se podían llegar a necesitar hasta 30 bogas que lideraran el largo y tortuoso viaje. Al ser este un escenario de viajeros nacionales y extranjeros, estos no dudaron en consignar y registrar la travesía desde una mirada civilizatoria que buscaba remarcar constantemente la diferencia con *el otro*. Al boga, que generalmente era catalogado como *zambo*, es decir, hijos de la mezcla entre el *negro* y el *indio*, se le fue tildado de *salvaje, perezoso y descendiente de una raza inferior*, nunca caracterizado como persona, pues era visto como el ejemplo vivo de la degradación del ser humano y heredero de los vicios de cada una. Un ejemplo de ello fue lo consignado en los escritos del francés Gaspard Theodore Mollien, quien tuvo paso por el río Magdalena en la segunda década del siglo XIX y dejó registrada su mirada despectiva sobre el boga:

El negro del Magdalena, sin embargo, no tiene el *valor viril*, la *intrepidez* ni la fuerza muscular del negro del Senegal; tampoco tiene esa confianza ciega en su Dios que inspira al otro un pedazo de papel vendido por un sacerdote impostor. [...] El *negro degenerado* del Magdalena ve enemigos y peligros por todas partes y siempre se acuerda de los sitios donde pereció alguien por imprudencia (Mollien, 1824, vol. 1, p. 31, como se citó en Montaña, 2021). [cursivas fuera del texto]

Lo registrado por Mollien no proviene únicamente desde su lugar de enunciación como extranjero, pues esta visión y aparato discursivo también era manejado por las elites neogranadinas, incluso posterior a la abolición de la esclavitud. Sirva de ejemplo lo escrito por José María Samper en el año 1861 y que adjudica a los zambos las cualidades de «una raza de *animales* en cuyas formas y facultades la humanidad tiene *repugnancia* en encontrar su imagen» (Samper 1861, pp. 95-96, como se citó en Montaña, 2021). [cursivas fuera del texto]

Por consiguiente, cuando nos adentramos en el estudio del siglo XIX, específicamente en el periodo de la causa independentista y en el periodo republicano, resulta divergente como se mantenía una narrativa de libertad frente al yugo colonial que, al momento de la transición a República, seguía excluyendo a las personas negras del discurso nacional y que, por medio de una caracterización racista, le negaba al sujeto racializado la condición de ciudadano a nivel social y jurídico, incluso cuando sostenían el sistema económico sobre su fuerza de trabajo.

Todavía resuena en los negros, mulatos, zambos y pardos el eco de aquella promesa hecha por el libertador Simón Bolívar en 1816, en donde a cambio de engrosar las filas del ejército les ofrecía ser libres. Él decretó «El nuevo ciudadano que rehúse tomar las armas para cumplir con lo sagrado deber de defender su libertad, quedará sujeto a servidumbre, como también sus hijos menores de 14 años, su mujer y sus padres ancianos» (Romero, 2006, p. 21), promesa que

desencadenó en la integración de múltiples personas negras en el frente. No obstante, al establecerse la Gran Colombia (1819-1830) no tendrían efecto inmediato y precisamente las leyes establecidas durante este periodo resultarían contradictorias teniendo en cuenta la narrativa manejada por la causa libertadora, pues estas legislaciones terminarían por equiparar y permitir la coexistencia entre el derecho a la libertad de los esclavos con el derecho a la propiedad e inversión de los amos.

Frente a la esclavitud en tiempos de plena independencia algo quedaba claro: resultaba contradictorio establecer un orden republicano que tenía como base la libertad e igualdad a la par de la existencia del sistema esclavista, tal como «José Félix de Restrepo [...] ante el Congreso de Cúcuta, afirmaba: “Es un egoísmo criminal pretender para nosotros la libertad e independencia de España si no la queremos dar a nuestros esclavos”» (Posada y Restrepo 242, como se citó en Cruz, E. 2014); no obstante, en torno a estas ideas existían varias posturas y el resultado de su coexistencia se ve reflejado en el contexto de Cúcuta.

Cúcuta, un territorio donde la producción minera y agrícola dependía altamente de la mano de obra esclavizada, fue donde se promulgó la Ley sobre Libertad de Partos, Manumisión y Abolición de Tráfico de Esclavos de 1821 que decretó condiciones para poder acceder a la libertad por vías permitidas por la república, con el fin de no colocar en riesgo inmediato estas actividades económicas que eran desempeñadas por personas negras. Así, de acuerdo con Cruz (2014) «La ley estipulaba que a partir de allí la descendencia de los esclavos quedaría en libertad, pero que, como los amos debían mantener los hijos de las esclavas, estos debían compensarlos trabajando para ellos hasta los 18 años» (p. 65).

Esta ley en particular resulta muy interesante de analizar, pues ha sido interpretada muchas veces como una legislación transitoria por la historiografía colombiana; sin embargo, suscita muchas interrogantes y premisas que dan cabida a cuestionamiento: 1) ¿Se puede considerar como *transitoria* y *abolicionista* una ley que otorgaba libertad bajo criterios de nacimiento y formación?; 2) Resulta

llamativa la condición de recibir una educación impartida y proveniente del amo, pues denota dos elementos discursivos inmersos en el ámbito legal sobre la percepción general que recaía en las personas negras: se seguía viendo al sujeto negro como un ser poco civilizado, incapaz de vivir en sociedad si no es formado por su opresor y consideraba como no válidos los saberes y la crianza impartida por sus progenitores, responsabilidad que tendían a desempeñar las mujeres negras. 3) Al plantear las *formas de libertad* como una variable participe que construyó la concepción de liberación para las personas negras ¿Es posible considerar que esta ley plantea el vientre de las mujeres negras como un territorio de disputa simbólica para la libertad?; 4) ¿Qué tipo de reacciones generó esta ley en aquellos esclavizados nacidos antes de 1821? ¿Qué acciones tomaron frente a ello? Teniendo en cuenta que, en este contexto, no se veía posible la creación posterior de la ley abolicionista de 1851. Por ende, sus únicas alternativas, al menos en el ámbito jurídico, eran el ahorro y las juntas de manumisión, de las cuales era muy difícil acceder.

El concepto de ciudadanía como impedimento de libertad

Prosiguiendo con el análisis, se ahondará en el concepto de ciudadanía, específicamente el establecido en la Constitución de 1821, es decir, fue expedida en el mismo año que la Ley sobre Libertad de Partos, Manumisión y Abolición de Tráfico de Esclavos. Esta declaraba que:

Son colombianos: 1. *Todos los hombres libres* nacidos en el territorio de Colombia, y los hijos de éstos; 2. Los que estaban radicados en Colombia al tiempo de su transformación política, con tal que permanezcan fieles a la causa de la Independencia;

3. Los no nacidos en Colombia que obtengan carta de naturaleza. (Constitución Política de la República de Colombia [C. P.], 1821, art. 4) [cursivas fuera del texto]

Llegados a este punto, resulta claro desde el primer inciso de este artículo que los negros, mulatos, zambos y pardos eran excluidos incluso dentro de la definición de colombiano, pues en el relato social no eran hombres, mucho menos libres; con suerte sus descendientes lo serían dentro de los siguientes dieciocho años si aquello escrito en la Ley de Vientres tenía cumplimiento. Así, la primera condición para ser ciudadano era la libertad y en este sentido, Cruz (2014) afirma «La oposición de la élite esclavista, que encarnó un modelo tradicional de lo público-político cimentado en prejuicios sociales y raciales, implicó la exclusión de estas poblaciones [negras] del proyecto de república y un acceso tutelado a la ciudadanía» (p. 59)

En sintonía con lo anterior, cuando se revisa el conjunto de legislación promulgada en años siguientes, enmarcadas en la Constitución de la República de Nueva Granada de 1832, derogando así la Gran Colombia, se encuentra la Ley de procedimiento del 14 de mayo, que entraba en vigencia todas las cédulas, pragmáticas, órdenes, decretos y ordenanzas sancionadas por el gobierno español hasta el 18 de marzo de 1808, incluyendo la Real Cédula de 1789 (Auen, 2021, p. 68), que también es conocida como Código Negro y que se encargaba de regir e institucionalizar al sistema esclavista. Este, de acuerdo con Helg (2011): «[...] reagrupaba las leyes existentes, pero mostraba al mismo tiempo que los derechos y deberes de los amos hacia sus esclavos, especialmente en materia de castigos, eran muchos más detallados que aquellos de los esclavos hacia sus amos» (p. 97).

Resulta entonces, curioso, como incluso durante este periodo caracterizado por Galvis (1980) como un periodo de promesa libertaria, se retornan como vigentes leyes coloniales. Este hecho solo denota la falta de compromiso del entonces congreso de intervenir jurídicamente, de legislar por aquel que no era *hombre* ni *libre*, pero que habitaba el territorio, en consonancia con el auge de los valores republicanos y en la defensa legal de las personas negras, que en tiempos de independencia proclamaban como compatriotas; pues si bien no se había abolido la institución de la esclavitud, se podrían

haber mejorado las condiciones en las que vivían los esclavizados cuyo nacimiento había sido previo a la legislación de 1821, incluyendo la rebaja de castigos despiadados que podían ejercer los amos sin ninguna repercusión legal o, que incluso cuando se sobrepasaban, no recibían juicio alguno y que se encontraban consignadas en estas normas nuevamente vigentes.

Así, llegó el 21 de julio de 1839, una fecha que representaba la materialización de la libertad prometida a aquellos nacidos en 1821 y que empezaban a cumplir la edad de dieciocho años y es, justamente en este escenario, donde se da inicio al periodo catalogado por Galvis (1980) como represivo. Es, justamente en esta línea de tiempo entre 1939 y 1945 donde tiene lugar la Guerra de los Supremos y que en regiones como la caucana contó con una gran participación de población negra, la cual se unió bajo promesas de libertad y bajo actos de fugas y cimarronaje y que coincide con la posterior expedición de la Ley de Aprendizaje del 29 de mayo de 1842 (Auen, 2021, p. 66). Con esta última ley, se logró prolongar por siete años el estado de servidumbre de los nuevos libertos bajo el argumento de que estos nuevos libertos no contaban con educación para ser ciudadanos y, como muchos amos se negaron a brindarla, terminó convertida en un círculo vicioso al cual fueron sometidos los jóvenes desde 1842 (Auen, 2021, pp. 45-46).

Bajo la lupa de esta última ley, termina entonces de institucionalizarse la educación como imperativo para llegar a ser un hombre, con la cualidad de libre y de aquel que es capaz de convivir en comunidad sin alterar el orden público y de aquel que respeta las leyes planteadas por un congreso poblado de personas que habitaban el privilegio; condiciones opuestas al aparato discursivo sobre el sujeto negro que sin descansar luchaba por su libertad. Resulta también de interés preguntarse si los negros, mulatos, pardos y zambos que participaron de esta guerra o aprovecharon la alteridad de la vida social para convertirse en cimarrones eran nacidos previos a la ley de 1821.

Las formas de libertad en el Caribe Neogranadino y en la Provincia de Santa Marta

A lo largo del texto se han explorado de manera superficial diversas formas de libertad que han sido recurrentes bajo coyunturas políticas que ocasionaron alteraciones de la vida social más evidentes. No obstante, cuando nos adentramos al contexto del caribe neogranadino y de la entonces Provincia de Santa Marta nos encontramos con un panorama muy específico, en donde la mayoría de población esclava para el siglo XIX se desempeñaba en la labor del trabajo en hacienda, ya fuera en cultivos o en el área doméstica, lo cual nos adentra a formas de libertad que usualmente no tienden a recibir crédito o que son minimizadas frente a otras como la fuga, que era llevada a cabo por aquel que se convirtió en cimarrón.

De ahí que el caso de la Provincia de Santa Marta resulte tan particular, pues para el rango de fechas situado resultaba débil la presencia del palenque como un destino posible al que fugarse, más no impidió para la población negra que habitaba este territorio el buscar su libertad por vías de hecho que culminaran, por ejemplo, en arrojelas, acción que Romero Jaramillo (1994) tiende a calificar en sus escritos como «cimarronaje urbano», que se caracterizaba por su tendencia a realizarse de forma individual, único en cada caso y que respondían a razones diversas como la denuncia del amo, la evasión de castigos o la búsqueda de nuevos trabajos (Romero Jaramillo y Romero Sierro, 2023, pp. 18-19).

A todo esto, entra en discusión el concepto de «aboliciónismo blanco» empleado constantemente por Romero Jaramillo y Romero Sierra (2023), que es definido como el aboliciónismo «agenciado por las elites, se inició en el siglo XIX en la coyuntura histórica e ideológica de la independencia» (p. 15) al que se ha hecho referencia en varias ocasiones durante este trabajo. Una perspectiva que es tomada como referencia para este escrito y que se ve inmersa en el proceso que aquí buscamos estudiar: la libertad negra. Y es que, concretamente, esta definición de libertad ha sido moldeada por las formas, mecanismos, acciones, reacciones ante sucesos y sentires que impulsaron y le permitieron a los

negros, zambos, mulatos y pardos de su tiempo alcanzar aquello que tanto anhelaban desde su nacimiento: el ser libre. Y justamente en ellas es donde podemos develar que:

«Estos mecanismos y formas de lucha de resistencia cotidiana no solo fueron de larga duración, sino el escenario más duradero del conflicto y las tensiones propias de la esclavización. Es en él donde con mejor claridad podemos percibir la manera como los y las esclavizadas se convirtieron en agentes de su propia historia» (Aguirre, 1991, p. 42 como se citó en Romero y Romero, 2023).

Entre las formas de libertad poco exploradas, comúnmente situadas en el Caribe Neogranadino y la Provincia de Santa Marta se encontraban: 1) tomar el control de las haciendas abandonadas por sus propietarios; 2) la auto compra de la libertad propia o de familiares, mediante las juntas de manumisión; 3) el ahorro a través de las cajas para comprar la libertad; 4) el ejercicio de oficios que posibilitaban a largo plazo la obtención de la libertad, tales como la ama de leche o la ama de llaves, de los cuales se posee poca información, pero son de carácter valioso al ser cargos practicados por mujeres negras y que, en el caso particular del primero y acorde al panorama nacional, se operaba la violencia reproductiva; 5) el “buen comportamiento”, que deja dudas y vacíos legales de lo que ello implicaba, pues no se encontraba detallado a profundidad en alguna ley y podía ser tomado a libre interpretación; 6) la procreación de hijos con los esclavistas, que no deja claro si el consentimiento y planeación del hijo era un factor garante para este desenlace; 7) la vinculación al ejército, especialmente en la coyuntura independentista y tras el Congreso de Cúcuta, sobre todo entre 1815-1820; 8) la presión a través de cartas hacia las autoridades o denuncias por malos tratos para cambiar de amo u obtener libertad.

De estos dos últimos métodos, como la vinculación al ejército y la presión a través de cartas respectivamente, hay casos registrados que Romero utiliza a modo de ejemplo y que dan cuenta de los debates de la época consignados entre las líneas de situaciones particulares.

El primer caso es el del esclavo Calixto, propiedad de la Sra. María Antonia Caminagua y es el siguiente:

En 1829 la Sra. María Antonia Caminagua se dirige al Sr. alcalde municipal de Santa Marta para denunciar que su esclavo Calixto se ausentó de su servicio y abrazó el de las armas. Es interesante la aclaración que hace la señora en el siguiente sentido: “El continúa en el servicio siendo útil a la república. mientras yo estoy privada de mi propiedad. Es muy particular que cuando otros huían del servicio él se presentara voluntariamente⁷⁹.”

Este caso hace referencia a una de las equiparaciones que confrontábamos en el primer apartado y que surgían en torno al derecho a la libertad del esclavo frente al derecho de propiedad del amo; Así mismo, hace ver el hecho de que no todas las personas negras se enlistaban en el ejército por voluntad propia, por lo que algunos podrían ser reclutados sin su consentimiento. Además, genera interés el año en el cual este esclavo decide abrazar las armas y cuya razón no se especifica.

En forma de evidencia que ejemplifica la presión ejercida a través de cartas hacia las autoridades, tenemos el caso de María Josefa Rodríguez, esclava de José Antonio Cataño, quien redactó esta carta pidiendo una reevaluación de su valoración con el fin de obtener su liberación meses antes de la expedición de la Ley 2 de 1851, que abolía la esclavitud y entraría en vigencia a partir de 1852.

Yo María Josefa Rodríguez, esclava de José Antonio Cataño, *agobiada de males que ya no hacen llevadera la vida* y la tarea de cocina que me tiene encargada mi señor y el deseo por otra parte de salir de la *dura condición de esclava*, me ponen en el caso de acogerme al beneficio de la filantrópica *ley de manumisión* que se sirvan de dar la libertad de *una infeliz como yo* para

79. Archivo Histórico del Departamento del Magdalena (AHDDM). Tomo XXVIII, Legajo III, Sin foliar.

tranquilizar los días que me restan de existencia. Mi amo estima en valor de 150 pesos. Pero yo estoy *casi inútil*, pero tengo en mi poder 70 pesos, y así pido que se me mande a reconocer y a valorar por menos para que los fondos de manumisión tengan que desembolsar menos⁸⁰. [*cursivas fuera del texto*]

Entre lo redactado por María Josefa resaltan varios hechos. En primera instancia, esta esclava denuncia la calidad de vida a la que era sometida y de las cuales podemos asumir que se refiere a enfermedades y al agravante de su vejez, pues se refiere a sí misma como *casi inútil*. En segundo lugar, que no solo se valió de una de las formas de acceder a la libertad, como lo era la redacción de cartas; esta mujer negra fue un sujeto activo, que había ahorrado una gran suma de 70 pesos que, en caso de que aceptaran su solicitud, le habría valido la auto compra de su libertad a través del veredicto de la junta de manumisión.

Acorde con lo expuesto es llamativa la premisa de que, en ambos casos, las denunciantes sean mujeres y que, tanto aquella mujer blanca que denuncia la pérdida de su «propiedad» como una mujer negra que redacta una carta, terminan por hacer uso de métodos garantizados por el «abolicionismo blanco» que funcionaban bajo un principio de coexistencia: unos para mantener al esclavizado sometido, con el fin de validar el derecho de inversión del amo sobre el derecho del esclavo a ser libre, y otros que le permitían por medio del ahorro y redacción de cartas al esclavizado el escape de su condición.

Reflexiones finales

Tras este recorrido por la primera mitad del siglo XIX, se originan más preguntas que respuestas en relación con las vivencias de las personas negras que se vieron sumergidas en un ambiente jurídico, territorial y social tan cambiante y contradictorio como el periodo decimonónico.

80. Archivo Histórico del Magdalena (AHM), tomo VII, legajo VII, sin foliar, Santa Marta, enero de 1851.

Estos han de ser resueltos a través de producciones históricas que den cuenta de su resistencia y que rescaten las voces de aquellos que *no eran hombres ni libres*; una tarea que supone un gran reto a nivel de interpretación documental, pues el negro, mulato, pardo y zambo no tuvo la oportunidad de escribir su propia historia y fue relegado a un retrato que lo pintaba desde la deshumanización y la otredad.

Simultáneamente, para el caso del Caribe Neogranadino y de la Provincia de Santa Marta es imperativa la investigación de figuras como los bogas del Magdalena, pues son el ejemplo de sujetos que desempeñaron una extenuante labor que contribuyó grandemente para la construcción de una nación que los despreciaba por su herencia indígena y negra y en la que no fueron tomados en cuenta, incluso posterior a la abolición legal de la esclavitud.

Suscitar el concepto de libertad en un contexto de transición entre el yugo colonial y la conformación de una república trae consigo una gran variedad de interrogantes que, en contraposición con la narrativa oficial, que privilegia el rol del estado republicano como una institución liberadora, dejan a disposición de los estudiosos de las ciencias sociales un gran vacío que puede llegar a ser objeto de estudio, sobre todo para una *historia desde abajo*. Así, la construcción de la libertad negra la podemos concebir como un proceso complejo, que inicia con la trata transatlántica a partir del siglo XVI y que desde su génesis se caracteriza por la resistencia y resiliencia, pero que también estuvo marcada por la agonía, el dolor y el despojo de sus raíces; estrategias que se configuraron como métodos opresivos que eran base de la esclavitud.

No bastó solo con la violencia física ejercida sobre estas personas, también se necesitó de un aparato discursivo que pretendía arrancar de la vida social la percepción de ellos como seres humanos, negando todo ápice de humanidad y capacidad racional; una visión en la que se justifica ser expuesto a castigos inhumanos, donde no se es merecedor de buenos tratos, del derecho al descanso ni a garantías mínimas para la calidad de vida; en donde el cuerpo pasa a ser territorio de frustración, lucha y conquista. Es aquí donde resulta casi inevitable preguntarse ¿qué es realmente la libertad? Más allá de la

liberación de los grilletes de la esclavitud, cuando aún en nuestros días operan discursos peyorativos inmersos en la cultura y memoria de una diáspora entera. Por ello, esta libertad no se puede concebir como un proceso estático, pero sí de larga duración que ha sido modelado por diferentes actores, experiencias, sucesos y leyes que tuvieron como objetivo directo la corporalidad y el dictar del modo de vida de los otros; en ellos calaron las promesas de libertad en tiempos de independencia y el impulso de tomar las riendas de su propio destino en un entorno sin posibilidades a la vista de la abolición; y aun cuando no decidieron tomar vías de hecho como el cimarronaje, expresaron sus deseos de liberación por todos los medios que tenían a su alcance, porque si bien el discurso que les excluía de la ciudadanía y las medidas represivas de mediados del siglo dificultaron su libertad, estos nunca dejaron de luchar.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Archivo Histórico del Magdalena

Archivo Histórico Departamento del Magdalena

Congreso General de Colombia. (1821, 21 de julio). *Ley sobre libertad de los partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos*. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstreams/fa4fff0a-324b-4151-9a0f-e84e87e71127/download>

Constitución Política de la República de Colombia [C. P.]. 30 de agosto de 1821 (Colombia)

Fuentes secundarias

Auen, J. K. (2021). *Esclavos y abolición en la República (1821-1851). Normas, debates y experiencias jurídicas* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio UNAL.

- Cruz, E. (2014). *La abolición de la esclavitud y la formación de lo público-político en Colombia 1821-1851*. <http://hdl.handle.net/10554/27177>
- Cuevas, M.-F. (2018). El proceso de la abolición de la esclavitud en la Nueva Granada (1780- 1860). Tiempos y contratiempos de una transición significativa, entre la Revolución y la República. *Nuevo Mundo Mundos* [En línea]. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72382>
- Helg, A. (2011). Oralidad y escritura en la historiografía de los esclavos afrodescendientes. En G. Maglia y A. Schwegler (Eds.), *Palenque. Colombia: Oralidad, identidad y resistencia*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Herrera Ángel, M. (2006). Transición entre el ordenamiento territorial prehispánico y el colonial en la Nueva Granada. *Historia Crítica*, (32), 118-152.
- Miranda Vásquez, T. (1976). *La gobernación de Santa Marta (1570-1670)*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Montaña, E. V. (2021). Negros etíopes, negros americanos, negros salvajes. Ideas de “libertad” y representación de “los negros”. *Revista Colombiana de Sociología*, 44(2), 143–167.
- Romero Jaramillo, D. (1994). Cimarronaje y palenques en la provincia de Santa Marta. *Huellas*, (42), 33–43.
- Romero Jaramillo, D. (2006). El problema de la esclavitud en la Ilustración, la Revolución Francesa, las Cortes de Cadiz y su recepción por los ilustrados neogranadinos. *Huellas. Revista de la Universidad del Norte*, (78-79), 12+.
- Romero Jaramillo, D. y Romero Sierra, K. (2023). El abolicionismo negro en el Caribe colombiano durante la primera mitad del siglo XIX. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, (50), 11-33.