

Revista

# MEMORIA

NO. 25

AGN | 2025

ISSN 0123-0338

SANTA  
MARTA

50 AÑOS

CORAZÓN DEL MUNDO

Revista

# MEMORIA

**NO. 25**

**AGN | 2025**

ISSN 0123-0336

## **Archivo General de la Nación Jorge Palacios Preciado**

Establecimiento público adscrito al Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes

### **Ministerio de las Culturas, los Artes y los Saberes**

Yannai Kadamani Fonrodona  
Ministra

Luisa Fernanda Trujillo Vélez  
Secretaria general

### **Archivo General de la Nación Jorge Palacios Preciado**

Francisco Javier Flórez Bolívar  
Director General

Yanina Rosa Arrieta Leottau  
Secretaria General

### **Comité Editorial**

Francisco Javier Flórez Bolívar  
César Osorio Sánchez  
Ignacio Manuel Epinayú Pushaina  
Rosario Arias Callejas  
Jorge Luis Turizo Correa  
Derly Isaac Cañaveral  
Yira Marcela Montilla Garzón  
Gloribel Lucía Rodríguez Carrasco

### **Editora**

María Paula Díaz Castro

### **Coordinación editorial**

Jorge Alberto Cote

### **Diseño y diagramación**

Diana Carolina Delgado Guzmán

### **Revista Memoria No. 25 2025**

ISSN 0123-0336

### **Archivo General de la Nación**

Carrera 6 No. 6-91  
Teléfono: 328 28 88  
E-mail: [contacto@archivogeneral.gov.co](mailto:contacto@archivogeneral.gov.co)  
Página web: [www.archivogeneral.gov.co](http://www.archivogeneral.gov.co)  
Facebook: [ArchivoGeneral](https://www.facebook.com/ArchivoGeneral)  
Twitter: [@ArchivoGeneral](https://twitter.com/ArchivoGeneral)  
YouTube: Canal AGN Colombia  
Bogotá D. C., Colombia 2025

Las publicaciones del Archivo General de la Nación están protegidas por lo dispuesto en la Ley 23 de 1982. Podrán reproducirse extractos sin autorización previa, indicando la fuente. **Las opiniones expresadas o utilizadas en la obra son responsabilidad exclusiva de su(s) autor(es).**

# Contenido Revista Memoria No. 25

Revista institucional del Archivo General de la Nación de Colombia

	Pág
 > EDITORIAL <i>Francisco Javier Flórez Bolívar</i>	08
 > HISTORIA Dos visitas arhuacas en Santa Marta: conexiones, dominación colonial y resistencias <i>Bastien Andre Bosa</i>	11
 Habitar la Sierra: memoria, resistencia y construcción de identidad campesina <i>Yarledis Holguín Silva</i>	23
 Crédito religioso y crédito secular en Santa Marta (Colombia) 1800-1850 <i>Marcela Castro Ruiz</i>	41
 De la bota itálica a La Perla de América: presencia italiana en Santa Marta 1858-1968 <i>Diego Alexis Pacheco</i>	55
 Fútbol samario y lucha obrera: el primer campeonato nacional y la reivindicación de los huelguistas bananeros de 1928 <i>Camillo Rueda Navarro</i>	69
 Una perspectiva sobre el cuidado: la práctica de la partería en la comunidad indígena kankuama <i>Natalia Isabel Ramírez e Isaías Andrés Montaña</i>	77
 > ARCHIVÍSTICA Mulato, médico y militar: Remigio Márquez en Santa Marta, 1800-1835. Archivos para una biografía parcial <i>Muriel Laurent</i>	97
 Los archivos con voz de mujer <i>Melina Sofía Mercado</i>	109
 > ENTREVISTAS Santa Marta, 500 años de un territorio biocultural <i>Julián A. Sánchez Gutiérrez</i>	126
 “Aquí la que tiene que hablar es la gente que no ha tenido voz durante 500 años” <i>Jorge A. Cote R.</i>	134



> **CRÓNICA**

Los anuncios del agua en la Sierra Nevadas

*David Lara*

143

---



Vuelven las carabelas

*Rosa Chamorro*

155

---



> **REFLEXIONES**

No contar la presencia negra en Santa Marta: 500 años de disputa en el relato de ciudad

*Lauren Ortiz Rodríguez*

161

---





**> EDITORIAL****Por: Francisco Javier Flórez Bolívar**

Director del Archivo General de la Nación

**E**n las múltiples visitas que funcionarios del Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes y los de sus entidades adscritas hemos realizado a Santa Marta —con motivo de la conmemoración de los 500 años de su fundación hispánica— hay una frase que se escucha una y otra vez: la verdad duerme en silencio.

Expresada por representantes de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada, la frase sintetiza lo que sienten estas comunidades en torno a las formas en las que se han narrado las historias de la Conquista, así como sus visiones sobre las miradas excluyentes que ciertos sectores sociales han querido posicionar en el marco de la actual conmemoración. Consideran que, al hablarse de descubrimiento, se exalta la llegada de los “españoles” y se borra de un plumazo la presencia de las naciones indígenas, algo que manifiestan experimentar cada vez que, sin beneficio de inventario, se reedita la hispanidad en Colombia.

Entretanto, líderes y lideresas afros también nos han expresado la necesidad de interpelar la historia oficial y destacar el lugar protagónico de voces que han sido silenciadas en el marco del complejo proceso que derivó en la conformación de la antigua gobernación de Santa Marta. Se preguntan por el lugar de palenques como La Ramada y Mazinga en la memoria histórica de la región y Colombia en general, al tiempo que plantean cuestionamientos en torno a las vidas y trayectorias afrodescendientes a lo largo de la vida republicana.

A la luz de estas visiones y sensibilidades, el número 25 de la revista Memoria estará dedicado a la conmemoración de los 500 años de la fundación hispánica de los territorios del otrora Magdalena Grande. A partir de entrevistas a representantes de pueblos indígenas y afros, hallazgos de investigaciones recientes y análisis de documentos contenidos en el Archivo Histórico del Magdalena Grande y el Archivo General de la Nación, este número conmemorativo incluye artículos en los que la memoria se pluraliza y se llena de múltiples rostros. Al hacerlo, esta edición da forma a un texto polifónico en el que las voces históricamente silenciadas adquieren el protagonismo que les ha sido arrebatado, pero que han tenido a lo largo de la historia.



# HISTORIA



# Dos visitas arhuacas en Santa Marta: conexiones, dominación colonial y resistencias

Bastien Andre Bosa <sup>1</sup>

## Introducción

La conmemoración de los 500 años de la fundación hispánica de Santa Marta ofrece una buena oportunidad para reflexionar sobre las complejas interacciones entre las comunidades indígenas y los procesos coloniales e independientes, que han configurado el Magdalena Grande. El caso del pueblo arhuaco —uno de los cuatro pueblos indígenas hoy asentados en la Sierra Nevada de Santa Marta— resulta particularmente interesante en este respecto. Desde mucho antes de 1525, los arhuacos han habitado la Sierra Nevada de Santa Marta, un territorio que consideran el corazón del mundo<sup>2</sup>. Luego de la Conquista, este lugar, de extraordinaria riqueza ecológica y simbólica, ha constituido para ellos tanto un refugio como un campo de batalla. Durante la Colonia e incluso después de la independencia, la geografía abrupta de la Sierra permitió a los arhuacos mantener cierta autonomía frente a las incursiones españolas y criollas. Si bien hubo diversos proyectos de colonización y de evangelización durante la época Colonial, cuya importancia no debe ser minimizada, todo parece indicar que los arhuacos lograron conservar gran parte de su autonomía. Un índice claro de esta capacidad de resistencia es la persistencia de una serie de características propias: su lengua, sus instituciones, sus autoridades tradicionales y su territorio.

De este modo, podríamos decir que los procesos de “colonización” o de dominación colonial, comenzaron a intensificarse para el pueblo arhuaco a inicios del siglo XX. Dos procesos interconectados destacan. Por un lado, el avance de colonos que comenzaron a establecer haciendas cafeteras en zonas templadas de la Sierra, desplazando a las

---

1 Magíster en Ciencias Sociales y Doctor en Antropología Social e Histórica de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Profesor de la Universidad del Rosario en el programa de Antropología de la Escuela de Ciencias Humanas.

2 Es imposible afirmar con certeza que Nabusimake —hoy reconocido como el centro “ancestral” del territorio arhuaco—, lo haya sido desde antes de la Conquista. Dentro de la comunidad existen relatos que evocan desplazamientos de la población tanto previos, como posteriores a este periodo. En esta lógica, es fundamental reconocer que los territorios que hoy son considerados “tradicionales” por el pueblo arhuaco —particularmente en las zonas más altas de la Sierra— fueron en su momento “zonas de refugio” frente a diversas amenazas, como la llegada de colonos, la acción de misioneros y la presión de otros pueblos indígenas.

comunidades arhuacas de sus tierras y volviéndose las autoridades políticas del territorio<sup>3</sup>. Por otro lado, la llegada de misiones religiosas respaldadas por el Estado colombiano; así, una misión capuchina se instaló en 1917 en San Sebastián de Rabago —bajo el ideal de evangelización y civilización—, con el objetivo de acabar con la cultura y el sistema de vida arhuaco, mediante la educación de los niños en “orfanatos”<sup>4</sup>. Estos dos procesos pueden interpretarse como forma de un “colonialismo de asentamiento”, cuyo último propósito era la eliminación física o cultural de lo indígena<sup>5</sup>. Sin embargo, los miembros del pueblo arhuaco no se quedaron como víctimas pasivas frente a estos procesos, por lo que hicieron resistencias de diversa índole, desde acciones directas hasta iniciativas diplomáticas.

De este modo, y contrario a las narrativas tradicionales que tienden a representar a los pueblos indígenas como “encerrados en sus territorios”, resulta esencial enfatizar cómo los arhuacos establecieron alianzas estratégicas con actores externos para resistir a las distintas amenazas ligadas a la llegada de colonos y la implantación de la misión capuchina. A lo largo del siglo XX se opusieron de manera sistemática a las injusticias que los afectaban, buscando apoyo fuera de la Sierra<sup>6</sup>.

En este marco, Santa Marta emergió como un espacio crítico para la movilización y la diplomacia indígena. Por un lado, la ciudad desempeñó un papel crucial porque era la capital del Magdalena Grande, donde se encontraban las autoridades regionales. Los arhuacos entendían que figuras como el gobernador del departamento, tenían el poder para mediar en sus conflictos con los colonos y la misión o para amplificar sus demandas ante el Gobierno central. Sin embargo, los líderes arhuacos fueron a menudo decepcionados, ya que estas autoridades eran, por lo general, cómplices del despojo territorial y de las prácticas de explotación laboral. Tanto las misiones como los colonos actuaban con el respaldo legal y material del Estado, en sus instancias tanto regionales como nacionales.

Además de recurrir a las autoridades, los arhuacos también buscaron construir redes de apoyo con sectores solidarios de la sociedad no indígena en Santa Marta, y su región. Estas búsquedas de alianza incluían tanto a personas comunes, que podrían ofrecer refugio —por ejemplo, a niños que huyeron de los orfanatos—, como a periodistas, abogados y políticos que podrían simpatizar con la causa indígena y ayudar a presionar al Gobierno para revisar las políticas hacia las comunidades de la Sierra Nevada. Aunque encontrar aliados no fue tarea fácil, en algunos casos excepcionales lograron obtener apoyo significativo.

---

4 Si bien hubo intentos de evangelización y reducción de la población indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta durante el siglo XVIII, la falta de un control colonial efectivo dificultó la consolidación de estos esfuerzos. No fue sino hasta finales del siglo XIX y principios del XX, con el retorno de los capuchinos españoles, que la presencia misionera se intensificó, ejerciendo un impacto más profundo en la organización territorial y cultural de los pueblos indígenas de la Sierra (Bosa, 2015, pp. 141-179).

5 Sobre esta noción, se puede consultar el artículo de Patrick Wolfe (2007, pp. 387-409).

6 Para ilustrar la persistencia de los líderes arhuacos en la defensa de sus derechos y territorios, basta considerar su constante esfuerzo por conformar comisiones y redactar memoriales dirigidos a las autoridades departamentales y nacionales. Un testimonio clave de esta lucha es el libro de Kelly J. Ariza y Bastien Bosa (2022). Esta obra recopila una serie de memoriales, cartas, solicitudes y otros textos elaborados por líderes arhuacos que buscaban proteger su territorio, sus derechos y su cultura frente a las políticas coloniales y estatales de asimilación y despojo.

Este ensayo pretende explorar dos episodios del siglo XX en los cuales estas conexiones se hicieron evidentes. El primero tuvo lugar en septiembre de 1933, cuando una de las numerosas comisiones que conformaron los arhuacos visitó Santa Marta, para denunciar los abusos cometidos por los misioneros capuchinos y algunas autoridades locales. Los comisionistas lograron captar la atención de un periodista de *El Estado*, quien, conmovido por sus reclamos, publicó sus denuncias en el periódico.

El segundo episodio se desarrolló en la década de los sesenta del siglo pasado, cuando Dionisia Alfaro, una mujer arhuaca que había sido alumna de la misión, fue enviada a Santa Marta para participar en la conmemoración de la Masacre de las Bananeras, un evento excepcional que marcó su formación política y su conversión en una lideresa activamente involucrada en la defensa de su pueblo.

## La visita de 1933

Un primer episodio, particularmente revelador, tuvo lugar en 1933, cuando una delegación de indígenas de la Sierra Nevada visitó Santa Marta para denunciar las injusticias sufridas en su territorio, en particular los abusos cometidos por los misioneros capuchinos y algunas autoridades locales<sup>7</sup>. Esta visita resultó consignada en una entrevista publicada en el periódico *El Estado*, bajo el título “Las tribus de la Nevada son explotadas por los misioneros y por las autoridades” (19 de septiembre de 1933).

Este artículo constituye un valioso testimonio de las reivindicaciones arhuacas y del contexto de resistencia que las movilizó. Expone, con una claridad desgarradora, cómo los misioneros capuchinos y las autoridades locales actuaban en conjunto para despojar a los arhuacos de sus tierras y recursos, obligándolos a trabajar en condiciones cercanas a la esclavización. El periodista dejaba claro que, desde el punto de vista indígena, el colonialismo no había sido únicamente una característica del periodo colonial, sino que seguía siendo una realidad en pleno siglo XX:

La etapa de la Conquista no ha terminado aún para los infelices moradores del macizo de la Nevada, pues todavía, en pleno siglo XX y bajo un régimen de democracia y de civilización cristiana, subsiste para los diezmados supervivientes de los antiguos dueños de la comarca, la alianza opresora del fraile y del conquistador (1933).

A partir de la lectura de dicho artículo, acá se recogen y desarrollan algunas denuncias formuladas por los delegados. En primer lugar, los visitantes se quejaron del trabajo forzado en la construcción de caminos, que por supuesto no dejaba remuneración económica.

---

7 Al parecer, la comisión incluía tanto delegados koguis como arhuacos. Sin embargo, nos centramos en este artículo en las reivindicaciones arhuacas. Aunque el periodista no hacía diferencia entre los dos pueblos, su texto empezaba de la siguiente manera: “Periódicamente bajan a Santa Marta, desde los empinados riscos de la Sierra Nevada, grupos de indígenas de los que el lenguaje popular designa comúnmente con los nombres de Pebos o Arguacos”. El nombre de Pebos era utilizado comúnmente por personas no indígenas, en referencia al pueblo que hoy se denomina kogui.

Esta labor era promovida por terratenientes locales con el respaldo del corregidor y los misioneros capuchinos.

Adicionalmente, los delegados señalaron que los misioneros no solo les arrebataban sus tierras, sino que también confiscaban su ganado y los forzaban a trabajar en condiciones de servidumbre, además desvirtuaron la imagen protectora de los religiosos: “los capuchinos no son amigos de los indios. Les quitan las tierras que son de ellos y luego los ponen a trabajar como peones. Ni siquiera les pagan” (1933).

Se denunció el trato inhumano que recibían los niños, que eran separados forzosamente de sus familias y llevados a internados administrados por los capuchinos, donde eran obligados a trabajar y los sometían a una educación que buscaba erradicar sus costumbres y creencias culturales:

Les enseñan las letras y la doctrina, pero después no los devuelven a sus padres, sino que los ponen a trabajar en las fincas, como si fueron ya hombres. Lo mismo que esclavos. Y como los capuchinos van quitando poco a poco nuestra tierra, nosotros tenemos que irnos para otra parte, antes que trabajar para ellos en nuestra propia tierra (1933).

Por supuesto, toda aquella situación no hubiera sido posible sin la complicidad de las autoridades locales, que lejos de proteger sus derechos, colaboraban con los misioneros y los terratenientes, para despojarlos de sus tierras y explotarlos<sup>8</sup>.

Finalmente, los visitantes arhuacos expresaron su nostalgia por el período anterior a la llegada de los misioneros, cuando sus comunidades gozaban de una relativa paz y mantenían autoridades propias. Según uno de los delegados:

Nosotros éramos más felices (...) antes de llegar los capuchinos. Entonces se nos dejaba cultivar nuestras tierras y criar nuestro ganado. Y las autoridades las nombraba el gobierno de entre nosotros mismos. Igual hacía con los maestros: los indígenas que habían aprendido a leer, a escribir, a contar y a rezar (el indio se sonrió irónicamente) en las escuelas de los blancos, eran los maestros que nos nombraban. Y así, no había diferencias ni enemistades con las autoridades de las tribus (1933).

Esta última frase es importante porque confirma que los arhuacos identificaban los inicios del siglo XX como el momento de la pérdida de su autonomía: antes de esto, ni los misioneros, ni los colonos, ni el Gobierno tenían tanta injerencia en su vida. Las denuncias reflejaban no solo las condiciones opresivas a las que estaban sometidos, sino también la claridad con la que identificaban las causas estructurales de su malestar.

Es esencial comprender que esta visita a Santa Marta no constituía un evento aislado. Desde su primera movilización hacia Bogotá en noviembre de 1916 —donde se reunieron

---

<sup>8</sup> Véase: Grisales H., Marisol y Hering T., Max S. (2023).

con el presidente Concha, hasta la salida definitiva de la misión en 1982—, los arhuacos se movilizaban constantemente para denunciar las injusticias de las que eran víctimas.

El periodista que escribió el artículo en *El Estado* era, indudablemente, una de esas excepciones que mostraba cierta simpatía por la causa indígena<sup>9</sup>. Sin embargo, su relato también evidencia la imposibilidad —incluso para las personas más sensibles de la época— de emanciparse de una perspectiva paternalista frente a las luchas indígenas<sup>10</sup>. Aunque decidió publicar las quejas de los delegados para “ayudarlos en su justo reclamo”, también los describió como figuras “pintorescas” y “curiosas”, en lugar de reconocerlos plenamente como actores políticos con estrategias claras y objetivos legítimos. El texto parecía haber sido escrito con la intención de generar en los lectores una mezcla de tristeza y risa ante lo que calificaba como un “exótico grupo”.

En varias partes del artículo, el periodista se refería a sí mismo como un “cronista”, evocando la figura de un viajero colonial encargado de narrar la alteridad radical<sup>11</sup>. De manera general, él presentaba a los delegados arhuacos como personas desorientadas en un contexto urbano que no lograban comprender del todo. Por ejemplo, él describía su lenguaje como un “quejumbroso galimatías”, y calificaba su memorial como “mugriento”, redactado por un “rábula aldeano”, dejando claro que no confiaba en la eficacia de sus esfuerzos. Este tono, que combinaba condescendencia e ironía, no resultaba sorprendente en una época en la que se pensaba que los pueblos indígenas estaban inevitablemente condenados a desaparecer ante la modernidad y el progreso<sup>12</sup>.

Así, a pesar de sus buenas intenciones, el texto se inscribía en esta misma lógica histórica que posicionaba a los pueblos indígenas como figuras del pasado, perdidas en el presente y sin futuro alguno. Con “Los indígenas han aceptado melancólicamente el triste destino de su raza” (1933) abre el artículo, denotando el convencimiento de su inminente desaparición. Más adelante, añadía: “vienen a elevar su queja humilde y a pedir que se les garantice siquiera el triste privilegio de extinguirse en paz, entre las murallas que circunden el último reducto de su pueblo” (*Ibidem*).

Esta ambigüedad en el tratamiento de los arhuacos por parte del periodista de *El Estado*, subraya la importancia de reexaminar críticamente documentos como este. Por un lado, el texto tiene un valor muy grande, que permite conocer las injusticias que los arhuacos

---

9 El mismo año, en octubre 1933, *El Tiempo* publicó dos artículos extensos, escritos por un explorador y etnógrafo belga, el marqués de Wavrin, quien ayudó también a dar una difusión nacional a las quejas del pueblo arhuaco en relación con la presencia de la misión capuchina en su territorio. Es de resaltar que el marqués de Wavrin fue uno de los pocos viajeros no indígenas de la época que había logrado tejer relaciones de confianza con los arhuacos (Moderbacher, Christine y Winter, Grace, 2020).

10 Es importante anotar que, incluso cuando tenían buenas intenciones, los aliados no siempre lograban transmitir fielmente las reivindicaciones indígenas.

11 Escribía, por ejemplo: “El cronista procura reproducir lo más aproximadamente posible los vocablos del dialecto indígena” (1933).

12 Un ejemplo muy claro de estas creencias, en el caso arhuaco, es un epílogo escrito por el antropólogo Gustav Bolinder, en el cual él se felicitaba “de haber podido salvar del olvido por medio de la fotografía una cultura, que dentro de algunos años habrá desaparecido por completo (...) Dentro de poco, su cultura sólo será representada por una película y una colección en un museo” (1925).

denunciaban con vehemencia y reconocer los actos de resistencia indígena. Pero, por otro, nos invita a reflexionar sobre cómo estas denuncias fueron interpretadas y mediadas por actores externos y evidenciar que, incluso las narrativas que pretendían darles visibilidad tendían a perpetuar ideas de inferioridad y exclusión.

## Dionisia Alfaro en Santa Marta

El segundo episodio tuvo lugar a inicios de la década de los sesenta del siglo pasado, cuando Dionisia Alfaro, una mujer arhuaca, viajó a Santa Marta para participar en un aniversario de la Masacre de las Bananeras de 1928, un evento que había dejado una profunda huella en la región. La participación de Dionisia en esta conmemoración marcó un punto de inflexión en su vida. Hasta entonces había desempeñado principalmente el rol de madre de una familia numerosa, pero la visita a Santa Marta la impulsó a asumir un papel de liderazgo inesperado en las luchas de su pueblo.

Como lo relata ella misma en su autobiografía<sup>13</sup>, el contexto que la llevó a movilizarse hacia Santa Marta estaba profundamente vinculado con la figura de su hermano, Bernardino Alfaro, quien en esa época encabezaba la resistencia contra los abusos de la misión capuchina. Compartiendo las mismas convicciones que los delegados de la comisión de 1933, Bernardino consideraba que el trabajo diplomático era esencial para la lucha arhuaca, en un contexto donde los misioneros seguían imponiendo su dominio sobre la región. En su autobiografía, Dionisia recuerda cómo su hermano dedicaba gran parte de su tiempo a organizar delegaciones que pretendían denunciar las injusticias ante las autoridades. Santa Marta, como en 1933, seguía apareciendo como un lugar clave en esta estrategia. Decía Bernardino:

Ya fuimos a la alcaldía de Valledupar y el alcalde no nos dio ningún apoyo. Ahora nos toca ir hasta Santa Marta, para hablar con el gobernador. (...) Tenemos que volver a Valledupar y si el alcalde no nos ofrece ninguna solución, nos iremos para Santa Marta.

Bernardino era una figura fundamental en la lucha por la autonomía arhuaca, pero su constante oposición a la misión capuchina lo había convertido en un blanco de la represión estatal y misional. La vigilancia constante por parte de las autoridades limitaba drásticamente su movilidad y capacidad de acción. En su autobiografía, Dionisia recuerda una conversación que tuvo con su hermano en este período. Este se quejaba:

En Valledupar me enteré de que ya se dio orden de captura contra mí. Leticia Castro [LA HIJA DE UNO DE LOS PRINCIPALES COLONOS DE LA REGIÓN] anda diciendo que para eso fue que me sirvió estudiar en la Misión, que esos son los agradecimientos que estoy dando y otro montón de cosas (2019).

---

<sup>13</sup> La autobiografía de Dionisia, publicada en 2019, pero escrita en los años ochenta del siglo pasado 1980, es el resultado de una colaboración entre ella y un amigo no indígena, Juan Felipe Jaramillo. Se trata del primer libro en el cual una mujer indígena colombiana cuenta —con sus propias palabras y desde su propia perspectiva—, el proceso concreto que le ha permitido ejercer un papel de liderazgo en nombre su comunidad.

En este contexto, Dionisia se convirtió en una opción estratégica para representar a su pueblo. Como mujer, enfrentaba menos sospechas y represión directa por parte de las autoridades. Sin embargo, las condiciones personales no eran favorables para asumir este compromiso político: no solo era madre de una familia numerosa, sino que además su esposo estaba enfermo y ella debía responder económicamente por las necesidades de todos. A pesar de estas dificultades, Bernardino insistió en que la participación de mujeres en las comisiones era clave para su éxito. Su insistencia quedó plasmada en una frase que, en los recuerdos de Dionisia, reflejaba la urgencia del momento: “llegó la hora de saber quién va a levantar cabeza o se va a quedar como una gallina poniendo huevos”.

Finalmente, Dionisia aceptó asumir, a pesar de los numerosos obstáculos, el reto crucial de defender los intereses de su comunidad. Este paso representó un giro radical en su vida y marcó el inicio de su camino como lideresa arhuaca. Es importante destacar que tanto Dionisia como su hermano, habían sido alumnos de la misión capuchina. Paradójicamente, esa misma formación en el mal llamado “orfelinato” —destinada a asimilarlos—, les proporcionó algunas herramientas clave, que luego utilizarían para oponerse a ese mismo sistema.

La llegada de Dionisia a Santa Marta —como parte de un grupo conformado por tres mujeres y dos hombres— fue un momento de intenso contraste. Por un lado, la ciudad representaba el mundo externo que a menudo había sido percibido por los arhuacos como una fuente de amenaza y despojo. Pero, por otro lado, Santa Marta también se convertía en un espacio para descubrir otras luchas contra la opresión social. Así, durante la conmemoración de la masacre, Dionisia tuvo la oportunidad de encontrarse con un grupo de mujeres campesinas y sindicalistas, muchas de ellas viudas de las víctimas de la masacre. Dionisia quedó profundamente impactada al ver la organización, valentía y determinación de estas mujeres, quienes habían logrado transformar su dolor en una fuerza colectiva para enfrentar al Estado y exigir justicia. En su autobiografía describía cómo estas mujeres no solo lloraban a sus muertos, sino que también formulaban exigencias al Gobierno:

Qué gentío se reunió en la Plaza de la Gobernación, provenían de Barranquilla, Cartagena, Fundación, Ciénaga y de muchas otras partes. Había un montón de mujeres bravísimas y los hijos de los que habían sido asesinados. En sus ponencias le hacían muchos reclamos al Gobierno, de todos los errores que habían cometido y seguían cometiendo, incluso con nosotros —y nos señalaron— los dueños legítimos de la tierra. Y ese gentío enardecido aplaudía todas las intervenciones. La plaza estaba rodeada de policías armados hasta los dientes. (...) Se sentía la tensión en el ambiente, la rabia y la frustración de tantos años de abandono y de injusticia. Recuerdo la ponencia de un hombre llorando al recordar la muerte de su padre y sus compañeros, cómo encontraron más de mil cadáveres comidos ya por los gallinazos, cómo los recogieron para darles sepultura... Toda esa gente lo escuchaba conmovida. Cuando terminaron las ponencias, salimos en procesión para el cementerio a rendirles una ofrenda a los caídos, los huérfanos, las viudas, las familias, los compañeros, los amigos, toda gente del pueblo, campesinos y trabajadores (2019).

Ver a estas mujeres movilizarse con tal determinación, le brindó un ejemplo tangible de la importancia de la acción colectiva y de la capacidad de organización como herramienta de resistencia. Al respecto apunta:

Esa escena de dolor sincero me dejó muy conmovida. Era mi primera enseñanza sobre cómo presentarle reclamos al Gobierno, cómo tenía que hacer la gente del pueblo para ser oída. En los días siguientes, asistimos a reuniones de comités, en las cuales expusimos los motivos de nuestra presencia, la persecución que sufríamos, el robo de nuestras tierras y lo que estábamos buscando del Gobierno. Todo el mundo se enteró de que a mi hermano lo querían poner preso por hablar y si matarlo era posible, mucho mejor. Así pasaron esos cuatro días de mi primera salida como delegada de la comunidad (2019).

Indudablemente, esta experiencia en Santa Marta marcó un antes y un después en la vida de Dionisia. Inspirada por las mujeres campesinas, comenzó a entender cómo las luchas de su pueblo podían beneficiarse del ejemplo de otros sectores sociales que enfrentaban condiciones de opresión similares<sup>14</sup>. La organización de las mujeres campesinas le demostró que la resistencia no solo era posible, sino también efectiva cuando se lograba movilizar a la comunidad en torno a un objetivo común. Una de las principales lecciones aprendidas era el reconocimiento de la necesidad de un compromiso radical:

Yo me quedé bien pensativa. ¿Qué lucha era esta, si no éramos capaces de asumirla con todas sus consecuencias? Yo no era así, yo no me iba esconder de nada, si me iban a fusilar por haber salido a algún lado, pues que vengan y lo hagan porque yo no iba a tirar a un lado mis ideas (2019).

A su regreso a la Sierra Nevada, Dionisia aplicó las lecciones aprendidas en Santa Marta. A los pocos meses, en 1963, hizo parte en una comisión que viajó hasta Bogotá para presentar las denuncias de su pueblo ante el Gobierno central, exponiendo los abusos cometidos por los misioneros capuchinos y los colonos. El relato de Dionisia evidencia lo difícil que era movilizarse para los arhuacos que se oponían a la misión:

Yo tomé la decisión de viajar esa misma noche en bestia. El Ejército tenía la orden de impedirnos el paso por la carretera, de no dejar salir ningún indio a Valledupar. Le pedí a Faustina, mi hermana, que atendiera a mis niños y la casa mientras regresaba y me preparé para partir.

Cada cual viajó por donde pudo, muchos por vuelta de Izrua, pero yo, que estaba cerquita de Pueblo Bello, donde estaba el Ejército, la Policía y el DAS, me fui montada en bestia, dando una vuelta por un camino viejo, para caerle a la carretera de Valledupar por Valencia. Salí como a las tres de la tarde en

---

13 No era la primera, ni la última vez que los arhuacos formaban alianzas con organizaciones sindicales o campesinas para enriquecer sus repertorios de acción y discursivos, como ejemplo está la Liga Indígena de la Sierra Nevada, que fue fundada en Simonoria en los años cuarenta.

compañía de mi esposo y de los hijos mayores. Otra vez me separaba del más pequeñito, al que aún estaba alimentando al pecho.

Desde lo alto del camino, divisábamos el trajín de los carros del Ejército por la carretera.

- ¡Qué tal que te cojan!— me dijo el marido.

- Que sea lo que Dios quiera. El hombre propone y Dios dispone. Sigamos bajando.

Ya eran un poco más de las 6 de la tarde y estaba empezando a oscurecer. Sobre los cerros se asomaba una luna llena, alumbrándonos el camino. Andábamos como espantos, pendientes de todo. Cruzamos con cuidado la carretera y seguimos por el camino de bestias, para no tropezarnos con ningún carro. A medianoche llegamos al río de La Mina. ¡Ay!, qué dolor sentía en mis pechos, iban derramando leche. Me daban ganas de llorar, pensando en el muchachito que había dejado. Pero ¿qué podía hacer? Seguir para adelante, nada más.

- ¿Cuándo regresas, mamá?— me preguntó uno de los muchachos.

- Si el Ejército no nos atrapa, quién sabe, quizás en unas dos semanas.

- Y si los otros compañeros ya se fueron para Bogotá, ¿te devuelves de Valledupar?

- No, no me regreso. Ese no es mi fin. Como sea me sigo para Bogotá.

- Ay, mamá, no diga eso, que a nosotros sí nos da miedo que te pueda pasar algo, que te pongan presa o que te vayan a matar en el camino.

Y yo en lo que pensaba era en mi hermano, en lo que a él le pudiera pasar. No estaba dispuesta a dejar que él viajara solo. Lo que le pasara a él, a mí también me tenía que pasar. Como el viaje era tan pesado y el marido se daba cuenta de lo mal que lo estaba pasando con el dolor de los pechos, me propuso que desmontáramos para descansar un poco. Pero yo no tenía cabeza para dormir, pensando en mi muchachito y en la suerte de los otros indígenas que estarían en Valledupar.

Entre claro y oscuro llegamos a Valencia. Mientras esperábamos un carro, me puse a ordeñar los senos, para descansar un poco de esa hinchazón. Al rato pasó el carro y llegué a Valledupar todavía temprano. En el sitio de encuentro, los otros compañeros ya estaban pensando que no iba a llegar.

De este modo, Dionisia logró integrarse a la comisión que viajó a Bogotá. Durante el recorrido, demostró una capacidad excepcional para articular las demandas de su pueblo en un lenguaje que captó la atención de algunos funcionarios. No solo tuvo la oportunidad de entrevistarse con el presidente de la República en representación de la comisión, sino

también de establecer una relación de trabajo con Gregorio Hernández de Alba, figura clave en aquellos años para la redefinición del lugar de los asuntos indígenas en el Estado colombiano. Todo ello, sin duda, no habría sido posible sin su asistencia a la conmemoración de la Masacre de las Bananeras. En este sentido, el viaje de Dionisia Alfaro a Santa Marta ilustra de manera contundente la importancia de ciertas alianzas interétnicas en el fortalecimiento de las luchas indígenas. El ejemplo de las mujeres campesinas y sindicalistas inspiró a Dionisia y a sus compañeros a visibilizar sus demandas en espacios políticos y sociales más amplios, reforzando su capacidad de resistencia frente a los proyectos de despojo y asimilación cultural.

## Conclusión

Las dos visitas de delegaciones arhuacas a Santa Marta que hemos descrito en este artículo —la primera en 1933, la segunda en 1962— ilustran cómo las comunidades indígenas han enfrentado los desafíos impuestos por el “colonialismo republicano” — y, en particular, su versión del siglo XX— mediante una combinación de resistencia y diplomacia. Estos episodios invitan a reconsiderar el papel de los pueblos indígenas en la historia del Magdalena Grande, no solo como víctimas de despojo, sino también como protagonistas de una resistencia que ha buscado forjar alianzas y ganar visibilidad en espacios como la propia Santa Marta. Como hemos visto, en algunos momentos del siglo XX, la ciudad se convirtió en un punto de encuentro donde se gestaban resistencias y se tejían redes de solidaridad que trascendían las barreras étnico-raciales.

En el marco de la conmemoración de los 500 años de Santa Marta, consideramos esencial reconocer que las comunidades indígenas de la región Caribe no fueron actores pasivos ante los procesos de colonización que amenazaban su autonomía. A diferencia de ciertas narrativas convencionales que han invisibilizado sus luchas, los episodios analizados en este artículo evidencian la tenacidad con la que algunos pueblos resistieron y trataron de transformar las dinámicas de poder que ponían en riesgo su existencia y soberanía. No solo durante la Conquista y la Colonia, sino también en pleno siglo XX, cuando las amenazas se hicieron aún más tangibles. Esperamos, así, que este texto contribuya a la construcción de una memoria más inclusiva y representativa de la diversidad que define al Magdalena Grande.

## Bibliografía

- Alfaro, D. & Jaramillo T., Juan F. (2019) *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca*. Universidad del Rosario.
- Ariza A., Kelly J. (2020). *Estrategias de lucha contra el despojo: interlocución entre el pueblo arhuaco y el Estado colombiano entre 1916 y 1972*. Universidad del Rosario.
- Ariza A., Kelly J. Bosa & Bastien. (2022) *Luchas arhuacas. Una historia en documentos*. Confederación Indígena Tayrona,
- Bolinder G. (1925). *Die Indianer der tropischen Schneegebirge: Forschungen im nordlichsten Sudamerika*. Stuttgart: Strecker und Schroder. pp. 167-71.
- Bosa, B. (2015). Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX. *HiSTOReLo. Revista de historia regional y local*. 7(14). pp. 141-179.
- Grisales H, M. y Max S. Hering T. (2023). Revólver y crucifijo. Control y civilización en zonas de frontera: Colombia, 1910-1930. En M. Serje & A. Harambour (Ed.). *La Era del Imperio y las fronteras de la civilización en América del Sur*. Universidad de los Andes. pp. 307-338.
- Moderbacher, C. y Winter, G. (2020): "The Life and Work of Marquis Robert de Wavrin, an Early Visual Anthropologist". *Visual Anthropology*. 33(4). pp. 313-332.
- Wolfe, P. (2007). Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*. 8(4). pp. 387-409.



# Habitar la Sierra: memoria, resistencia y construcción de la identidad campesina

Yarledis Holguín Silva<sup>1</sup>

## Introducción

La Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) es un territorio de enorme riqueza cultural y biodiversa, cuya ubicación estratégica, próxima al mar Caribe, la ha convertido en punto de confluencia de diversas culturas y dinámicas socioeconómicas<sup>2</sup>. Sin embargo, esta misma riqueza la ha hecho escenario de disputas territoriales a lo largo de la historia, especialmente en el marco del conflicto armado colombiano. En este contexto, San Pedro de la Sierra, asentado en la vertiente occidental de la SNSM, emerge como un enclave de resistencia y memoria campesina, donde la historia del poblamiento, la memoria del conflicto, la espiritualidad y la identidad serrana se entrelazan en la configuración del espacio y la vida comunitaria.

La historia de San Pedro de la Sierra es la historia de quienes lo habitan. Este poblado, uno de los más antiguos de la región, no solo representa un espacio físico, sino un entramado de memorias colectivas que narran la ocupación campesina de estas tierras, las estrategias de poblamiento que han permitido a sus habitantes adaptarse a un entorno desafiante y las formas de resistencia comunitaria ante las adversidades, incluyendo la violencia del conflicto armado. La memoria, entendida como una construcción social del territorio, es el eje que articula las narrativas de sus habitantes, quienes han encontrado en la relación con el entorno un sentido de pertenencia y arraigo.

Bajo esta premisa, este artículo se estructura en cuatro ejes temáticos. En primer lugar, se analiza la historia y el poblamiento de San Pedro de la Sierra, destacando los factores históricos, políticos y económicos que influyeron en su ocupación. Posteriormente, se abordan las memorias del conflicto armado y su impacto en la comunidad, evidenciando las estrategias de resistencia que han permitido su permanencia. En tercer lugar, se examina la relación entre territorio y espiritualidad, mostrando cómo el sistema religioso ha influido en la organización espacial y en la vida serrana. Finalmente, se reflexiona sobre la identidad campesina serrana como una síntesis de las dinámicas culturales del interior del país y la influencia del Caribe.

---

<sup>1</sup> Trabajadora Social de la Universidad de Antioquia, 2013. Magíster en Hábitat de la Universidad Nacional, 2023.

<sup>2</sup> Este artículo se deriva de la tesis de maestría titulada Producción del hábitat en San Pedro de la Sierra Nevada de Santa Marta, un espacio de conflicto permanente: comprensión desde la memoria colectiva presentada para optar al título de Magíster en Hábitat en la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 2023 (<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/84290>).

# PROCESO DE OCUPACIÓN Y POBLAMIENTO

## COLONIZACIÓN Y OCUPACIÓN CAMPESINA



**FAMILIA ROBLEDO**  
Primeros colonos antioqueños en establecerse cerca a San Andrés de los Kogui.



**MAROMA**  
Hacienda cafetera de propiedad de la familia samaria de José Altamora.



**ORIGEN DE CAMPESINOS COLONOS EN SAN PEDRO S.N.S.M**

- Antioquia
- Tolima
- Santander
- Caldas
- Cundinamarca
- Huila
- Valle del cauca



**INICIA CONSTRUCCIÓN DE LA CARRETERA**



**CAMBIA OFICIALMENTE EL NOMBRE DE SAN ANDRÉS A SAN PEDRO DE LA SIERRA**  
**NEVADA**



**SE CREA LA PRIMERA JUNTA DE ACCIÓN COMUNAL**

Las monjas misioneras de la "Madre Laura" en el año 1962 llegaron a impartir sus conocimientos y se retiraron en los años 80 con la bonanza marimbera.

**ANTES DE 1900**

**SAN ANDRÉS**  
Era habitado por Mama Julian Nolavita y cuatro familias Kogui.

**1916**



**1920**

**1930**

**18 CASAS Y 1 CASA CEREMONIAL**  
Terrenos cedidos a familias pudientes del Magdalena, replica del modelo extranjero de Minca.

**1940**

**PRIMERA ESCUELA EDUCATIVA**



**1948**

**EVANGELICAL UNIÓN OF SOUT AMERICA TORONTO**

Una de las misiones evangelistas que llega al Magdalena entre 1938 - 1942.

**1952**

**SAN PEDRO DE LA SIERRA, EL NOMBRE DE LA COLONIZACIÓN**

**1957**



**1958**

**1962**

COLONIZACIÓN CAFETERA - VIOLENCIA SOCIOPOLÍTICA

VIOLENCIA POR PRESENCIA DE COMBOS A PARTIR DE LA GUAQUERÍA

## De San Andrés de los kogui a San Pedro de la Sierra: historia y poblamiento

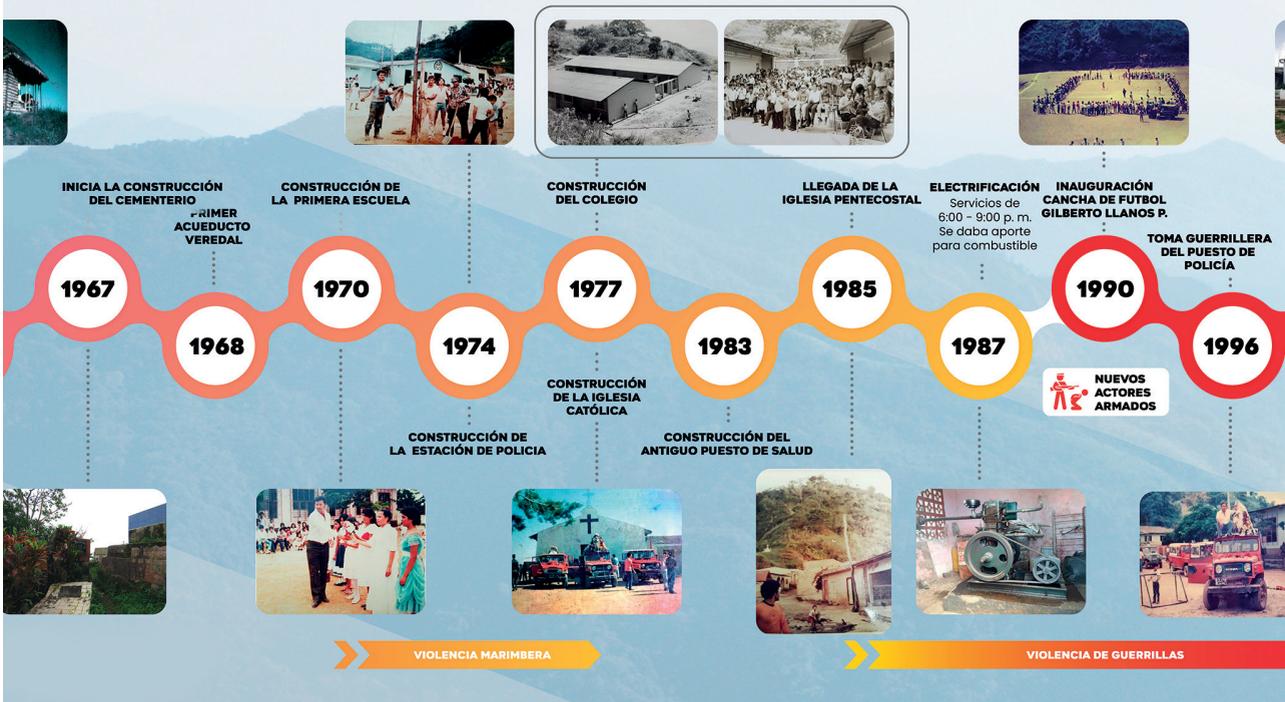
San Pedro de la Sierra, ubicado en la vertiente occidental de la SNSM, a pocas horas de la cabecera municipal de Ciénaga, Magdalena, se distingue por ser el poblado campesino más antiguo de la región. Cuentan sus antiguos habitantes, y así lo sustenta el rastreo documental<sup>3</sup>, que antes de 1930, el lugar era habitado por un poblado kogui llamado por los colonos San Andrés de los Kogui, y con la llegada de las primeras familias campesinas, estos se desplazaron al sur de la vertiente, mediante una acción de repliegue ante la ocupación de su territorio.

Para el momento de la ocupación de San Andrés, ya existían fincas cafeteras cercanas, adquiridas por familias pudientes del Magdalena, que intentaban replicar el modelo de producción implementado por extranjeros en grandes haciendas como Minca. Sin embargo, este modelo comenzó a fracasar debido a la falta de mano de obra local con experiencia en caficultura, lo que propició la llegada de los primeros trabajadores, en su mayoría campesinos provenientes del centro del país, más que de la región caribeña.

<sup>3</sup> Principalmente notas etnográficas de Reichel Dolmatoff (1960), quien relata el proceso de ocupación de la vertiente occidental por parte de los kogui. Dolmatoff pasaría algunos momentos de sus ejercicios de campo en San Andrés.

# EN SAN PEDRO DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

## ACCIÓN COMUNITARIA, CONFLICTO ARMADO Y EL PROCESO RELIGIOSO



Paralelamente, los indígenas kogui, que hasta entonces no cultivaban café, mantuvieron relaciones de intercambio con los recién llegados, adoptando paulatinamente algunas de sus prácticas agrícolas. Además de adquirir alimentos o herramientas, algunos ofrecieron su mano de obra en las fincas, aprendiendo sobre el cultivo del café y otras prácticas agrícolas tradicionales. Con el tiempo, este intercambio no solo transformó las dinámicas productivas del territorio, sino que también generó vínculos de cooperación e incluso amistad entre indígenas y campesinos, que en algunas ocasiones no estuvieron exentos de relaciones desiguales y prácticas abusivas en los intercambios comerciales.

Otro factor determinante del proceso de colonización lo aportan las circunstancias históricas, políticas y sociales del país durante la época de la Violencia<sup>4</sup>, lo que motivó el traslado de algunas familias a la Sierra Nevada, que llegan a San Andrés bajo recomendaciones de familiares o conocidos. Muchos de los primeros jornaleros traerían a sus familias tras hacerse a terrenos cercanos, que consolidarían las primeras fincas de colonos campesinos.

Así lo narran algunos campesinos:

4 Se hace referencia a la violencia bipartidista que tuvo lugar en Colombia durante la primera mitad del siglo XX. Esta violencia se originó en disputas por la apropiación de tierras entre terratenientes y campesinos pobres involucrados en la colonización agraria. Tras el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán en 1948 se agudizó, convirtiéndose en un conflicto político, debido a que los dos partidos dominantes en Colombia, el Liberal y el Conservador intervinieron en las disputas de tierras (Sánchez Steiner, 2015, p. 3).

# COMPRESIÓN DESDE LA MEMORIA COLECTIVA.



Ilustración 1. Línea de tiempo colonización y ocupación campesina.



Mi padre era santandereano, era de Cáchira al Norte de Santander, él se vino cuando la guerra de los liberales con los conservadores y le tocó irse derrotado, dejó sus tierras y su casa votadas, llegó a la campaña en la Tagua, en el año 1948 cuando mataron a Jorge Eliécer Gaitán. Nos vinimos porque era costa y no estaba en ese conflicto, los otros departamentos del interior del país se la pasaban en conflicto, peleando liberales con los conservadores, en la costa nunca pasó eso, aquí no había esa guerra, la Sierra Nevada estaba totalmente despoblada y era el momento en que el café entraba; entonces nuestros padres y todos los desplazados, eran los trabajadores de los gringos que empezaron a cultivar café, en Cincinnati, en la Tagua que fue donde llegó el café, del Norte de Santander de ahí se lo trajeron para acá y se expandió, por eso es que la Sierra Nevada está llena de cachaco, santandereano y tolimeses, a raíz de la guerra, ellos fueron los que sembraron este café (Hombre adulto integrante de la comunidad, comunicación personal, 31 de julio del 2021).

La intervención de grandes terratenientes y acaudalados miembros del sistema militar colombiano, tuvo un impacto significativo en la consolidación de San Pedro de la Sierra como poblado. Para 1950, el antiguo San Andrés de los kogui pasó a llamarse San Pedro de la Sierra, en honor a Pedro Castro Monroy, quien para entonces era gobernador del Magdalena. Este cambio

de nombre simboliza no solo la transformación política y social del poblado, sino también su consolidación como un punto clave dentro de las dinámicas regionales de la época.

La ilustración expuesta representa un fragmento del ejercicio cartográfico de la *Línea de tiempo: colonización y ocupación campesina*, donde se plasman los hechos clave que han definido la apropiación y transformación del territorio por parte de sus pobladores. Esta representación visual permite comprender cómo los distintos momentos históricos han influido en la configuración del espacio y en las relaciones sociales que se han tejido en torno a él.

Es así como la historia del poblamiento campesino se teje a la par de diversas dinámicas, entre la búsqueda de oportunidades, la adaptación al territorio y la construcción de comunidad. Sin embargo, este proceso de consolidación territorial no estuvo exento de tensiones. Como veremos en el siguiente apartado, las dinámicas del conflicto armado han tenido un impacto determinante en la historia del poblamiento y en las formas de habitar el territorio.

## Memoria y resistencia en San Pedro de la Sierra

El ciclo del conflicto armado en San Pedro se expresó a través de la construcción de momentos de memoria, entendidos como instancias en las que el pensamiento colectivo converge para dar forma a una narrativa compartida sobre el pasado. Estos momentos no son aislados, sino que se inscriben en los marcos sociales de la memoria definidas por Halbwachs (2004), espacios donde las experiencias individuales se articulan dentro de una estructura común que permite su reconocimiento y transmisión. En este proceso, cada individuo, al conectarse con la memoria colectiva, trasciende su propia subjetividad para integrar elementos compartidos que luego, al recuperar su individualidad, se incorporan a su propia memoria, dotándola de referencias y estructuras previamente configuradas.

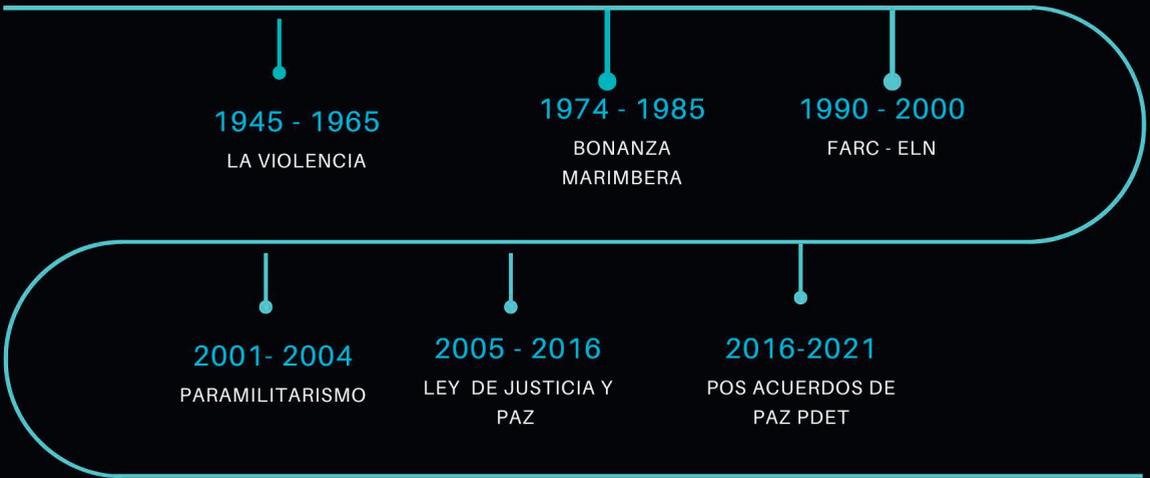
La construcción de estos momentos de memoria resultó de la interacción entre fuentes documentales y testimonios orales que los documentos históricos permitieron identificar como hitos iniciales. Los relatos emergentes en las entrevistas revelaron episodios significativos en los que el conflicto armado transformó la relación de la comunidad con su territorio. Este entramado de recuerdos no solo reconstruye los efectos de la violencia, sino que también permite resignificarlos, dotando a la memoria de un sentido reparador y de resistencia.

En esta línea, Prada (2014) plantea que la memoria no solo recoge la experiencia del dolor, sino que también se convierte en un instrumento para la reparación y la no repetición de hechos traumáticos. Su dimensión política le otorga la capacidad de fortalecer proyectos colectivos y legitimar alternativas de futuro, consolidando, así, las resistencias sociales comunitarias. Desde esta perspectiva, los marcos de la memoria configuran el escenario donde los momentos de memoria se inscriben y adquieren significado, dando lugar a una cartografía del recuerdo en la que se reconocen las huellas del conflicto y las estrategias de resistencia.

A continuación, se presenta una ilustración que sintetiza los momentos de la memoria vinculados al conflicto armado en San Pedro, en que se evidencia su interrelación con los marcos de la memoria y sus implicaciones en la construcción de identidad y resistencia comunitaria.

## MOMENTOS DE MEMORIA

MOMENTOS ICÓNICOS DEL CONFLICTO ARMADO DESDE LA MEMORIA  
COLECTIVA



**A** Ilustración 2: Momentos de memoria desde el conflicto armado.

**Nota:** Momentos de memoria, concebidos como el punto de partida para la reconstrucción de la historia comunitaria y físico-espacial en el proceso de ocupación y poblamiento.

La disputa por el control territorial entre grupos guerrilleros, paramilitares y el Estado ha expuesto a la población a diversas formas de violencia, incluyendo asesinatos selectivos, sevicia, tortura, desapariciones, desplazamientos forzados, reclutamiento y violencia sexual. Estas dinámicas de violencia han generado un círculo de migración-colonización-conflicto-migración, que ha afectado profundamente la vida de la comunidad campesina.

Tras su llegada, resultado de las dinámicas de movilización desde el centro del país hacia la serranía, la relación de San Pedro de la Sierra con el conflicto armado se intensifica durante la bonanza marimbera (1974-1985). En este período, el cultivo de marihuana transformó radicalmente la economía y la vida social de la región. Muchos cafetales fueron abandonados o reemplazados para dar paso a extensas plantaciones de marihuana, lo que provocó una crisis en el sector cafetero, con una reducción de entre el 40 y el 45 % en la producción (Viloria de la Hoz, 2014). Este auge económico ilícito trajo consigo un incremento de la inseguridad y profundas alteraciones en las dinámicas locales, impulsadas por la llegada de foráneos interesados en lucrarse de esta actividad, a menudo sin consideración por el entorno ni por la comunidad. Un habitante lo describe de la siguiente manera:

La marimba llegó en el año 1973 o 1974 y toda la fuerza de la marihuana llegó hasta 1982, que fue la época de la marihuana, eso fue con todo el furor donde hubo plata hasta barrer con la escoba, donde hubo la tala de muchos árboles para sembrar eso y acarreo mucho desplazamiento y hubo unos que quedaron con

plata y otros muertos (...) dejaban perder la cosecha de café por la marihuana porque era más rentable y dejaba más plata, todo el mundo tenía plata y no había esa guerra que ocurrió después. Todo el mundo se dedicó a su marihuana y dio mucha plata, pero también tuvo desventajas porque hubo mucha muerte (Hombre adulto integrante de la comunidad, comunicación personal, 31 de julio del 2021).

En los relatos de los habitantes de San Pedro de la Sierra emergen diversas formas de resistencia frente al auge de la economía marimbera y la violencia armada. Por ejemplo, la fundación de una defensa civil en el corregimiento representó un intento de frenar el impacto del narcotráfico en la comunidad. Sin embargo, la falta de apoyo institucional limitó su efectividad y dejó a la comunidad en una situación de vulnerabilidad ante las estructuras ilegales:

Aquí se fundó una defensa civil, siempre controló mucho la marihuana, pero entonces se terminó porque no tuvo apoyo de ninguna especie de las autoridades (...) no hubo el apoyo de las autoridades para uno controlar lo que era la marihuana ni nada de las cosas malas que había en San Pedro en esa época (Antiguo habitante del corregimiento, comunicación personal, s. f.).

La sobreproducción de marihuana y la caída de los precios en 1981 marcaron el declive de esta bonanza. A esto se sumó la persecución estatal al narcotráfico, fomentada por acuerdos entre el Gobierno colombiano y el Departamento de Estado de los Estados Unidos, y el auge de cultivos de coca, que ofrecían mayores facilidades logísticas. Este cambio dejó a muchos productores en quiebra y a la región sumida en un proceso de reconversión hacia cultivos tradicionales.

El impacto de este periodo no solo transformó la economía de San Pedro de la Sierra, sino también su estructura social y cultural. La bonanza marcó una etapa de desarraigo y crisis en los valores comunitarios, al mismo tiempo que evidenció la fragilidad de un territorio expuesto a dinámicas ilícitas en ausencia del Estado. Este legado continúa influyendo en la historia del territorio, representando un capítulo crítico para comprender los desafíos de la región.

En la década de 1980 la SNSM se convirtió en un territorio estratégico para las guerrillas, debido al auge del narcotráfico y a la ausencia del Estado. Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) establecieron el Frente 19, que operaba en cuencas como las de los ríos Sevilla y Frío. Este frente, resultado de estrategias de expansión, buscaba llenar los vacíos de justicia en la región, enfrentándose a delincuentes locales y ejerciendo control sobre actividades ilegales.

La presencia de las FARC se consolidó con ataques sistemáticos, como la toma guerrillera de San Pedro de la Sierra en 1996, que hacían parte de una estrategia para expulsar a la Policía de la región. En 2001, ningún corregimiento de la Sierra contaba con fuerza pública, lo que dejó a la población bajo el control de la guerrilla. Este dominio generó un fuerte estigma hacia los habitantes de San Pedro, quienes eran percibidos como guerrilleros fuera de su territorio, profundizando el aislamiento social y el conflicto interno en la comunidad.

En los años 80, 82, empezó a escucharse que venía un grupo más fuerte de los que estaban. Al principio no se creía; porque, que eso era puro cuento, que la guerrilla no venía (...) para el año 83 sí ya llegó la guerrilla de lleno (...) un grupo llamados FARC en ese momento (...) De pronto, personalmente lo abordaban a uno o hacían reuniones y le daban la cátedra a toda la comunidad, diciendo que iban hacer el bien y los muchachos jóvenes se dejaban deslumbrar por el fusil, querían uno igual, sin saber que los iban a tener en el medio de una montaña y si salían peligraban y todo el mundo ya sabía que eran guerrillero, muchos jóvenes se fueron de la sierra por eso (Hombre adulto integrante de la comunidad, comunicación personal, 30 de julio del 2021).

El Ejército de Liberación Nacional (ELN) también tuvo presencia en la Sierra Nevada, aunque menos recurrente que las FARC. Durante 2003, se reportaron secuestros atribuidos al ELN en zonas cercanas. Sin embargo, su actividad en San Pedro fue más limitada, concentrándose en bases fuera del corregimiento, lo que dejó a las FARC como la principal fuerza guerrillera en la región durante décadas.

La presencia paramilitar en San Pedro de la Sierra se dio a finales de la década de 1990, tras la consolidación del bloque paramilitar Resistencia Tayrona, comandado por Hernán Giraldo Serna, alias el "Patrón", marcando un punto de inflexión en la historia de la violencia en la SNSM. Este grupo se convirtió en uno de los actores más violentos del conflicto armado en la región, no solo enfrentó abiertamente a los grupos guerrilleros, sino que también estigmatizó y persiguió a campesinos que consideraban aliados de la guerrilla, ejecutando a muchos de ellos en lugares públicos, como el mercado de Santa Marta.

Los paramilitares llegaron por la vía de Siberia. Y ya pues ellos hicieron unas entraditas y mataron a algunas personas, sobre todo a los choferes. Hubo muchos choferes asesinados por colaboradores, por tal cosa, y ya fueron entrando al pueblo y también hicieron por ahí ciertas masacres. Duraron un tiempo acá y entonces la ley también era de ellos, lo que ellos dijeran, duraron un tiempo, bastante tiempo hasta la desmovilización, cuando ellos se desmovilizaron (Hombre adulto integrante de la comunidad, comunicación personal, 30 de julio del 2021).

La presencia paramilitar en San Pedro de la Sierra tuvo consecuencias devastadoras para la comunidad. La población civil quedó sometida a un régimen de control autoritario, enfrentándose a amenazas constantes, desplazamientos forzados y violaciones sistemáticas de los derechos humanos. El impacto de estas dinámicas de violencia sigue siendo un tema sensible y un desafío para la reconstrucción del tejido social en el territorio.

Otro actor clave en el conflicto por el control territorial en la Sierra fue el Ejército Nacional, que libró combates contra grupos insurgentes en veredas y zonas habitadas por campesinos, quienes para entonces sufrieron la desaparición de familiares y conocidos. En 2001 se lanzó una ofensiva militar en la región, que involucró varios batallones de contraguerrilla, vehículos blindados, helicópteros artillados y apoyo aéreo. Según informes de la prensa nacional, el 23 de enero de ese año se registraron intensos enfrentamientos con grupos armados en áreas

cercanas a San Pedro de la Sierra<sup>5</sup>. La relación entre el Ejército y otros actores armados en la región sigue siendo un tema poco documentado, y durante las entrevistas realizadas, varios testimonios evidenciaron cierta reticencia para abordar este asunto.

La población civil se vio atrapada en el fuego cruzado del conflicto armado, aportando miembros a todos los bandos. Tras la desmovilización del Bloque Resistencia Tayrona en 2005, la presencia del Ejército generó una sensación de seguridad en algunas zonas, permitiendo que agricultores y campesinos regresaran a sus tierras. Durante un tiempo, los actores armados desaparecieron del territorio y se vivió una relativa calma en el marco del posconflicto. Sin embargo, en 2019 resurgieron rumores sobre nuevos grupos paramilitares en la región, que para 2021 ya se presentaban armados y con tropas. La disputa territorial continúa actualmente con la presencia de grupos como Los Pachencas o las Autodefensas Conquistadoras de la Sierra Nevada (ACSN) y las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC), herederos del antiguo Bloque Resistencia Tayrona de Hernán Giraldo, enfrentados al Clan del Golfo. Estos grupos perpetúan la violencia y la mantienen vigente.

A pesar del ciclo de violencia que ha marcado la historia de San Pedro de la Sierra y de los desplazamientos forzados que afectaron a numerosas familias, el retorno de algunas de ellas evidencia una resistencia activa y un profundo arraigo al territorio. Este retorno no solo representa la reconstrucción de la vida en comunidad, sino también la reafirmación de una identidad serrana que persiste frente a la adversidad. Así, la memoria y la resistencia se entrelazan en la cotidianidad de sus habitantes, convirtiéndose en herramientas esenciales para resignificar el territorio y fortalecer procesos de reparación y no repetición.

## Territorio y espiritualidad: la configuración del espacio serrano

El territorio de San Pedro de la Sierra no solo se ha configurado por factores históricos, económicos y sociales, sino también por la dimensión espiritual que atraviesa la vida cotidiana de sus habitantes. Su territorio ha sido moldeado por procesos históricos complejos, en los que el poblamiento campesino y el conflicto armado han transformado tanto la organización del espacio como las dinámicas de la vida comunitaria. Estos factores, en interacción con las prácticas culturales y sociales propias de la región, han dado forma a un sentido de pertenencia y arraigo que define la identidad territorial de sus habitantes.

Desde su llegada, los campesinos no caribeños de San Pedro construyeron su territorio a partir de procesos, tanto propios como impuestos. La organización del espacio no fue simplemente una adaptación al entorno natural, sino una configuración social y cultural influenciada por condiciones económicas y políticas, así como por actores externos como la Iglesia y grupos armados. Las primeras familias, en su mayoría desplazadas por conflictos, encontraron en la Sierra un lugar para establecerse de manera definitiva. Sin embargo, esta decisión implicó enfrentar un espacio desconocido que demandaba el aprendizaje de las dinámicas del suelo, el clima, los ciclos de cultivo y los recursos disponibles, así como la

---

5 Pérez Mier, T. (8 de febrero de 2001). Combates por la Sierra Nevada. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-638584>.

identificación de posibles riesgos, como la presencia de animales e insectos peligrosos. Este proceso de adaptación inicial no solo fue fundamental para la subsistencia, sino también para la transformación del entorno natural en un espacio habitable.

La construcción territorial en San Pedro de la Sierra se ha dado a través de procesos de territorialización, entendidos como las expresiones del vínculo de los moradores con el espacio que configuran lugares, movimientos y comunidad. De acuerdo con Silva:

"vemos así un doble movimiento: A) de los sujetos y comunidades hacia el territorio, en cuanto definición material y simbólica de límites, tramas y posibilidades; y B) del territorio hacia las comunidades y los individuos, en cuanto que constitución de identidades y formas de ser" (2014, p. 22).

La transición entre la ocupación de los indígenas kogui y la llegada de los colonos campesinos, representó un cambio progresivo en la configuración del territorio. Los elementos naturales del paisaje comenzaron a ser transformados, y los primeros colonos aprovecharon las construcciones tradicionales de los kogui, como viviendas y caminos indígenas, que paulatinamente adaptaron para sus propios usos. Estos caminos originales se convirtieron en vías carretables sin pavimentar, conservando en muchos casos la distribución inicial de las viviendas indígenas.

Desde la ciudad de Ciénaga, las tierras que no formaban parte de fincas privadas eran asignadas informalmente por el responsable de la administración municipal, muchas veces como favores personales. Adicionalmente, el dueño del terreno donde luego se ubicaría el centro del poblado decidió lotear y donar parcelas a sus familiares o negociarlas de manera particular, facilitando así la expansión del asentamiento.

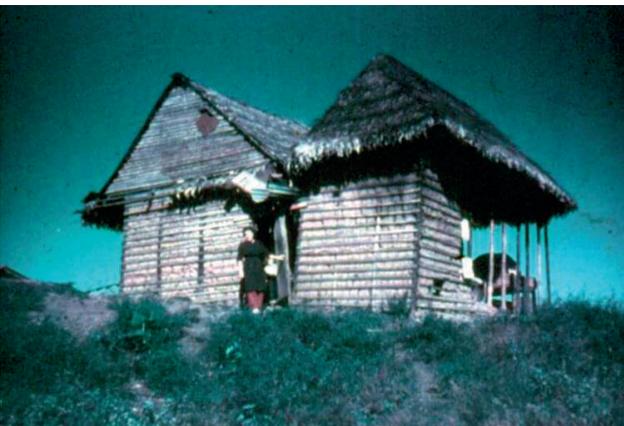
Las primeras viviendas construidas por los colonos utilizaron materiales proporcionados por el entorno inmediato, como madera, piedras y arena extraída de barrancos. Posteriormente, influenciados por las técnicas de construcción de sus lugares de origen, comenzaron a experimentar con otros materiales. Por ejemplo, el adobe estabilizado, una mezcla de arena y cemento, se consolidó como una técnica común, aunque con limitaciones debido a su durabilidad frente a la intemperie. Con el tiempo, el adobe fue reemplazado por ladrillos elaborados localmente con arena traída de las orillas de quebradas cercanas, lo que marcó un avance en la calidad de las construcciones.

A pesar de estas innovaciones, la madera siguió siendo un material clave en la construcción, debido a su abundancia y facilidad de manejo, una práctica que persiste hasta la actualidad. No obstante, las viviendas tradicionales de palma, herencia cultural de los kogui, desaparecieron gradualmente del paisaje, desplazadas por formas constructivas más modernas y funcionales.

En el centro del poblado, las viviendas se concentraron alrededor de la principal actividad económica, adaptándose para incluir unidades comerciales en sus pisos inferiores. En contraste, otros sectores, ubicados en la parte baja del corregimiento, mantuvieron una distribución más dispersa y una apariencia marcadamente rural, reflejo de las prácticas agrícolas predominantes en esta área.

En este contexto, los colonos empezaron a organizarse colectivamente para satisfacer sus necesidades básicas y generar condiciones de habitabilidad. Prácticas comunitarias como los convites y el trabajo conjunto fueron fundamentales para la autogestión de proyectos de infraestructura y la construcción de viviendas. Estas formas de organización no solo facilitaron la adaptación al entorno, sino que también consolidaron los lazos sociales entre los pobladores.

Las primeras viviendas en San Pedro de la Sierra, hacia la década de 1950, reflejaban una mezcla entre construcciones indígenas adaptadas a las condiciones del poblamiento campesino en la región. Según los relatos, para entonces existían solo dieciocho viviendas dispersas en el territorio y una casa ceremonial, estructuras construidas con materiales disponibles en el entorno, como bahareque, palma y madera. Estas imágenes permiten visibilizar el estado del hábitat en aquel momento, evidenciando las formas en que los primeros pobladores se adaptaron al paisaje montañoso y a las condiciones de aislamiento. La reconstrucción cartográfica realizada en 2022 ofrece una mirada que permite entender las características del asentamiento en los primeros años de poblamiento.



*Década de 1950 aproximadamente. Según los relatos para entonces existían dieciocho viviendas y una casa ceremonial. Imagen del ejercicio cartográfico 2022. Adaptado de "Producción del Hábitat en San Pedro de la Sierra Nevada de Santa Marta, un espacio de conflicto permanente: Comprensión desde la memoria Colectiva" (p. 99), por Yarledis Holguín Silva, 2023, Universidad Nacional.*



El siguiente testimonio relata cómo se vivió el proceso de ocupación desde la voz de uno de sus habitantes:

Aquí metieron una máquina para que viniera y explanara, entonces esto era tan barato en ese tiempo que lo que quedó allá por donde entró la máquina eso quedó como del municipio. Entonces la gente cogía esos lotecitos, bajaba donde el personero municipal allá en Ciénaga y le decían que necesitaban un lotecito para hacer su casa y le llevaban una gallina o le llevaban cualquier cosa. Entonces él decía: vaya coja donde usted vea posible, coja un lote de tanto allá, sin venir aquí a mirar ni nada. Había una finca cercana que se llama la Maritza, el señor de la Maritza se adueñó casi de media plaza. Entonces le dijo a un señor que era albañil, que le hiciera una quinta ahí en la finca, que es la entrada donde se dice la Maritza que hay un tanque redondo de Eternit, que le hiciera una casa y que él le daba una parte de aquí, que era a la orilla de la plaza que pertenecía a la finca según él. Se llamaba el Señor Alfonso Campo Infante, que era el dueño de la Maritza, y el negoció con el señor Diocelino Zabala, que era uno de los primeros albañiles que llegaron por acá. Negociaron, él le hizo la quinta y el hombre le dio un tanto de terreno, que ahí aún está construido el colegio grande, el nuevo. Se construyó un campamento para el Inderena y repartió por ahí, a sus familiares les dio de a pedazo y ahí se ocupó parte de la plaza (Hombre adulto integrante de la comunidad, comunicación personal, 29 de julio del 2022).

Las prácticas religiosas han desempeñado un papel fundamental en la organización del territorio, influyendo en la construcción de la identidad colectiva y la territorialidad. La evangelización, promovida de manera sistemática en la región, ha dejado una huella profunda en la vida comunitaria. Las iglesias, en su mayoría de corrientes cristianas, no solo han funcionado como espacios de culto, sino también como centros de encuentro que han moldeado las relaciones sociales y los códigos de conducta.

La presencia religiosa en San Pedro de la Sierra ha dejado una huella, no solo en la vida social, sino también en la organización del espacio y en la identidad de la comunidad. Desde los primeros años de ocupación, las capillas han servido como puntos de referencia dentro del poblado, determinando la centralidad de ciertos sectores y estructurando la vida comunitaria en torno a eventos religiosos. Más allá de la arquitectura, las festividades y las prácticas de culto, han reforzado la cohesión social.

Según testimonios de antiguos habitantes, después de 1948 llegó a San Pedro de la Sierra una comunidad canadiense en respuesta a los permisos otorgados en el país para la instalación de misiones extranjeras. Esta comunidad fundó la iglesia evangélica El Carmelo, que se convirtió en un punto de encuentro para quienes buscaban alternativas espirituales en medio de un contexto de transformación social y conflicto. Aunque no se identificó con precisión el nombre de la organización, los registros históricos indican que, para esa época, la única misión evangélica con presencia en la Sierra Nevada era la Unión Evangélica de Sudamérica Toronto. Además de su influencia religiosa, esta misión canadiense admite un papel clave en la educación local, prestando servicios educativos y administrando un internado en el barrio El Carmelo.

Posteriormente, esta labor fue retomada por las misiones de monjas Lauristas, quienes impartieron conocimientos hasta la época de la bonanza marimbera. La presencia de religiosas fue común en la región durante esos años, encargándose de la enseñanza en lo que posteriormente se convertiría en la primera escuela formal del corregimiento. Así, el proceso educativo en San Pedro de la Sierra estuvo estrechamente ligado a sistemas religiosos doctrinales de organizaciones católicas y cristianas, reforzando aún más la interrelación entre la fe, la educación y la configuración territorial.

Al mismo tiempo, desde los primeros años de la fundación del corregimiento, misioneros de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia también hicieron presencia en la zona. Como este, varios movimientos cristiano-protestantes se expandieron con mayor facilidad gracias a las políticas de cooperación establecidas tras la continuidad del Partido Liberal en el Gobierno, luego de años de hegemonía conservadora. Dichas políticas facilitaron el ingreso de agencias misioneras protestantes al país (López, 2014).

El proceso de consolidación religiosa continuó con la construcción de la Iglesia católica durante los años setenta. Este templo, al igual que otras infraestructuras comunitarias, fue edificado gracias a la gestión de los propios habitantes, quienes organizan la recolección de recursos y la mano de obra necesaria para su construcción. Este esfuerzo colectivo reafirma el papel de la religión como un elemento estructurador del territorio, donde la comunidad ha sabido articular la fe con la autogestión y la cooperación mutua.

Una gran parte de la población declara pertenecer o haber pertenecido a una institución religiosa, y en los relatos de los pobladores es evidente cómo la religión ha sido un eje transversal en la historia del corregimiento. Testimonios sugieren que la búsqueda de una alternativa religiosa pudo estar vinculada al contexto de violencia que afectaba a la comunidad, funcionando la fe como un refugio ante la incertidumbre y la inestabilidad.

De pronto cuando dijeron: No, vienen los paramilitares, están en Siberia y vienen para San Pedro, pues no había lugar para tanta gente en las iglesias. El temor, de pronto también hubo mucha gente que entró y cuando ya se puso la cuestión buena, pues se salieron, pues era una forma de refugio mientras (...) y hay personas que sí lo hacen de corazón, lo hacen porque creen y hay una condición de fe, pero sí eso tuvo que ver bastante, porque también hubo cristianos que con la vida pagaron, pagaron pues la cuestión de la guerra, de los conflictos, digamos no una guerra, pero sí un conflicto armado donde muchos cristianos perdieron la vida (Hombre adulto integrante de la comunidad, comunicación personal, 30 de julio del 2021).

Así, la configuración territorial de San Pedro de la Sierra es el resultado de una interacción constante entre la geografía, las dinámicas sociales y las construcciones simbólicas de sus habitantes. La memoria de la comunidad sigue viva en la forma en que se organiza el espacio, en las prácticas cotidianas y en las narrativas que se transmiten de generación en generación, reafirmando el territorio como un reflejo de su historia, identidad y resistencia.

## Ser serrano: construcción de una identidad entre la montaña y el Caribe

El poblamiento campesino de San Pedro de la Sierra, el más antiguo de la vertiente occidental de la Sierra Nevada, dio lugar a una identidad diferenciada dentro del Caribe colombiano. A pesar de encontrarse en el Magdalena, los llamados serranos no comparten del todo la cultura costeña, ni la de los pueblos indígenas de la Sierra, sino que han desarrollado una identidad propia, producto del mestizaje cultural y la influencia de las migraciones provenientes del interior del país. Como señalan Berdugo *et al.* (2010), esta población mantiene rasgos que la distinguen tanto de la gente de la costa, como de los koguis y arhuacos, integrando elementos culturales que han evolucionado con el tiempo.

Hay una cultura diferenciada entre los pueblos del Caribe, y al referirse a los serranos de la Sierra Nevada, se alude a los campesinos provenientes del interior del país que colonizaron la región en fenómenos similares al de San Pedro de la Sierra. Este poblamiento campesino más antiguo de la vertiente occidental ha dado origen a una identidad serrana que se manifiesta en diversas formas. Al respecto, Berdugo *et al.* (2010) expresan:

Los hombres y mujeres serranos, aunque cienagueros y magdalenenses, tienen una identidad cultural que los hace distintos tanto de la gente costeña como de los originales habitantes del macizo (koguis, arhuacos, etc.). Nos referimos a los habitantes de los corregimientos de San Pedro, San Javier, Palmor y Siberia. Se trata de una población que ha permanecido marginal pero que ya no oye pasillo ni bambuco, sino vallenato, cumbia carrilera y rancheras (p. 56).

La caficultura, más que una actividad económica, ha sido el eje articulador de esta identidad serrana, reflejándose no solo en el paisaje y la vida cotidiana, sino en las costumbres, la gastronomía y la forma en que los habitantes se relacionan con el territorio. Ningún otro tipo de actividad o bonanza económica en San Pedro de la Sierra ha impregnado tanto la identidad campesina de sus pobladores como la caficultura. La cultura cafetera no solo define la identidad cultural de los campesinos serranos, sino que se afianza y se proyecta con mayor fuerza en el pensamiento de sus habitantes, especialmente entre los jóvenes, aunque con algunos matices de innovación.

Esta realidad se expresa en acciones cotidianas, como recibir a un visitante con un pocillo de tinto cargado de azúcar o el conocimiento generalizado sobre la siembra y cosecha del café. Durante la temporada de cosecha, la mayoría de los habitantes han trabajado en alguna finca cercana o de su propiedad. No obstante, la identidad del campesino serrano no es estática. La creciente conexión con ciudades como Ciénaga y Santa Marta, facilitada por mejoras en las vías y el acceso a nuevas tecnologías, está transformando la forma en que las nuevas generaciones habitan y perciben su territorio.

El campesino serrano tradicional, de botas pantaneras en invierno y temporada de café, de poncho, mochila y machete terciado, está en proceso de transformación. En lugar de montar una mula o arrearlas con café, hoy se desplaza en motocicleta, logrando estar en Ciénaga o Santa Marta en menos tiempo del que tomaría atravesar una gran ciudad. Esto implica la

absorción de nuevos elementos culturales que inciden en la configuración de un nuevo tipo de campesino serrano. Sin embargo, en la población más adulta aún prevalecen rasgos del campesino tradicional que no termina de articularse completamente a estos cambios.

Además de la caficultura, la alimentación es otro pilar fundamental en la identidad serrana. Se rescatan elementos distintivos como el patacón de plátano verde acompañado con queso, el guineo cocido que acompaña casi cualquier plato, la arepa de huevo y la mezcla de comidas típicas de origen paisa como el frijól diario o santandereanos como el caldo de papa o changua con arepa de harina al desayuno. Estas tradiciones alimentarias reflejan la diversidad de influencias culturales que han conformado la identidad serrana.

Las condiciones climáticas también aportan a la configuración de elementos territoriales distintivos. El clima de San Pedro de la Sierra es uno de los aspectos más valorados por sus habitantes, ya que influye en sus prácticas cotidianas y en la manera en que perciben su entorno. La estrecha relación con el territorio se evidencia en la forma en que los campesinos manejan sus cultivos, la organización de sus viviendas y su sentido de pertenencia hacia la Sierra Nevada.

En conclusión, la identidad serrana es un proceso dinámico que, aunque tiene bases tradicionales muy arraigadas, está en constante transformación debido a la interacción con nuevas tecnologías, la urbanización y los cambios generacionales. No obstante, la caficultura y los elementos culturales heredados siguen siendo el núcleo que da cohesión a la comunidad serrana, diferenciándola del resto de la población del Caribe colombiano.

## Conclusiones

Las dinámicas de ocupación y poblamiento en San Pedro de la Sierra, evidencian la capacidad de las comunidades campesinas para gestionar su propio territorio en un contexto marcado por disputas históricas por la tierra y una presencia estatal intermitente. La configuración espacial de este asentamiento no responde únicamente a factores geográficos, sino que se encuentra estrechamente vinculado a procesos históricos, sociales y políticos en los que la autogestión ha sido un elemento central. A través de prácticas colectivas, la comunidad ha logrado consolidar un hábitat que, aunque enfrenta desafíos como la informalidad en la tenencia de la tierra y el acceso desigual a servicios básicos, sigue resistiendo y adaptándose a las transformaciones del entorno.

La memoria del conflicto armado está inscrita tanto en el territorio como en las narrativas de sus habitantes. La violencia no solo reconfiguró la ocupación del espacio, sino que también alteró las formas de relación entre los pobladores y su hábitat. Sin embargo, la persistencia de prácticas comunitarias demuestra que, más allá del desarraigo y la pérdida, han surgido estrategias de resistencia que han permitido la reconstrucción del tejido social y la resignificación del territorio. En este sentido, los momentos de memoria, como los describe Halbwachs (2004), han sido fundamentales para la reconstrucción del relato colectivo, permitiendo que las nuevas generaciones se apropien del pasado y lo utilicen como una herramienta de reivindicación y fortalecimiento identitario.

Otro de los ejes centrales en la configuración del espacio serrano ha sido la dimensión espiritual. La religiosidad, los rituales y las prácticas simbólicas han influido en la apropiación del territorio, dotándolos de significados que van más allá de su valor material. La presencia de infraestructuras religiosas, la importancia de las festividades y la relación con la naturaleza, reflejan una cosmovisión que refuerza la cohesión comunitaria y proporciona elementos identitarios. En este sentido, el territorio no es solo un espacio físico, sino también un entramado simbólico y cultural que moldea las formas de vida de quienes lo habitan.

Los procesos de resistencia se han expresado de múltiples maneras, siendo un ejemplo significativo la reactivación de las Fiestas de San Pedro de la Sierra en febrero de 2022, luego de más de veinte años de suspensión debido a la presencia de actores armados. La planificación y celebración de este evento representan un acto de reivindicación colectiva, que rompe con el miedo y el silenciamiento impuesto por la violencia. Más allá de la festividad en sí misma, este evento simboliza la recuperación del espacio público como escenario de encuentro y reafirmación de los lazos comunitarios.

Además de estas manifestaciones culturales, la resistencia también se materializa en los nuevos liderazgos comunitarios que han surgido en los últimos años. Estas figuras han promovido una mayor conciencia sobre la protección ambiental y el desarrollo de procesos sostenibles en la prestación de servicios básicos, lo que evidencia una evolución en la forma en que la comunidad enfrenta sus desafíos estructurales. La consolidación de organizaciones comunitarias más diversas y comprometidas con el desarrollo local fortalece el arraigo territorial y la capacidad de autogestión de la comunidad, en un contexto donde las disputas territoriales permanecen vigentes.

San Pedro de la Sierra continúa siendo un territorio en disputa, pero la permanencia de sus habitantes y el involucramiento de las nuevas generaciones en la transformación del lugar, constituyen una forma de resistencia activa. La insistencia en habitar el territorio, pese a la violencia y las dificultades, implica la construcción de nuevos referentes y precedentes para los demás pobladores. En este proceso, la memoria juega un papel clave en la configuración del poblamiento, funcionando no solo como un recordatorio del pasado, sino como un instrumento de empoderamiento social y político.

La identidad serrana se ha construido en la intersección entre la montaña y el Caribe, integrando tradiciones productivas, como la caficultura, con dinámicas culturales y sociales propias del contexto regional. Esta identidad, lejos de ser estática, se reconfigura constantemente en respuesta a los desafíos del territorio, las dinámicas económicas y las nuevas formas de organización comunitaria. No obstante, las condiciones actuales exigen una mayor atención a los problemas estructurales que enfrenta la comunidad, particularmente en lo relacionado con la seguridad, el acceso a infraestructura básica y la sostenibilidad ambiental.

En conclusión, la historia de San Pedro de la Sierra permite comprender el poblamiento campesino como un proceso en el que la organización comunitaria, la memoria y la identidad territorial se entrelazan para dar forma a un hábitat que es, a la vez, un espacio de resistencia y de construcción de futuro.

## Bibliografía

- Berdugo T, L. y Berdugo R., J. (2010). Esta es nuestra Ciénaga. <https://issuu.com/cienaga/docs/estaesnuestracienaga>.
- Halbwachs, M. (2004). La memoria colectiva (Vol. 6). *Prensas de la Universidad de Zaragoza*.
- Holguín S., Y. (2023). Producción del hábitat en San Pedro de la Sierra Nevada de Santa Marta, un espacio de conflicto permanente: Comprensión desde la memoria colectiva (Tesis de maestría). Universidad Nacional URL (<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/84290>).
- López A., J. (2014). Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 2(41). pp. 65-103. <http://dx.doi.org/10.15446/achsc.v41n2.48782>
- Pérez Mier, T. (8 de febrero de 2001). Combates por la Sierra Nevada. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-638584>.
- Reichel Dolmatoff, G. (1960). Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Colombiana de Antropología*, 9, 16–122.
- Sánchez Steiner, L. M. (2015). La ciudad-refugio. Migración Forzada y reconfiguración territorial en Colombia. El caso de Mocoa. Biblioteca Digital Universidad del Norte.
- Silva P., D. F. (2014). Acerca de la relación entre territorio, memoria y resistencia. Una reflexión conceptual derivada de la experiencia campesina en el Sumapaz. *Análisis Político*. 81(19). pp. 19–31.
- Viloria de la Hoz, J. (2014). Empresarios del caribe colombiano: Historia económica y empresarial del Magdalena grande y del bajo Magdalena. 1870-1930.



# Crédito religioso y crédito secular en Santa Marta, Colombia, entre 1800-1850

Marcela Castro Ruiz <sup>1</sup>

## Introducción

La villa de Santa Marta es una de las ciudades más antiguas de tierra firme en la Nueva Granada, su fundación data de 1525 y durante la Colonia fue sede de la Gobernación del mismo nombre. La provincia de Santa Marta incorporaba un amplio territorio en el noroeste del Nuevo Reino que, en el siglo XVIII, comprendía la villa —escasamente habitada— y otros parajes como Río Hacha, Valle de Upar, Tenerife, Ocaña, Becerril, La Jagua, Guáimaro y la Sierra Nevada, así como varios puertos marítimos y fluviales sobre el mar Caribe y el río Grande de la Magdalena, que llamaba la atención de los que llegaban por primera vez al territorio americano<sup>2</sup>. Según el censo de población de 1793, la ciudad de Santa Marta tenía 3 589 habitantes y el total de la provincia era de 46 985 personas (Tovar Pinzón *et al.*, 1994, pp. 518–519).

Sin embargo, debido a la política comercial española y su sistema de flotas desde y hacia América durante la Colonia, la Corona designó a Portobelo y Cartagena de Indias como puertos autorizados de entrada a la Nueva Granada, relegando a Santa Marta a una posición marginal. La historiografía sobre esta provincia coincide en que su situación económica era precaria y su atraso, evidente. Según McFarlane (1972, p. 46; 2002, pp. 100 y ss.), la ciudad no ocupó un lugar económicamente preponderante en los siglos coloniales, por el contrario, fue una región atrasada y marcada por la ilegalidad en la que floreció el comercio clandestino con los extranjeros, especialmente de bienes provenientes de Europa. Elías Caro (2009, pp. 312–313) sostiene que, desde los albores del siglo XVII, Santa Marta era un subpuerto que prácticamente vivía del contrabando, situación que no varió sustancialmente después de la liberalización del comercio a finales del siglo XVIII.

El *Reglamento de libre comercio* borbónico de 1778 autorizó la apertura de Santa Marta como puerto de entrada de buques mercantes españoles, pero esta medida no produjo el efecto de incrementar significativamente el comercio lícito ni de mejorar las condiciones de

---

<sup>1</sup> Abogada y profesora titular de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes. Candidata a PhD en Historia de la misma universidad.

<sup>2</sup> Los puertos marítimos eran La Ciénaga, La Gaira, Santa Marta, Río Hacha y Bahía Honda. Puertos fluviales: Tenerife, Tamalameque y Ocaña. (Mena García, 1982, pp. 66, 75-76).

vida de los samarios. McFarlane (1972, pp. 90-107) sostiene que el comercio entre España y las colonias americanas se incrementó luego de la expedición del *Reglamento*, pero su aplicación fue intermitente debido a las guerras con Francia e Inglaterra en las últimas décadas del siglo XVIII.

La cercanía de varias islas del Caribe colonizadas por Inglaterra, Francia y Holanda, como Jamaica, St. Thomas, Martinica y Curazao, también influyó en que Santa Marta fuese puerto de llegada de productos del mercado negro, problema que aquejó a la provincia en forma persistente durante el período colonial, incluso con la complicidad de autoridades civiles y eclesiásticas<sup>3</sup>. Ropas, vino, aceite y negros esclavizados eran los mayores renglones del comercio ilegal, que se cambiaban por productos locales, como palo de Brasil, perlas, caballos, cuero, algodón y otros provenientes del interior de la Nueva Granada, como oro en polvo (Mena García, 1982, p. 77).

Las fuentes de la época coinciden en afirmar que la economía local era escasa en productos agrícolas y la pobreza, generalizada. Gutiérrez de Arce y Narváez y De la Torre, gobernadores de la provincia de Santa Marta en distintos períodos del siglo XVIII, en sus informes oficiales calificaron su estado como “deplorable y de miseria” (Elías Caro, 2009, p. 313), o “provincia pobre y miserable” (Narváez, 2010, p. 55). Este último se lamentaba de la precaria producción y la de población escasa (2010, pp. 39–41).

Debe recordarse que la provincia de Cartagena declaró su independencia en 1811 y con el apoyo de la mayoría de las provincias que se oponían a la Regencia lideró la ola revolucionaria en la Nueva Granada (Vanegas Useche, 2011, p. 169). Sus acciones se dirigieron a subyugar a Santa Marta que, como lo señala el historiador Gutiérrez Ardila (2016), se apartó de la tendencia rebelde con una contrarrevolución que restableció las instituciones de la monarquía y puso la gobernación bajo la obediencia irrestricta de la Regencia gaditana. “Entonces [Santa Marta] se convirtió en un refugio de los realistas de todo el Reino y en enemiga contendiente de la provincia de Cartagena y de la federación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada” (p. 109).

Steinar Sæther (2005) presenta una visión más matizada de la situación y considera que la dualidad entre Santa Marta como esencialmente realista y Cartagena como republicana constituye una simplificación. Sostiene que quizás la actitud prevaleciente en la mayoría de la gente en Santa Marta era la incertidumbre.

El capitán general del Nuevo Reino, Francisco Montalvo, natural de Cuba, allanó el terreno para la llegada del general Pablo Morillo a Santa Marta el 23 de julio de 1815, de donde partiría hacia Cartagena y luego hacia el interior del virreinato para consolidar la restauración de la monarquía y pacificar el territorio. Por sus esfuerzos, fidelidad y sacrificios en pro de la Corona española, Santa Marta mereció el título de “Muy Noble y Leal Villa”. Las acciones bélicas y la zozobra política de los años correspondientes a la

---

3 Mena relata, por ejemplo, cómo el gobernador Cristóbal Pérez de Vergara, marqués de Quintana y el obispo de Santa Marta, Fray Luis Martínez de Gayoso participaron en el tráfico ilegal de mercaderías en las primeras décadas del siglo XVIII (1982, pp. 82–84).

restauración trajeron más desolación y escasez a la provincia de Santa Marta. Su comercio entró en una profunda crisis y muchos de sus habitantes vivían en la indigencia, como lo atestiguó Montalvo (1869, p. 595).

La toma final de Santa Marta por las fuerzas libertadoras ocurrió varios meses después de la Batalla de Boyacá, en el cruento enfrentamiento de San Juan de Ciénaga, ocurrido el 10 de noviembre de 1820. Luego, Santa Marta se rindió pacíficamente, aunque persistieron reductos realistas encabezados por indígenas. Solo hasta 1823 el gobierno republicano asumió el control pleno de la provincia (Sæther, 2005, pp. 214–228).

Así pues, aún después de la independencia definitiva de la Nueva Granada, la recuperación económica de la provincia de Santa Marta con su puerto fue lenta. Desde la década de 1830, el comercio comenzó una lenta reactivación con intercambios de los comerciantes samarios, no solo con los de otras regiones, como Honda, Antioquia y Santafé, sino con hombres de negocios y casas comerciales de Francia, Inglaterra, Curazao, Jamaica y St. Thomas (Viloria de La Hoz, 2000, p. 8).

La ciudad-puerto quedó semidestruida por el terremoto de 1834 (Viloria de La Hoz, 2000, p. 7) y en la visión de John Steuart (1989, p. 35), comerciante norteamericano, era una plaza de comercio en la que solo había unos cuantos negocios de mercancías al por menor. A pesar de su precaria situación en la Colonia tardía y los primeros años del siglo XIX, los datos disponibles permiten afirmar que con el tiempo y hacia 1840, Santa Marta se convirtió en el principal puerto de importación por encima de Cartagena —que para la época mantenía la preeminencia en el despacho de las exportaciones desde la Nueva Granada— (Elías Caro, 2009, p. 351; Viloria de La Hoz, 2000, pp. 14–17).

Según el periódico samario *Gaceta Mercantil* (1847, 22 de septiembre), para la época Santa Marta era el principal puerto del país. La publicación registra el auge del comercio legal de la ciudad y un activo movimiento del puerto, favorecido por su localización geográfica, sus facilidades logísticas y sin las demoras presentadas por el terminal de Cartagena (Safford, 1965, p. 334; Viloria de La Hoz, 2000, p. 20).

En todo caso, expone la historiadora Muriel Laurent (2008), en los primeros años republicanos, incluso hasta 1850, el problema del contrabando desde y hasta este puerto caribeño persistió con grave perjuicio económico para el erario. La aplicación de las medidas restrictivas no siempre fue efectiva; los decomisos de mercancías y los juicios criminales por contrabando en Santa Marta continuaron en ese período (Elías Caro y Viloria de La Hoz, 2018).

A pesar del persistente problema de ilegalidad, la provincia de Santa Marta y su ciudad-puerto exhibían en los años postreros de la Colonia y las primeras décadas de vida republicana, una actividad comercial y crediticia con redes locales, regionales e internacionales de proporciones significativas, con una pujante comunidad de negocios.

El presente artículo versará sobre las prácticas de crédito que se observaban en la provincia de Santa Marta durante las primeras cinco décadas del siglo XIX, cuando la

Nueva Granada abandonaba su estatus colonial y emprendía el camino de la República. El tema se desarrollará en cuatro partes: la primera hará referencia a las finanzas religiosas que dominaron en España y sus territorios americanos, representadas principalmente por las capellanías de misas y los censos consignativos, antiguos dispositivos que servían para ofrecer y colocar dinero sin violentar las prohibiciones católicas sobre los préstamos y la usura.

En segundo lugar, se pondrá en evidencia el auge del crédito laico a través de mecanismos secularizados como el empleo de pagarés, letras de cambio y libranzas que reemplazaron lenta pero progresivamente las prácticas espirituales de crédito. En este acápite se destacará el protagonismo de la legislación liberal que en 1835 derogó los límites que por muchos años había impuesto el derecho castellano respecto al cobro de intereses en los negocios comerciales de crédito.

En un tercer aspecto, se mostrará que las operaciones laicas más frecuentes fueron los préstamos de dinero, las ventas de mercancías y otros bienes a crédito, y las liquidaciones de cuentas. Las dificultades y contingencias del crédito laico se hicieron evidentes en la mora del deudor y en los concursos de acreedores, cuando los deudores no honraban sus obligaciones. Se mostrará evidencia del uso de pagarés notariales, libranzas y letras de cambio como instrumentos en los que se vertían las obligaciones.

Las fuentes primarias empleadas son mayoritariamente protocolos notariales, en los cuales reposan censos, documentos de deuda (pagarés), testamentos, fianzas y protestas por no pago de letras de cambio. Así mismo, este estudio se valió de correspondencia privada en la que se observa la realización de préstamos y otros negocios de crédito como fueron la venta de efectos de Castilla y otras mercancías al fiado, y el empleo de libranzas como instrumentos de crédito.

## **Las capellanías de misas y los censos consignativos: un dueto perdurable en los circuitos de crédito impulsados por la economía espiritual**

Durante la Colonia, los circuitos de crédito se nutrían especialmente de los recursos que provenían de las obras pías, es decir, capitales que se afectaban para el cumplimiento de una finalidad religiosa, como las dotes que se entregaban a los conventos para la manutención y formación de religiosas y las capellanías que se declaraban en los testamentos. Estas últimas solían fundarse para dedicar dinero a las misas que servirían para auxiliar las almas del purgatorio del fundador y sus parientes.

Los receptores de estos fondos los ponían a disposición de quienes los requerían mediante los censos consignativos, unos dispositivos jurídico-económicos en los que quien recibía el capital entregaba una propiedad raíz como garantía y quedaba con la carga de pagar cánones del 5 % al año de manera indefinida en el tiempo. El dúo capellanía-censo tuvo una larga duración en España y en Hispanoamérica e integró un sistema de “economía

espiritual” que recibió la bendición de la Iglesia católica por no configurar un préstamo con intereses y por alejar a los cristianos de las trampas de la usura, o al menos eso se pensaba<sup>4</sup>.

En el caso de Santa Marta, los censos y capellanías permanecieron en la República temprana como puede observarse en dos ejemplos de 1838 y 1839. El primero da cuenta de una deuda de novecientos pesos de principal más los réditos adeudados desde 1821 por el censuario (deudor) a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de la Parroquia de Gayra, fincados en los terrenos de Los Cerritos (Notaría Primera de Santa Marta, 1838d, ff. 43r-v). El otro, es el reconocimiento de un censo por 6.172 pesos y cuatro reales correspondiente a una capellanía que había sido fundada en 1805, de mayor valor, por Doña Francisca Javiera Rodado para culto de Nuestra Señora de los Dolores, Señor San José y San Roque y en sufragio de las almas del purgatorio, en una capilla levantada en la villa de Barranquilla. El censo fue reconocido por Miguel Martínez de Aparicio como responsable del Patronato de Legos, sobre cinco casas (Notaría Primera de Santa Marta, 1839c, ff. 1r-2r).

## La progresiva secularización del crédito

Durante la transición de la Colonia a la República, se hizo evidente el incremento de las operaciones laicas de crédito, que ya no involucraban esquemas religiosos, sino que empleaban dispositivos seculares como los préstamos vertidos en pagarés, libranzas y letras de cambio. Además de los préstamos, se otorgaba crédito a quienes compraban mercancías al fiado y se liquidaban cuentas entre comerciantes. En estos casos, los saldos a deber se incorporaban en documentos de deuda otorgados en la escribanía de la ciudad.

En el crédito mercantil era lícito el pacto del 6% al año como premio “a estilo de comercio” por demora en el pago, en virtud de una costumbre inveterada que se observaba por la comunidad de los comerciantes en las postrimerías del régimen colonial y en los primeros años republicanos. Esta práctica de cobrar intereses moderados sufrió una importante ruptura por cuenta la ley del 26 de mayo de 1835 (*Ley declarando libre el interés del dinero*, 2012, p. 192) que derogó los topes que en esa materia imponían las leyes castellanas desde 1652 (*Novísima recopilación de las leyes de España, 1805*)<sup>5</sup>.

A partir de 1835, las partes en una operación de crédito podían pactar la tasa de interés sin ninguna restricción. La práctica demostró que, en la Nueva Granada, incluida Santa Marta, el dinero se encareció, de suerte que en los negocios de crédito se pactaban intereses por mora en el pago y, en algunos casos durante el plazo hasta del 24 % al año, prácticas que se han asociado con el surgimiento del capitalismo temprano en la joven república.

---

4 Para Colombia, véanse (Colmenares, 1974; Marulanda, 2013a; 2013b; Ortiz, 2016). Para la Nueva España: (Wobeser, 2010). Para Perú: Kathryn (Burns, 1999).

5 Ley XXII, Título primero, Libro décimo.

## Las operaciones de crédito y los instrumentos

### *Préstamos*

En los archivos notariales de Santa Marta reposan múltiples pagarés que evidencian los préstamos laicos. Por ejemplo, Nicolás de Sales, en 1803, obtuvo en tres oportunidades diferentes préstamos de Salvador Fernández, residente en la misma ciudad: el primero por 5.137 pesos y diecisiete maravedís a tres meses (Notaría Primera de Santa Marta, 1803b, f. 56r); el segundo por 1.214 pesos en plata corriente a dos meses (Notaría Primera de Santa Marta, 1803c ff.105r-v) y el tercero por 4.428 pesos 7 y 3 cuartillos reales, a tres meses (Notaría Primera de Santa Marta, 1803d ff.114v-115r). Todos eran a corto plazo, a diferencia de los plazos indefinidos que se acostumbraban en los créditos religiosos. Del mismo año hay un préstamo que concedió Pedro José Luque Moreno a Isidoro de Ibarra, ambos vecinos de Santa Marta, por valor de 500 pesos (Notaría Primera de Santa Marta, 1803a, f. 23r). En estos negocios no se pactaron intereses.

Como se mencionó, desde la Colonia postrera, el pacto acostumbrado en los créditos mercantiles era del medio por ciento al mes (6 % al año). Este “premio a estilo de comercio” aparece, por ejemplo, en los pagarés a favor de los comerciantes Andrés Bravo en 1809 y Pedro Nolasco Casis en 1817 (Notaría Primera de Santa Marta, 1809, ff. 36v-37r; 1817, f. 30r).

Una vez decretada la libertad para pactar intereses en 1835, los prestamistas elevaron las tasas cobradas en los negocios de crédito. Así, una mujer samaria llamada Joselina Henríquez, que aparece en varias escrituras, en dos de ellas otorgó crédito a otras mujeres de la misma plaza. En una, del 20 de agosto de 1838, María Catalina Guerrero suscribió una deuda de 700 pesos en fuertes y pesetas colombianas, con plazo de cuatro años, e hipotecó una casa como garantía (Notaría Primera de Santa Marta, 1838b, ff. 40v-42r). La otra escritura, de 1844, evidencia un préstamo por 200 pesos en pesetas a Manuela Bravo, con plazo de un año (Notaría Primera de Santa Marta, 1844, ff. 18v-19v). En ambos casos, los intereses fueron del 2 % mensual durante el plazo (24 % anual). Por su parte, en 1842 Joaquín Acosta, comerciante de Santa Marta, prestó 500 pesos a Martín Valera con intereses de mora de 2,5 % mensual, es decir, 30 % al año (Notaría Primera de Santa Marta, 1842, ff. 66v-67v).

### *Venta de mercancías a crédito*

Las ventas a crédito de ropas de Castilla y otras mercaderías fueron operaciones comunes en las primeras décadas del siglo XIX. Por ejemplo, en 1838, Marcelo Mathieu, comerciante oriundo de Suiza y radicado en la ciudad-puerto, compró mercaderías a crédito a la casa comercial de Wolff y Márquez, con intereses del 24 % anual en caso de mora (Notaría Primera de Santa Marta, 1838a, f. 11r). En otro caso, Vicente Munive asumió una deuda por 205 pesos, correspondiente al valor de unas mercancías compradas al almacén de Marcelo, con plazo de seis meses. En caso de mora, el deudor debía abonar todos los perjuicios que causara por ese concepto (Notaría Primera de Santa Marta, 1839a, ff. 23r-v).

## Liquidaciones de cuentas

Las escrituras también dan cuenta de esta modalidad. En una de ellas el samario Ramón Samper quedó debiendo dinero a un comerciante de Jamaica, por lo cual, en la liquidación de cuentas, otorgó un pagaré a favor de este. Lorenza Viña hizo lo propio para recoger un saldo pendiente por 126 pesos y 7 reales a favor de Joselina Henríque de Santa Marta. Así mismo, Tomás Villamizar, vecino de la villa de Tenerife, declaró que, por liquidación de cuentas, resultó adeudar 325 pesos a los Señores Manuel y Tomás Abello, residentes y del comercio de esa ciudad (Notaría Primera de Santa Marta, 1830, ff. 45r-46r; 1833, ff. 10r-v; 1838c, ff. 22v-23r).

Los acreedores no descuidaban sus negocios y cuando debían ausentarse de la ciudad, daban aviso y hacían las consabidas advertencias a sus deudores, como lo hizo Luis Armenta en la prensa local, como se observa en la imagen 1.

*Imagen 1.*  
**Los acreedores no descuidaban sus negocios**



*Fuente: Gaceta Mercantil, Santa Marta, 20 febrero de 1850.*



### *Deudores en mora y concursos de acreedores.*

Los préstamos y demás negocios de crédito llevaban riesgos y contingencias para los acreedores que prestaban dinero, vendían mercancías al fiado y aplazaban los cobros que debían realizarse meses o años después. Los deudores podían desmejorar su situación financiera hasta caer en insolvencia. Los acreedores tenían las herramientas jurídicas para hacer el cobro de manera coactiva, pero en muchas ocasiones preferían refinanciar las obligaciones exigiendo nuevos pagarés y garantías adicionales, especialmente bienes inmuebles o fiadores de buen nombre.

Por ejemplo, Joaquín Acosta, comerciante samario que realizaba operaciones a crédito, vendió en 1840 a Santos Roco, del vecindario de Santa Marta, varias mercancías por 720 pesos, cuyo plazo se cumplió sin que el pago se efectuara. Cinco años después, mediante instrumento público, Roco se comprometió a pagarle a Acosta en cuotas de cinco pesos en dinero de contado los días últimos de cada mes. El otorgante advirtió que por generosidad su acreedor le dispensó los premios del dos por ciento que habían corrido hasta la fecha, pero la esposa del deudor se constituyó fiadora en caso de muerte del Sr. Roco (Notaría Primera de Santa Marta, 1845, ff. 50v-51r).

Cuando un deudor incumplía sus pagos a un grupo de acreedores, se procedía hacer la cesión de sus bienes, hecho que podía llevarlo a la quiebra. El impago también causaba prisión. En muchas ocasiones, para evitar estos desafortunados desenlaces, se les concedía a los deudores esperas con la expectativa de que su fortuna mejorara. En esa dirección, en 1834, un grupo de acreedores de José Hamburger, entre ellos los comerciantes Pedro Fergusson, Joaquín de Mier, Marcelo Mathieu y Evaristo de Ujueta comparecieron ante el escribano en Santa Marta para otorgar escritura pública en la cual declararon que prestaron al Sr. Hamburger cantidades de dinero con miras a proporcionar un capital para su subsistencia. Los acreedores reconocieron que el deudor era de buena fe, que el incumplimiento no era culposo y por ello y concedieron a Hamburger la moratoria de seis años para pagar, que este les había solicitado (Notaría Primera de Santa Marta, 1834, ff. 23v-24r)<sup>6</sup>.

A falta de instituciones bancarias formales -que solo aparecieron en las décadas de 1860-70 bajo el régimen de banca libre en la etapa federal- en los primeros cincuenta años del siglo XIX los comerciantes y las casas comerciales samarias financiaban a otros comerciantes como bancos primitivos sin marco regulatorio alguno<sup>7</sup>.

### *Instrumentos*

Como se ha visto, los pagarés notariales fueron los instrumentos financieros más utilizados para evidenciar los préstamos y demás operaciones de crédito. Las libranzas eran documentos más informales que no se suscribían ante notario y que incorporaban una instrucción para que una persona destinataria pagara un dinero al beneficiario de la libranza, usualmente en otra plaza. La correspondencia de Agustín Gutiérrez Moreno y su hermano José Gregorio solía acompañarse con estos documentos de crédito<sup>8</sup>.

Las letras de cambio eran órdenes de pago conocidas desde la baja Edad Media en el comercio Mediterráneo; se adoptaron en Santa Marta con frecuencia para realizar pagos en negocios con extranjeros. Eran documentos privados que no se suscribían ante notario. Sin embargo, los protocolos notariales de esa ciudad evidencian el empleo de letras de cambio con comerciantes de Francia, Inglaterra, Estados Unidos y las islas del Caribe como Jamaica, en especial para operaciones de importación de efectos. A esta conclusión se llega luego de examinar los protestos por no pago o no aceptación de letras de cambio. Estos protestos, a los que se insertaban las letras de cambio, eran una manifestación del tenedor legítimo ante notario público, por la cual dejaba constancia de que la misma no ha sido aceptada o pagada y que ello le acarrearía perjuicios. Este trámite era necesario para abrir al acreedor la ruta de las acciones judiciales de cobro. Una vez hecha la protesta era inminente el inicio de acciones judiciales ejecutivas contra los deudores.

---

6 Nota en la margen izquierda del documento: "Que al acto de firmarse el documento lo reusaron los señores Juan Fairbank y Manuel Martínez".

7 Sobre la función crediticia de las casas comerciales, véase el libro de Daniel Gutiérrez y James V. Torres (2021).

8 El copioso epistolario se encuentra compilado en la obra: Vanegas Useche (2011).

Por ejemplo, en 1824, compareció el comerciante Evaristo de Ujueta para protestar porque Joaquín de Mier no había aceptado la libranza emitida por Mateo Macramasa en la ciudad de Honda, a favor de José Guerra y Prada del comercio de Cartagena y endosada a Ujueta (Notaría Primera de Santa Marta, 1824, f. 12v). En otro protesto que involucró a Ujueta, este manifestó que Roberto C. Thompson, del comercio de Kingston, giró una letra de 290 pesos en doblones contra Ildefonso Macias vecino de Barranquilla y a favor del Sr. Juan Francisco Martin, quien la endosó al citado Sr. Ujueta. La letra —expresada en doblones de oro— había sido girada, endosada, aceptada, pero no pagada, por lo cual Ujueta presentó la correspondiente protesta notarial (Notaría Primera de Santa Marta, 1838e, ff. 24r-25r).

## Conclusiones

Tras la independencia definitiva de la Nueva Granada, la ciudad-puerto de Santa Marta creció lentamente como puerto de importación, luego de haber sido relegada a una posición subordinada durante la Colonia, período en el que estuvo marcada por el comercio ilegal.

A partir de 1830, el comercio y el crédito florecieron con el influjo de las ideas liberales que propiciaban las actividades económicas, alejándose de las restricciones moralistas que habían regido durante varios siglos, entre ellos, la prohibición de la usura. Los préstamos mercantiles, las ventas al fiado y otras operaciones laicas de crédito aumentaron en la comunidad de negocios, impulsada por una mayor libertad que condujo a un alza notoria en las tasas de interés. Los instrumentos de crédito más utilizados fueron los pagarés, las libranzas y las letras de cambio.

Los protocolos notariales dan cuenta de un fenómeno de secularización en las prácticas de crédito y un marchitamiento de las finanzas espirituales. En ausencia de una banca institucionalizada, tanto los comerciantes como las casas comerciales proveyeron dinero a otros comerciantes y a diversas personas que requerían recursos para suplir distintas necesidades en la transición de la Colonia tardía a la República.

## Bibliografía

### *Fuentes Primarias*

Ley declarando libre el interés del dinero. (2012). En *Recopilación de leyes de la Nueva Granada* (Vol. 1, p. 192). Ediciones Academia Colombiana de Jurisprudencia.

de Montalvo, F. (1869). “Relación sobre el Estado que deja el Nuevo Reino de Granada el Excmo. Sr. Virrey D. Francisco de Montalvo, en 30 de enero de 1818, a su sucesor el Excmo. Sr. Don Juan de Sámano”. En J. A. García y García (Ed.), *Relaciones de los virreyes del Nuevo Reino de Granada*. Imprenta de Hallet and Breen.

Narváez, A. de. (2010). “Relación o Informe de la Provincia de Santa Marta y Rio Hacha por lo que respecta al estado actual de su Comercio, Labranzas, Haciendas y Frutos... Rio Hacha, mayo 19 de 1778”. En *Escritos Económicos. Antonio de Narváez, José Ignacio de Pombo*. Banco de la República.

Notaría Primera de Santa Marta. (1803a, 17 de febrero). Escritura de obligación a favor de Pedro Josef Luque Moreno (f. 23r). Registros notariales, Protocolos 1788-1803, Primer registro, 1803. FamilySearch.

—. (1803b, 9 de mayo). Escritura de obligación Nicolás de Sales y Salvador Fernández (f. 56r). Registros notariales, Protocolos 1788-1803, Segundo registro, 1803. FamilySearch.

—. (1803c, 17 de agosto). Escritura de obligación Nicolás de Sales y Salvador Fernández (ff. 105rv). Registros notariales, Protocolos 1788-1803, Registro tercero, 1803. FamilySearch.

—. (1803d, 14 de septiembre). Escritura de obligación a favor de Salvador Fernández (ff. 114v-115r). Registros notariales, Protocolos 1788-1803, Registro tercero, 1803. FamilySearch.

—. (1809, 10 de abril). Obligación de Claudio Rodríguez i Abello a Andrés Bravo por 8000 ps (ff. 36v-37r). Registros notariales, Protocolos 1808-1823, Primer registro, 1809. FamilySearch.

—. (1817, 24 de marzo). Obligación de José Meléndez Cerrado en favor de Pedro Nolasco Casis por 2050 ps en doblones (f. 30r). Registros notariales, Protocolos 1808-1823, Segundo registro, 1817. FamilySearch.

—. (1824, 5 de marzo). Protesta el Sr. Evaristo de Ujueta (f.12v). Registros notariales, Protocolos 1823-1837, Primer registro de instrumentos, 1824. FamilySearch.

—. (1830, 15 de junio). Obligación de Ramón Samper a favor del Sr. Valentín Angulo (ff. 45r-46r). Registros notariales, Protocolos 1823-1837, Primer registro, 1830. FamilySearch.

- (1833, 7 de febrero). Obligación de la Sra. Lorenza Viña en favor de la Sra. Joselina Enrique (ff. 10r-v). Registros notariales, Protocolos 1823-1837, Tercer registro, 1833. FamilySearch.
- (1834, 13 de agosto). Declaratoria los señores que se dirán a favor del Sr. José Hamburger (ff. 23v-24r). Registros notariales, Protocolos 1823-1837, Primer registro de instrumentos públicos, 1834. FamilySearch.
- (1838a, 19 de mayo). Protocolización de un documento por 1314 ps (por deuda) (f. 11r). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Segundo registro, 1838. FamilySearch.
- (1838b, 7 de agosto). Obligación de la Sra. Catalina Guerrero en favor de la Sra. Joselina Henríque de Matthiew por 700 ps (ff. 40v-42r). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Primer registro de contratos públicos, 1838-1839. FamilySearch.
- (1838c, 23 de octubre). Obligación del Sr. Tomás Villamizar en favor de los Srs. Manuel y Tomás Abello por 325 ps (ff. 22v-23r). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Segundo registro, 1838. FamilySearch.
- (1838d, 23 de octubre). Obligación de Vicente Munive a favor de Marcelo Mathieu (ff. 23rv). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Registro sin especificar, 1839. FamilySearch.
- (1838e, 30 de octubre). Protesta de no aceptación de letra el Sr Evaristo de Ujueta en la que se expresa (ff. 24r-24r). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Segundo Registro, 1838. FamilySearch.
- (1839a, 4 de abril). Obligación Vicente Munive a favor de Marcelo Mathieu” (ff.23r-v). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Registro sin especificar, 1839. FamilySearch.
- (1839b, 8 de junio). Poder Sr. José de los Santos Mesa a José Antonio Calderón (ff. 43rv). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Primer registro de contratos públicos, 1838-1839. Family Search.
- (1839c, 24 de diciembre). Reconocimiento de un principal de capellanía por 6172 pesos por el Sr. Miguel Martinez de Aparicio (ff.1r-2r). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Tercer registro Instrumentos Públicos, 1839. FamilySearch.
- (1842, 8 de julio). Obligación del Sr. Martín Valera a favor del Sr. Joaquín Acosta (ff. 66v-67v). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Primer registro, 1842. FamilySearch.
- (1844, 6 de febrero). Obligación de Manuela Bravo a la Sra. Joselina Henríquez (ff. 18v-19v). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Segundo registro de

instrumentos públicos, 1844. FamilySearch.

—. (1845, 10 de abril). Obligación Santos Roco en favor de Joaquín Acosta (ff.50v-51r). Registros notariales, Protocolos 1839-1850, Primer registro de contratos públicos, 1845. FamilySearch

Novísima Recopilación de las Leyes de España: Dividida en XII libros: en que se reforma la recopilación publicada por el señor don Felipe II en el año de 1567, reimpressa últimamente en el de 1775, y incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804 (1805). Boletín Oficial del Estado.

### *Fuentes Secundarias*

Elías Caro, J. E. (2009). “El puerto de Santa Marta: Determinantes de crecimiento y desarrollo de una ciudad caribeña: 1810-1860”. En J. E. Elías Caro y A. Vidal Ortega (Eds.), *Ciudades portuarias en la Gran Cuenca del Caribe. Historia, Cultura, Economía y Sociedad*. Universidad del Norte.

Elías Caro, J. E., y Vilorio de La Hoz, J. (Eds.). (2018). *Historia de Santa Marta y el “Magdalena Grande” Del período Nahuange al siglo XXI: Vol. II*. Editorial Universidad del Magdalena.

Gutiérrez Ardila, D. (2016). *La restauración en la Nueva Granada (1815-1819)*. Universidad Externado.

Gutiérrez Ardila, D., y Torres Moreno, J. V. (2021). *La Compañía Barrio y Sordo. Negocios y política en el Nuevo Reino de Granada y Venezuela, 1796-1820*. Universidad Externado de Colombia.

Laurent, M. (2008). *Contrabando en Colombia en el siglo XIX: Prácticas y discursos de resistencia y reproducción*. Universidad de los Andes.

McFarlane, A. (1972). El comercio exterior del virreinato de la nueva granada: Conflictos en la política económica de los borbones (1783-1789). *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura*, 6, 69–115. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/72495>

McFarlane, A. (2002). *Colombia Before Independence: Economy, Society, and Politics Under Bourbon Rule*. Cambridge University Press.

Mena García, M. del C. (1982). *Santa Marta durante la guerra de sucesión española*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

Sæther, S. A. (2005). *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. En Fondo Editorial ICANH. Fondo Editorial ICANH. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/87>

- Safford, F. (1965). *Commerce and Enterprise in Central Colombia, 1821-1870*. Columbia University.
- Steuart, J. (1989). Narración de una expedición a la capital de la Nueva Granada y residencia allí de once meses: (Bogotá en 1836-37). Academia de Historia de Bogotá.
- Tovar Pinzón, H., Tovar Mora, J. A., y Tovar Mora, C. E. (1994). *Convocatoria al poder del número: Censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830*. Archivo General de la Nación.
- Vanegas Useche, I. (2011). *Dos vidas, una revolución: Epistolario de José Gregorio y Agustín Gutiérrez Moreno (1808-1816)*. Editorial de la Universidad del Rosario. <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/11347>
- Viloria de La Hoz, J. (2000). Empresarios de Santa Marta: El caso de Joaquín y Manuel Julián de Mier, 1800-1896. *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial*, 7, 1-62. <https://www.banrep.gov.co/es/empresarios-santa-marta-el-caso-joaquin-y-manuel-julian-mier-1800-1896>



# De la bota itálica a La Perla de América: presencia italiana en Santa Marta 1858-1968

Diego Alexis Pacheco Arengas<sup>1</sup>

## Introducción

Colombia no ha sido un país ajeno a las migraciones. Desde su conformación en república hacia 1819, luego de pasar por un proceso independentista desde 1810, el país ha recibido olas migratorias de españoles; africanos; portugueses; alemanes; franceses; ingleses; árabes; suizos; holandeses; italianos; chinos; japoneses; estadounidenses; cubanos; argentinos, ecuatorianos y venezolanos, solo por mencionar algunos.

Si bien la emigración italiana a Colombia no tuvo comparación numérica con la de otros países de América, no por ello podemos concluir que fue insignificante. Luego de revisar fuentes primarias que reposan en el Archivo General de la Nación, podemos comprender el dominio mercantil que los italianos tuvieron en el comercio de la ciudad de Santa Marta, en segmentos como la joyería, la sastrería y el calzado.

A finales del siglo XIX y principios del XX, numerosas causas sociales, geopolíticas y religiosas, produjeron una migración de millones de europeos hacia occidente, concretamente hacia el continente americano y, en especial, a Estados Unidos, Brasil, México y Argentina. Dichas migraciones influyeron demográficamente en los países receptores que vieron con su llegada grandes ventajas en el desarrollo económico y social, razón por la cual sus mandatarios las incentivaron a mediana y gran escala.

Al respecto Jhojan Alejandro Díaz-Rico explica:

Entre 1880 y 1930 llegaron a América Latina 17 675 000 inmigrantes, lo cual representa un fenómeno de grandes proporciones si se tiene en cuenta que en 1870 Latinoamérica tenía 39 millones de habitantes, cifra que aumentó a aproximadamente 100 millones en 1930, lo cual quiere decir que, teniendo en cuenta que muchos regresaron a sus países, más de un tercio de ese crecimiento se relaciona con las migraciones” (2022, p. 221).

---

<sup>1</sup> Comunicador Social y candidato a Magíster en Historia Contemporánea.

Paralelamente al flujo de migración procedente del viejo mundo, países como Colombia, en su afán por construir sociedades modernas, instituyeron políticas migratorias donde se establecía la preferencia por ciudadanos de ciertas nacionalidades que, según el pensamiento de los dirigentes, podrían aportar nuevos conocimientos a la nación receptora en campos como el arte, la economía y la política. Sin embargo, los mecanismos de inmigración instaurados en nuestro país, no se vieron reflejados en la llegada de una gran cantidad de extranjeros europeos. En las siguientes páginas me concentraré en analizar específicamente la presencia de italianos en distintos sectores de la industria desde principios del siglo XIX, hasta mediados del XX.

Según Silva (1999), algunas causas de la emigración de italianos, entre finales del siglo XIX y mediados del XX, fueron:

- Las medidas tomadas por las autoridades italianas para sacar al país de la crisis.
- Las precarias condiciones sociales de la mayoría de la población.
- La presión demográfica.
- La migración como recurso para aliviar problemas sociales.

Desde mi perspectiva historiográfica, dividiré la emigración italiana en cuatro periodos, aunque para algunos historiadores solo existan tres. El primero ocurrió entre 1860 y 1903; el segundo va desde la construcción del canal de Panamá hasta 1914; el tercero, desde 1919 hasta 1939, y el último empieza con el fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945 hasta bien entrada la década del sesenta.

Empezaremos por destacar la presencia italiana en Colombia en distintas áreas como la militar, la construcción civil, la agricultura y la industria.

## **Presencia italiana en la milicia, la agricultura y las construcciones civiles**

El nombre más destacado que pisó tierras samarias fue el militar, geógrafo y cartógrafo Agustín Codazzi Bertolotti, nacido en la ciudad de Lugo en 1793. Vino por primera vez a la Nueva Granada en 1817 para unirse a las tropas de Bolívar. Luego de varios ires y venires entre Europa y el continente americano, “en 1859 el presidente Tomás Cipriano de Mosquera lo nombró director de la Comisión Corográfica de Colombia, empresa que le dio un elevado desarrollo a la geografía de nuestro país” (Medellín, 2005).

Hacia mediados del siglo XIX el industrial Joaquín Mier trajo a la región cincuenta agricultores de Génova (Italia). Los trabajadores permanecieron durante tres meses en una hacienda cafetera, para luego dejar el lugar e iniciar un cultivo de tabaco en los límites occidentales de la Sierra Nevada de Santa Marta, pues dicho producto era el de mayor demanda en el exterior (Viloria de la Hoz, 2002). Posteriormente, en 1886, llegó el italiano Antonio da Conte, procedente de Scalea, quien se dedicó al cultivo de banano en la región

y llegó a ser uno de los principales referentes de la esta industria a principios del siglo XX. También se destacaron en ese campo Juan Scalzo y Francesa Russo (Di Filippo, 2007). En ese mismo sector comercial, encontramos a José Garibaldi Russo, cofundador de la primera organización sindical en la zona bananera, llamada Unión Sindical de Trabajadores del Magdalena (*Ibidem*, 2007).

Por su parte, en el trabajo de Roberto Violi encontramos la presencia del comerciante:

Giovanni Campodónico y a los hermanos Raffaele y Giussepe de Andreis, ambos genoveses, que figuraban también como comerciantes. El último había nacido en Génova el 14 de marzo de 1828. Como soldado formó parte de la Armada garibaldina. Escapó de Italia por razones políticas y llegó a Santa Marta. Se casó en Ciénaga, Magdalena, en 1858, con la señorita Manuela Capella. Fue Cónsul del Reino de Italia en Santa Marta en 1880. Allí murió el 13 de noviembre de 1894 (1995, p. 49).

También se destaca el nombre de Juan Di Doménico en el avance cinematográfico en Colombia. Nació el 18 de septiembre de 1891 y provenía de Castelnuovo di Gonza, Salerno, Italia. Llegó al país en 1912 y se asoció con sus parientes en la Empresa Cinematográfica y Espectáculos Públicos Di Doménico Hermanos & Cía, que construyó varios escenarios de cine en el país, entre los que se destacó el Teatro Variedades de Santa Marta (Gallo, 2011).



▲ Imagen 1.  
Anuncio Teatro Variedades, El Estado, 27 de enero de 1925  
(Mora, 2022, Anexo p. 42).

Por el lado de las construcciones, destacamos la labor de los ingenieros Aladino Benigni y Giovani Lamboglia. El primero nació el 13 de marzo de 1904 y estudió en la Universidad de San Marcos. El segundo nació el 18 de abril de 1902 y estudió en la Universidad de Nápoles. Fue propietario de una fábrica de baldosas e hizo parte de la construcción del acueducto de Santa Marta en asociación con Benigni. También adelantaron construcciones en cemento armado, granito y mármol (Capelli, 2006).

De igual manera, el 1 de abril de 1953 arribó, desde Bergamo, el técnico constructor Doménico Capelli, encargado de la construcción de algunos muelles para la ciudad. Pierre

Laup es la persona encargada que lo contacta en la ciudad (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 37955). Asimismo, dentro de la revisión bibliográfica se encontró el registro de los representantes comerciales G. Rosania (Di Filippo, 2007) y Cesare de Angelis, éste último dedicado a la sastrería (Capelli, 2006).

## La necesidad de estudios más detallados sobre la migración italiana en Santa Marta

Los trabajos anteriores han sido importantes en el avance historiográfico sobre las migraciones italianas al Caribe colombiano. No obstante, presentan falencias en el uso de fuentes primarias relacionadas con el fondo de Ministerio de Relaciones Exteriores y se caracterizan por mencionar solo hombres, no dan cuenta de las esposas de estos o si tuvieron hijos. Los estudios de Violi (1995), Silva (1999), Vioria de la Hoz (2000), Capelli (2006) y Di Filippo (2007), se basan únicamente en fuentes secundarias, aunque algunos trabajos como el de Silva (1999) y Di Filippo (2007) recurren a la prensa como fuente primaria.

La publicación más reciente de Moscarella (2023) sobre la presencia italiana en la provincia de Santa Marta, hace un juicioso y dedicado trabajo donde usa la prensa y algunos registro notariales de archivo, aunque también evade las fuentes primarias de Cancillería y del Ministerio de Relaciones Exteriores que reposan en el Archivo General de la Nación, y que resultan de vital importancia para registrar la llegada de nuevas familias italianas, producto de las redes de migraciones instituidas antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial y posterior a ella.

Incluso el mismo Moscarella reconoce, en su más reciente publicación, la falta de un “estudio más detallado para conocer de cerca el impacto que tuvo en todos los órdenes de la vida social, económica y cultural” la migración italiana a Santa Marta (2023, p. 289). Es por ello que faltan estudios más profundos sobre las conexiones que se fueron dando entre las familias asentadas en la ciudad y las que tenían proyectos de migrar desde Italia. Este es, por supuesto, el propósito de este artículo.

## Redes de migrantes: de Morano Cálbro a Santa Marta

Según las fuentes utilizadas por Capelli (2006), en Santa Marta, durante la década de 1920 se inauguran las sastrerías La Elegancia de Salvatore Cozza y Biaggio Di Napoli y Moda de Milán de los hermanos Rende; la Zapatería Avanti y la Farmacia Nacional de Francesco Russo, todos ellos procedentes de la provincia de Cosenza (Capelli, 2006, p. 42). La red iniciaba cuando un migrante de cierta comunidad se asentaba indefinidamente en el lugar de acogida, e inmediatamente después sus familiares y amigos del lugar de origen también empezaban a llegar. Analizaremos detalladamente el caso particular de Morano Cálbro en la provincia de Cosenza.

El primer migrante en llegar procedente de la comuna de Morano Cálbro fue Blas di Napoli, en 1923, por Barranquilla. Su capital en 1944 era de \$4.500 pesos. Estaba casado con la señora Perla Guaragna, quien llegó al país el 30 de mayo de 1947 junto a su hija Francisca

(AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 5893, 5943, 5944). El 16 de julio de 1933, llegó a Puerto Colombia el señor Salvatore Cozza, que había nacido el 22 de abril de 1899. En abril de 1956 poseía \$1.000 pesos representados en acciones. Estaba casado con la señora Adelina Fuscaldo Cozza y tenía un hijo llamado Bernardino, de los cuales no se encontró registro de que hayan emigrado a Colombia (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 56882).



▲ Imagen 2.  
Fuente: (Moscarella, 2023)

A finales de la década de 1920 llegaron los hermanos Rende. El primero en arribar fue Domingo Rende, en julio de 1927. En su registro aparece casado con Josefina Faillace y que tenía un hijo llamado Donardo. Su hermano Carmelo llegaría cuatro meses después, en noviembre de 1927. En mayo de 1954, el capital de la sociedad de los hermanos ascendía a \$25.000 pesos (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 26191, 28579).

Infelizmente de los comerciantes Antonio Brigante y Francesco Russo no se lograron encontrar documentos, salvo lo que sabemos por las investigaciones de Cappelli (2006) y Filippo (2007). De Francisco Russo sabemos que fue propietario de la Zapatería Avanti y la Farmacia Nacional.

De la misma región llegó a Colombia, el 16 de agosto de 1923, el comerciante Pascual Aita. Estaba casado con María Well, con quien tuvo cinco hijos: Pascual, César, Yolanda, Gustavo y Adolfo. No se encontraron mayores datos al respecto. (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 26715).

El primer migrante en arribar en la década de 1950 fue el periodista Francisco Rosito Bruno, quien llegó el 2 de mayo de 1951. Se registró como transeúnte durante seis meses y devengaba un sueldo mensual de \$600 pesos. (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 28074). Sin embargo, no se logró establecer para qué medio de comunicación trabajó.

## La familia Viggiano Lombardi

Los hermanos Pierino, Francisco y Giovannino arribaron a inicios de la década los años cincuenta. Pierino, el mayor de todos, llegó a Colombia el 10 de abril de 1951 por Cartagena, junto con su hermano menor Francisco. Ambos se registraron con la profesión de sastres cortadores a petición del almacén de Bernardino Lombardi y devengaban un sueldo mensual de \$200 pesos, razón por la que les fue concedida la residencia indefinida. (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 28036, 18178, 4). Giovannino llegó al país el 3 de marzo de 1954 y también se unió a sus hermanos en la empresa Sastrotécnica Lombardi (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 5923).

En dicha empresa liderada por el empresario Bernardino Lombardi llegó a Colombia el 8 de diciembre de 1956, un mecánico procedente de Morano Cálabro, llamado Lorenzo Dessi. El 20 de noviembre de 1958 solicita el cambio de profesión de mecánico a empleado administrador, teniendo relaciones sociales con Italo y Fidel Lombardi, quienes eran familiares cercanos a su jefe inmediato, el señor Bernardino. Estaba casado con Nunzziate Parise de Dessi. De lo anterior podemos señalar la importancia de las redes de migración y la conexión entre unas y otras familias que provenían del mismo lugar de origen italiano para poder concretar la posibilidad de un empleo o vínculo laboral por parte del migrante que recién llegaba.

En la lista de migrantes que llegaron en los años cincuenta, también aparece documentado el caso de Francisco Giuseppe Arciere, que entró al país por Cartagena, el 24 de julio de 1954. En un principio se registró como experto en carpintería y tiempo después solicitó al director de Inmigración del Ministerio de Relaciones Exteriores el cambio de profesión por el de fabricante de helados, como veremos a continuación:

Bogotá, noviembre 5 de 1956

Señor  
Jefe de la Sección de Extranjeros  
Servicio de Inteligencia colombiano  
E. S. D

Señor Jefe:

Refiérome a la solicitud de cambio de profesión presentada a este despacho por el extranjero de nacionalidad italiana Francisco Arciere Ginseppe, y al concepto favorable emitido sobre el particular por el jefe de Servicio de Inteligencia Colombiano, en nota #2147 SIC-E-J- del 24 de octubre del presente año, manifiesto a usted, que este ministerio accede para que se cambie su profesión de experto en carpintería, por la de “fabricante de helados y bizcochería”.

Soy del señor jefe servidor muy atento

Jorge Enrique Llorente  
Director de Inmigración  
Ministerio de Relaciones Exteriores. (AGN Colombia, Archivos oficiales,  
Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 45920, p. 3).

Posteriormente, el 25 de marzo de 1960, nuevamente solicitó al director de Inmigración del Ministerio de Relaciones Exteriores un cambio de profesión a propietario y administrador de sus propios bienes, consistentes en un almacén de ropa y artículos para caballeros, damas y niños en compañía de su hermano Mario Arcieri:

La presente solicitud la hago debido a que mi profesión autorizada no dio los resultados esperados y en vista de lo anterior, he adquirido en compañía de mi hermano un almacén en el cual se ha invertido un capital de cincuenta mil pesos (\$50.000.00), debidamente registrado en la cámara de comercio de esta ciudad y es nuestro deseo administrarlo en forma personal (AGN Colombia, TD. 45920, p. 6).

El 5 de octubre de 1961, fecha en la que renovó nuevamente su cédula de extranjería, Francisco Arciere declaró un capital de \$56.918 pesos, un saldo a favor de \$6.918 pesos en menos de dos años. Situaciones como la anterior, nos dejan ver los desafíos que tuvieron que enfrentar algunos inmigrantes a la hora de estabilizarse y consolidar sus proyectos, nada fácil en un país como Colombia de constantes sobresaltos económicos.

En la lista que estamos confeccionando, encontramos que el 11 de febrero de 1955 llegó a Santa Marta Francisco Cilea. Registró el oficio de sastre-cortador hasta el 22 noviembre de 1960, cuando solicitó cambiar al de administrador de hotel. En su registro aparece casado con Zoila Armesto de nacionalidad colombiana, hija de importante empresario español y tiene varios hijos. Se encuentra afiliado al club social italiano de la ciudad de Barranquilla y tiene cuentas corrientes con el Banco Popular. Roberto Ávila, propietario de la empresa de taxis Ávila, Luis Rueda Navarro, socio del Café Roma, y Ventura Lascarro, también comerciante, son muy allegados, (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 48773, p. 5). La experiencia anterior nos presenta a un inmigrante italiano que a través de las buenas relaciones comerciales logró ascender su nivel económico y social, emparentándose con una importante familia de la élite barranquillera con quien además hace estrecha sociedad.

Luego, el 7 de marzo de 1955 llegó Giuseppe Cordella de profesión agricultor, contratado por el señor Carlos Ciliberti. Se registra casado con la señora Victoria Segrera, de nacionalidad colombiana. El 28 de junio de 1988, en un oficio dirigido al susodicho por parte de la Departamento Nacional de Planeación, “es calificado como inversionista nacional en la decisión 220 de la Comisión del Acuerdo de Cartagena y los decretos 2059 de 1981 y 1265 de 1987” (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 49434, p 17).

Hasta aquí hemos mencionado a las familias italianas que arribaron a Santa Marta procedente de la provincia de Cosenza. Ahora nos enfocaremos en otros lugares como Padula o Silea.

## La familia Baratta y el arte de la joyería

Víctor y Miguel Baratta llegaron a comienzos de la primera década del siglo XX, procedentes de Padula, para fundar la empresa Joyería Baratta Hermanos. Víctor desembarcó en julio de 1905, mientras que Miguel lo hizo en 1910. Ambos llegaron casados y con hijos. Víctor, que en 1948 tenía un capital de \$75.000, estaba casado con Anna Bronzino, con quien tuvo dos hijos: María y Juan. (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 1831)

Juan Baratta se dedicó a los negocios de ganadería y, en 19 de noviembre de 1955, fecha en la que llegó a la ciudad de Santa Marta, reportó un capital \$80.000 en bienes raíces. Posteriormente, en septiembre de 1968, llegó a ser cónsul en Sidney, Australia (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 54505).

Miguel Baratta se casó con Josefina D'Auria, que llegó a Colombia el 27 de mayo de 1936. Tuvieron tres hijos: Víctor, Dante y María Josefina. En junio de 1936 este italiano tenía un capital de \$108.403 pesos. También oriundo de Padula, llegó por Puerto Colombia el comerciante Juan Carlomagno Romaniello, el 21 de junio de 1923. Estaba casado con Asunta Valentino de Carlomagno. En mayo de 1941 registraba un capital de \$2.000.

## La industria del reloj

Procedentes de Rivello (provincia de Potenza), llegaron Pascuale y Nicola Carbone. El oficio que los identificaba era la industria de los relojes. Pascuale ingresó al país el 24 de junio de 1930, mientras que Nicola lo hizo en 1932 y posteriormente se trasladó a Cali. (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 23788, 24124).

A trabajar en la misma industria de los hermanos Carbone, llegó el 24 de marzo de 1950, procedente de Pozzallo (provincia de Ragusa en Sicilia), Giovanni Cannata. Fue a vivir a la ciudad de Santa Marta gracias a la conexión con comerciantes como Vincenzo Gallo, Dessio y Hugo Caputo, quien llegaría a ser cónsul de Italia (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 16348). Este último se destacó como comerciante procedente de Battiplaglia, tenía una estrecha relación con la familia Faillace, procedente de Scalea, de quien hablaremos a continuación.

## La familia Faillace

El patriarca de esta familia era Carmelo Faillace Belmonde, comerciante casado con Lorenzina Loschiavo, con quien tuvo cuatro hijos: María, Pascuale, Francesca y Constantino. (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 91020). El 29 de octubre de 1963 el banco bananero certificó su solvencia económica, debido a que su esposa necesitaba acreditarle a la división de extranjería que era sostenida económicamente por su esposo y solicitar así su residencia indefinida en el país. El banco emitió el siguiente oficio:

Santa Marta, octubre 30 de 1963

En atención a la solicitud anterior, hacemos constar que el señor Carmelo Faillace Belmonte, quien se identifica con C. E #2406 de Santa Marta, lleva con nosotros una cuenta corriente distinguida con el número 01-59-07 desde el 1 de agosto del presente año la cual es bien manejada (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 91020, p. 8).

La señora Lorenzina Loschiavo tenía un hermano llamado Francisco, de profesión agricultor y que, para octubre de 1960, según los registros encontrados, poseía un capital de \$250.000, lo cual confirma la solvencia económica de esta familia (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 25408, p. 2). Como descendiente destacado de los Faillace podemos mencionar a Lenis Faillace Montenegro, considerado por periodistas deportivos uno de los mejores volantes del balompié colombiano. Jugó en el Unión Magdalena, Santa Fé y Atlético Bucaramanga, donde demostró su calidad futbolística.

También encontramos a dos mujeres que al parecer eran familiares porque compartían el mismo apellido: Di Gerónimo. Se trata de Rosa Di Gerónimo Yanuccilli y Petronila Rosania Di Gerónimo, quienes contaban con una sólida solvencia económica. Rosa se registró como una de las pocas mujeres italianas en Santa Marta con una profesión, era diplomada en farmacéutica (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 28643). Por otra parte, el registro de Petronila dice que era soltera y ama del hogar y que poseía al 16 de octubre de 1949, fecha en la que llegó al país, un capital de \$30.000 (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 26749).

## Familia Gallo

No podíamos olvidarnos de mencionar a la familia Gallo, procedente de Padula (provincia de Salerno) y destacada por su comercio de joyas. Uno de los primeros integrantes en arribar a Colombia fue Enrique Gallo Mattera, casado con Amalia Ferrara y padre de Amalia del Carmen (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 27127). Él llegó a nuestro país a mediados de septiembre de 1921 y lo particular de su caso fue que sus contactos no fueron paisanos, sino colombianos: los señores Miguel Zúñiga y Adriano Martínez. En 1941 registraba un importante capital de \$45.070 pesos (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 27127).

Enrique motivó a su sobrino, llamado Enrique Dino Gallo Pacchella, para que viniera a Colombia el 30 de junio de 1957. Luego de trabajar con su tío por algunos años, se estableció en Bogotá donde, con dedicación y constancia, logró consolidarse en la nada fácil pero agradecida industria de la joyería. En 1976 obtuvo la nacionalidad colombiana y con el tiempo se convirtió en un gran empresario, además de corresponsal de la *Revista Golazo* y asistente de presidencia de la División Mayor del Fútbol Colombiano (Ruiz, 2008).

## Los que devolvieron

Algunos migrantes italianos no contaron con fortuna en sus viajes, en ocasiones perdían sus documentos accidental o intencionalmente, razón por la que eran devueltos, algo bastante común en los procesos de registro de migrantes, no solo de origen italiano. En esta ocasión solo mencionaremos los casos de Raimondo Curiale, Antonino Sorci Bartolomé y Michele Cassino Lomanto.

Raimondo, natural de Ioppolo Giancacio, se registró como técnico en heladería y llegó al país el 2 de diciembre de 1949. Sus vínculos migratorios al llegar al país eran Pascual de Vivo y Hugo Caputo, pero en la legalización de su entrada no presentó pasaporte de identificación (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 23787). Por otra parte, Antonio Sorci Bartolomé, de profesión chofer, entró al país el 21 de diciembre de 1931 procedente de Palermo. Mencionó enfáticamente “Vinimos escondidos en un barco y en la ropa sucia se quedaron los papeles” (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 31662). En el caso de Michele Cassino, se le expide salvoconducto el 17 de septiembre de 1959 para que abandone el país por encontrarse indocumentado. El expulsado explicó:

Me llamo Michele Cassino Lomanto, natural de Marsiconuevo (Italia), de profesión peluquero. Llegué al país el 23 de julio de este año (1959) y entré por el puerto de Barranquilla procedente de Caracas, entré con una visa que me concedió el Cónsul de Colombia en Caracas, una tarjeta que decía que podía permanecer 15 días pero con la anotación de 6 meses al reingreso, y en el pasaporte también figuraba esta anotación; estos documentos se me perdieron en un viaje de Barranquilla a Ciénaga, y entonces me presenté en la oficina del SIC de Santa Marta; el objeto de mi viaje ha sido el de conocer familiares que tengo en Ciénaga, Santa Marta y Bogotá (AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros, TD. 66361, 3).

Situaciones como las anteriores nos ayudan a ver las dificultades que presentaba un migrante cuando perdía un documento de identificación, no muy distantes de las que pasan hoy día a pesar del avance tecnológico. El migrante además de perder el dinero del viaje y no poder ver a sus familiares, tenía que abandonar el país inmediatamente con la esperanza de que algún familiar se compadeciera y le ayudara con la situación.

## Los italianos en la prensa samaria de 1930

Finalmente, no podríamos pasar por alto las menciones que, en la década de los años treinta del siglo pasado, la prensa samaria hacía sobre algunos miembros de respetadas familias italianas que habían labrado un prestigio dentro de la comunidad local, como el caso del Dr. Carlos Guido, el comerciante Atilio de Andreis y María Teresa de Russo:

Completamente restablecido de las novedades de salud que lo aquejaron en días pasados se encuentra ya nuestro distinguido amigo el doctor Carlos Guido,

filántropo médico de la localidad. Complacidos registramos la mejoría de este caballeroso amigo (*La Voz del Magdalena*, 27 de agosto de 1932, p. 4).

En esa misma edición registró el malestar de salud por el que pasaba el italiano Atilio De Andreis:

Anteayer fue sometido a una delicada operación quirúrgica en el hospital de San Juan de Dios de esta ciudad, nuestro dilecto amigo don Atilio De Andreis, operación que tuvo los mejores resultados. El señor De Andreis ha entrado en un franco periodo de mejoría, y ojalá podamos muy pronto en breve anunciar su completo restablecimiento (*La Voz del Magdalena*, 27 de agosto de 1932, p.4)

De igual manera la prensa registró con gran benevolencia y empatía el fallecimiento de algunos miembros de la colonia, lo que muestra el grado de integración que la comunidad asentada había logrado para dicha época: “Hoy falleció en la ciudad la apreciable señora María Teresa de Russo, esposa del señor Francisco Russo, a quienes presentamos nuestro sentido pésame” (*La Voz del Magdalena*, 20 de octubre de 1932, p. 4). Incluso también en conmemoraciones patrias o erección de monumentos se destacaba la participación de los italianos en la ciudad, como lo deja ver la siguiente nota:

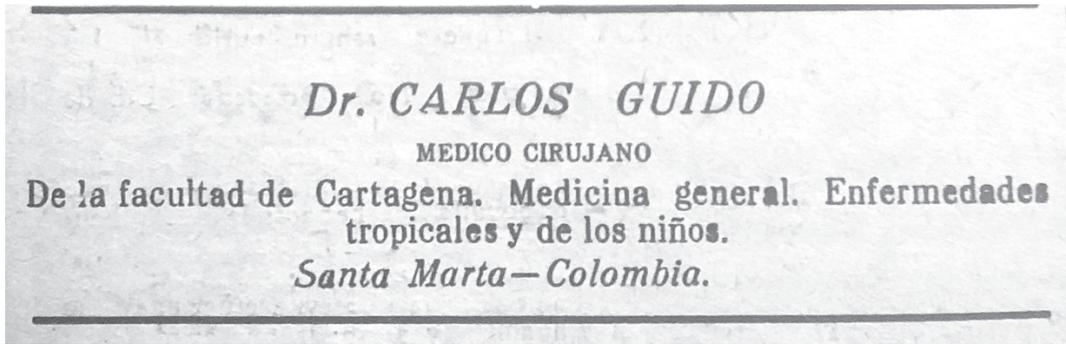
El conocido arquitecto don Tito Ricci, muy apreciado entre nosotros, se encuentra desde ayer en la ciudad y viene con el propósito de iniciar los trabajos para la erección en San Pedro Alejandrino del monumento a la bandera – Atento saludo le presentamos a este amigo (*La Voz del Magdalena*, 17 de febrero de 1934, p. 4).

## Conclusiones

La comunidad italiana en Colombia conformada durante la primera mitad del siglo XX, producto de la migración, logró consolidarse como grupo a través de las redes de migración que los recién llegados establecían con familias italianas establecidas en el país y, posteriormente, por los lazos que construyeron con los samarios. Lo anterior permitió una mayor cohesión por parte de aquellos que deseaban crecer a nivel social, cultural y económico. Así se presentaron muchos casos en el que familias colombianas e italianas unían a sus hijos en matrimonio y conformaban un nuevo prototipo de hogar producto del mestizaje cultural.

De igual modo, se pudo percibir una brillante contribución de las familias italianas a nuestro país con aportes que hicieron al arte, la arquitectura, la industria e incluso al deporte. De esta manera tejieron lazos sociales de intercambio sociocultural para el enriquecimiento de ambas naciones, la italiana y la colombiana.

No está de más recordar y reafirmar, que a pesar de que Colombia no ha sido un país de puertas abiertas a la migración, los pocos flujos migratorios presentados han sido fundamentales para el desarrollo social y económico y la riqueza cultural que hoy caracteriza a Colombia en el cine, las artes plásticas y la música.



^ Imagen 3.  
Recorte La Voz del Magdalena, 9 de septiembre de 1932, p.4

## Bibliografía

### *Tesis*

Mora, Enith Y. (2022). Historia del Teatro Variedades en la dinámica cultural de Santa Marta 1920-1950. <https://repositorio.unimagdalena.edu.co/handle/123456789/7256>

### *Artículos*

Cappelli, V. (2014). Entre “Macondo” y Barranquilla. Los italianos en la Colombia caribeña de finales del Siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial. <http://hdl.handle.net/10554/26703>

Díaz-Rico, J. A. (2022). Migración, trabajo y nación. El lugar de Colombia en los estudios sobre las migraciones a América Latina. 27(2) Anuario de Historia Regional y de las Fronteras. <https://doi.org/10.18273/revanu.v27n2-2022009>

### *Libros*

Di Filippo Echeverri, G. (2007). *Plátano Maduro No Vuelve Verde*.

Medellín B., J. A.; Fajardo R., D.; Romero F., D. M. y Carretero S., F. (2005). *Diccionario de Colombia*. Grupo Editorial Norma.

Moscarella, J. (2023). *De la tarantela al caimán: Inmigración italiana en la Provincia de Santa Marta*. Editorial Unimagdalena. <https://doi.org/10.2307/jj.15707000>

Ruiz Bonilla, G. (2008). *La gran historia del fútbol profesional colombiano*. Bogotá, Colombia: Ediciones Dayscript

Silva Téllez, A. (1999). *Cultura italiana en Colombia: reflexión sobre etnias y mestizajes culturales*. Tercer Mundo, Instituto Italiano de Cultura.

Viloria de la Hoz, J. (2000). *Empresarios de Santa Marta. Cuadernos de historia económica y empresarial*. Banco de la República.

Violi B., R., y Tiano S., R. (1995). *Biografías y relatos de italianos en Colombia*. Compañía Granadina de Seguros.

### ***Prensa***

Sociales y personales. *La Voz del Magdalena*. 9 de septiembre de 1932.

– 20 de octubre de 1932.

– 17 de febrero de 1934.

### ***Fondos documentales***

AGN Colombia, Archivos oficiales, Migración Colombia, Historias de extranjeros.



# Fútbol samario y lucha obrera: el primer campeonato nacional y la reivindicación de los huelguistas bananeros de 1928

Camilo Rueda Navarro <sup>1</sup>

## Introducción

En 1928, en el marco de los primeros Juegos Olímpicos Nacionales de Colombia, Santa Marta conformó un equipo de fútbol conocido como los Samarios, integrado por jugadores de clubes locales. Su participación en el certamen no solo marcó un hito en la historia deportiva del país, sino que también se vio entrelazada con un suceso trascendental en la historia social y política de Colombia: la huelga de los trabajadores de la United Fruit Company, en la que ocurrió la Masacre de las Bananeras, el 6 de diciembre de 1928.

A pesar de enfrentar dificultades logísticas, los samarios lograron coronarse campeones invictos, un logro que les otorgó reconocimiento nacional. Su desempeño en el torneo no solo evidenció la consolidación del fútbol en Santa Marta, sino también su potencial como herramienta de cohesión social. El regreso de los campeones estuvo marcado por el fervor popular y un gesto que trascendió lo deportivo: en Ciénaga, los jugadores solicitaron la liberación de los trabajadores detenidos durante la represión de la huelga bananera.

El presente artículo aborda cómo este acto simbolizó la intersección entre el deporte y la lucha social, demostrando cómo los logros en el campo de juego pueden convertirse en plataformas de reivindicación y justicia.

El caso de los Samarios también ilustra el proceso de expansión del fútbol en Colombia. Desde los albores del siglo XX, este deporte se había popularizado en el país, especialmente en las ciudades costeras, donde marineros y obreros extranjeros introdujeron su práctica. En Santa Marta, los trabajadores de la United Fruit Company fueron pioneros en la difusión del balompié, organizando equipos locales.

La victoria de los Samarios en los Juegos Nacionales de 1928 no solo fue un logro deportivo, sino un testimonio del papel del fútbol en la construcción de identidad y resistencia social.

---

<sup>1</sup> Sociólogo y Magíster en Periodismo. Periodista independiente que ha escrito en medios de comunicación como Agencia Prensa Rural y Semanario Voz. También ha sido asesor de entidades y organizaciones de la sociedad civil.

En un país donde el deporte comenzaba a consolidarse como un fenómeno de masas, este episodio reflejó la capacidad del fútbol para unir comunidades y servir como un espacio de expresión política y social.

## Origen del fútbol y su llegada a Colombia

El fútbol es uno de los deportes más populares del mundo y su historia se remonta a la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XIX. Su reglamentación en 1863, marcó un hito en su consolidación como disciplina deportiva organizada, lo que facilitó su difusión a nivel global. Desde entonces, este deporte fue adoptado por diferentes países y clases sociales, y evolucionó hasta convertirse en una manifestación cultural de gran relevancia. El fútbol moderno surgió de la diferencia con el rugby. Ambas disciplinas provienen de un juego común que se practicaba al aire libre y en el que dos equipos debían llevar una pelota de cuero hasta la meta contraria. No obstante, mientras que el fútbol emplea una pelota redonda y prohíbe el uso de las manos, el rugby utiliza una pelota elíptica que debe ser llevada en las manos (Elias, 1992, p. 157).

A finales del siglo XIX, el fútbol comenzó a expandirse por Europa y América, donde surgieron las primeras escuadras y competiciones oficiales, algunas de las cuales subsisten en la actualidad. Su incorporación a los Juegos Olímpicos en 1908 ratificó su creciente importancia y popularidad en el ámbito deportivo internacional. Por su parte, los primeros registros de su práctica en Colombia datan de 1892, según Ruiz (2008). No obstante, no existe un consenso absoluto sobre su origen en el país. Una de las teorías más aceptadas señala que Henry Rown Lemly, un estadounidense que dirigía la Escuela Militar, promovió el fútbol entre sus estudiantes al divulgar su reglamento y organizar partidos informales. Sin embargo, no fue hasta 1902 cuando se documentaron los primeros equipos y crónicas de partidos en Bogotá.

A pesar de los indicios de la presencia del fútbol en la capital, Barranquilla reclama ser la “cuna” del fútbol colombiano, al argumentar que fueron ingenieros y obreros ingleses, trabajadores de la empresa The Colombia Railways Company, que estaban construyendo el ferrocarril hacia Puerto Colombia, quienes introdujeron este deporte en la región. Lo que sí es un hecho es que el primer partido registrado en Barranquilla fue el 6 de agosto de 1904, en el que participaron trabajadores ingleses y jóvenes de la ciudad. Ese fue el inicio de la popularidad del fútbol en la Costa Atlántica (Ruiz, 2008, p. 9).

Su buena acogida llevó a la creación de los primeros clubes y campeonatos, que inicialmente tuvieron alcance departamental. En 1924, en el Atlántico, se fundó la primera Liga de Fútbol en el país, un precedente en la institucionalización del deporte. Este hecho es considerado un hito en la historia del fútbol colombiano, ya que permitió la consolidación de equipos, la celebración de competiciones formales y el reconocimiento oficial.

Sin embargo, durante muchos años el fútbol se limitó a dinámicas regionales y tuvo un carácter aficionado. Habría que esperar hasta 1948 para encontrar el paso al profesionalismo, con la creación del primer torneo de clubes de fútbol de alcance nacional.

## El fútbol en Santa Marta

Según Ruiz (2008), en Santa Marta fueron los trabajadores del cultivo y recolección de banano de la United Fruit Company, los primeros que se pusieron de cortos para jugar fútbol en las playas de la ciudad.

La práctica del fútbol en el puerto samario se remonta, al menos, a 1909, cuando se registró la constitución de los primeros clubes, como el Deportivo Santa Marta, surgido en la Sociedad Samacois, integrada por marineros ingleses a quienes se les atribuye la introducción del balompié en el Magdalena. La primera cancha del Deportivo Santa Marta estaba ubicada en El Playón, pero fue reemplazada debido a su superficie rocosa. El equipo se trasladó entonces a la Plaza Castellana, donde se adecuó un campo de juego en el que competían cada viernes.

Posteriormente, surgieron equipos en la Escuela Normal para varones y en el Liceo Celedón, instituciones donde se popularizó el deporte. Además, se formaron otros cuatro clubes: el Nariño Fútbol Club, la Sociedad Unión, el Boyacá y el Santander Fútbol Club (Galvis, 2023).

## Los Primeros Juegos Nacionales

La expedición de la ley 80 de 1925, legisló por primera vez la práctica del deporte en Colombia. Con ella se comenzó a promover el fútbol como una práctica que aportaba al desarrollo de la sociedad. En aquellos años surgieron, además, las primeras agremiaciones deportivas y se habilitaron los primeros escenarios para la práctica de diversas disciplinas, hasta entonces reservadas para las élites.

Durante el gobierno de Miguel Abadía Méndez (1926-1930) se convocaron los Primeros Juegos Olímpicos Nacionales —hoy Juegos Deportivos Nacionales—, que fueron programados para diciembre de 1928 en Cali. Entre las distintas disciplinas del certamen —como competencias atléticas, ajedrez, béisbol y ciclismo, entre otras— se incluyó el fútbol, que para entonces irrumpía con fuerza e interés en diferentes ciudades del país.

Las delegaciones asistentes no solo fueron departamentales, sino también municipales y colegiales. En el caso del fútbol, compitieron doce escuadras: Barranquilla, Bucaramanga, Buenaventura, Cali —A y B—, Cúcuta, Medellín, Neiva, Santa Marta, el Técnico y la Facultad de Medicina de Bogotá. Los equipos que participaron en los juegos eran principalmente combinados que representaban a sus municipalidades, a excepción de las dos escuadras bogotanas.

La selección que representó a Santa Marta, se conformó en agosto de 1928. La escuadra fue integrada por miembros del Deportivo Santa Marta, el Nariño Fútbol Club y el Liceo Celedón, y sería conocida popularmente como los Samarios.

El 6 de diciembre, a las seis de la tarde, en el muelle de Santa Marta, una multitud de la ciudad salió a despedir a su selección, que iniciaba un largo viaje rumbo a los juegos, a bordo de la nave Metappan. Su itinerario incluyó navegar el mar Caribe hasta Colón

(Panamá), para conectar vía terrestre con Ciudad de Panamá, y desde allí tomar otro barco hasta Buenaventura. Desde este puerto finalmente arribarían por vía terrestre a Cali.

Por otro lado, los juegos sirvieron como plataforma para la exhibición del talento local y contribuyeron a la creciente afición por el fútbol. Además, la regulación del deporte a través de la ley 80 de 1925, permitió que se establecieran las bases para su organización y expansión. Desde entonces el fútbol continuó creciendo y se consolidó en 1948 con la creación de la División Mayor del Fútbol Colombiano —Dimayor— organizadora del campeonato profesional de clubes, que se disputa hasta la actualidad.

## La huelga

Mientras la delegación de fútbol de Santa Marta partía rumbo a Cali para participar en los juegos, se gestaba uno de los episodios más trágicos de la historia colombiana: la Masacre de las Bananeras. Este suceso, que marcó a la región Caribe y tuvo repercusiones a nivel nacional, fue inmortalizada en la obra cumbre de Gabriel García Márquez *Cien años de soledad*.

En la década de 1920 la United Fruit Company controlaba la explotación del banano en el Magdalena. Los trabajadores, sometidos a condiciones laborales precarias, comenzaron a organizarse para exigir mejoras en sus derechos. Entre sus principales demandas figuraban la contratación directa —pues eran subcontratados a través de terceros para evadir obligaciones laborales—, la eliminación del pago con vales —que los obligaba a comprar los productos en los comisariatos de la empresa a precios elevados— y mejores condiciones higiénicas en sus lugares de trabajo (Centro de Estudios Sociales, 1974, p. 107).

A lo largo de la década, las peticiones de los trabajadores fueron ignoradas por la empresa, lo que llevó a la creación de la Unión Sindical de Trabajadores del Magdalena. En 1928, esta organización convocó una huelga con un pliego de peticiones más amplio, que incluía el reconocimiento de los obreros como empleados directos, el cumplimiento de la legislación laboral y un aumento salarial. Se estima que alrededor de 18 000 trabajadores participaron en la huelga, aunque algunos reportes de prensa elevaron la cifra hasta 30 000 (Urrutia, 1969).

Ante la negativa de la United Fruit Company a negociar, el Gobierno intervino militarizando la región e ilegalizando la huelga. Un inspector de trabajo que la había declarado legal, fue destituido y alrededor de 400 huelguistas fueron arrestados (CES, 1974, p. 108).

El 5 de diciembre de 1928 decenas de trabajadores se congregaron en la plaza de Ciénaga, donde esperaban la llegada del gobernador y de representantes de la empresa para negociar un pacto que permitiera levantar la huelga. Sin embargo, en su lugar arribaron tropas bajo el mando del general Carlos Cortés Vargas, quien había sido designado jefe civil y militar de la zona bajo el estado de sitio, decretado por el presidente Miguel Abadía Méndez ese mismo día.

El 6 de diciembre las tropas abrieron fuego contra los huelguistas, provocando lo que se conocería como la Masacre de las Bananeras. Incluso al día de hoy, el número exacto de víctimas es incierto. De acuerdo con el propio Cortés Vargas hubo trece muertos y

diecinueve heridos, mientras que el diario *El Espectador* estimó en cien los muertos y 238 los heridos. Además, se iniciaron consejos verbales de guerra en los que cincuenta y cuatro obreros fueron juzgados, y de ellos treinta y uno fueron condenados a veinticinco años de prisión (CES, 1974, p. 112).

El entonces parlamentario Jorge Eliécer Gaitán recorrió la zona de los hechos, donde recabó testimonios y documentos que luego utilizaría en sus debates en el Congreso de la República. En sus intervenciones, Gaitán denunció las precarias condiciones laborales de los trabajadores de la United Fruit Company, la muerte de decenas de ellos a manos de los militares, y los abusos de las tropas contra la población a raíz del estado de sitio.

Gaitán no refirió una cifra concreta de muertos, aunque aludió a “cientos de vidas caídas bajo la metralla” (s. f., p. 117) y que los muertos “fueron transportados en camiones para arrojarlos al mar”, mientras otros fueron “enterrados en fosas” (s. f., p. 118). El suceso causó el repudio nacional y generó la movilización social en solidaridad con los trabajadores bananeros.

## El equipo

Mientras ocurrían estos trágicos hechos, el seleccionado de fútbol de Santa Marta viajaba rumbo a Cali para representar a la ciudad en los Olímpicos. El equipo estaba conformado por veintidós jugadores, acompañados por un masajista y un entrenador.

Integraron la escuadra: Efraín Arregocés; Eduardo Barliza; Jorge Díaz; Oswaldo Díaz; Ricardo Granados; Heriberto Guerrero; Aníbal Llanes; Adriano López; Guillermo López; Andrés Martínez; Carlos Martínez; Tomás Mier; Carlos Nery; Aníbal Ortiz; José María Pacheco; Nicolás Pimienta; Jacobo Pineda; Enrique Ponce; Ildefonso Rada; Juan Salas, Jorge Valencia y Jacobo Welman. La dirección técnica estuvo a cargo de Moisés Ponce, mientras que Lorenzo Medina se desempeñó como masajista y utilero (Galvis, 1998, pp. 72-73).

El equipo arribó a Cali sin uniformes, por lo que entre sus integrantes se colectó el dinero para hacerlos. El entrenador Moisés Ponce fue el encargado de comprarlos, pero solo consiguió doce unidades, hechas en tela y de manga larga, poco aptas para el clima de la sede del torneo, no obstante, debieron competir con ellas.

El torneo no estuvo ajeno a incidentes, pues en el partido entre Técnico de Bogotá y Cali, la afición local invadió el terreno de juego para agredir al árbitro y a los jugadores rivales, en momentos en que los capitalinos vencían 1-0. A pesar de la intervención policial, el encuentro fue suspendido a raíz de los desórdenes, y causó que el Técnico de Bogotá, otro de los cuadros favoritos, se retirara de la competición y finalmente fuera eliminado por los organizadores (Galvis, 2023).

Los samarios disputaron cinco partidos y se mantuvieron invictos: un empate 0-0 ante Cali, que obligó a una revancha —ganada 3-1—; victorias 1-0 sobre Medellín y Cúcuta, y un triunfo 2-0 ante Barranquilla, que les dio el título, pese al favoritismo del cuadro rival, con mayor tradición en la disciplina.

El gobernador del Valle, Carlos Holguín Lloreda, invitó al equipo campeón a las instalaciones del Club Unión, donde se les rindió un homenaje que se prolongó hasta la medianoche. Al día siguiente los jugadores visitaron la Hacienda El Paraíso, escenario de la novela *María* de Jorge Isaacs, donde recibieron el trofeo en una ceremonia que concluyó en un almuerzo.

## Libertad para los obreros: el pedido del campeón

El regreso de los Samarios tuvo el mismo itinerario que la ida: recorrido terrestre hasta Buenaventura, para luego navegar por el Pacífico hasta Ciudad de Panamá, de allí conectar con Colón, para abordar de nuevo la vía marítima hasta el Caribe colombiano.

En el último trayecto, al pasar por Ciénaga, el equipo recibió un homenaje con un banquete en el hotel de la localidad y condecoraciones con medallas de oro. El 4 de febrero, aún en esta localidad, el equipo recibió una nueva distinción, en la que participó el general Cortés.

Según Galvis (1998), “los futbolistas samarios solicitaron como un homenaje a su brillante gesta en Cali, que se concediera la libertad a un grupo de huelguistas que se encontraban detenidos en la cárcel de Ciénaga” (p. 76). El hecho fue referenciado por el entonces congresista Jorge Eliécer Gaitán, quien, en sus debates ante el Congreso, relató:

En Bogotá se encuentra el equipo de futbolistas samarios y ellos no me dejarán mentir. Cuando estos bravos muchachos llegaron, después de haber vencido en Cali, el señor Cortés hizo festonar la ciudad (...) Este señor le dijo entonces a los futbolistas “pedid una gracia”. Los generosos muchachos comprendieron que podían salvar algunas de las víctimas y demandaron la libertad de los prisioneros, la cual les fue concedida (Gaitán, s. f., p. 52).

Finalmente, el 5 de febrero, los jugadores completaron su periplo hasta Santa Marta. Desde la estación ferroviaria, el pueblo samario los recibió con un desfile multitudinario. En el Palacio Municipal, las autoridades les dieron la bienvenida, y en el Centro Social — hoy Casa Museo— se les rindió un último homenaje, que incluyó la lectura de poemas a cargo de José Gnecco (Galvis, 1998).

La fama deportiva lograda por el equipo samario hizo que autoridades de diversos puntos del país cursaran invitaciones para poder conocer a los campeones olímpicos colombianos, así como para promover el fútbol en sus regiones. Así se jugaron amistosos en Bogotá, Cali y Medellín, y en la propia Santa Marta, incluyendo dos juegos internacionales ante el Santiago Wanderers de Chile.

Los Samarios contribuyeron de esta forma al auge del fútbol que se vivió en la década de 1920, y que cristalizaría con el profesionalismo a partir de 1948. Su proeza, calificada de heroica, se enriqueció con el gesto de solidaridad que brindaron hacia los huelguistas encarcelados en las jornadas de Ciénaga en diciembre de 1928.

## Conclusiones

La victoria de los Samarios en los Primeros Juegos Olímpicos Nacionales trascendió lo deportivo y se convirtió en un símbolo de identidad regional y reivindicación popular en un contexto de conflicto social, dada la huelga bananera de 1928.

La participación del equipo samario en el certamen de Cali coincidió con la Masacre de las Bananeras, un evento crucial en la historia de Colombia. La solicitud de libertad para los huelguistas apresados evidencia cómo el deporte no es necesariamente ajeno a la realidad social.

La introducción y consolidación del fútbol en el país, especialmente en el Caribe, se empalmó con las clases trabajadoras, y coincidió con el surgimiento y ascenso del movimiento obrero.

## Bibliografía

- Centro de Estudios Sociales, CES. (1974). *La lucha obrera ante la legislación laboral*. Editorial Muisca.
- Congreso de la República de Colombia. (1925). *Ley 80 del 18 de noviembre de 1925, sobre educación física, plazas de deportes y precio de las becas nacionales*.
- Elías, N. y Doring, E. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.
- Gaitán, J. (s. f.). *La masacre en las bananeras*. Ediciones Pepe.
- Galvis, A. (1998). *Crónicas de goles y autogoles*. Libros & Letras.
- Galvis, A. (2023) *Génesis II. El fútbol atrapó la atención de los I Juegos*. Comité Olímpico Colombiano. <https://olimpicocol.co/web/genesis-ii-el-futbol-atrapo-la-atencion-de-los-i-juegos/>
- Urrutia, M. (1969). *Historia del sindicalismo en Colombia*. Universidad de los Andes.



# Una perspectiva sobre el cuidado: la práctica de la partería en la comunidad indígena kankuama

Natalia Isabel Ramírez<sup>1</sup> e Isaías Andrés Montaña<sup>2</sup>

## Introducción

El parto ha sido uno de los momentos más importantes de la vida de la mujer, y su acompañamiento, en este aspecto, se ha establecido por medio de la partería, que debe ser entendida como una práctica médica tradicional, en la que se busca el acompañamiento de la mujer antes, durante y después del parto, tanto en términos de la alimentación, cuidados prenatales y postparto —especialmente durante los cuarenta días posteriores al nacimiento del bebé (puerperio)—, como en el acompañamiento psicológico de las madres, ya que entre la madre y la partera se establecen profundos lazos de confianza y apoyo.

Así pues, en el pueblo indígena kankuamo o kankwy se han establecido técnicas y prácticas propias, que en tiempos contemporáneos han sido complementadas con las metodologías occidentales, en parte como resultado de los procesos de pérdida identitaria y el contacto frecuente con las comunidades no indígenas que habitan la zona suroriental de la Sierra Nevada, territorio ancestral de esta comunidad.

Así, el presente artículo busca analizar la experiencia, las prácticas y los saberes de las parteras desde una perspectiva del cuidado, además de promover y fortalecer este tipo de saberes ancestrales en el resguardo indígena kankuamo. Para ello se hicieron entrevistas a parteras kankuamas y se ejecutó una observación participante. Ha de resaltarse que lo aquí mencionado son aquellos elementos que han perdurado en el tiempo, puesto que el pueblo kankwy ha sufrido a lo largo de los siglos un proceso severo de aculturación que ha generado la pérdida identitaria del mismo por procesos de colonización de su territorio y su cultura, tanto en el periodo colonial como, y especialmente, en los dos siglos de la República.

El presente artículo se centrará en analizar los saberes medicinales ancestrales, tomando como referente la partería y teniendo en cuenta que: 1) la gestación es un proceso complejo

---

1 Magíster en Historia de América Latina: Mundos Indígenas, de la Universidad Pablo Olavide (UPO).

2 Indígena kankuamo, estudiante de Ingeniería Electrónica de la Universidad Popular del Cesar (UPC). Miembro de la Comisión de Comunicación del pueblo indígena kankuamo (PIK) y de la Comisión de estudiantes universitarios del resguardo indígena kankuamo.

en la vida de la mujer, en el que la partera acompaña a la madre de múltiples maneras, desde la enseñanza de los momentos del parto, hasta el apoyo en el momento mismo, y 2) este es un saber que se transmite de mujer a mujer, es decir, es una expresión de solidaridad, una relación de ayuda mutua y acompañamiento entre personas cercanas, ya sean del círculo familiar, de amistades y/o de la vecindad.

## El pueblo kankuamo, entre la tradición y la modernidad

Los kankuamos, o kankwy, han sido la comunidad más afectada por los procesos de aculturación entre las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, lo cual, de hecho, hizo que este grupo, en cierto momento de la historia, perdiese su consideración como indígena frente a las otras comunidades nativas de la Sierra y ante el Estado, por lo que fue visto y aceptado como colonos de su propio territorio ancestral.

Existen varios factores que dieron como resultado el deterioro de su identidad étnica y su memoria histórica y cultural, los cuales se remontan a la colonización española y a la aparición de la Iglesia católica, que influyó cultural y espiritualmente en toda la región, especialmente de las órdenes Capuchina y jesuíta. Con la consolidación de la República aparecieron en el contexto kankwy nuevos elementos, como la creación de una identidad nacional, el fomento de la educación, y nuevas relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, a lo que se sumó el establecimiento de colonos y campesinos de otras regiones del país dentro de su territorio durante los siglos XIX y XX, la llegada de la energía eléctrica, los medios de comunicación y el conflicto armado de finales de 1990 e inicios del 2000, lo que ha dado como resultado un proceso evidente y profundo de aculturación de esta comunidad.

De hecho, al menos durante el siglo XIX la construcción de una identidad nacional hizo que las comunidades indígenas perdieran la libertad individual y la concepción de la diferenciación estatutaria que tuvieron durante la Colonia, pues se veía como un rezago del antiguo régimen, desarrollándose políticas en pro de la “civilización” de estos grupos. En el Olimpo Radical, por ejemplo, el Estado mantuvo el monopolio de la educación<sup>3</sup>, lo cual hizo que los proyectos civilizatorios fuesen de la de las metodologías docentes (Santos Delgado, 2016), las cuales fueron llevadas a la Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta y Motilones de la mano de la iglesia<sup>4</sup>, mientras que con el cambio del proyecto político nacional de la Regeneración, la iglesia no solo mantuvo el control de la educación, sino también de la identidad indígena, que en el momento minimizó al considerarlos “menores de edad”, por lo que se promovieron procesos evangelizadores que intrínsecamente implicaron la definición

---

3 En el Estado Soberano del Magdalena, por ejemplo, se dio un crecimiento exponencial de las instituciones educativas, pasando de dieciséis en 1870 a cuarenta escuelas en 1875. Entre las escuelas que se abrieron está la de Atánquez, centro poblacional más importante del pueblo kankuamo (Alarcón Meneses, Conde Calderón y Santos Delgado, 2002).

4 La misión civilizadora que se hizo de mano de la iglesia desde la Guajira hasta la Sierra Nevada, no solo fue apoyada por el Estado, sino que también tuvo participación de figuras regionales influyentes como el Obispo de Santa Marta, Rafael Celedón, hacia finales del siglo XIX.

Sobre ello consultar: Archivo General de la Nación (AGN), Sección República, Ministerio de Fomento de Baldíos, T. 37, ff. 337-339.

de una identidad nacional (Ocampo López, 1997); aquello por supuesto aceleró de la pérdida de las costumbres y tradiciones kankuamas. A ello debe sumarse la aparición de nuevos proyectos de colonización del territorio, durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX, impulsado por las leyes de baldíos, que dieron paso a la aparición de fincas ganaderas, azucareras y de otros cultivos, lo que causó que muchos de los habitantes originarios de estos territorios adoptaran las costumbres de los recién llegados (Montero, 2015).

Durante el siglo XX este proceso de pérdida identitaria se aceleró, el uso de la lengua o de ropas tradicionales ya se había perdido hacia la década de 1960, pues mantener ciertas prácticas tradicionales o reafirmar su identidad como indígenas, era mal visto socialmente. Así pues, se dice que este pueblo perdió su historia e identidad como indígenas a los ojos de las otras comunidades de la región, al tiempo que fueron vistos como colonos de su territorio ancestral (Reichel Dolmatoff, 2011).

En este sentido, se puede argüir que estos mecanismos de autoconservación han persistido desde el inicio de los contactos entre las poblaciones indígenas y estos agentes externos, y han dado como resultado una configuración cultural que, aunque con transformaciones —resultado de la presencia hispánica y mestiza—, ha mantenido esos modelos y principios propios de cada pueblo. Aquello implica que aún con todas las transformaciones que han vivido estas sociedades indígenas, las comunidades siguen siendo reconocidas por ellos y por otros grupos como tal. Esto se ha sido un logro de la adaptación creativa, es decir, la capacidad de generar algo nuevo a partir de elementos existentes, en respuesta a circunstancias cambiantes. Un ejemplo puede evidenciarse en las sociedades mayas de Yucatán, en las que el planteamiento colectivo de la supervivencia —característico de los mayas—, continuó sustentando el orden cósmico y el social, pero a través de nuevas formas nuevas de acción social más aceptables ante los ojos de las autoridades colonas.

Así pues, el hecho de que fuera la adaptación y no la desintegración la respuesta general de la mayoría de comunidades indígenas de América a la conquista hispánica y colonización tanto de los europeos como, posteriormente, de las políticas y prácticas sociales durante el periodo republicano, puede justificarse —en parte por sus propios recursos—, que los indígenas comprendían un marco cognitivo que les permitía asimilar la conquista mediante una serie de estrategias de adaptación, que se habían desarrollado en el transcurso de una larga historia prehispánica de dominación extranjera.

Uno de los elementos fundamentales para este proceso de resistencia es el territorio como concepto que define la identidad étnica, su supervivencia y la existencia misma de las organizaciones indígenas; en últimas es la base de la conciencia colectiva. Igualmente es una extensión de su pensamiento, la recreación de su tradición ancestral, en donde se expresan la visión, convicción e identidad del pueblo indígena. De esta manera, como grupo indígena, la identidad kankwy está mediada desde los diferentes espacios de uso territoriales (Ramírez Manjarrés, 2021). Al respecto dice Luis Guillermo Vasco señala:

En este sentido, como comunidad étnica, su construcción identitaria, su universo de sentido, se fundamenta en un pensamiento telúrico, es decir, desde la relación con el territorio. Este pensamiento se estructura alrededor de la idea

de la existencia de un lazo vital entre la tierra y el hombre; mejor todavía, entre la tierra y la comunidad. Si esta se separa de la tierra, si la relación ancestral que la une a ella se rompe, está condenada a desaparecer, a morir (2023).

Por otra parte, y desde nuestra experiencia investigativa, ha de resaltarse que hay elementos que aún se mantienen en el universo de sentido de los kankwy, que los hacen rescatar su identidad, entre ellos la ley de origen/pagamento<sup>5</sup>, la mochila<sup>6</sup>, la celebración del Corpus Christi<sup>7</sup> y medicina tradicional, además de la música, los bailes tradicionales y las prácticas como el que el hombre indígena kankuamo es quién cultiva y trabaja el campo, la práctica el arte del poporo<sup>8</sup>, la construcción de edificaciones —como casas kankurwas y centros comunitarios entre otros (Vivas Sánchez, 2018) —, y especialmente la partería.

Ha de resaltarse que estas estrategias de adaptación implican que, tal y como lo afirma Farriss —tomando el ejemplo de las sociedades mayas de Yucatán—, las poblaciones indígenas del continente deben ser vistas no como vestigios anacrónicos de un pasado precolombino o como objetos pasivos del gobierno colonial o neocolonial, sino como sujetos independientes y entes activos, que ayudan a determinar una gran parte de su realidad cultural, a través de su respuesta a eventos externos o internos de pérdida o recuperación identitaria (Farriss, 1984).

Ello implica que los pueblos indígenas sean vistos no tanto como reliquias de un pasado idílico o como víctimas —que fueron, son o pueden ser—, sino como agentes con la capacidad de responder creativamente a la invasión y la dominación, lo que los ha llevado a adoptar dinámicas como la aculturación estratégica, es decir, hacer concesiones y emprender ciertos cambios para preservar lo esencial.

Los procesos de autoconservación de las comunidades indígenas a lo largo y ancho del continente —con las características ya descritas—, implica que no puede hablarse de ellas como si su preservación se mantuviese inalterada bajo un barniz de costumbres hispánicas,

---

5 La ley de origen es aquella visión del mundo propia de los kankuamos, por medio de la cual se rige la vida y el conocimiento espiritual del entorno. El pago, por su parte, es aquel acto ritual por el cual el kankuamo busca salvaguardar el equilibrio del orden cósmico y del territorio. Este último, además, es un acto de remembranza del pasado, lo que se expresa no solo en la espacialidad en la que se desarrolla, sino porque también va dirigido a los ancestros y a la tierra. Los pagos se hacen durante las festividades religiosas, particularmente la del Corpus Christi. En esta fecha los kankuamos creen que las fronteras entre el mundo espiritual y el físico se rompen, entrando en contacto con los espíritus del pasado y de la naturaleza, a través de la realización de pagos. Es por esta vía que la comunidad ha logrado mantener y reproducir su identidad como indígenas.

6 Para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta los tejidos, particularmente la mochila, no solo son un objeto material, sino el lienzo en el que se registran su concepción del mundo, su relación con la vida y la muerte, la sabiduría legada por los antepasados, las tradiciones y su vida cotidiana, además de los ciclos vitales y la representación del territorio, los astros y el universo (Vivas Sánchez, 2018, p. 54; Uribe, 1988).

7 El Corpus Christi es el único momento en el que el Cristo, representado en la custodia, sale del templo, siendo este el instante preciso en el que el dios cristiano se puede conectar con todos sus feligreses. En el caso kankuamo esto implica una fiesta de grandes proporciones, en la que se moviliza toda la comunidad, muchos viajando desde las zonas más remotas a Atánquez para tal celebración, y en la que se recuerda ese pasado ancestral a través de la visita a los antiguos sitios de pago y la realización de danzas y música tradicionales para celebrar no solo la conexión de Cristo con el creyente, sino la remembranza del pasado y de la identidad kankwy.

8 Gracias a la práctica del poporo, el hombre estimula el pensar bonito, manteniendo el equilibrio.

sino que se ha buscado conservar el núcleo central de conceptos y principios, que ha servido como el marco dentro del cual se han producido las modificaciones necesarias para la adaptación del universo de sentido indígena a la de los agentes dominantes, lo que ha proporcionado un perfil distintivo a las pautas que aparecieron a lo largo de los siglos de contacto con las poblaciones europeas, criollas o mestizas.

## La partería como elemento fundamental de la medicina tradicional

La medicina tradicional colombiana se ha desarrollado a partir de distintas tradiciones como la negra, la hispánica/mestiza y, especialmente, la indígena. Esta última, desarrollada desde tiempos inmemoriales, parte de los conocimientos botánicos y fisiológicos legados de generación en generación. Esto ha establecido prácticas médicas invaluable, que han mantenido la buena salud de las comunidades alejadas de los grandes centros urbanos, y que hasta hace pocos años han sido reconocidas por la medicina occidental. Al respecto dice María Ester Grebe Vicuña:

las medicinas tradicionales constituyen un patrimonio anónimo de un pueblo, que se transmiten de generación en generación por transmisión oral, que sus creencias y prácticas son perdurables, que se fundamentan en conocimientos empíricos acerca del medio ambiente basados en la observación y en la tradición que permiten al hombre intentar el control de su medio ambiente, que abarca un número pequeño de recursos y componentes sobre los que cada cultura se diferencia por su utilización particular (1988, p. 3).

Estas tradiciones se han mantenido a lo largo de los siglos, pues, de hecho, tal y como menciona Eduardo Menéndez:

en América Latina el proceso colonizador no logró la desarticulación total de las prácticas culturales locales, hecho que permite hablar en este continente de continuidad y estructuración ideológica en prácticas tradicionales de atención a la salud entre la población (...) en la medida que las clases subalternas no constituyen una opción de enfrentamiento para las clases hegemónicas, la continuidad en las prácticas y los modos de vida de la población se mantienen (2018).

Ahora bien, el papel de la cultura tradicional, y especialmente de la cultura médica tradicional, ha sido reconocida y legitimada por la institucionalidad colombiana, a partir de las reformas sanitarias surgidas como consecuencia de los cambios constitucionales de 1991, al reconocerse a Colombia como un país multicultural y multirracial. Acorde con esta situación legal, la normativa sanitaria, ley 100 de 1993, conocida como Sistema General de Seguridad Social en Salud (SGSSS), busca compatibilizar las prácticas de salud con la situación étnica y cultural de los colombianos.

Empero, uno de los pasos más importantes para el reconocimiento de la partería ha sido la ley 19 de 2009, la cual reconoce y regula la actividad de las parteras, entendidas —según este marco normativo— como “la persona que asiste a las madres durante el embarazo, parto y el posparto y que inicialmente adquieren destrezas a partir de sus propios partos o a través del

aprendizaje de otras parteras” (Art. 1). Además, se reconoce a la partera como “proveedora primaria de servicios de salud dirigidos a las necesidades individuales de cada madre y bebé” (Art. 2). Posteriormente se instituyó la ley 2244 de 2022, por la cual “se reconocen los derechos de la mujer en embarazo, trabajo de parto, parto y posparto y se dictan otras disposiciones o Ley de parto digno, respetado y humanizado”. Ambas leyes apelan a lo que se conoce como parto humanizado, el cual busca reivindicar los estados psicológicos de la mujer en estado de gestación y luchar contra la violencia obstétrica, práctica médica que convierte a la mujer en un objeto de estudio, vulnerándola física y/o psicológicamente.

Ambos actos legislativos deben considerarse como un gran avance al reconocimiento del parto humanizado y, sobre todo, al reconocimiento de la partería como una práctica médica legalmente constituida. Ha de señalarse que, sin embargo, esta práctica también puede toparse con varias dificultades al momento de ser implementada, debido a los escasos conocimientos que se tienen desde la institucionalidad acerca de ella. Esto debe contrastarse con los avances que la partería ha tenido en países como Brasil, México y Perú, en el caso de América Latina, y en Francia o el Reino Unido, en el escenario europeo —donde la partería, de hecho, es considerada como una práctica complementaria de la medicina occidental y no como una rival—.

Aún con esto, la adopción y reproducción de las prácticas tradicionales no han sido del todo aceptadas, entendiéndose, en muchos casos, como retrógradas o incivilizadas, lo cual dificulta, aún más, su promoción como prácticas médicas válidas para las comunidades no indígenas. En el caso de estas comunidades, que han sufrido de altos grados de aculturación, las prácticas médicas occidentales se han visto como innovadoras. Al respecto comenta Luis Carlos Domínguez:

La diferencia cultural se justifica o se confunde en función de la clase y la precariedad, más que de la cultura. Las relaciones entre el Estado y las minorías y de las minorías entre sí, son limitadas. La coexistencia de la biomedicina y la medicina tradicional bajo el sistema de salud del país es lejana, puesto que éstas “no son categorías asimilables desde la «idoneidad» de las prácticas que exige el modelo” (2006, pp. 56-57).

Sumado a lo anterior, y acorde con lo mencionado por Mara Viveros y Franklin Gil, se señala que:

se pueden “rastrear” tres situaciones: a) la primera es la referida a las condiciones de salud de los grupos de minorías étnicas, y tiene que ver con “las notables desigualdades que se pueden identificar en indicadores de calidad de vida de estas poblaciones respecto del resto de la población nacional”. b) Una segunda situación señalada por los autores es la relacionada con las prácticas de salud provenientes del ámbito europeo frente a las provenientes de los distintos grupos étnicos y enmarcados dentro de lo que se define como medicina tradicional. c) Como tercera situación señalada por los autores “la relación que sostiene la institución médica con los grupos objeto de categorización étnica”. Para los autores, estos tres aspectos tendrían como argumento que “la raza incorpora

elementos como el capital social, la ubicación geográfica, las creencias y tradiciones y el ejercicio de los derechos ciudadanos”, que pueden incidir en la salud o la enfermedad entre los distintos grupos de población (2006, pp. 94-95).

Otro de los grandes problemas que ha tenido la adopción de la medicina tradicional, ha sido la visión limitada que se tiene de la misma en ciertos ámbitos de la esfera médica institucional, que desconoce y oculta otro tipo de prácticas de sanación mediante técnicas tradicionales que han desarrollado las comunidades desde tiempos inmemoriales. Al respecto dice Benno de Keijzer dice:

los principales problemas que encuentra la medicina tradicional en América Latina a la hora de plantearse su estudio y diseñar investigaciones son: La tendencia a reducir la medicina tradicional a la práctica de la herbolaria, cuando dicha medicina tiene un universo más amplio de recursos materiales, minerales y animales, masajes, entre otros, y de recursos simbólicos. Del mismo modo, el autor señala la carencia de elementos para diferenciar el ámbito de la medicina tradicional más especializada del ámbito de la medicina doméstica como primer nivel de autoatención (1993).

Aún con las dificultades en la adopción de la medicina tradicional, en Colombia coexisten los sistemas de salud tradicional y formal, al cual asisten las mujeres para atender los momentos de gestación, parto y puerperio. Respecto al primero, por más que en muchos casos no sea plenamente reconocido, se mantiene, no solo por la normatividad que lo legaliza y legitima, sino, y especialmente, por la cobertura incompleta que atiende a las mujeres en estado de gestación, así como la insatisfacción de las mismas referente al sistema formal. A ello se suman las barreras culturales entre los profesionales de la salud y las comunidades a las que estos llegan, ya sea en términos étnicos o de territorio —cuando atienden a pacientes que viven en la ruralidad—.

Además, ha de resaltarse que el parterismo se encuentra fundamentado en tradiciones de larga duración, las cuales se transmiten oralmente y varían según los grupos y contextos socioculturales, pues en muchos casos, además, dependen de las experiencias vividas de los pueblos. Sin embargo, y por más que se reconozca la pluralidad cultural como parte de la Constitución de 1991, en Colombia todavía persiste un vacío e ignorancia relacionados con los contextos en que se desarrolla la práctica de la partería, sus características y las creencias y prácticas que se llevan a cabo con las parturientas.

En esta instancia es claro que las parteras cumplen un rol fundamental en esta práctica —una de las más antiguas de la humanidad—. El oficio que cumplen y los antecedentes de esta práctica en sí, pueden considerarse ya sea como un arte o como una ciencia, ya que se requiere el desarrollo de ciertas habilidades para desempeñar el oficio, a la vez que se precisa de la adquisición de ciertos conocimientos formales puestos a prueba con la experiencia. Sin embargo, el oficio ha tenido un papel ambiguo, pues dependiendo de la época, el contexto y otros factores sociales, esta práctica médica ha oscilado entre el desprecio, la satanización y el reconocimiento.

Ahora bien,

Parece que no existía diferencia entre comadrona —también llamada matrona— y partera, puesto que los términos significan lo mismo y se refieren a la mujer que asiste a la parturienta: “Desde siempre, las mujeres han sabido atender los partos, cuidar a los niños y a los viejos y sanar a los enfermos, todo ello con remedios caseros y una medicina natural transmitida de madres a hijas” (Villalobos Quevedo, 2019, p. 18).

A ello ha de sumarse que:

En la documentación escrita los indicios son escasos —o más bien ínfimos— acerca de su oficio y si ocasionalmente aparecen mostrando sus conocimientos médicos o participando en curaciones, son rechazadas. Desde finales del siglo XIX, las comadronas aparecieron nuevamente en registros, evidenciando de su quehacer ante el ministerio público (Restrepo, 2006, p. 48).

Ha de resaltarse que, aunque hay cierta legislación que ha legalizado y legitimado la práctica y el parto humanizado, en Colombia realmente no hay una política clara respecto a la atención tradicional durante la gestación, parto y puerperio, ni sobre las parteras, a lo que se suma que su misma existencia es algo que se ha tratado de ocultar sistemáticamente y/o es criticada por la medicina occidental, especialmente por su carácter informal, apartada de “conocimientos científicos”, como algo alejado de la institucionalidad.

## La práctica de la partería en el pueblo kankuamo

La partería es una costumbre que hace parte del tejido social, del patrimonio cultural, la identidad y la memoria histórica de la comunidad indígena kankuama<sup>9</sup>. Lastimosamente, esta práctica ancestral se ha transmitido de manera netamente oral, motivo por el cual la existencia y perduración de esta corre peligro, pues tal y como comenta María Alvenis Rodríguez —partera indígena kankuama—:

es más bien un servicio a la comunidad, sobre todo para que no se pierda. ¡Dios, ojalá consiguiéramos niñas o alguien que le llamara la atención eso! que le gustara aprender, pero ahorita mismo no, a la gente no le da miedo o no sé, no sé en verdad por qué no... Muy pocas personas quieren aprender (M. A. Rodríguez, entrevista, 20 de julio de 2022).

Por tanto, es importante destacar la relevancia de su permanencia en el tiempo, pues tal y como menciona Rodríguez: “yo aprendí a ser partera ya hace bastante tiempo; lo aprendí de mi abuela, de una tía y es algo que también nace con uno” (*Ibidem*). Otra mujer partera

---

<sup>9</sup> Ha de mencionarse que, si bien esta es una práctica desarrollada especialmente por mujeres, han habido casos en que hombres se han cultivado como parteros, siendo Celestino Arlan el último de ellos que permanece con vida. De igual manera, los médicos hombres de la comunidad tienen ciertos conocimientos relacionados con la partería, aunque no son parteros propiamente dichos.

de la comunidad menciona: “lo que he aprendido, lo aprendí por herencia. Mi bisabuela era partera” (Anónimo, entrevista, 1 de agosto de 2022).

Este aprendizaje, si bien proviene de la tradición oral, se cultiva a través de la constante la observación y la retroalimentación y consejos de otras colegas con más experiencia. Una vez ejercitados ambos aspectos, se logra la cualificación necesaria para ser reconocidas como parteras.

Ahora bien, la partería se rige alrededor de diferentes tipos de rituales, métodos, tradiciones y conceptos, cuyo uso se determina en el momento en que la partera atiende a la parturienta. De igual manera, la espiritualidad es un interviene directamente en el desarrollo del parto, y de la que hacen parte elementos como la adoración a ciertos santos y la recitación de algunos rezos, entre otro tipo de prácticas, como las herramientas que cada partera utiliza, dependiendo del caso y según su concepción de la tradición.

A medida que pasa el tiempo y su experiencia crece, las parteras logran mayor reconocimiento en sus territorios y aumentan su capacidad para afrontar situaciones asociadas a la gestación, el parto y el postparto. Sin embargo, el oficio de la partería va más allá, pues estas mujeres cuentan con una historia de acompañamiento corporal, social, afectivo y emocional. En este sentido:

Las parteras tradicionales presentan unas características específicas dentro del abanico de agentes sanitarios tradicionales. Así, ellas nacen como líderes de sus comunidades y por esto, ejercen gran influencia sobre las prácticas de salud de éstas; son parte de las comunidades, teniendo una familiaridad con la vida cotidiana de los colectivos y en especial, con las mujeres; por lo cual tiene pocas limitaciones para abordar temas femeninos; tienen concepciones sobre el ser humano y la naturaleza diferentes al saber médico. Por esto, recurren a la práctica de la medicina tradicional y su conocimiento es producto de un saber tradicional que involucra la tradición oral y el aprendizaje empírico y práctica. Su trabajo en las comunidades se desarrolla en torno de una economía de subsistencia para las familias y de los colectivos (Laza Vásquez y Ruíz de Cárdenas, 2010, p. 72).

La partera cumple un rol fundamental durante el embarazo de la mujer, no solo en su rol de asistencia médica, sino también como apoyo psicológico de la madre gestante, pues tal y como comenta María Silenia Villalobos:

La partería tiene un fuerte componente de acompañamiento de las emociones y de las sensaciones desde el inicio del proceso de gestación. La escucha y la palabra son determinantes para establecer relaciones de confianza entre la partera, la parturienta y la familia. Al ser parte de la comunidad, las parteras brindan acompañamiento, conocen y comparten las creencias culturales, la relación de las personas con el territorio y establecen una comunicación horizontal que se conecta con las necesidades y expectativas frente al parto, que las mujeres pueden expresar sin temor a ser juzgadas. El cuidado emocional remonta a

condiciones materiales que definen el momento del parto, prácticas que son necesarias llevar a cabo para evitar las complicaciones. La partera tiene esta suerte de transformar el parto al manejar la situación y apoyando a quienes se acompaña, el cuidado en la partería es colectivo. Se liga a lo emocional cuando la colectividad comprende que ese rol es fundamental y dicho acompañamiento no se cuestiona (2019, p. 62).

De hecho, este papel como apoyo emocional, es entendido por las mismas parteras como una de las columnas de su labor, pues tal como expone una partera del Chocó:

las parteras consideran que las relaciones que establecen son el soporte de su trabajo, esto implica un acompañamiento comprometido, responsable y ligado a creencias sobre la vida y la muerte, más que una imposición, “es un don con el que se nace” (Villalobos Quevedo, 2019, p. 59).

Sumado a lo anterior, las parteras ven en su labor una forma de establecer relaciones empáticas y solidarias entre mujeres, la cual tiene dos pilares: entablar relaciones de cuidado y cuidar el oficio como tal. Ello implica que las parteras devuelven poder y confianza a las mujeres a las que apoyan, a la vez que las gestantes se apoyan en las parteras para resolver sus dudas y miedos. Esta solidaridad se establece en relación a la ayuda mutua y acompañamiento entre personas cercanas, ya sean del círculo familiar, de amistades y/o vecinas. Un ejemplo de ello lo encontramos en el relato de una mujer en estado de gestación de la comunidad kankwy, quien dice:

solamente iba como a las citas con el ginecólogo y ya no tenía ninguna asistencia, ni de pronto alguien que me dijera más o menos cómo son las cosas, no. En cambio acá, bueno, Naibe me explica cómo va a ser el día del parto, los síntomas que tenga y todo eso. Entonces ya habla de cada uno y está pendiente de cuando uno va a la cita con ginecología y me mira y me explica, cosa que al ginecólogo no le importan (Anónimo, entrevista, 1 de agosto de 2022).

De igual forma, comenta una de las parteras de la comunidad:

ahorita mismo asistimos a muchas embarazadas, que acuden a nosotras principalmente. ¿Por qué? De pronto por los sobos y las recomendaciones que les hacemos, porque ellas ven en uno a una amiga, una persona confiable, a la que le cuentan sus dudas (N. Alvarado, entrevista, 25 de julio de 2022).

No menos importante es el cómo las parteras se conciben a sí mismas, pues una de ellas menciona: “lo más bonito como partera es enseñar a alguien por primera vez sobre ser mamá, uno no viene sabiendo eso” (N. Alvarado, entrevista, 25 de julio de 2022).

La confianza que establecen las madres gestantes con la partera es uno de los elementos básicos que confluyen para que la práctica de la partería sea exitosa; los otros dos elementos son la relación con el entorno, el territorio, y las costumbres y creencias. Estos elementos juegan un rol trascendental para la labor, puesto que las competencias que deben tener

las parteras no se desarrollan en solitario, sino que, por el contrario, son parte de una responsabilidad colectiva del cuidado. Aún con esto, sin embargo, al momento del parto la partera es quien carga mayor responsabilidad, pues es quien tiene los conocimientos y la autoridad para actuar en el momento del alumbramiento, lo que le exige asumir la responsabilidad del cuidado. Al respecto dice Naibe Alvarado:

tienen que haber cuatro personas en el parto, eso son enseñanzas, tiene que estar la mamá de la embarazada, el esposo y ahí tengo que estar yo, lógico, atendiendo a la parturienta. La mamá tiene que estar conmigo, ayudándome a guiarla y a pasarme las cosas que necesito y el marido afuera, alerta (*Ibidem*).

Ahora bien, la práctica del parto en sí se desarrolla dentro de la comunidad kankuama con ayuda del Iku, que es una cuerda en forma de ‘Y’ amarrada al techo o a una estructura metálica, de la cual la madre se sostiene durante el parto. Este cordaje ha sido adoptado, de hecho, por el Hospital Rosario Pumarejo de López de Valledupar en su afán de dialogar con las tradiciones kankuamas (Revista Semana, 2023). Sin embargo, ha de mencionarse que esto difiere de la descripción dada por Gerardo Reichel Dolmatoff, quien decía que “la mujer continuaba con sus labores hasta que el parto comenzara, después era confinada a su hamaca o estera, y daba a luz en posición reclinada” (2011, p. 359).

Por otro lado, ha de resaltarse que:

La enfermería transcultural surgió de su educación y experiencia clínica a principios de la década de 1960, y que definió como el área de estudio y trabajo centrado en el cuidado basado en la cultura, creencias de salud o enfermedad, valores y prácticas de las personas, para ayudarlas a mantener o recuperar su salud, hacer frente a sus discapacidades o a su muerte (Leno González, 2006, Art. 32).

Ahora bien, el entendimiento de esta práctica como parte del accionar médico, sumado al contacto que ha tenido la comunidad con la medicina occidental, ha hecho que esta práctica tome nuevas ópticas, pues tal y como comenta María Silenia Villalobos:

Por medio de las prácticas, las parteras demuestran un saber que es propio de su dominio. Toda práctica es susceptible de transformarse según necesidades, dicha transformación para las parteras se encuentra dada en la experiencia y esto es lo que les permite que sus técnicas sean efectivas. En referencia a las intervenciones especializadas sobre el cuerpo de las mujeres gestantes, lo cual incluye el manejo de las plantas, los sobos, cuadrar el vientre, dejarse llevar por la intuición y la experiencia para determinar las semanas de gestación, el peso y el tamaño de la criatura, cuadrar al bebé para el nacimiento, recibir el parto y remitir al sistema de salud cuando sea necesario (2019, pp. 64-65).

Hoy día, las parteras son tenidas en cuenta por el sistema de salud, lo que implica no solamente el reconocimiento de la importancia de su labor, sino además, como dice María Alvenis Rodríguez: “ahora nos llaman y nos capacitan, están pendientes de que estemos ahí,

de que no se vaya a perder esa tradición de ser partera (M. A. Rodríguez, entrevista, 20 de julio de 2022)

Este reconocimiento y adaptación a los nuevos contextos sociales y el contacto que la comunidad ha tenido con las sociedades no indígenas no deja de lado el resultado de un contexto social, económico y político adverso, ni abole el que la necesidad de cuidar la vida en estos contextos de desatención estatal influyese en el desarrollo de la práctica.

## Recomendaciones durante la gestación

Una de las labores más importantes de las parteras es la cuestión de los cuidados durante el periodo prenatal, el parto y postparto. Para ello hay todo tipo de recomendaciones relacionadas, entre otras cosas, con el uso de cierto tipo de ropa, la realización de ciertas actividades cotidianas y el consumo de algunos alimentos, entre otras. Respecto a la vestimenta, por ejemplo, se recomienda usar ropa holgada, para comodidad tanto de la madre como del bebé. En cuanto a la alimentación comentan:

Le daban leche na' má', ya después daban sopa y agua de panela. Comía natural, era todo bastimento; aguapanela, nada de azúcar [esto después del embarazo]. También uno hacía jugo de maracuyá, esa morada, de naranja, puro cítrico [esto durante el embarazo] (Mujer mayor indígena kankuama, entrevista, 23 de julio de 2022).

De igual forma

[la mujer] no puede comer plátano amarillo, huevo, ahuyama, [pues se le puede] infecta[r] el ombligo al niño, se le demoraba más para caerle (N. Alvarado, entrevista, 25 de julio de 2022).

A ello se suma que “hay que bajarle más que todo, cuando estamos embarazadas, a la sal y comer fruta” (M. A. Rodríguez, entrevista, 20 de julio de 2022). En relación a cómo dormir, durante el embarazo ellas recomiendan:

Prohibido dormir en hamacas. Se pueden caer y ¡qué tal que se caiga una señora embarazada! ¡es un riesgo! y los bebés también pueden salir con malformaciones (N. Alvarado, entrevista, 25 de julio de 2022).

Respecto a prácticas de la vida cotidiana, las comadronas recomiendan estar sentadas sobre “piedras calientes, ni estar montando en moto” (M. A. Rodríguez, entrevista, 20 de julio de 2022). Ahora bien, en cuanto a la actividad física:

Cuando hay embarazos de alto riesgo, pues uno hace unas recomendaciones que son principalmente que de pronto no hagan labores en que hagan demasiada fuerza, porque por aquí, como indígena, la mujer siempre va a las fincas, se desplaza a otra parte con más frecuencia, entonces les decimos que hagan caminatas más cortas, que de pronto no pueden estarse montando en

las motos, que no pueden estar ya montando hasta ciertos meses en un animal, porque uno aquí de por sí se monta en un animal y se va para la finca, entonces puede producirse un aborto. Si están en sus mejores condiciones, pueden caminar, también nadar, pero todo con calma (Anónimo, entrevista, 1 de agosto de 2022).

En relación a otros cuidados médicos, comenta la partera María Alvenis Rodríguez: “cuando sienten de pronto una fatiga o algo de molestia, también le comentan a uno y se recomienda de pronto un baño o de pronto darle una toma” (entrevista, 20 de julio de 2022). De igual manera, apunta Naibe Alvarado que como “síntomas de alerta tú tienes un zumbido en los oídos, cuando estás con mucho dolor de cabeza y ves estrellitas” (entrevista, 25 de julio de 2022). Por otra parte, el sobo —una de las prácticas más importantes— es:

un masaje terapéutico particular realizado por las parteras de con el fin de reposicionar un órgano o partes del cuerpo consideradas momentáneamente “fuera de lugar”. Además de reposicionar al bebé, la sobada tiene la función de controlar el mantenimiento de la posición cefálica. En algunos casos la partera detecta malas posiciones del bebé, como por ejemplo la podálica o “sentado” y transversal o “atravesado”. Durante la sobada la mujer y la partera tienen la oportunidad de hablar del parto y de la gestación en curso. Se trata de un momento absolutamente íntimo, en el que los saberes ligados al cuerpo y a la salud reproductiva son transmitidos, reelaborados y comparados. La sobada para componer al niño es, por lo tanto, una práctica compleja que cumple distintas funciones: la de “posicionar”, la de “mantener” y la de “prevenir” (Quattricci, 2006).

En el caso kankuamo, comenta Naibe Alvarado:

en cuanto a los sobos que les damos nosotras a ellas también, es como cuando están los niños encajados, cuando de pronto se les ubica en una parte donde les molesta y no les permite andar. Ellas acuden a nosotras y ahí las ayudamos a acomodarlos, como dice uno, le pusimos la almohada al bebé para que cambie de posición. Es por eso que yo se la metí, para que él vaya buscando. Aquí tiene todo el peso. Esto se llama que el bebé está encajado. Mire, entonces este bebé se está criando de este solo lado. Y el peso lo recibe la pierna, si ve entonces la pierna trata de hincharse (entrevista, 25 de julio de 2022).

Otra partera de la comunidad comenta al respecto: “[Se le]” hizo un sobo, lo acomodó porque se me metió bien arriba y no daba para salir (entrevista, 27 de julio de 2022). En el periodo del postparto, de otra parte “le enseñamos de que no debe de barrer o levantar cosas pesadas, porque puede resentir la matriz” (N. Alvarado, entrevista, 25 de julio de 2022). A ello se suma “tampoco asearse siete días después del parto, porque podría darle las siete plagas. En verdad, todavía nosotros eso lo aplicamos” (N. Alvarado, entrevista, 25 de julio de 2022). Además, “después de los cuarenta días yo empezaba a barrer, ya después de hacer

la dieta. La dieta durara cuarenta días. Porque uno tenía que cuidarse, porque uno no sabía. El cogía un viento o en mal de siete días”<sup>10</sup>.

En relación con la cortada del cordón umbilical, la partera Naibe Alvarado comenta:

Bueno, todavía yo no puedo cortarle el ombligo a la bebé. Eso también hay que tenerlo pendiente. Yo no puedo cortarle el ombligo a la bebé hasta que el cordón umbilical deje de temblar, porque según las creencias que nos han dicho los mamos, los sabedores, la criatura se va rápido. Se va rápido de la casa (entrevista, 25 de julio de 2022).

También instruye sobre las prácticas de aseo de los implementos con que se hace el corte del Cordón Umbilical:

Mi mamá me decía cómo era, mi mamá recogía todo, nos decía hay que llevar el aceite hay que lleva la tijera, que tenía que tener un hilo y luego en cuatro, puesto en cuatro y entonces la metían en alcohol, eso lo cogían, lo quemaban (...) y desinfectan, eso, y no se utilizaba más na’. Le cortaban cuatro dedos medio de mi mamá, de aquí para acá medía para cortarle el ombligo (*Ibidem*).

Ahora bien, en la investigación de Gerardo Reichel Dolmatoff de finales de la década de los cincuenta e inicios de los sesenta del siglo pasado, comenta:

la partera entierra la placenta en el patio trasero. El sitio en donde esto se hace no tiene importancia alguna para el futuro. Sin embargo, el cordón umbilical es conservado por la madre para que el niño tenga suerte durante su vida (2021, p. 363).

Sin embargo, esta afirmación no es del todo cierta, puesto que en el lugar en que se entierra la placenta usualmente se siembra un árbol, lo cual tiene un significado propio para la comunidad, especialmente por la importancia que tiene el territorio en la construcción identitaria y la cosmogonía de los kankwy.

## Conclusiones

La partería es una práctica ancestral de la humanidad, que ha desarrollado sus propias dinámicas dependiendo del lugar, las condiciones medioambientales y de la comunidad en que se practique. Esta, sin importar el contexto, tiene una función social para el desarrollo de la maternidad prenatal, pues el acompañamiento y apoyo que pueden brindar las parteras en una etapa tan importante como en embarazo, profundiza en la construcción de comunidad desde la conexión con las necesidades y expectativas de las madres frente al parto, al tiempo que se ponen en práctica conocimientos ancestrales.

---

<sup>10</sup> Durante la dieta de los cuarenta días se suelen tapar las ventanas para que no entre el sereno; no es lluvia se refiere a brisas frías.

En este sentido, el pueblo kankuamo, desde sus cosmovisiones, gestiona procesos inscritos en la dinámica del comportamiento social e individual frente a eventos como la salud y la enfermedad, lo cual se ve reflejado en las prácticas propias relacionadas con la partería, entre ellas las recomendaciones que se les da a las parturientas y/o el uso del Iku como herramienta durante el parto.

Sin embargo, esta práctica —que ha resistido a los diferentes embates del tiempo y de las presiones sociales de agentes externos o internos— se ha venido perdiendo en los últimos tiempos, especialmente por el poco valor social que le dan las y los jóvenes de la comunidad a este tipo de prácticas tradicionales, quedando relegadas a los miembros más viejos de la comunidad y estando cada día más cerca de desaparecer. Por ello es necesario persistir, por parte de la comunidad kankwy y la comunidad médica regional, en el fortalecimiento de la medicina tradicional, particularmente en la partería. Ha de resaltarse que este es un saber que se pasa entre mujeres, en general de la misma familia, ya sean tías, abuelas, madres y/o mujeres muy cercanas a la familia, como las amigas y vecinas.

Por otra parte, es necesario que los estudios y prácticas médicas se basen en la experiencia propia de las mujeres, especialmente en lo concerniente a temáticas fuera del ámbito reproductivo, pues es común la superposición de las experiencias masculinas para el estudio y análisis de procesos que solo se dan en cuerpos femeninos. De igual forma, hay que reconocer que la experiencia reproductiva es una forma más entre la variedad de manifestaciones de la sexualidad, por lo cual es necesario abrir la ciencia médica y la academia del ámbito de lo reproductivo para entender este último como un condicionante, mas no un determinante, de la conducta sexual. A ello ha de sumarse que es necesario articular estos estudios a los referentes a la raza, etnia y clase social, dándole a los estudios y prácticas médicas un eje analítico socioantropológico desde las cuestiones el género.

Ahora, si bien se sabe que en las comunidades indígenas el sistema de salud no es excelente, este trabajo no tiene la intención de demeritar los esfuerzos por fortalecer la atención médico asistencial que existe en el territorio, sino más bien expone la preocupación por la preservación de estos saberes y su respectiva articulación con el sistema de salud occidental.

Por último, se debe seguir nutriendo la historiografía con trabajos académicos enfocados desde lentes étnicos y de género. En este sentido —al igual que lo que pasa con las parteras del Pacífico u otras territorios con poblaciones altamente afrodescendientes— la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas debe ser investigada a profundidad, no como objeto de los movimientos Nueva Era y de quienes usan los conocimientos y cosmovisiones indígenas sin respeto, desde una mirada exotista, para decir que todo es paz y amor para con la madre tierra y que todo el pasado indígena era una expresión del paraíso terrenal, sino con el fin de salvaguardar y promover la conservación de prácticas ancestrales que responden a necesidades sociales actuales.

## Bibliografía

### Fuentes Primarias

#### Archivos

Archivo General de la Nación (AGN), Sección República, Ministerio de Fomento de Baldíos, Tomo 37.

#### Revistas

Redacción Semana. (2023, 13 de febrero), 'El hospital va a estar con nosotros y nosotros con el hospital': parteras indígenas y médicos se reunieron; esta es la razón. *Revista Semana*. Consultado el 25 de febrero de 2025 en <https://www.semana.com/salud/articulo/el-hospital-va-a-estar-con-nosotros-y-nosotros-con-el-hospital-parteras-indigenas-y-medicos-se-reunieron-esta-es-la-razon/202344/>

#### Leyes

Congreso de la República de Colombia. (2009, julio 23). Ley 19. Por medio de la cual se reconoce y regula la actividad de las parteras. <https://vlex.com.co/vid/proyecto-ley-senado-451467574>

Congreso de la República de Colombia. (2022, julio 11). Ley 2244. Por medio de la cual se reconocen los derechos de la mujer en embarazo, trabajo de parto, parto y posparto y se dictan otras disposiciones o “ley de parto digno, respetado y humanizado”. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=189347>

### Fuentes Secundarias

Alarcón Meneses, L., Conde Calderón, J. y Santos Delgado, A. (2002). *Educación y cultura en el Estado Soberano del Magdalena (1857–1886)*. Fondo de publicaciones de la Universidad del Atlántico.

Arias Arias, H. (2011). *Territorio indígena kankuamo: Proceso de Reconfiguración del Resguardo desde las Dimensiones Socioculturales*. Universidad Nacional de Colombia.

Domínguez Torres, L. C. (2006). Diferencia, igualdad e idoneidad: una aproximación al proyecto multicultural del sistema sanitario colombiano. *Revista Gerencia y Políticas de Salud*, (10), pp. 49-69.

Farriss, N. (1984). *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton University Press.

Grebe Vicuña, M. E. (1988). La medicina tradicional: una perspectiva antropológica. *Enfoques de atención primaria* 3(3), pp. 5-10

- de Keijzer, B. (1993). "Educación popular, medicina tradicional, cultura popular". En Varios Autores, *Medicina tradicional 500 años después. Historia y consecuencias actuales*. Instituto de Medicina Dominicana.
- Laza Vásquez, C. y Ruíz de Cárdenas, C. H. (2010). Entre la Necesidad y la Fe. La Partera Tradicional en el Valle del Río Cimitarra. *Ciencia y Enfermería* 16(1), pp. 69-76. [https://www.scielo.cl/pdf/cienf/v16n1/art\\_08.pdf](https://www.scielo.cl/pdf/cienf/v16n1/art_08.pdf)
- Leno González, D. (2006). Buscando un modelo de cuidados de enfermería para un entorno multicultural. *Gazeta de Antropología*, (22), Artículo 32. <http://hdl.handle.net/10481/7118>
- Menéndez, E. (2018). *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán, México*. Publicaciones URV
- Montero, M. (2015). Memorias de una cultura que se niega a desaparecer. Historia y transformación cultural del pueblo indígena kankuamo, 1975-2003 [Monografía del pregrado en Historia no publicada]. Universidad de Cartagena.
- Ocampo López, J. (1997). Catecismos políticos en la independencia: un recurso de la enseñanza religiosa al servicio de la libertad. *Credencial Historia*, (85). <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-85/catecismos-politicos-en-la-independencia>
- Organización Indígena Kankuama (OIK). (2010). Los mayores: autoridades del pueblo kankuamo. Organización Indígena Kankuama.
- Pumarejo, M. A. y Morales Thomas, P. (1996). La recuperación de la Memoria Histórica de los descendientes de los Kankuamo: un llamado de los antiguos siglos XX – XVIII [Tesis de pregrado publicada]. Universidad Nacional de Colombia.
- Quattricci, P. (2006). ¿Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán. *Península* 1(2), pp. 143-169, [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-57662006000200006](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662006000200006)
- Ramírez Manjarrés, N. I. (2021). Lluvia y Ecos de Madre: Resistencia y Cambios de Roles de la Mujer Indígena Kankuama durante el Conflicto Armado Contemporáneo 1980-2005 [Tesis de Pregrado en Historia no publicada]. Universidad de Cartagena.
- Reichel Dolmatoff, G. (2011). *La gente de Aritama: La personalidad cultural de una aldea mestiza de Colombia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Restrepo, L. (2006). *Médicos y comadronas o el arte de los partos. La ginecología y obstetricia en Antioquia. 1870-1930*. La Carreta Editores.

- Santos Delgado, A. (2016). En pos de un “Pueblo Virtuoso, Inteligente e Instruido”. Homogeneización y proyecto social en la educación pública de Magdalena (Colombia) durante la segunda mitad del siglo XIX. *Americanía: Revista De Estudios Latinoamericanos*, (3), pp. 118-150.
- Serje de La Ossa, M. (2008). La invención de la Sierra Nevada. Colombia Antípoda: *Revista de Antropología y Arqueología* 7(1), pp. 197-229.
- Uribe, C. (1988). De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. *Revista de Antropología* 4(1), pp. 3-31.
- Vasco Uribe, L. G. (15 de julio de 2023). El pensamiento telúrico del indio. luguiva.net. <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=94>
- Villalobos Quevedo, M. S. (2019). La partería: una perspectiva feminista sobre el cuidado [Maestría en Estudios de Género sin publicar]. Universidad Nacional de Colombia.
- Vivas Sánchez, P. (2018). Memorias de la Mochila Indígena Kankuama: Etnografía entre Montañas [Tesis de Sociología sin publicar]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Viveros Vigoya, M. y Gil Hernández, F. (2006). “De las desigualdades sociales a las diferencias culturales. Género, “raza” y etnicidad en la salud sexual y reproductiva en Colombia”. En M. Viveros (Ed.), *Saberes culturas y derechos sexuales en Colombia*. Tercer Mundo Editores.



**ARCHIVÍSTICA**



# Mulato, médico y militar: Remigio Márquez en Santa Marta (1800-1835). Archivos para una biografía parcial

Muriel Laurent<sup>1</sup>

## Introducción<sup>2</sup>

¿Qué fuentes necesita el historiador para reconstruir una vida pasada? ¿Qué archivos debe consultar si quiere dar cuenta de la existencia de un samario decimonónico? ¿Qué materiales sirven, concretamente, para abordar un personaje como Remigio Márquez, un pardo educado que habitó Santa Marta durante diez años y mantuvo luego su vínculo con esta ciudad?

Aunque no nació en esta ciudad, Márquez puede ser considerado samario. Pasó en Santa Marta la primera década del siglo XIX, importante etapa de su vida personal y profesional. Se trata de los últimos diez años del régimen español antes del primer sobresalto revolucionario en la que se denominaría como la “muy noble y leal ciudad de Santa Marta”, mientras se sostuvo este régimen por unos años más (Archivo Histórico de Santa Marta —en adelante AHSM—, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1810-1812). Como si ahí estuvieran sus raíces, Márquez volvió a la ciudad al consolidarse la independencia y mantuvo esta conexión hasta su muerte.

En las siguientes páginas, quiero compartir la experiencia de identificar documentos de archivo útiles para rescatar lo que todavía podemos saber del paso de Remigio Márquez por Santa Marta, en un periodo que va de 1800 a 1811, diez años durante los cuales estuvo radicado ahí, y luego de 1821 a 1835, cuando los vínculos con la ciudad se vuelven discontinuos, pero sostenidos. Aclaro que no busco presentar una biografía completa, pues no abordaré los momentos en los que vivió en otras partes; tampoco se trata de revelar su vida samaria, sino de dar cuenta de los archivos útiles para reconstruir su relación con Santa Marta.

Aprovecho las páginas de la revista *Memoria del Archivo General de la Nación* y su número especial sobre Santa Marta para reflexionar sobre los archivos y su importancia

---

1 Historiadora de la Universidad de Lovaina, Bélgica, con doctorado en Estudios Internacionales de la Universidad Complutense de Madrid, España. En la actualidad es profesora titular del Departamento de Historia y Geografía, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

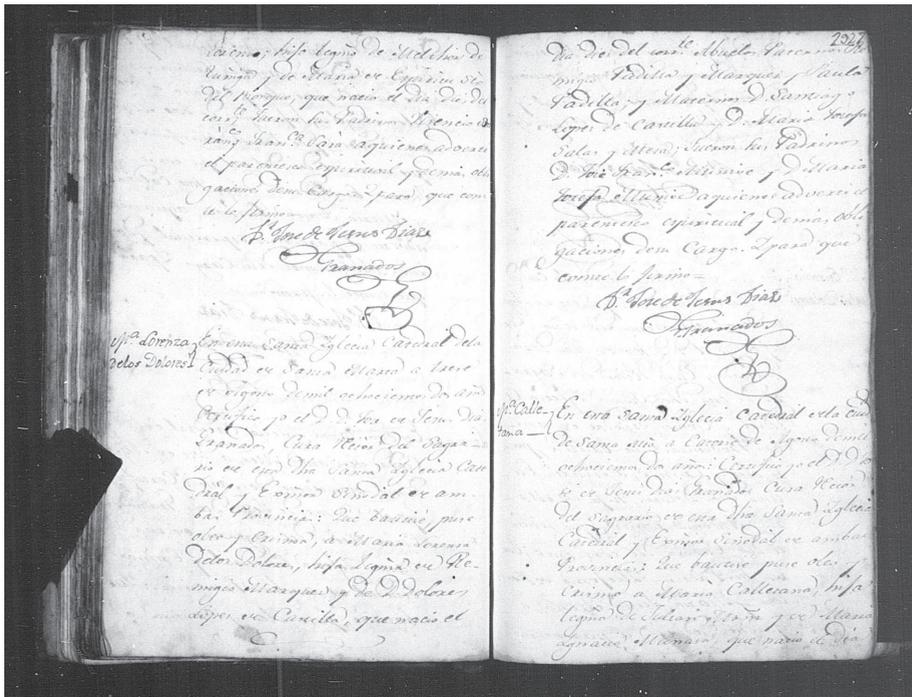
2 El personaje de Remigio Márquez me interesa de tiempo atrás y seguirá en mi agenda de investigación por un tiempo más. Las siguientes publicaciones dan cuenta de este interés: Laurent (2015) y (2014) y Laurent *et al.* (2013).

para el oficio del historiador. En el caso concreto del final del periodo español y el inicio del periodo republicano, abordaré la consulta de archivos diversos en función de la faceta vital investigada, la necesaria combinación de documentos de naturalezas complementarias y la importancia del acceso a estos materiales.

## El Archivo Eclesiástico: luces sobre la vida familiar

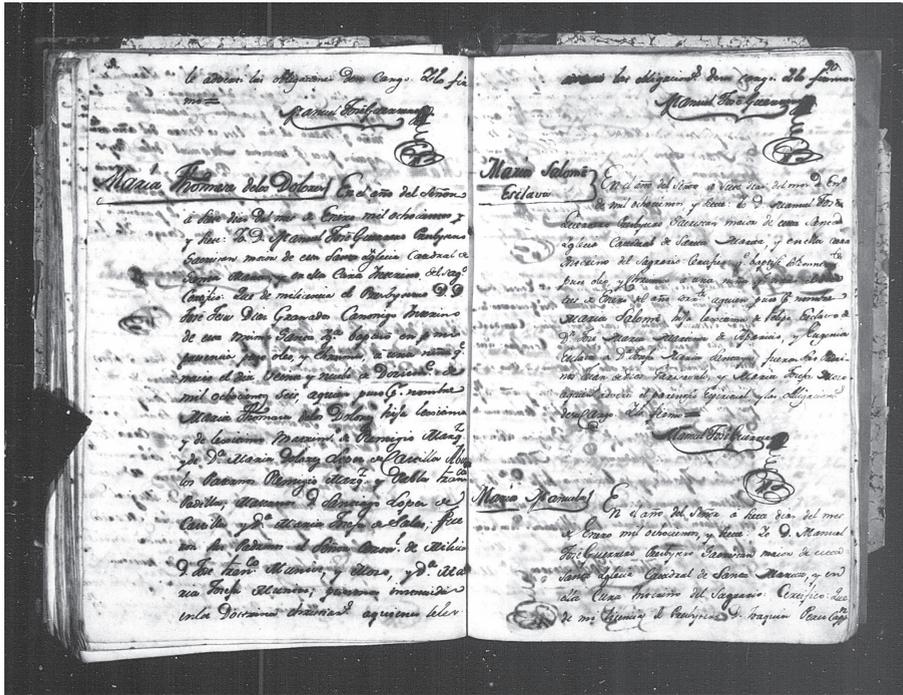
Por la época —régimen español en América— el Archivo Histórico Eclesiástico de Santa Marta ofrece importantes pistas sobre cualquier persona. Sin embargo, como Remigio no nació en Santa Marta, no hay partida de bautismo a su nombre en este archivo. Curiosamente, tampoco hay partida de matrimonio que lo involucre, pero se sabe que hubo matrimonio legítimo con una habitante de la ciudad, doña María Dolores López de Castilla.

La evidencia de la alianza matrimonial está en las partidas de bautismo de María Lorenza de los Dolores y María Thomasa de los Dolores, sus hijas legítimas. Ambas nacieron en Santa Marta, la primera, el 10 de agosto de 1802 y la segunda, el 29 de diciembre de 1806. Fueron bautizadas en la “Santa Iglesia Catedral de la ciudad de Santa Marta”. Por estas mismas actas, como era lo habitual, se conoce quienes eran los abuelos paternos y maternos, así como los padrinos (Archivo Histórico Eclesiástico de Santa Marta —en adelante AHESM—, Bautismos, t. 345, f. 132r-v y t. 354, f. 89v)<sup>3</sup>.



▲ Imagen 1.  
▲ Partida de bautismo de María Lorenza de los Dolores.

<sup>3</sup> Partidas de Bautismo de María Lorenza de los Dolores Márquez, 13 de agosto de 1802, y de María Thomasa de los Dolores Márquez, 7 de enero de 1807.



▲ Imagen 2.  
▲ Partida de bautismo de María Thomasa de los Dolores.

Dado que este archivo parecía bastante completo cuando lo consulte, es extraño no haber encontrado ahí la partida de matrimonio. Podría significar que Remigio y Dolores se casaron en otra parte, pero tampoco encontré pistas en Cartagena donde fui a examinar los archivos de varias iglesias, ni en *Family Search*. Otro dato que no se resuelve es si es el matrimonio con Dolores lo que trajo Remigio a Santa Marta o si conoció a Dolores luego de haber llegado a la ciudad a trabajar.

Su hija Lorenza debió fallecer muy pequeña porque el único rastro de ella es esta partida de bautismo, contrario a Thomasa sobre la que hay evidencias en distintos documentos a lo largo de las siguientes décadas. Sin embargo, aunque debe existir en algún archivo, no he dado con su partida de defunción. De hecho, ni Remigio, ni Dolores, ni Thomasa fallecieron en Santa Marta, por lo que no están ahí estos documentos.

Varias son las incógnitas que quedan, por ejemplo, alrededor del matrimonio en sentido amplio: no solo dónde fue, sino cómo se conocieron los futuros esposos. El Archivo Eclesiástico no lo resuelve todo, tiene sus limitaciones por la naturaleza misma de los documentos que ahí se conservan. Sin duda podría aprovecharse más, por ejemplo, para explorar la familia López de Castilla a partir de las partidas de bautismo, matrimonio y defunción. También se podría indagar acerca de algún hijo de Remigio nacido fuera del matrimonio, pues sé por otra fuente que Remigio tuvo varios hijos ilegítimos.

## El Archivo Notarial: una mina de información sobre propiedades y relaciones

El Archivo Notarial de Santa Marta, ubicado en el Archivo Histórico de Santa Marta (AHSM), es una mina de información sobre Remigio Márquez, como lo es para muchas otras personas, por las trazas contenidas en escrituras como testamentos y compraventas. Informa sobre propiedades inmuebles, urbanas y rurales, así como, por la época nuevamente, sobre la tenencia de esclavos<sup>4</sup>.

Lo primero que subrayaré es que consulté este archivo en 2013, cuando aún no se accedía a su versión digitalizada, hoy disponible en *Family Search*. En aquel entonces pude examinar los tomos notariales desde el de 1788-1789 hasta el de 1836-1837. El mal estado de innumerables folios hizo necesario pasar varias escrituras por alto.

Conviene reportar, de entrada y como cruce de información con lo visto en las partidas eclesiásticas, que una escritura del 2 de diciembre de 1801 presenta a María Dolores como viuda (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1800-1801, ff. 235r-236r). Puesto que Lorenza nació en agosto de 1802, se puede colegir que el matrimonio con Remigio tuvo lugar antes de terminar el año 1801 o en los primeros meses de 1802. Además, probablemente fue en Santa Marta. De ahí se desprende, a su vez, que se trataba de las segundas nupcias de Dolores.

Adicionalmente a los datos familiares, las fuentes notariales dan indicaciones sobre las propiedades urbanas y rurales de Remigio Márquez, las cuales no pueden dejar el observador indiferente.

Por unos meses en 1802, fue propietario de una huerta de campo. En febrero se realizó una “escritura de traspaso y reconocimiento a favor de Remigio Márquez de una huerta fundada, en inmediaciones de la ciudad, en 4 y media fanegadas de tierra y su paja de agua” (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1802-1803, ff. 319r-v a 321r-v). La vendió en junio bajo una descripción que completa la anterior: “una huerta de campo de 4 y media fanegadas de tierra, su paja de agua, casa y árboles frutales” (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1082-1803, f. 371v, 372r-v, 373r). Por su naturaleza, este documento no informa las razones de la venta, pero se puede suponer que fue por necesidad de dinero para conseguir casa en el casco urbano de Santa Marta.

Su vivienda, de la que era dueño, estaba en el centro de la ciudad, en lo que actualmente es la calle 13 con carrera 3, entonces Calle de San Francisco. Concretamente, era una casa esquinera cerca de la Plaza de San Francisco y de su iglesia. En la escritura de compraventa de una casa de esta calle, se lee como lindero “callejón de por medio con casa esquina de Remigio Márquez” (AHSM, *Protocolos Notaría Primera de Santa Marta*, t. 1813-1815, f. 189v). La evidencia de compra no la encontré y no sé, por tanto, en qué momento exacto adquirió o construyó esta casa; solo sé que fue, por temprano, en 1801 y, por tarde, a mediados de 1804.

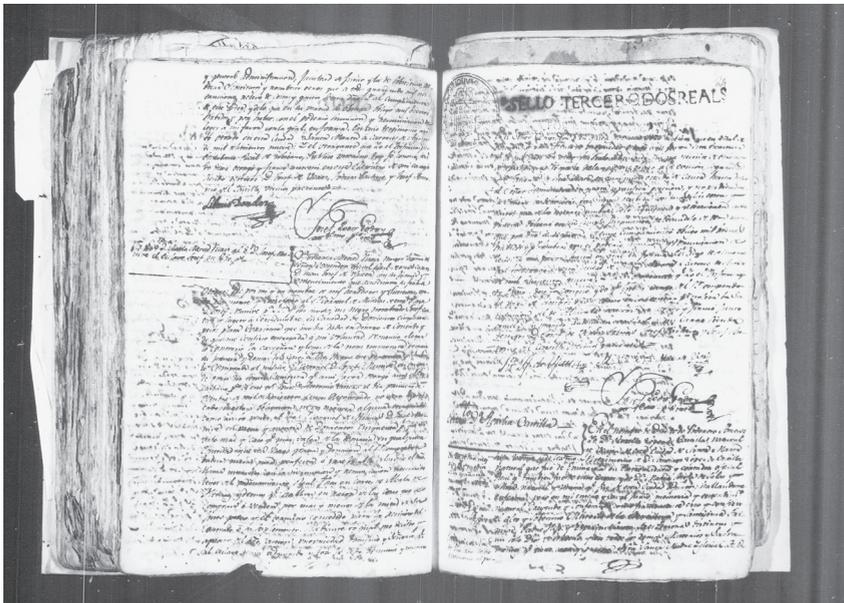
---

<sup>4</sup> Sobre los archivos notariales de Santa Marta, ver: Legrand y Corso (2004).

Más adelante, antes de 1809, se hizo a la hacienda ganadera Los Cerritos, ubicada en el pueblo de Gaira. No cuento con la escritura de compra de este gran terreno, pero un poder de diciembre de 1809 y el reconocimiento de una capellanía de enero de 1810 evidencian que Márquez era su dueño (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1808-1809, f. 156r-v). Tanto esta propiedad rural como la propiedad urbana fueron objeto de litigios que aparecen en otro archivo, con el que será posible cruzar datos.

En cuanto a la propiedad de esclavos, son tres escrituras mediante las cuales se conoce que Remigio Márquez hizo compras en la primera década del siglo XIX. En octubre de 1802 compró la “negra Manuela”; en mayo de 1803, la “negra Josefa Alexo” y en abril de 1809, la “negra Isabel con su hijo Pedro Pablo” (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1802-1803, ff. 19v-21r y f. 67v; t. 1808-1809, f. 36v). Por el mal estado de los tomos notariales cuando los consulté, no se puede descartar que haya más compras y que, igualmente, haya ventas. En todo caso, Remigio Márquez hizo varias transacciones, lo que deja clara su posición socioeconómica y su aceptación de la esclavitud como sistema productivo.

El Archivo Notarial de Santa Marta también resulta ser una fuente de información sobre la familia extendida de Márquez. Mediante el testamento de Rosalía López de Castilla se aprende acerca del vínculo con la familia Díaz Granados. Rosalía, hermana de Dolores, tuvo una hija natural, María Antonia, con el abogado Miguel Díaz Granados (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1808-1809, ff. 84r y ss.). La conexión familiar ahí construida quedará evidente posteriormente. Las demás escrituras otorgadas en Santa Marta en la primera década del siglo XIX permitirían conocer quiénes eran los vecinos y las posibles relaciones sociales de Márquez y su esposa.



▲ Imagen 3.  
▲ Testamento de Rosalía López de Castilla.

Por lo demás, queda clara la salida precipitada de Remigio Márquez de Santa Marta en 1811 por sus convicciones patriotas, contraviniendo la opinión realista mayoritaria en la ciudad. El 4 de abril los esposos Antonio María Falques y María Francisca Martínez le otorgan un poder, pero cuatro días después, el 8 de abril, firmando “A ruego de Remigio Márquez” un representante le da poder general a su mujer Dolores. Ella, a su vez, dejó como anotación el 27 de abril, en el margen del poder, que tenía que ausentarse de esta ciudad con su familia, dejándole poder a otro (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1810-1812, f. 35r y f. 36r).

Las fuentes notariales siguen informando indirectamente sobre Remigio Márquez durante el periodo realista. En escrituras de venta de casas vecinas en la calle de San Francisco, se expresa dos veces en 1817 que su casa fue ocupada, así: “fue de Remigio Márquez y habita el señor gobernador de esta plaza” y “con casa que fue de Remigio Márquez y hoy habita en ella el señor gobernador” (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1817, f. 27v-28r y f. 21v). Años después, el dueño original había recuperado su casa: en 1835 al lado la casa era “del señor Remigio Márquez” y, en 1839, un bien vecino estaba ubicado “callejón de por medio con casa de los herederos de señor Remigio Márquez” (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1834-1835, f. 52r-53r; t. 1838-1839, f. 11v).

## El Archivo General de la Nación: donde se encuentra de todo

### El ejercicio de la medicina

Los archivos del ejército español en la Nueva Granada están en muchos tomos del fondo Milicias y Marina del Archivo General de la Nación (AGN). Para encontrar a Remigio Márquez, revisé cantidades de planillas de Estado Mayor y otros documentos sobre el funcionamiento de la plaza. En ellas aparece como “médico de la plaza” y “cirujano del Hospital” (AGN, Sección Colonia —en adelante SC—, Milicias y Marina: ff. 37, 36, 86; 37, 46, 3; 37, 45, 50; 37, 9, 84; 37, 9, 59; 37, 9, 45). Para navegar este fondo, el sistema ArchidocWeb era un sueño hecho realidad: en cualquier momento del día podía escrudiñar, en busca de un nombre, entre diez años de papeles de la plaza de Santa Marta.

Las actividades paralelas de Márquez como médico y cirujano también afloran en otros fondos de la sección Colonia del AGN, como Juicios Criminales y Hospitales y Cementerios. Ahí aparece como “médico cirujano de la plaza”, pero también como “cirujano del Hospital san Juan de Dios”. Las menciones a su actividad incluyen sus actos de cirugía —por ejemplo, la amputación de una pierna y la curación de un dedo cortado de raíz— su atención a “insultos [ataques] apopléticos” y otras enfermedades, sus reconocimientos de cadáveres de adultos y niños, su botica casera, entre otras muchas prácticas médicas que ejerció en Santa Marta<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> AGN, SC, Hospitales y Cementerios, 31, 3, D.4 (Hospital San Juan de Dios) y 31, 2, D.17 (Hospital San Juan de Dios); AGN, SC, Juicios Criminales, 19, 76, 24 (Causa seguida a Gabriel Melo, por el homicidio de Cecilio Vásquez, en la calle de la Carnicería de Santa Marta) y 19, 73, 6 (Causa seguida a María Josefa de la Hoz, por infanticidio de un hijo suyo); AGN, SC 24 Empleados Públicos, Magdalena, 5, 11 (Samper Antonio de, gobernador de Santa Marta, corrobora la opinión del síndico procurador, sobre reemplazo de José Antonio del Rosal, escribano público).

## Una década de pleitos

Entre los numerosos tomos que guarda el AGN figuran millares de expedientes relativos a homicidios y otros asuntos criminales, procesos por contrabando y problemas comerciales variados, en fin, pleitos de todo tipo. Remigio Márquez aparece como un personaje fascinante por su capacidad de multiplicar su presencia en varios de estos litigios. Mientras era vecino de Santa Marta, figura como parte en tres de ellos y de forma pasiva en otro más.

En 1804, el italiano Ignacio Villaforte le abrió pleito a su vecino Remigio Márquez por la altura de una pared medianera. La documentación aportada por las partes en conflicto deja ver que, fuera del muro, estuvieron en juego asuntos raciales (AGN, SC, 50 Real Audiencia Magdalena, 1, D. 12)<sup>6</sup>. Villaforte se enfrentó en otro pleito, que cubre 1805 y 1806, con el comerciante español don Manuel Faustino de Mier, entonces alcalde. El primero exigía quedarse en la casa arrendada al segundo, quien deseaba recuperarla. El nombre de Márquez asoma de cuando en cuando en medio de esta tensión (AGN, SC, 27 Fincas Bolívar Magdalena, 1, D. 14)<sup>7</sup>.

Luego Remigio Márquez volvió a estar enfrascado, entre 1808 y 1809, en un pleito que lo enfrentó a los indios de Gaira por el uso de sus tierras de Los Cerritos. Estos invadían el terreno para que su ganado pastara y, además, se apropiaban del palo de Brasil. La confrontación giraba en torno al derecho de propiedad de Márquez y a los derechos comunales obtenidos de la Corona por los resguardos indígenas (AGN, Sección Archivo Anexo - I, Pleitos, t. 12)<sup>8</sup>. Por estas mismas tierras de Los Cerritos, don Francisco Racines le abrió pleito a Márquez en 1809, por un diferendo relacionado con un remate de reses y el reconocimiento de la capellanía (AGN, SC, Tierras Magdalena, Rollo 140) .

Poder encontrar estos pleitos fue posible gracias a labores de catalogación elaboradas en el AGN en varios momentos. Poder consultarlos fue posible, nuevamente, mientras existía ArchiDocWeb y, ahora, con el apoyo del sistema personalizado puesto a disposición de los investigadores y que me permito agradecer.

## Recapitulaciones de una vida

Tanto un testamento como una hoja de servicios (es decir la hoja de vida militar) son documentos que proveen al historiador balances sobre una vida. El caso de Remigio Márquez no es la excepción. De su temporada samaria, insiste en su testamento elaborado en 1834 sobre su “expulsión de Santa Marta por los españoles”, que menciona en dos ocasiones y, como veremos más adelante, deja lista de los bienes de los que aún era propietario en esta ciudad (AGN, Notaría III, Bogotá, 1834, t. 2, ff. 616 y ss.).

Dos hojas de servicios son otra evidencia más de sus relaciones con Santa Marta. La primera es de 1822 y segunda de 1831. Quedan consignadas su contribución a la formación

---

6 Testimonio de Autos entre Partes D. José Ignacio de Villafuerte con Remigio Márquez, oponiéndose el primero á que el segundo, no labre sobre una pared de su casa, Santa Marta, 1804.

7 Juicio de desahucio de casa en calle de la cruz, Santa Marta, 1805-1806.

8 Los indios del Pueblo de Gaira con Remigio Márquez, Tierras Cerritos, 1810.



samaritanos porque su nombre figura en una lista de noviembre de 1810 elaborada por el realista José María Martínez de Aparicio acerca de los

Yndividuos que en la ciudad de Santa Marta opinan terriblemente contra la legitimidad de la Autoridad Suprema del Real y Supremo Concejo de Rejencia, insisten en la Negativa de Reconocimiento y son adictos al Sistema de Santa Fe cuyas ideas son las que procuran introducir (Archivo General de Indias, Santa Fe 746 —José María Martínez de Aparicio, No. 8. Reservado, Santa Marta, 25 de noviembre de 1810—).

La lista incluía dieciséis nombres: quince hombres con el título de don y Remigio Márquez que no ostentaba por su condición racial<sup>10</sup>.

Por otra parte, la Biblioteca Nacional de Colombia conserva un impreso del que Remigio Márquez figura como responsable. Se trata del *Tratado sobre guerrillas*, un texto impreso en Santa Marta en 1821<sup>11</sup>. Márquez se presenta en la portada como “teniente coronel Comandante principal de Matrículas”, el cargo que tuvo durante la Primera República cartagenera. El taller tipográfico que publicó el documento fue la Imprenta del Seminario por Tadeo Rodríguez, de la que —creo— se sabe poco.

## Nuevamente el Archivo Notarial: la reconexión republicana con Santa Marta

Gracias al Archivo Notarial de Santa Marta, se puede evaluar que Márquez mantuvo vigente su conexión con esta ciudad luego de la Independencia, durante toda la década de 1820 y hasta su muerte en 1835. Estas evidencias permiten afirmar que, a pesar de haber nacido en Cartagena, de haber tenido que huir de la ciudad realista y de ejercer profesionalmente en Bogotá, Santa Marta quedó como el lugar adonde regresaba regularmente. Fue a esta ciudad a la que regresó luego de su larga temporada en Jamaica y ahí vivió hasta que fue enviado en comisión a Mompos en 1822.

En julio de 1821 firmó con Manuela Egea y las herederas de Juan Modesto Vengoechea una contrata de arriendo de la Hacienda de Toribio, una hacienda de frutos que necesitaba sostenimiento para evitar ruina (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1821-1823, ff. 77-78r). En abril, su hija Tomasa había comprado con la autorización de su padre una esclava samba de nombre María del Carmen y, en septiembre, fue Remigio quien compró un esclavo llamado Margarito (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1821-1823, ff. 89v-90v).

En mayo de 1823, en medio de su temporada momposina, otorgó un poder general a José Ignacio Díaz Granados en Santa Marta (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa

---

<sup>10</sup> En la lista estaba José Munive, Antonio Viana, Ramón de Zúñiga, Venancio Díaz Granados, Vicente Ucrós, José Ucrós y otros nueve más.

<sup>11</sup> Biblioteca Nacional de Colombia, Pineda 123, pieza 1 (Remigio Márquez, teniente coronel comandante principal de Matrículas, Tratado de guerrilla para el uso de las tropas ligeras de la República de Colombia, Dedicado a los héroes de Boyacá. Santa Marta, Imprenta del Seminario por Tadeo Rodríguez, 1821).

Marta, t. 1821-1823, ff. 11v-12r). Siendo senador y habitante de Bogotá, hizo un corto viaje a Santa Marta. En octubre de 1825, compró ahí “un solar urbano de 50 varas en la plaza de San Antonio o plaza de la libertad, antiguo pozo llamado de Madrid” (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1824-1825, f. 38r), así como la esclava María Josefa Rincón (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1824-1825, f. 32r). A través de su apoderado, vendió en abril de 1826 un esclavo de nombre Tomás (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1826-1827, f. 51r-v).

Estas escrituras republicanas evidencian que Márquez conservaba lazos familiares con la familia Díaz Granados y también vínculos por medio de intereses como propietario de finca raíz. Estos duraron hasta el final de sus días y los heredó su hija Thomasa. En su testamento, hecho en Bogotá en 1834, recordaba los bienes que conservaba en Santa Marta: la casa en la calle de San Francisco, dos solares en la Plaza de la Libertad o de San Antonio, vecinos del hospital San Juan de Dios y las tierras ganaderas de Los Cerritos, entre Gaira y Ciénaga (AGN, Notaría III, Bogotá, 1834, t. 2, ff. 616 y ss.).

Dos escrituras indican que Márquez estuvo en Santa Marta en junio de 1835, a pocos meses de su muerte en Bogotá: el día 6 intercambió con José de la Cruz Díaz Granados las tierras de Los Cerritos por las de Donama y el 8 le renovó poder a José Ignacio Díaz Granados (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1836-1837, f. 38v; t. 1834-1835, f. 40v). Una vez fallecido su padre, Thomasa Márquez otorgó desde Bogotá en enero de 1836 un poder especial a Antonia Díaz Granados, su prima samaria casada con Juan Modesto Vengoechea hijo, para vender las tierras de Donama, situadas arriba de la parroquia de Bonda. La venta se concretizó en febrero de 1836, a través de Antonia, siendo comprador Joaquín de Mier (AHSM, Protocolos Notaría Primera de Santa Marta, t. 1836-1837, ff. 10r-11r).

## Conclusión

Son muchos los archivos donde pueden hallarse pistas de la vida de un actor del pasado en un lugar dado: en nuestro caso fueron el Archivo Eclesiástico y el Archivo Notarial —ambos de Santa Marta—, el Archivo General de la Nación en Bogotá, el Archivo General de Indias de Sevilla y la Biblioteca Nacional de Colombia. Son varios lugares según la procedencia del material: las iglesias, las escribanías-notarías, la institución militar, el sistema judicial, etc. El historiador pasa de un archivo a otro, de un documento a otro, para encontrar las huellas de la persona que le interesa y para reconstituir su vida, o parte de su vida en el caso del que me ocupe aquí.

Podría sorprender que se consiga tanta información sobre un mulato de finales del Virreinato de la Nueva Granada y principios de la República. Esto se debe a sus características particulares: haber tenido hijos ayuda, haber sido propietario también, así como haber sido médico militar, haber sido patriota y haber continuado su carrera en el ejército. Definitivo fue, en todo caso, el dominio de la lecto-escritura y cierta riqueza. No hay que pertenecer a la élite sociopolítica para dejar rastro en el archivo histórico, pero sin duda se tiene más chance si se es de nivel intermedio que si se es de extracción humilde.

En el caso de Remigio Márquez, es importante recalcar este carácter intermedio que lo hace tan visible en el Archivo Notarial mediante escrituras de compraventa, las que no

fueron solamente de finca raíz. Sus adquisiciones reiteradas de esclavos y, por ende, esta afirmación como hombre de su tiempo que recurre a la esclavitud, son significativas de su inserción —al menos imperfecta— en la élite samaria de su tiempo.

Las posibilidades y condiciones de consulta son otro asunto relevante. Habitante de Bogotá, la consulta presencial del Archivo General de la Nación se me facilitó, pero la disponibilidad de abundante material en la plataforma ArchidocWeb fue absolutamente determinante para agilizar el rastreo y la lectura de los manuscritos digitalizados. A su vez, tuve la oportunidad de acudir a Santa Marta para revisar los archivos de esta ciudad. Fui con el apoyo de mi institución, que me financió una estancia corta de investigación en la costa Caribe en el año 2013. Al no ser siempre posible el desplazamiento, la puesta en internet de fondos que se han digitalizado es fundamental. Es el caso de los archivos notarial y eclesiástico de Santa Marta, que ahora están en *Family Search*. Pero queda mucho por hacer para facilitar el acceso, presencial y virtual, a todos los repositorios posibles para el oficio del historiador.

## Bibliografía

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla-España.

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá-Colombia,

Archivo Histórico de Santa Marta (AHSM), Protocolos Notaría Primera de Santa Marta.

Archivo Histórico Eclesiástico de Santa Marta (AHESM), Bautismos.

Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá-Colombia, Pineda.

Laurent, M.; Egea, R. y Vega, A. (2013). *El antagonista. Una historia de contrabando y color*. Novela gráfica. Editorial Uniandes.

Laurent, M. (2014). *Contrabando, poder y color en los albores de la República*. Nueva Granada, 1822-1824. Editorial Uniandes.

—. (2015). “Las redes de Remigio Márquez: las relaciones interpersonales de un pardo en la Primera República cartagenera y en la Gran Colombia”. En Polo, J. y Acevedo, R (Eds.). *Sociedad, política y cultura en Colombia. Siglos XVIII-XIX (Enfoques, problemas y tendencias)*. La Carreta Editores-Universidad de Cartagena.

Legrand, C. y Corso, A. M. (2004). Los archivos notariales como fuente histórica: una visión desde la zona bananera del Magdalena. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 31. pp. 160-208.

Viloria de La Hoz, J. (2001). El uso de las fuentes notariales con fines de investigación: el caso de la historia empresarial en el Caribe colombiano. *América Latina en la Historia económica* 15. pp. 59-71.

Archivo Fotográfico  
Presidencia de la República  
Caja 33-carpeta 1- sobre 7



# Los archivos con voz de mujer

*Artículo dedicado a mi madre quien me ha enseñado a hacerle frente a la adversidad con profundo amor y templanza y es, para mí, el mejor ejemplo de lo que es ser mujer.*

Melina Sofía Mercado<sup>1</sup>

## Presentación

El historiador es un ser humano individual. Lo mismo que los demás sujetos, es también producto de un fenómeno social, portavoz consciente o inconsciente de la sociedad a que pertenece, y por lo tanto, se enfrenta a los hechos del pasado histórico (Carr, Maura y Rial, 2010).

En cada grupo social, emergen manifestaciones que enriquecen o van en detrimento de la colectividad, reforzadas —para bien o para mal— por voces ajenas a esa comunidad. Así las cosas, es clara la importancia de que la mujer escriba desde su propia condición femenina, pues de esa manera contribuye para forjar sólidas representaciones sobre la memoria histórica femenina.

Con el surgimiento del paradigma poscustodial de la archivística, la mujer archivera —archivera, archivóloga, profesional en ciencias de la documentación/información o, en terminos más simples, responsable de un archivo, conocedora de la riqueza de las fuentes documentales—, bien podría vindicar su propia naturaleza utilizando el medio más cercano y conocido: el archivo y sus documentos. Este paradigma tiene entre sus imperativos comprender, explicitar, indagar y conocer la información social, por medio de modelos teóricos-científicos cada vez más exigentes y eficaces, en vez del universo rudimentario y cerrado de la práctica empírica compuesta por un conjunto uniforme y acrítico de modos y reglas de actuar, de procedimientos aparentemente asépticos o neutrales de creación, clasificación, ordenamiento y recuperación (Ribeiro, 2013).

En ese orden de ideas, se presentan a continuación, algunos de los resultados obtenidos en el marco de la ejecución del trabajo de fin curso de la Maestría en Gestión Documental y Administración de Archivos de la Universidad de La Salle, titulado “Mujer Caribe: la construcción de memoria histórica a partir de fuentes documentales”. Una investigación que

---

<sup>1</sup> Ingeniera de Sistemas de la Universidad Autónoma del Caribe, Magíster en Gestión Documental y Administración de Archivos de la Universidad de La Salle y exbecaria del Programa Erasmus Mundus, en la modalidad de staff profesional, en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid. Actualmente, es consultora en gestión documental de una importante firma administradora de activos en la República Dominicana.

tuvo como propósito aportar elementos para la construcción de memoria histórica sobre el rol de la mujer en el Magdalena Grande durante el período federativo, basado en las fuentes documentales del Archivo Histórico del Magdalena Grande (AHMG).

Es preciso anotar que ese trabajo de investigación vio la luz, gracias a los productos previos obtenidos a través del proyecto primigenio centrado en la recuperación del AHMG, con subvención del Programa para el Desarrollo de los Archivos Iberoamericanos y contrapartida de la Universidad del Magdalena.

## Feminismo, archivos y memoria

Uno de los grupos humanos al que se le ha negado presencia histórica, son las mujeres (Mercado Gómez, 2013). Ocuparse de su historia, demarca también una tarea de rescatar su papel como sujetos actuantes dentro del contexto histórico, en el sentido más amplio. La historia se escribió desde la perspectiva masculina y la presencia de la mujer quedó en la penumbra (Méndez, 2009). Bien sea porque su historia no ha sido contada lo suficiente, o porque se le sitúa como una simple compañera del hombre, o porque se le ubica como heroína o mártir, al identificar alguna aparición extraordinaria de una mujer en el ámbito de lo masculino. Tal situación no hace más que confirmar la profunda concepción patriarcal que ha tenido la historia (Lerner, 1990).

En este punto es importante señalar que la revisión de las fuentes documentales que guardan relación con la mujer en el AHMG, más específicamente, de la Serie Documental de Diligencias Sumarias del Fondo Gobernación del Magdalena, se llevó a cabo muy lejos del feminismo radical, primer feminismo o feminismo de la diferencia. Ese que reivindicaba lo femenino en detrimento de lo masculino. También se tomó prudente distancia del feminismo de la igualdad, en el que se proclama que hombres y mujeres son iguales, sin detenerse en las diferencias, más que evidentes, que hay entre ellos, pero que no condicionan las capacidades de uno y otra para desenvolverse como seres humanos únicos y de gran valor.

La definición de categorías de análisis, lectura y comprensión de las fuentes documentales, se llevó a cabo tomando en consideración el feminismo de la complementariedad —o tercer feminismo—, que reconoce la igualdad de derechos, tanto para hombres como para las mujeres, sin desconocer los valores femeninos, la especificidad de la mujer y su naturaleza única (Txakartegi, 2003). Es evidente la necesidad de encontrar un equilibrio en la valoración de lo femenino y lo masculino, focalizada en cómo la esencia femenina es determinante para la historia de los pueblos.

Las fuentes documentales son una de las herramientas de las que se valen la Historia y las demás ciencias, para llevar a cabo sus estudios y descubrimientos. Estas son tremendamente nobles, pues dan cuenta de acontecimientos, describen personajes, sitúan en tiempo y espacio los diferentes sucesos de la historia, proveen evidencias y solo “se escuchan” o “se leen”, hasta que la acción humana las pone de relieve; de lo contrario, permanecen en silencio, resistiendo el paso del tiempo y las exigencias del entorno. Tan nobles, como adolecidos en gran medida de valoración, han sido los archivos y la mujer. Este recorrido por las fuentes documentales resultó ser una bifurcación de dos realidades paralelas, marcadas por la necesidad de puesta en valor.

Por un lado, como ya se ha mencionado, la mujer y su opacidad en la historia y, por el otro, los archivos y, en particular, el AHMG con su claroscuro devenir. Si bien, hoy por hoy la realidad del AHMG dista mucho de la que tuvo a lo largo del siglo pasado y primera década del presente, no menos cierto es que merece estar encumbrado un sitio de honor de los archivos de nuestro país, no solamente por estar situado en la ciudad más antigua de Colombia —una de las primeras de América y cuyo quinto centenario está próximo a celebrarse o conmemorarse (la connotación del acontecimiento depende del cristal con el que se mire la llegada de los colonizadores a nuestro territorio y no es objeto de discusión de este escrito)—, sino porque su acervo documental trasciende los actuales límites geográficos y políticos del ente departamental, para convertirse en memoria de la región del Caribe colombiano, al albergar fuentes documentales de naturaleza histórica de tres, de los ocho departamentos, que la conforman: Guajira, Cesar y Magdalena, la provincia de Ocaña en el actual departamento de Norte de Santander y, presumiblemente, de la actual ciudad venezolana de Maracaibo, en el Estado Zulia (Bell, 2011).



*Imagen 1.*  
*Carta Cartográfica del Estado Soberano del Magdalena.*  
*Fuente: Atlas de los Estados Unidos de Colombia, antigua Nueva Granada, 1865. Instituto Geográfico Agustín Codazzi (Manuel Ponce de León y Manuel María Paz).*

Reivindicar el papel de la mujer y, al mismo tiempo, ponderar la riqueza e importancia del AHMG, se logró con la elaboración de una propuesta referida a la construcción de memoria histórica **sobre ella y a través de él**. Una muestra más de que, el feminismo de la complementariedad, enmarca perfectamente el propósito de recorrer las fuentes documentales en clave de mujer.

Los archivos constituyen la primera escritura a la que se enfrenta la historia, antes de concluir ella misma en escritura, según el modo literario de la escrituralidad (Ricoeur y Neira, 2003). Por ello, la

construcción de memoria histórica parte, precisamente, de los archivos; porque ellos son ese testimonio que, al atravesar por una fase de explicación/comprensión, en palabras de Paul Ricoeur, permiten llegar a la representación escrituraria de los acontecimientos, coyunturas y estructuras que han marcado el pasado histórico del objeto de estudio, en este caso, el de la mujer en el Magdalena Grande, de modo específico y, de modo general, en el Caribe colombiano.

Definidas las tres aristas que demarcan el análisis, es posible contextualizar el archivo, las fuentes y lo que ellas evidenciaron.

## El Archivo Histórico del Magdalena Grande - AHMG

El AHMG fue creado a través de la Ordenanza 52 de 1932 y entregado —inicialmente para su custodia— a la Academia de Historia del Magdalena, mediante la Ordenanza 005 de 1984. Durante varios años funcionó como Fundación, con Personería Jurídica 946 de 1992. En 1996, la Academia de Historia lo entregó al Instituto de Cultura del Magdalena y fue ubicado en el edificio San Juan Nepomuceno, en donde también funcionaba la Biblioteca Departamental. Al desaparecer unos años después el Instituto, el Archivo quedó en una especie de limbo administrativo.

Posteriormente, con la desaparición del Instituto, el archivo fue reubicado en la antigua sede del Hospital San Juan de Dios —edificación que fue declarada bien de interés cultural de carácter nacional, a través de Resolución Número 0358 del 16 de abril de 1999, lo que propició su restauración parcial— y en donde actualmente permanece.

Actualmente, el AHMG —integrado por 4'063.100 folios de documentos que abarcan de 1787 a 1985 (Min. Culturas, 2025)— se encuentra adscrito a la Secretaría General de la Gobernación del Magdalena, y mediante la Ordenanza 428 de 2022 se aprobó y adoptó su sistema integrado de conservación.

Los casi dos kilómetros de documentos que alberga el AHMG corresponden, de acuerdo con trabajos previos de descripción —en especial el llevado a cabo por **Wilfredo Padilla** Pinedo, un estudioso de la historia magdalenense y experto en la estructura del AHMG y de su riqueza testimonial—, a los siguientes fondos<sup>2</sup>:

- Fondo Gobernación del Magdalena
- Fondo Asamblea del Departamento del Magdalena
- Fondo Notaría Primera de Santa Marta
- Fondo Notaría Segunda de Santa Marta

---

<sup>1</sup> La información sobre los fondos se reseña basada en los informes que el investigador Wilfredo Padilla efectuó como producto de las acciones que se desarrollaron a partir del Proyecto de Recuperación del Archivo Histórico del Magdalena Grande, el cual fue ejecutado con subvención del Programa ADAI y contrapartida de la Universidad del Magdalena (2009-2013).

- Fondo Alcaldía de Santa Marta
- Fondo Concejo de Santa Marta
- Fondo Audiovisual Galeón Televisión
- Hemeroteca: constituido por colecciones incompletas de la *Gaceta Departamental*, *Diario Oficial* y *publicaciones periódicas como Registro del Magdalena; El Examen; El Ferrocarril; El Liberal; El Celador; El Heraldito Nacional; Cienaguerísimo; La Organización; El Derecho; El Estado y Gaceta Judicial*, entre otras.

El Fondo Gobernación del Magdalena del AHMG contiene la documentación producida por la administración departamental desde 1806 hasta 1970. Su riqueza documental ofrece tipologías como: informes de gobernadores; correspondencia; actas; sentencias; demandas; listas de pasaportes; certificados; expedientes; **diligencias**; sumarios; solicitudes; sucesiones; comprobantes; testamentos; finanzas; reclamos; nombramientos; memoriales; libros copiadores de oficio; causas criminales; decretos; cuentas; mortuorias; manifiestos; remates; denuncias; juicios; reconocimientos; resoluciones; estadísticas; censos; filiaciones de soldados; libros de recibos; libros mayores; renunciaciones de cargos; contratos; informes de gastos del erario público; amparo de minas, caminos, arrendamientos; remates de bienes; Cámara Provincial; baldíos; Concejo de Estado; Concejo Departamental; copiador de Hacienda; diezmos; elecciones; empleos; inventarios; leyes; Órdenes de pago; pleitos; querellas; reglamentos militares; relaciones de alumnos; salinas y telegramas.

De estas series documentales se seleccionó la de *Diligencias Sumarias*, acotada por las fechas extremas del período federativo de la actual República de Colombia; es decir, de 1853 —año en el que se inició la etapa federalista, al establecerse en la Constitución las bases del sistema centro-federal decantado en la Constitución de 1858— y finalizado en la Constitución 1863. En esta última se proclamó a Colombia como un Estado Federal fuerte y sólido durante un periodo de veintitrés años, es decir hasta la Constitución de 1886 (Martínez, 2015).

## El viaje a través de las fuentes

Del inventario documental, hasta ese momento elaborado<sup>3</sup>, que contenía los registros entre 1811 y 1886 —8 518 registros—, se seleccionaron 3 294 registros de interés del Fondo Gobernación del Magdalena y, para poder viajar a través de las fuentes, se definió una carta de navegación, estructurada en cinco categorías de análisis:

- |  |             |              |
|--|-------------|--------------|
| 1. Religión  | 2. Familia  | 3. Educación |
| 4. Acciones con implicaciones morales, civiles o penales | 5. Sociedad |              |

<sup>3</sup> El Proyecto de Recuperación del Archivo Histórico fue ejecutado con fondos del Programa ADAI y la Universidad del Magdalena, se llevó a cabo entre 2011 y 2013 y abarcó solo una parte del vasto fondo.

Como resultado final, del total de documentos identificados como de interés para la investigación, solo el 1,32 % guardaba relación con la mujer, la mencionaba o figuraba en la diligencia. Dato que es significativo *per se*, en términos de presencia de la mujer en documentos de naturaleza histórica en el período analizado. Es importante señalar que, en un mismo documento, podían identificarse o coexistir dos o más categorías de análisis a lo largo del discurso.

Los expedientes tenían sus particularidades, en razón a la diligencia en cuestión; sin embargo, el discurso empleado se percibía homogéneo en cuanto a la narración de los hechos. Cada uno tenía su historia, narraba acontecimientos independientes sobre diferentes mujeres y su entorno familiar, social, laboral, etc.; pero, analizados en conjunto, hablaban de lo que implicaba y significaba ser mujer en la época seleccionada. El hallazgo más claro refuerza la tesis de este artículo: es una necesidad que la construcción/reconstrucción de la memoria histórica, sea escrita por la misma mujer, haciendo uso de la archivística o cualquier otra ciencia desde la cual se puedan deconstruir los conceptos que, tradicionalmente, han mancillado su esencia y su templanza, y no han reconocido suficientemente su aporte a la sociedad.

A continuación, se exponen algunos de los aspectos más relevantes que se pudieron extraer de los documentos, con relación a algunas —y no todas por razones de extensión— de las categorías de análisis que la investigación, originalmente, abarcó, y, quizás, alguna que otra subcategoría de análisis usada para afinar la catalogación de las diligencias consultadas, con el fin de detallar algunos de los elementos constitutivos de la memoria de la mujer en el período federativo.

## Religión: la mujer y su relación con Dios

Esta categoría de análisis se hizo evidente a través de la manifestación del credo que hizo cada mujer que actuó como declarante dentro de las diligencias, por cuanto las condiciones de edad, estado civil, credo, vecindad y ocupación, eran consultadas por el funcionario encargado de recibir el testimonio.

Es así, por ejemplo, que se encontró que, en siete de las quince diligencias sumarias revisadas, las mujeres expresan ser católicas o cristianas. Inclusive, en dos diligencias se cita que las mujeres intervinientes son “C.A.R.”, es decir, católicas, apostólicas y romanas<sup>4</sup>.

Esto muestra la gran importancia que tuvo la relación con Dios para la mujer de la época. Si bien los hombres también manifestaban su credo, en ninguna de las diligencias hay una anotación que los catalogara como “C.A.R.”, con la simple identificación religiosa bastaba.

---

<sup>4</sup> Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena. Expediente 10: Diligencias sumarias en averiguación del delito de raptó cometido en la joven Matilde Vilarete. Expediente 12: Diligencias para descubrir el hurto de una pieza, sindicada Concepción Morales. Cara B. Bloque 1. Estante 5. Entrepáño 4 (Caja 1, Legajo 5).

## Familia y Educación

Por lo complejo del rol de la mujer y la diversidad de sus aportes al entorno familiar, esta categoría de análisis fue una de las tuvo que ser abordada a partir de subcategorías.

Solo en seis diligencias sumarias hay evidencia de firma por parte de las mujeres intervinientes<sup>5</sup>. En cuatro, de esos seis casos, las mujeres eran casadas; en un caso no era claro que se tratase de una mujer casada, mientras que, en otro, una mujer interviniente era madre de un militar del Estado. Es claro, por lo menos, que en cuatro de estas cinco diligencias sumarias, las mujeres intervinientes habían tenido acceso a una educación distinta, frente a aquellas que manifestaron no saber firmar —como se pudo ver en otros siete expedientes consultados, en los que las mujeres tenían oficios como lavanderas, tabaqueras, costureras y declaraban no sabían firmar—. Esto último relacionado con la categoría de análisis del rol productivo o de posesión de bienes, también definida dentro del estudio.

Por otro lado, la maternidad se evidenció en los expedientes a través de cinco diligencias sumarias. Hubo una especialmente llamativa, las *Diligencias sumarias instruidas en averiguación a las excusas falsas proporcionadas por Manuela Bovea sobre un niño que su amante le dio a tener*. El expediente relataba la denuncia presentada por el señor procurador del Circuito de Santa Marta, sobre un niño de pecho que una mujer, llamada Manuela Bovea, decía haberse encontrado en uno de los pasos del río.

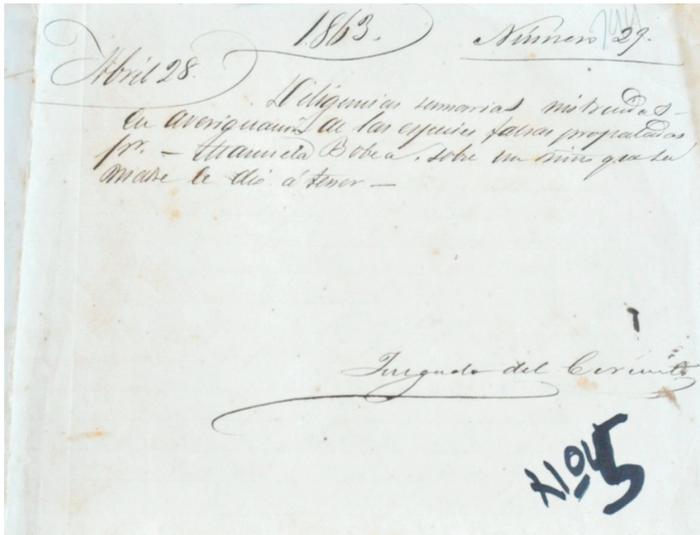
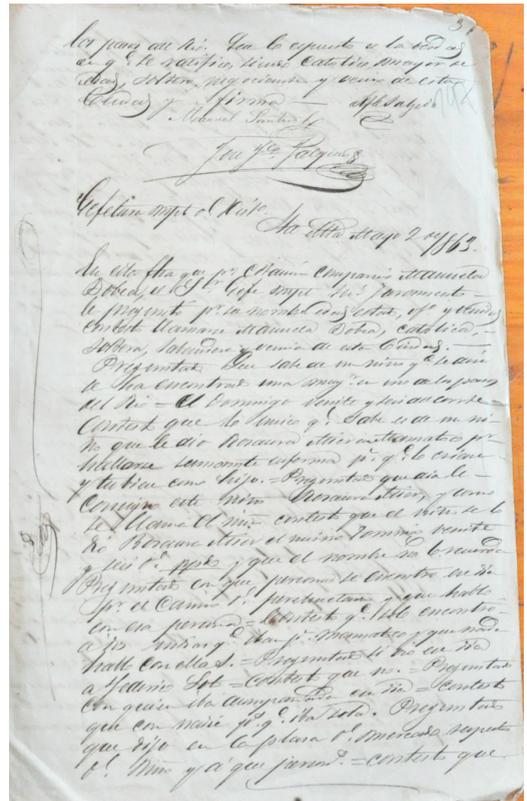
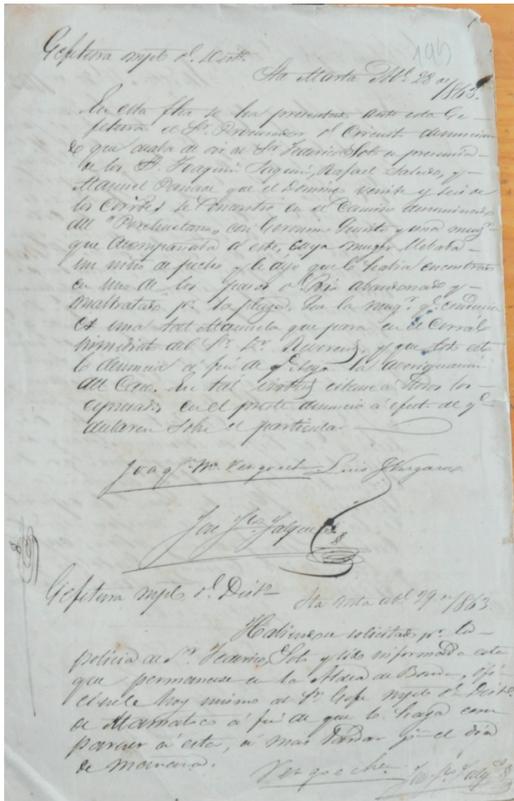


Imagen 2.  
Folio 1 de “las diligencias sumarias instruidas en averiguación a las excusas falsas proporcionadas por Manuela Bovea sobre un niño que su amante le dio a tener”. Fuente: Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena.

5 Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena. Expedientes 2, 5, 7, 8, 10 y 14, Billetes de deuda pública a favor de Idelfonso Barceló, María Teresa Velas, Manuel Avendaño Falseas, Benjamín Mazeneth, Juan Porras, Luis Palacio y José A. Picalúa; Diligencias sumarias para averiguar la fuga de la joven Antonia García del poder de su Sra. madre siendo menor de edad; Diligencias sumarias contra Andrés Viana por el maltrato que le ha causado a María de Jesús Iguarán; La Sra. María Josefa Pérez solicita información de testigos para comprobar que su finado esposo Sr. Luis Barros, se manifestó en vida en defensa del Gobierno legítimo del Estado, de cuyas milicias era capitán efectivo; Diligencias sumarias en averiguación del delito de rapto cometido en la joven Matilde Vilarete; y Diligencias promovidas, a gestión del Sr. Procurador de la Nación, para que se revoque un auto dictado por el Juez de la antigua Provincia de Santa Marta, mandándole dar posesión de una cantidad de pesos la Sra. Juliana Vergara de Pastré, respectivamente.

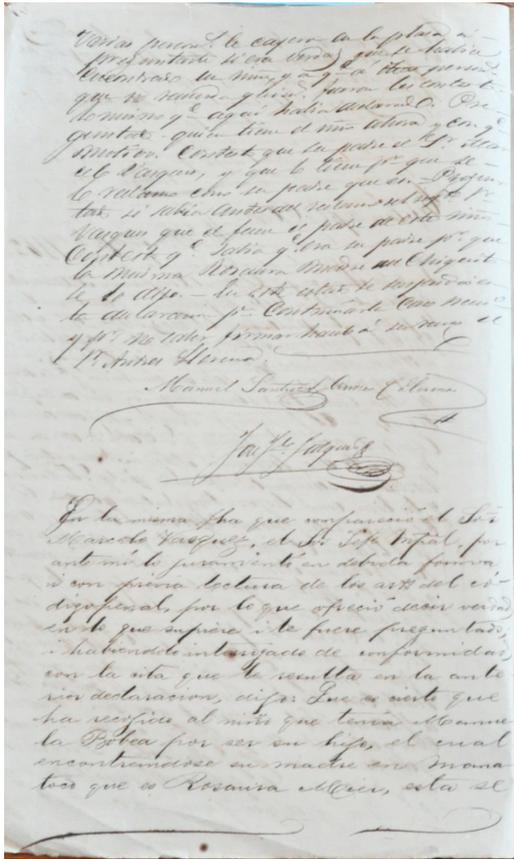
Sin reparar en las condiciones en las que la indiciada había tenido al niño, el rol principalmente definido en el asunto del expediente como cuidadora del menor, se relaciona con la subcategoría de “cuidadora no familiar” y se reforzaba al finalizar el expediente, cuando sale a la luz que una mujer, de nombre Rosaura Mier, por encontrarse enferma de gravedad, le entregó el niño a Manuela Bovea. Sin embargo, Marcelo Vásquez —padre del menor— se enteró de que Bovea tenía al niño y fue en su búsqueda. Inicialmente, la mujer intentó engañarlo para quedarse con el infante, pero, no teniendo otra opción, se lo entregó a su padre.

La especificidad que la maternidad le otorga a la mujer, se evidenció en esa mujer moribunda que buscó en otra la ayuda para cuidar de su hijo. Al tiempo que la sororidad de Manuela, habiendo atendido el pedido de Rosaura, es un rasgo que caracteriza las relaciones solidarias entre mujeres.

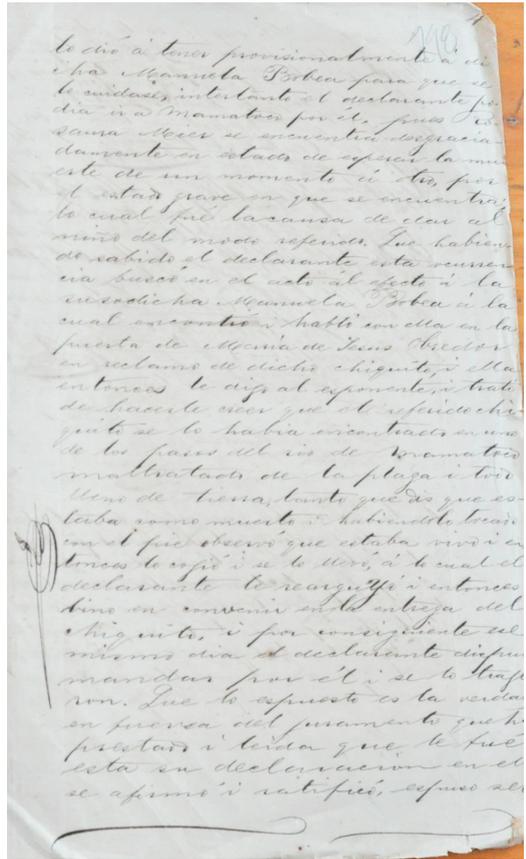


▲ Imagen 3.  
Folio 2 (cara recta) de las diligencias sumarias instruidas en averiguación a las excusas falsas proporcionadas por Manuela Bovea sobre un niño que su amante le dio a tener.  
Fuente: Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena.

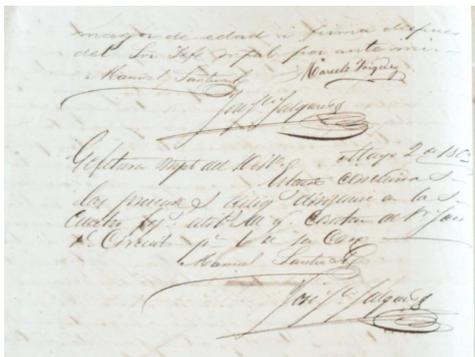
▲ Imagen 4.  
Folio 3 (cara recta) de las diligencias sumarias instruidas en averiguación a las excusas falsas proporcionadas por Manuela Bovea sobre un niño que su amante le dio a tener.  
Fuente: Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena.



▲ Imagen 5.  
Folio 3 (cara vuelta) de las diligencias sumarias instruidas en averiguación a las excusas falsas proporcionadas por Manuela Bovea sobre un niño que su amante le dio a tener.  
Fuente: Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena.



▲ Imagen 6.  
Folio 4 (cara recta) de las diligencias sumarias instruidas en averiguación a las excusas falsas proporcionadas por Manuela Bovea sobre un niño que su amante le dio a tener.  
Fuente: Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena.



◀ Imagen 7.  
Folio 4 (cara vuelta) de las diligencias sumarias instruidas en averiguación a las excusas falsas proporcionadas por Manuela Bovea sobre un niño que su amante le dio a tener.  
Fuente: Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena.

Otra diligencia sumaria llamativa, fue aquella adelantada para averiguar la fuga de la joven Antonia García del poder de su señora madre, cuando todavía era menor de edad<sup>6</sup>. En esta diligencia tienen lugar varias situaciones particulares. Primero una menor de edad se fuga de su casa paterna, aduciendo malos tratos por parte de su familia; segundo, decidió irse a la casa de un hombre llamado Blas. En la diligencia se pudo evidenciar una especie de manifiesto de emancipación de la joven Antonia García, por cuanto ella decía “tener edad para vivir sola” y, además, estaba embarazada.

La madre de la menor fue quien inició la causa y solicitó la intervención de las autoridades para lograr que su hija regresara al seno de su hogar, presentando varios testigos que sustentaban su petición. Indicaba la diligencia que se había escuchado a los testigos, pero no fue posible demostrar que el hombre identificado como Blas, hubiera “sonsacado” a la menor Antonia. La autoridad, ante la negativa de la menor de regresar con sus padres, decidió ponerla bajo tutela de su madrina y, finalmente, ordenó archivar la diligencia por cuanto no se podía continuar de oficio con esta.

He aquí tres elementos relacionados con la misma categoría de análisis. El primero, la relación conflictiva entre madre —Francisca— e hija —Antonia—; el segundo, el rol de cuidadora no familiar de María Segunda Cantillo, en su calidad de madrina de Antonia, y, el tercero, el escándalo que para la época implicaba que una menor de edad estuviera embarazada fuera del matrimonio.

La diligencia no avanzó en cuanto a la denuncia de maltrato que expresó la menor o, por lo menos, no se encontró ningún documento complementario a la diligencia inicial que sugiriese una investigación sobre la veracidad de las acusaciones hechas por Antonia; por el contrario, según lo presentado en el expediente, pareciese que la menor intentó cambiar el yugo familiar por el yugo de aquel hombre llamado Blas. Todas las implicaciones de tal situación, no son ajenas a las que afronta la mujer hoy, ya sean madres, hijas o —como en el caso de la diligencia— madrinas.

En términos un poco más generales, mayoritariamente en las diligencias sumarias se evidenció el poco acceso de la mujer a la educación. Las diligencias sumarias en las que ellas intervinieron no tenían sus firmas y, por el contrario, se utilizó la expresión de que “a ruego” de estas algún hombre presente en la diligencia firmara, dando fe de lo dicho por la mujer<sup>7</sup>.

---

6 Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena. Expediente 5, Diligencias sumarias instruidas para averiguar la fuga de la joven Antonia García del poder de su Señora Madre siendo menor de edad.

7 Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena. Expedientes 1, 4, 6, 7, 9, 12, 13 y 15. Diligencias sumarias en la averiguación de las excusas falsas suministradas por Manuela Bovea sobre un niño que su amante le dio a tener; Diligencias sumarias practicadas contra Vicenta Pérez, por atribuírsele el delito de abuso de confianza; Diligencias sumarias en averiguación del autor que dio unas pedradas a Juana Laureana Lozano; Diligencias sumarias contra Andrés Viana por el maltrato que le ha causado a María de Jesús Iguarán; Diligencias para descubrir el hurto de una pieza, sindicada Concepción Morales; Copia legalizada para averiguar el delito de maltratamiento y herida causa en la persona de Camila Duiro por su hermana Concepción y Diligencias sumarias en averiguación del rapto de la joven Dolores Lozano, respectivamente.

## Acciones con implicaciones morales, civiles o penales

Es tiempo de revisar una de las categorías más dolorosas en esta construcción de memoria histórica sobre la mujer. El expediente Diligencias sumarias en averiguación del delito de estupro, perpetrado en la joven Tomasa Bornachera y del de resistencia a mano armada contra el Jefe Municipal de este Distrito. Sindicato Encarnación Zabaleta<sup>8 9</sup>, relata un hecho lamentable y para nada distinta a la que la mujer ha sufrido y sigue sufriendo aún en la actualidad. A lo largo de sus treinta y siete folios, la diligencia se refiere a dos delitos, uno de estupro contra una joven —así la denominan en el expediente en reiteradas ocasiones, pero se trataba en realidad de una niña de escasos nueve años— y otro, de resistencia a mano armada contra una autoridad.

La segunda causa no ameritó —en el marco de la diligencia sumaria— mayor detalle o mención. Pero la primera, la del estupro en la persona de Tomasa Bornachera, fue pormenorizada en cuanto a las situaciones de tiempo, modo y lugar. Los miembros de la autoridad y peritos designados para la evaluación del estado de salud de la menor, utilizaron calificativos compasivos hacia la víctima. La descripción del proceso de reconocimiento y del estado físico de la niña, después del estupro, fue respetuosa, cuidadosa y centrada en los daños ocasionados en ella. Se dejó evidencia del dolor que causó la revisión de los peritos mediante la frase “después de un dolorido examen en la persona de la joven referida”.

El juez encargado de decidir sobre la causa, consideró que había méritos suficientes para llevar a cabo un juicio por la malicia, premeditación y sangre fría del victimario<sup>10</sup>. Del mismo modo, considera agravante no solo la edad de la víctima y su debilidad e indefensión, sino, además, el hecho de ser de sexo femenino. Y es que, indefectible y desafortunadamente, las representaciones de la memoria sobre la mujer, deben transitar por todo el dolor de su historia, pero no deben quedarse como una voz lastimera sobre su ya inmodificable pasado e injusta realidad, sino deben ser una proclama, una exigencia de respeto hacia sus cuerpos, pensamientos, realidades y expectativas.

Finalmente, en esta causa, el presunto agresor fue encontrado culpable por el jurado y se le impuso la pena contemplada por la ley. He aquí otro elemento significativo para la reconstrucción de la memoria renovada sobre la mujer caribe: la salvaguarda de sus derechos fundamentales, por parte de las autoridades, y la no re-victimización cuando ha sufrido abusos.

---

8 Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena. Cara B. Bloque 1. Estante 3. Entrepaña 5 (Caja 5, Legajo 1).

9 Mercado Gómez, M. S. (2013). *Mujer Caribe: la construcción de memoria histórica a partir de fuentes documentales*. Transcripción 15. Folio 4 (cara recta) Diligencias sumarias en averiguación del delito de estupro, perpetrado en la joven Tomasa Bornachera y del de resistencia a mano armada contra el Jefe Municipal de este Distrito. Sindicato Encarnación Zabaleta. Líneas 26 y 27.

10 Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena. Cara B. Bloque 1. Estante 3. Entrepaña 5 (Caja 5, Legajo 1).

Mercado Gómez, M. S. (2013). *Mujer Caribe: la construcción de memoria histórica a partir de fuentes documentales*. Transcripción 17. Folio 13 (cara vuelta) Diligencias sumarias en averiguación del delito de estupro, perpetrado en la joven Tomasa Bornachera y del de resistencia a mano armada contra el Jefe Municipal de este Distrito. Sindicato Encarnación Zabaleta.

## Sociedad

En el recorrido a través de las fuentes documentales, fue posible encontrar la faceta de la mujer como accionante jurídico. Contrario a lo que se podría pensar, la mujer acude a las autoridades de modo directo para elevar sus solicitudes y denunciar hechos.

Se pueden referenciar seis expedientes en los cuales esta categoría de análisis es identificada:

- Billetes de deuda pública a favor de Idelfonso Barceló, María Teresa Velas, Manuel Avendaño Falseas, Benjamín Mazoneth, Juan Porras, Luis Palacio y José A. Picalúa.
- Diligencias sumarias en averiguación del autor que dio unas pedradas a Juana Laureana Lozano.
- María Josefa Pérez solicita información de testigos para comprobar que su finado esposo Luis Barros, se manifestó en vida en defensa del Gobierno legítimo del Estado, de cuyas milicias era capitán efectivo.
- Diligencias sumarias en averiguación de la pérdida de un pañuelo y cuatro pesos de Ley, de la propiedad de María del C. Nevado.
- Copia legalizada para averiguar el delito de maltrato y herida causa en la persona de Camila Duiro por su hermana Concepción.
- Diligencias promovidas, a gestión del Procurador de la Nación, para que se revoque un auto dictado por el Juez de la antigua Provincia de Santa Marta, mandándole dar posesión de una cantidad de pesos la Juliana Vergara de Pastré.

Como se puede notar a partir de los títulos descriptivos de las diligencias, en tres de ellas las mujeres emprendieron acciones legales, traducidas en peticiones que involucraban el reclamo de bienes ante el Estado. Las tres restantes correspondían a denuncias por hurto y lesiones personales. Es evidente que las mujeres fueron sujetos activos dentro de las denuncias, promoviendo acciones en procura del reconocimiento de sus derechos.

Finalmente, con respecto a los roles productivo y de posesión de bienes y el laboral, se pudo notar la escasa posibilidad que tenían las mujeres de poseer recursos —entendido como dinero, bienes y propiedades—, salvo por heredar bienes de hijos o esposos difuntos, o a través del desarrollo de actividades productivas como el comercio, la modistería, la lavandería y el trabajo como obreras en las empresas tabacaleras.

Unos de los expedientes que bien serviría para ejemplificar lo dicho, es el identificado como Billetes de deuda pública a favor de Idelfonso Barceló, María Teresa Velas, Manuel Avendaño Falseas, Benjamín Mazoneth, Juan Porras, Luis Palacio y José A. Piccaluga<sup>11</sup>. En

él, una madre solicitaba al Estado el reconocimiento de los billetes de deuda pública que heredó de su difunto hijo. Los folios 1 y 5 hacen referencia a las solicitudes presentadas. Más adelante, en los folios 6, 7 y 8, se encontraban los billetes de deuda pública a nombre de Manuel Henríquez, hijo de María Teresa Velas. La cara vuelta del folio 8 y los folios 9 y 10, correspondían a los trámites de Hacienda Pública previos al reconocimiento de los billetes de deuda, y finalmente, en el folio 15 —cara vuelta— y el folio 16 —cara recta—, se evidenció la aprobación del reconocimiento de los billetes.

Llama la atención el que no hubo diferenciación alguna entre el tratamiento dado a la petición de los demás solicitantes —todos hombres— y la petición que hizo María Teresa Velas. Por otro lado, se notó en la diligencia, que ella elevó con diligencia las peticiones ante las autoridades competentes y siempre sustentó sus argumentos en su rol de madre de quien, en vida, fue el poseedor de los billetes.

Otro ejemplo en este mismo sentido, fue la solicitud de información que presentó María Josefa Pérez ante el Estado Soberano. De este breve expediente emergieron varios aspectos a ser considerados frente a las categorías de análisis definidas. En primer lugar, la mujer que presentó la solicitud dijo ser esposa de un exmilitar que sirvió al Estado. Por otra parte, llama la atención que esta mujer sabía firmar —indicio de que pudo haber tenido acceso a educación—, y además, eleva la solicitud en procura de obtener la información necesaria para tramitar su pensión de viuda y la de sus cinco hijos huérfanos. La autoridad procedió conforme a la petición y citó a varios testigos que coincidieron en señalar que, efectivamente, Luis Francisco Barros fue Capitán de la Milicia del Estado.

Es importante resaltar la diligencia con la que la autoridad estatal atendió tal petición, pues citó a todos los testigos necesarios para ofrecer a la señora Pérez la información solicitada. No se podría afirmar que su condición de mujer con cierto nivel de estudios y de viuda de un oficial de la milicia, le valiera una atención preferencial. Sin embargo, en comparación con las demás causas revisadas, pareció existir una actuación preferente de la autoridad frente a este caso.

Aunque este expediente estaba incompleto, en cuanto a los folios que lo conformaban, la expedición de una cuenta de gastos que incluyeron las diligencias y el auto de respuesta hace suponer que la petición fue atendida y la certificación solicitada por la señora Pérez fue suministrada de acuerdo con sus requerimientos.

## Conclusión

Después de todo lo acotado, es evidente la utilidad de las fuentes documentales en los propósitos de construcción/reconstrucción de memoria histórica, con independencia del objeto de estudio. La historiografía abre todo un abanico de posibilidades para los profesionales de las Ciencias de la Información/Documentación e investigadores en general

---

11 Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena. Billetes de deuda pública a favor de Idelfonso Barceló, María Teresa Velas, Manuel Avendaño Falseas, Benjamín Mazeneth, Juan Porras, Luis Palacio y José A. Piccaluga.

para —aprovechando los instrumentos archivísticos— abordar las fuentes y, empleando metodologías apropiadas, delinear los rasgos fundamentales de la memoria del objeto de interés. Asimismo, es clara la imperiosa necesidad de que estos profesionales vayan más allá de los límites que supone la praxis archivística circunscrita casi que exclusivamente a los procesos técnicos, y aumenten su producción científica desde otras perspectivas y espacios de acción.

## Horizontes de acción

Para cerrar este esbozo de los resultados obtenidos después del recorrido a través de las fuentes documentales del AHMG, se enuncian posibles acciones tendientes a la construcción/reconstrucción histórica de la mujer en Colombia, a partir de fuentes documentales:

- Formular iniciativas a través de las cuales se compendien las obras escritas por mujeres dedicadas a los archivos, concernientes a la construcción/reconstrucción de memoria histórica femenina en Colombia.
- Propiciar desde el Archivo General de la Nación, con el apoyo de la Asociación Colombiana de Universidades, Facultades de Ciencias Humanas y Programas de Archivística y Ciencias de la documentación/información y redes de universidades, la inclusión de líneas de investigación específica relacionadas con la memoria de la mujer.
- Impartir cursos de capacitación enfocados en el Paradigma Postcustodial de la Archivística, sus retos y horizontes de acción.
- Crear un censo de series documentales referidas a la mujer por cada una de las Entidades que conforman el Sistema Nacional de Archivos.
- Establecer y/o vincularse a redes de cooperación archivística en Colombia y en el mundo, cuya área focal sea la construcción de memoria histórica sobre la mujer.
- Al finalizar este artículo, no fue posible identificar acto administrativo alguno a través del cual el AHMG sea reconocido como Bien de Interés Cultural de naturaleza documental/archivística (BIC-CDA). Las autoridades territoriales y el Archivo General de la Nación podrían avanzar en ese propósito de cara a los 500 años de la ciudad de Santa Marta.

## Bibliografía

- Archivo Histórico del Magdalena Grande. Fondo Gobernación del Magdalena. Diligencias sumarias.
- Bell, G. (2011). Discurso en el Coloquio denominado “Estado actual del Archivo Histórico del Magdalena Grande: desafíos y retos para su conservación”.
- Carr, E. H., Maura, J. R., y Rial, H. V. (2010). *¿Qué es la historia?*
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Martínez, A. C. (2015). La idea de federalismo en las constituciones nacionales de Argentina y Colombia durante la primera mitad del siglo XIX. *Historia Constitucional*, (16), 387-404.
- Méndez, Nelson (2009). Sobre feminismo, género e historia de mujeres. Insumisas. Artículo electrónico publicado por *Género con Clase*.
- Mercado Gómez, M. S. (2008). Recuperación del Archivo Histórico del Magdalena Grande. [Proyecto de Cooperación Internacional suscrito entre la Universidad del Magdalena y el Programa de Ayuda para el Desarrollo de los Archivo Iberoamericanos].
- . (2013). *Mujer Caribe: la construcción de memoria histórica a partir de fuentes documentales*.
- Ribeiro, F. (2013). La Archivística como disciplina aplicada en el campo de la ciencia de la información (CI)= Archival Science as a discipline applied in the field of Information Science.
- Ricoeur, P., y Neira, A. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.
- Txakartegi, J. U. (2003). Obras completas. Tomo I: escritos autobiográficos y cartas (Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein)). Sancho el sabio: *Revista de cultura e investigación*.



# ENTREVISTAS



# Santa Marta, 500 años de un territorio biocultural

## Entrevista a la profesora Martha Herrera Ángelo<sup>1</sup>

Julian A. Sánchez Gutiérrez<sup>2</sup>

Durante siglos, el territorio de Santa Marta y su provincia ha sido mucho más que un simple punto en el mapa. Esta región, rica en paisajes naturales y diversidad cultural, fue el hogar de numerosas sociedades que, con el paso del tiempo, quedaron sumidas en el olvido. Pueblos ancestrales con tradiciones propias, formas únicas de entender el mundo y una profunda conexión con la tierra, desaparecieron sin dejar más rastro que algunos vestigios y leyendas que sobreviven en la memoria oral. Su historia —muchas veces ignorada por los relatos oficiales— está envuelta en mitos, silencios y ficciones que aún hoy despiertan curiosidad. Explorar Santa Marta es también adentrarse en un pasado enigmático, donde lo real y lo legendario se entrelazan para contar una historia que merece ser redescubierta. Una historia romantizada por leyendas que enaltecen ciertas figuras y mandan al olvido a otras. Una historia enclaustrada en los anaqueles de los eruditos que celebran con ahínco la historia reciente y desechan la historia pasada; una historia tan grande que es imposible de plasmar en una enciclopedia. En ocasión de esta historia, el Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes, junto con el Archivo General de la Nación Jorge Palacios Preciado, conmemora los 500 años de la fundación hispánica de Santa Marta. Una fecha que invita a repensar más allá del legado hispánico, los aportes que las culturas indígenas y afrodescendientes han otorgado a la historia de este territorio.

La relevancia de estas comunidades empieza por reconocer la importancia que han jugado a lo largo de los siglos. Sociedades que han mantenido viva culturas milenarias de armonía con la naturaleza y que han resistido los efectos de la colonización y la desaparición parcial de sus tradiciones. La historia de las comunidades costeras, de la Sierra Nevada, de la alta Guajira, del valle del Cesar y de las llanuras samarias, es el testimonio vivo de un pueblo que lucha por recobrar su papel en la historia.

---

1 Polítóloga, historiadora y Ph.D en Geografía de la Universidad de Syracuse. Premio Nacional de Ciencias Sociales y Humanas de la Fundación Alejandro Ángel Escobar en el 2000. Mención de honor del Premio Nacional de Historia del Ministerio de Cultura en 2013. Ha sido profesora asociada del Departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana, el Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia y profesora titular del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes. Es autora de más de una docena de artículos sobre historia colonial y de los libros *El conquistador conquistado*. *Sindaguas*, *Cuayquer* y *Awás del Pacífico nariñense* en el período colonial (siglos XVI-XVIII) y *Ordenar para controlar: Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos*.

2 Historiador e investigador de la Subdirección de Gestión del Patrimonio Documental del AGN.

**Julían Sánchez (J. S.):** Cuando hablamos de la historia de Santa Marta y el Magdalena Grande, pensamos en un proceso que inicia en las campañas de colonización y conquista que se estaban llevando a cabo en varios territorios continentales de América en el siglo XVI. Se desconoce, por tanto, una historia que se remonta a muchos siglos atrás, cuyos protagonistas han sido opacados por los relatos tradicionales de la “historia oficial”. Así las cosas, quiero que nos cuente un poco más sobre esa historia de Santa Marta que antecede al relato de los cronistas españoles del siglo XVI.

**Martha Herrera (M. H.):** Esta es una pregunta crucial para entender la historia de lo que hoy conocemos como Provincia de Santa Marta. Lo primero, es que con la idea de que la historia comienza con la invasión de los europeos en el siglo XVI, se han borrado los testimonios de miles de años de ocupación del territorio. Los invasores actúan de muchas maneras, y una de ellas es eliminar el pasado y erigirse con un relato de sociedad totalmente nuevo. Con ello, no dimensionamos que estos territorios, según las evidencias arqueológicas, han sido ocupados desde hace casi 10 000 y hasta 16 000 años atrás. Entonces la historia narrada desde 1492 es solo una porción muy pequeña de una gran historia que la precede. Digamos entonces que, con esa conquista, devino un ocultamiento de una historia mucho más antigua y profunda. En el caso de la Provincia de Santa Marta, la evidencia sugiere que tuvo un periodo de ocupación inicial por pueblos paleoindios —expertos en el manejo de la piedra—, quienes arribaron por los procesos de migración desde el norte y sur del continente americano. Eran grupos que vivían de la caza, pesca y recolección de frutos en un entorno de riqueza natural, estructurado por las fases climáticas de sequía y lluvia. No eran un grupo homogéneo, tenían variaciones culturales importantes. Durante el año 5000 a.C se empezaron a formar asentamientos permanentes de estas sociedades, con un marcado uso de la cerámica, sobre todo en zonas cercanas a las orillas del río Magdalena. Allí empezaron el cultivo de la yuca brava y otros productos como el maíz. Llegados al año 0 de nuestra era, se evidencian poblaciones densas en los cauces del río Ranchería, el valle del río Cesar, serranía del Perijá y el Bajo Magdalena. Entre los años 500-700 d.C, varias de estas poblaciones migraron hacia la Sierra Nevada de Santa Marta y configuraron nuevos poblados en piedra, con una organización social y política marcada. Los vestigios arqueológicos hallados en el siglo pasado sugieren inmensos poblados y grandes obras de infraestructura: nucleación de casas, terrazas, caminos, puentes y canales de irrigación de cultivos. Eran sofisticadas construcciones que demostraban la experticia en el manejo de la piedra. En términos culturales, tallaban figuras con símbolos de la naturaleza como aves y serpientes; y para antes de la conquista del siglo XVI, se evidenció un crecimiento demográfico sin precedentes en este territorio.

Finalmente, debo mencionar que no debemos maximizar los hallazgos de estas estructuras y mega obras, si se piensan como elementos propios de civilizaciones jerarquizadas y con poder centralizado, pues esto termina legitimando las unidades de población grandes sobre otras, cuando no necesariamente eran así. Las diferencias sociales existían, pero no debemos perder de vista la cotidianidad de todas las comunidades. Esto implica que debemos prestar atención tanto a las grandes edificaciones, como a los pequeños desarrollos que se dieron en esta época.

**J. S.:** La historia de Santa Marta y el Magdalena Grande está vinculada a los relatos sobre una geografía muy particular: abundantes paisajes, exuberante flora y fauna, y especialmente adornado por dos cadenas montañosas que históricamente han impreso unas dinámicas especiales a las relaciones de las comunidades con el territorio. Entonces ¿qué importancia le adjudica a este territorio en la historia de Santa Marta y su provincia?

**M. H.:** Un aspecto que solemos perder de vista, es el carácter caribeño de este territorio, es decir, la pertenencia de esta región a un mar interior como lo es el Caribe. Y eso ha implicado unas conexiones marítimas y costeras con Centroamérica, la zona insular y otros territorios aguas adentro. Es una geografía muy peculiar, que comparte rasgos con todo el Caribe y hasta con la costa pacífica. Ahora, al interior de la provincia, creo que lo más llamativo además de las montañas, es la presencia de una llanura aluvial que forma parte de la depresión momposina, desde el río Cesar hasta el San Jorge: una región de inundación que permitió la navegación durante varios siglos y que es central para entender las dinámicas asociadas al Caribe colombiano. En ese sentido, el río Magdalena figura no como un elemento de división entre las dos provincias del Caribe, sino como integrador de las sociedades que lo han habitado y lo habitan. Es una relación dual entre ríos y mar, que complementan la geografía y el clima de esta región. También debo anotar la existencia de la Sierra Nevada que comprendía una quinta parte de la provincia, siendo una de las elevaciones costeras más grandes del mundo, junto, por supuesto, la serranía del Perijá o de los motilones como se conocía hace siglos. Este relieve de geografías convirtió a la provincia samaria en un territorio muy importante durante la administración colonial. Encontramos entonces, unos espacios conectados por el agua, donde la cotidianidad de sus gentes estaba asociado a la movilidad a través de los ríos, que ni siquiera la organización española logró modificar o eliminar.

**J. S.:** Un elemento crucial que debe ser considerado para la comprensión de la historia de esta ciudad colonial, es que no podemos aislarla de esa geografía que nos menciona. En efecto, la historia de la ciudad de Santa Marta debe comprenderse de manera integral, vinculada a un territorio milenario habitado por una cantidad de culturas y sociedades que han venido transformándose a lo largo del tiempo. Por lo tanto ¿cuál ha sido la evolución histórica de este territorio y qué conexiones podemos hallar entre la ciudad y el resto de esta geografía?

**M. H.:** En la historia del territorio colombiano ha existido un sobredimensionamiento de los centros urbanos por encima de lo rural, cuya idea proviene desde el Medioevo. Esta noción ha permeado la cultura occidental, hasta considerar que la importancia o trascendencia histórica está en función de cuán grande sea una ciudad. Inevitablemente esto nos ha llevado a problemas en el ordenamiento de nuestras sociedades. Pero más allá de ese factor, debemos tener presente que el territorio es constante y no estático. Por ejemplo, hace 12 000 años, a finales del Pleistoceno, el mar cubría una porción muy importante del territorio de la provincia, llegando hasta la Ciénaga Grande. La idea de que el territorio cambia, nos permite observar los patrones de poblamiento y la variedad de culturas que lo han ocupado.

En el caso puntual de la ciudad de Santa Marta, cuando se analiza su geografía, notamos que se encuentra hallada en un pequeño rincón de la costa. Pero contrario a la suposición de que se encontraba aislada del interior, lo que se demuestra es que todos los poblados

fundados en el marco de la colonización, tanto los costeros como los fluviales, se vinculaban a través de conexiones que aún no dimensionamos. Sucede que, en nuestra visión del territorio, restamos importancia a los pequeños sitios y asentamientos rurales, porque el Estado los considera poco útil para el desarrollo y el control de la región. En realidad, es el gran territorio que conforma la ruralidad lo que le da sentido y coherencia al centro urbano. Adicional a eso, al mismo tiempo que se exagera el papel de las ciudades, se invisibiliza lo rural y con ello se define lo que puede ser legal o no. El comercio es un claro ejemplo: los intercambios de mercancías que efectuaba una villa colonial eran ampliamente aceptados, pero no sucedía igual con el mismo comercio de sitios por fuera de la jurisdicción urbana. Así, observamos que simplemente se condenaba y juzgaba la mayoría del comercio entre La Guajira y Valledupar como contrabando, cuando en realidad no necesariamente era así. Las fronteras territoriales eran más amplias de lo que pensamos. Regiones como La Guajira —además de tener vínculos con la provincia— tejieron relaciones históricas con los territorios europeos a través de las Antillas, mediadas por un comercio que involucraba tanto lo rural como a la ciudad.

**J. S.:** Además de estas comunidades que habitaron los grandes complejos urbanos de ciudad perdida, Chayrama, los petroglifos de Donama y otros, también debemos reconocer la historia de otras sociedades como los chimilas, motilones y guajiros, caracterizados por la resistencia al orden colonial y una relativa autonomía vigente hasta nuestros días. En este aspecto, ¿qué papel desempeñaron tales comunidades en los procesos de colonización de este territorio durante los tres siglos de dominación colonial?

**M. H.:** Es una pregunta que engloba varias cuestiones interesantes. En primer lugar, quiero resaltar que debido a la geografía que hemos señalado, existían varias comunidades en el momento en que llegaron los españoles en el siglo XVI y los años posteriores. En el territorio hacían presencia los caribes, argollas, malibúes de la laguna, tupes, ytotos, aruacos, guanaos, totumos, chimilas y varios más. Estos son un reflejo de la actual diversidad de pueblos que persisten hoy en día. De hecho, varios de los sitios de los así llamados “libres de todos los colores”, correspondían a personas vinculadas cultural y étnicamente con estas sociedades. Ahora bien, es crucial entender que la variedad cultural de las comunidades indígenas iba más allá de apelativos de nombres, mostrando rasgos diferenciales incluso en la lingüística y la cosmovisión de los pueblos. Cuando en el periodo colonial, los españoles introducen la idea del mestizaje —que se profundiza con los siglos posteriores—, realmente hay una invisibilización de esta variedad cultural indígena. Inevitablemente, la idea de lo indígena se mostraba contrario a lo español, es decir, algo que era diferente y problemático, y por tanto requería el control del territorio por parte del imperio.

Refiriéndome a los pueblos que resistieron al orden colonial, debo decir que se trató de un fenómeno generalizado en la provincia, a partir del siglo XVII. Un mecanismo de oposición a la necesidad de extraer mano de obra esclava, y originado a partir de excesos y traiciones entre los españoles y los pueblos indígenas. Entonces, ¿qué implicó esta resistencia en contra del sistema colonial? 1) permitió que las comunidades logran mantener con cierto éxito su cultura, estilos de vida y tradiciones a partir de controlar esos espacios donde el imperio no logró ejercer dominio. 2) Incorporó a otras comunidades, como los sectores de esclavizados

y demás pueblos que vieron en estas zonas, un refugio y escondite huyendo de los abusos cometidos por los españoles. Esto fue moldeando las relaciones entre las sociedades y de alguna forma fue mezclando todos los saberes asociados a estas. 3) La persistencia de estas comunidades también permitió la dinamización de la economía, porque facilitó el desarrollo de actividades comerciales que el imperio impedía o limitaba, como el contrabando; en varios de estos territorios, circulaban fácilmente las mercancías escapando de los controles españoles. 4) Generaron redes de comunicación de largo alcance, conectando no solo las regiones del Caribe, sino también con el interior del Nuevo Reino de Granada. 5) Y finalmente, la resistencia de estos grupos permitió el acceso de varios recursos a una proporción muy grande de la población, sobre todo a las fértiles tierras de la provincia.

**J. S.:** De acuerdo con eso, Santa Marta y su provincia también fue el punto de partida para las expediciones de conquista del interior del Nuevo Reino de Granada. El sometimiento de las poblaciones que allí habitaban, la explotación de sus recursos y la imposición de valores culturales, afectaron los estilos de vida de estas sociedades ¿Qué impactos trajo consigo la conquista y colonización sobre las poblaciones del territorio samario?

**M. H.:** Los conquistadores eran invasores. Es un grupo que estaba expandiéndose a través de la guerra y que inevitablemente trajo unas consecuencias devastadoras para el territorio. Considero que el impacto más importante —que no se había visto antes en América— es la debacle demográfica de las comunidades indígenas. Es un fenómeno de magnitudes inigualables y eso se evidencia en los hallazgos arqueológicos de la zona. En algunos casos fueron las epidemias que azotaron varias zonas, sobre todo en 1560. Al referirme a la caída de la población, también es importante considerar la pérdida de las redes culturales, hecho que escapa del dato cuantitativo. La muerte masiva de un número incontable de personas, cambió drásticamente las dinámicas de estas sociedades. No obstante, a pesar de que la población disminuyó, las comunidades indígenas no se acabaron del todo, pero sí se vieron afectados sus modos y estilos de vida. Como en toda invasión, fue inevitable la muerte de españoles y de esclavos africanos que arribaron en los siguientes siglos.

Otro aspecto importante es el enfrentamiento entre las comunidades, provocados por la lógica de los invasores. La idea de divide y vencerás, es palpable en los años siguientes a la colonización. En varios episodios se agudizaron o crearon nuevos conflictos entre las comunidades, para facilitar el control de los mismos, con el consecuente abandono de sus territorios. Todo ello hacía parte de una estrategia mucho mayor, que pretendía concentrar las comunidades en pueblos y así facilitar la asimilación al orden colonial. Esto condujo a la desaparición de muchos poblados, cuya historia desconocemos hasta nuestros días.

**J. S.:** Hablemos sobre el importante papel de los ette ennaka —coloquialmente conocidos como chimilas— en esta historia. Se trata de una de las comunidades que más resistieron ante el avance de la colonización en los siglos XVI y XVII, y recientemente ante los hechos del conflicto armado colombiano. Su historia es el testimonio de la resiliencia de estos pueblos y muestra los vejámenes a los que han sido sometidos durante siglos. Cuéntenos un poco más sobre la historia de estas comunidades.

**M. H.:** La identificación de la población chimila como ette ennaka es bastante problemática, porque la documentación de archivo habla de chimila, en zonas donde actualmente hay resguardos de los ette. Por lo tanto, algunos líderes ette sostienen que ellos no son chimila. Una posible respuesta a esta cuestión deriva de la cosmovisión misma del pueblo ennaka, que concibe la existencia de un fin del mundo y por tanto la creación de uno nuevo, como algo cíclico. A finales del siglo XVIII, en el marco de la guerra contra los chimila, estas comunidades se sintieron tan derrotadas que arrasaron sus poblados, lo que probablemente muestre su actitud frente a lo que consideraban el fin de su mundo y la aparición de la “gente nueva o verdadera”, significado de la palabra ette. No se trata de una negación del pasado, sino de una forma de entenderse a ellos mismo en su manera de pensar. Por consiguiente, debemos comprender a estas comunidades bajo sus propias ideas y forma de ver y entender el mundo.

Respecto a la historia de resistencia chimila, debemos tener presente que no se trató de un patrón aislado y único en la provincia, sino que fueron varios episodios de resistencia que también involucraron comunidades de negros esclavos. Además de los chimilas, los motilones —ubicados en el sur y oriente de la provincia— constantemente resistían los embates de los españoles en su territorio. Mismo panorama se evidenciaba con los cunas en el Darién y los palenques de la provincia de Cartagena. El territorio de los chimilas comprendía una gran porción de la provincia de Santa Marta, que incluso llegó a superar algunas jurisdicciones urbanas. Eran variados los grupos que ocupaban esta región: alcoholados, pintados, orejones, tomocos y pampanillas, pero desafortunadamente terminaron siendo categorizados como chimilas, para generar esas oposiciones binarias de bueno y malo, que favorecían la guerra contra ellos. Los poblados chimilas fueron complejos y ordenados de una manera distinta al resto del territorio colonizado. Tenían casas de diferentes tamaños, rancherías y rozas de cultivo, que usualmente quedaban cerca de los arroyos y caños que irrigaban la región. Las concentraciones de estos asentamientos se ubicaron cerca de pueblos, conectados unos con otros, formando amplias redes de variada densidad poblacional. Una gran parte se ubicó en las faldas de la Sierra Nevada y a orillas del río Magdalena. En general, era un ordenamiento del espacio muy diferente a la imagen tradicional que tenían los españoles.

Por otra parte, el intento de control sobre la población indígena no sometida, tuvo que ver, entre otras cosas, con acceder a mano de obra y ampliar el acceso a las tierras. Obtener estos territorios, entonces, implicaba dejar a la gente sin tierra para que trabajaran las de otros. El sometimiento vino acompañado del fortalecimiento de unos actores locales, que financiaban las campañas contra los chimilas, con la idea de apropiarse de esos espacios. La estrategia de Mier y Guerra —personaje central de esta historia— consistió en enfrentar a las comunidades de este territorio, a partir de sus diferencias organizativas y sociales. También promovió la apertura del camino de Valledupar hacia Tenerife, para fragmentar el territorio chimila. En las campañas contra estas comunidades participaron varias poblaciones de la ribera del río Magdalena, interesados por ampliar el control de sus terrenos, acceder a los recursos y aumentar el control sobre el comercio. Con el tiempo, y como resultado de los ataques posteriores contra la población chimila, terminaron debilitando aún más los residuos de la población que permanecían resistiendo, gracias a la capacidad de abastecimiento que

poseían. La guerra frontal desembocó, finalmente, en la reducción de este gran territorio en pequeños poblados: San Carlos, San Ángel, Las Pavas y San Antonio de Ariguaní. La concentración de estos pueblos implicó una transformación radical de las comunidades, porque el orden espacial estaba finamente vinculado al orden social, con lo cual, si cambias el espacio, también alteras la organización social y cultural. En suma, fue una historia de despojo territorial cimentada en la eliminación de sus formas de organización.

**J. S.:** Finalmente, queda claro que nos enfrentamos a una historia que es más compleja de lo que han tratado de decirnos ¿Qué opiniones le merece la conmemoración del quinto centenario de la ciudad y que enseñanzas podemos extraer para la historia del presente?

**M. H.:** Algo que resalto en la conmemoración de este tipo de fechas, es que hablan mucho del tipo de sociedad que las cuestiona. Para mí es un alivio que las conmemoraciones de las invasiones europeas del siglo XVI no sean motivo de celebración. En el pasado estas fechas eran un pretexto de agradecimiento, con la idea de que los europeos nos trajeron el idioma, la comida, la cultura y por ende la civilización. Estas ideas se han venido fisurando y ahora consideramos que no es posible celebrar la debacle de estas comunidades y la muerte de un sinnúmero de personas en América. Ha sido un proceso largo, que ha implicado revalorizar la población originaria del continente, sus conocimientos, prácticas, creencias, modos de organización, logros y relaciones con el entorno. Unas relaciones que eran complejas, pero que aportan lecciones que podemos aplicar en la actualidad. Es también un proceso en el que se perfila con más claridad que el tema de la población originaria no sólo hace referencia a gentes del pasado, sino también del presente. No es el caso de las sociedades que fueron, sino de las sociedades y culturas que siguen siendo y que mantienen su vitalidad, a pesar de los esfuerzos que en distintas épocas se han hecho y hacen por extinguirlos. La conmemoración, entonces, puede abrir un espacio para actuar en pos de una sociedad más incluyente, menos segregada, diferenciada y racista. Una sociedad en la que tanto los descendientes de la población originaria del Abya-Yala —como en algunas partes se denominaba el continente americano antes de la invasión— y los de la población esclavizada, los cristianos, árabes y judíos de afroeurasia que llegaron a estas tierras, vivan en condiciones que permitan una agradable existencia.



# “Aquí la que tiene que hablar es la gente que no ha tenido voz durante 500 años”

## Entrevista a Matilde Maestre<sup>1</sup> y Moisés Villafañe<sup>2</sup>

Jorge A. Cote R.<sup>3</sup>

Santa Marta cumple 500 años de su fundación hispánica. Una fecha con muchos significados —en ocasiones encontrados—, que cambió el destino de decenas de pueblos indígenas y sentó las bases de una nueva sociedad, cuyos ecos llegan hasta nuestros tiempos. ¿Qué han significado estos cinco siglos para las comunidades indígenas y afrocolombianas? ¿Qué opinan sobre esta conmemoración? Sobre estos temas hablamos con Matilde Maestre Rivera —abogada, lideresa y defensora de derechos humanos, y afrocolombiana— y Moisés Villafañe —abogado y líder arhuaco—.

**Jorge Cote (J. C.):** Hay un debate sobre si celebramos o conmemoramos los 500 años de la fundación hispánica de Santa Marta ¿Ustedes qué opinan?

**Matilde Maestre (M. M.):** A nosotros, como pueblo negro, la palabra celebración no nos agrada, porque cuando fuimos traídos de esa manera inconsulta al territorio americano, lo hicimos en barcos negreros donde muchos de mis ancestros y ancestras, y de mis mayores fallecieron. Esa trata trasatlántica —ese primer secuestro colectivo— causó muchas muertes. Yo celebro algo bueno, magnífico, algo que me recuerde cosas positivas. Cuando conmemoro, exalto la memoria de ese legado que dejaron los ancestros y las ancestras africanas traídas al continente americano y sus aportes a la construcción del país, pero sin

---

1 Abogada especialista en derecho internacional humanitario y Licenciada en Español y Literatura. Lideresa afro-samaria y defensora de los derechos humanos de las comunidades afrocolombianas del departamento de Magdalena. Su lucha se ha destacado por denunciar la violencia, el racismo y la exclusión contra estas comunidades y por promover la educación desde principios étnicos. También ha liderado la dignificación de las mujeres afrodescendientes cabezas de hogar. En la actualidad es la representante de las comunidades negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras de Santa Marta en la Comisión Preparatoria de los 500 años de la fundación hispánica de esta ciudad.

2 Abogado y líder social arhuaco. Ha trabajado en instituciones nacionales e internacionales como Naciones Unidas. Se ha destacado por defender el territorio ancestral de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ha liderado propuestas para proteger el medioambiente en el departamento de Magdalena, en especial, las fuentes hídricas que nacen en la Sierra. En la actualidad es el representante de las comunidades indígenas en la Comisión Preparatoria de los 500 años de la fundación hispánica de esta ciudad.

3 Historiador y periodista. Líder de comunicaciones del Archivo General de la Nación.

olvidar que —como dije— fueron traídos apeñuscados, sin ningún espacio entre el uno y el otro, por ello muchos murieron asfixiados. Para hablarlo de una manera más coloquial: nadie festeja la muerte de su madre y eso es lo que pensamos dentro del marco de los 500 años. Sin embargo, los conmemoro, porque le hemos dado mucho a la construcción de esta ciudad, que al fin y al cabo es una de las más antiguas.

**Moisés Villafañe (M. V.):** Hay que mirar desde qué punto de vista se está debatiendo, si es desde el no indígena, desde la academia, etc... ¡Claro! Ellos no son indígenas, ellos no son los que sufrieron. Para ellos es un motivo de celebración porque los españoles llegaron a un paraíso, a un territorio lleno de riquezas, pero para nosotros fue una destrucción total. Estamos acostumbrados a que siempre nos nieguen. Desde el primer momento nos llamaron salvajes, semisalvajes, gente que no tenía alma, entonces no es raro que ellos hablen de celebrar.

Nosotros no podemos celebrar porque somos los sobrevivientes de esa destrucción, de ninguna manera podemos festejar la destrucción de nuestros antepasados, de las costumbres, de la lengua, de la forma de vida, de la filosofía que debió existir. Aquí los que tienen que hablar es la gente que no ha tenido voz durante 500 años.

**J. C.:** En medio de esta conmemoración también hay una polémica en torno a Rodrigo de Bastidas y a su pacifismo con los indígenas ¿Qué piensan de este español y la afirmación de la “relación pacífica” que mantuvo con los indígenas?

**M. V.:** Cuando estaba pequeño, le escuchaba a mis abuelos decir que no podíamos ver a un blanco, porque era una amenaza para nosotros. Ellos decían que Rodrigo de Bastida mató indios y que gracias a él tuvimos que correr para la Sierra, dejando el oro, la casa, la tierra. Pero cuando uno llega a estudiar a la escuela, le dicen a uno que Rodrigo de Bastidas hizo un pacto y respetó a los indígenas. Ahí es donde comienza la confusión, si hubo paz ¿por qué desaparecieron a mi gente, por qué se borraron las culturas? Entonces siempre me he preguntado: ¿qué hizo Rodrigo Bastidas con los indígenas que mató, donde los echó? ¿Por qué nosotros tuvimos que ir a escondernos en la Sierra para poder resguardar nuestra tradición? Son hechos reales y aun así algunos dicen que hubo un pacto con Rodrigo de Bastidas y que todo era amor.

**M. M.:** Aquí hemos contado la historia desde un pensamiento colonialista y hay que descolonizarlo. La historia hay que contarla desde otra óptica. Le pongo un ejemplo, algunos manifiestan que Bastidas no trajo negros y yo me pregunto: ¿quién ayudó a construir todo esto? Porque cuando los hermanos mayores los hicieron subir a la Sierra, ellos se quedaron sin quién construyera la infraestructura. Fuimos nosotros, porque los españoles mucho menos estaban acostumbrados al tipo de trabajo necesario para la construcción. A nosotros nos han negado desde el mismo momento en que nos trajeron, pero ahí están los archivos donde se dice que Bastidas trajo negros y que después a un gobernador le autorizaron traer a cien negros, pero por debajo de cuerda trajo 300.

Entonces yo no puedo tener un pensamiento amistoso, porque siempre fue el español esclavista, el que nos subyugó, el que nos trajo para hacer los trabajos que su gente no

podía hacer, el que nos trató peor de que a un animal —porque supuestamente no teníamos alma—, el que nos marcó con un hierro al rojo vivo. Y lamentablemente así nos siguieron tratando: no reconociendo las atrocidades que fueron con otros y negando los aportes a la construcción de la ciudad.

**J. C.:** Cuando ustedes hacen este tipo de reclamos, muchas personas los tildan de resentidos porque esos hechos ya pasaron. ¿Qué opinan de esas afirmaciones? Y ante semejante dolor que comenzó hace 500, ¿qué debemos hacer para sanarlo?

**M. M.:** No es un asunto que quedó en el pasado como lo quieren hacer ver, la Conquista y el secuestro de nuestros ancestros, todavía tienen consecuencias. Por eso queremos ser reparados, por todo el daño que se les hizo a los pueblos negros en esta conquista avasalladora, en este primer secuestro de masas. Nadie habla de eso. Yo veo que ahora están reparando a las víctimas del conflicto armado y a nosotros quién nos repara. Hay una pequeña fracción, digamos, oligarca que nos dice que nosotros no deberíamos estar peleando esas “maricadas”, que eso ya pasó. Y yo les respondo con una máxima universal: quién no conoce su historia, está condenado a repetirla; y yo no quiero repetir la historia de la esclavitud en el siglo XXI.

A nosotros nos viven diciendo que somos resentidos, porque no se nos ha olvidado algo que ocurrió hace 500 años, pero esas acusaciones niegan que la discriminación sigue. La mejor manera de decirlo es con lo que está ocurriendo en el marco de la conmemoración de los 500 años. Cuando se promulgó la Ley 2058 de 2020, ni siquiera fueron capaces de incluirnos en la Comisión Preparatoria. Niegan nuestra existencia, de igual manera que lo han hecho desde nuestra llegada acá hace 500 años. A nosotros nos ha tocado librar varias batallas constitucionales para decir que existimos y cohabitamos en el departamento de Magdalena, y en el distrito de Santa Marta. Tácitamente nos niegan y ¡quieren que nos quedemos callados, que no exijamos nuestros derechos! Si existieran acciones positivas, con un enfoque étnico, no tendríamos que estar demandando y señalando la ausencia de la mirada, estar señalando que constantemente nos ignoran.

Este sentimiento no es resentimiento, es una respuesta obligada, una accionar constante que busca la visibilidad. Yo no soy resentida pero sí me acuerdo de mi historia, la que me contaron mis abuelos, no la que cuentan en el colegio, y porque me acuerdo luché día a día, para que aquello no vuelva suceder y para que nos den el lugar que la sociedad nos han negado.

**M. V.:** Nosotros no somos resentidos porque sabemos y reconocemos que esta es una realidad y que en este momento ya no podemos, de ninguna manera, reparar todo el daño hecho. Pero sí pedimos un mínimo reconocimiento y perdón sincero sobre lo que ha representado la Conquista para nosotros. Creo que ahí comenzaría la paz entre nosotros. Pero ese perdón lo toman con un resentimiento. Una vez estuve dictando una conferencia en Barcelona, hablaba sobre la Colonia en Colombia y las consecuencias que nos trajo, entonces alguien dijo: “¿ustedes todavía siguen resentidos? ¿Qué quieren, que les hagamos venia? Dije: “No, pero esa es una realidad histórica; saquearon todo el oro y nos desconocieron, para quitarnos el derecho a la tierra”. Lo interesante es que la gente que no quiere escuchar nuestra historia —y que mucho menos quiere pedir perdón—, es la que ve a

Bastidas y a la Conquista como algo heroico, son aquellos que siguen creyendo que al venir acá nos hicieron un favor.

**J. C.:** Matilde habla de una minoría “oligarca” que considera esos reclamos del pasado como una “pendejada”, pero ¿cómo percibe el resto de la población samaria el debate sobre los 500 años y la reparación histórica?

**M. V.:** En términos generales veo que los samarios son conscientes de que este territorio era de los indígenas, no obstante, tienen una visión confundida, porque creen que los indígenas estuvieron en los nevados y nunca en la playa, cuando la verdad es que, para resguardar nuestra cultura y nuestra tradición, tuvimos que huir a la Sierra. Por otra parte, hay mucha gente de la élite que se siente orgullosa por descender de los españoles. Ellos creen que debemos agradecer a los españoles porque trajeron la civilización, pero ¿de qué tipo de civilización hablamos, si ellos venían con la manta de los tejidos de chivos y nunca se bañaban, olían hediondo! Además, nosotros les enseñamos el cultivo de muchos productos que los europeos no tenían o a traer agua en zanjas hechas en piedra. No sé si eso sea un símbolo de civilización, porque ellos se apoderaron de las mediciones y dictaminaron quién y qué era más civilizado, pareciera que tuvieran un “indiómetro” para decir quién es más indio.

También siento que esa falta de reconocimiento de los aportes indígenas, es como si aquí se quisieran “McDonalzar”, quieren ser gringos o europeos sin serlo. Alguna vez un español me dijo que no le llamaban la atención los colombianos, porque profesaban su cultura, que le llamaba la atención los indígenas porque sabían curar con plantas y hacer otras cosas incomprensibles para él. En resumen, la mayoría de los colombianos reconocen nuestra cultura, pero tienen un desconocimiento de tanto de ella, como de nuestra historia, y eso los lleva a invisibilizarnos.

**J. C.:** Después de 500 años, ¿qué continuidades y discontinuidades han visto con respecto al trato de los pueblos indígenas y afrocolombianos?

**M. V.:** Desde el “descubrimiento” y la Conquista, los pueblos indígenas estuvieron enterrados, jamás conocidos, siempre con la idea de que eran salvajes o semisalvajes, eran menores de edad, sin conciencia. Esto cambió en 1991 con la Constitución donde se reconoce, al menos en el papel, nuestras costumbres, tradiciones, lenguas, nuestras formas de organización y autoridades, porque si lees la Ley 89 de 1890, dice que los indios salvajes tendrán que reducirse a la vida civil por medio de fe católica, y si se resisten, hay que someterlos a sangre y fuego ¡Nos llegaron a desconocer en nuestra esencia y como seres humanos! Por eso luchamos por el territorio que nos negaron, y por tener nuestras autoridades que también nos fueron negadas. Y de ahí surge nuestra lucha por la Línea Negra. Creo que llegó el momento de desahogarnos y de que el Estado muestre la verdadera intención con la reivindicación de nuestros verdaderos derechos.

**M. M.:** Para mí esta es una pregunta bastante sensible porque hemos resistimos el racismo y la discriminación que nos han obligado a soportar ¡Es una cosa impresionante! Solo voy a hablar de esa brecha que impide el avance de la población negra en Colombia. El racismo estructural existe y nadie lo puede desconocer. Antes de la Constitución de 1991 no existíamos,

estábamos ahí, confundidos con todo el mundo. Tú tenías que blanquearte o aceptar todo lo que te sucedía, porque no había forma de reivindicar los derechos. Gracias al artículo transitorio 55 de la Constitución —uno solo, porque ni siquiera tenemos trazabilidad de toda la Constitución— y gracias a Carlos Rosero y a otros más, obtuvimos el reconocimiento como sujetos de especial protección. Pero, aun así, hoy nadie puede decir que la discriminación racial ha desaparecido; nosotros lo vimos a diario con nuestra vicepresidenta.

**J. C.:** Intuyo que ustedes sienten que en ese tránsito de la Colonia a la República no hubo mayores cambios...

**M. M.:** En la República se abolió la esclavitud, pero los negros seguimos sufriendola durante muchas décadas más. ¿Cuándo se nos reconocen a nosotros los derechos? Hasta 1991. Vuelvo e insisto, nosotros seguíamos en la misma pobreza absoluta que sufríamos antes de nuestra liberación. La Constitución del 91 dio pie a la Ley 70 del 93, un hito para nuestra historia de lucha, pero a más de treinta y pico de años, todavía muchos de sus artículos están sin desarrollarse. Además, siento que, para ocultar el racismo estructural, se ha creado y puesto de moda el discurso “todos somos iguales” o dicho de manera peyorativa, “el que no tiene lo de negro, tiene lo de indio”. Y no somos iguales. Dentro del morro y la Sierra Nevada estamos todos y todas con diferentes culturas, esto va más allá de las actividades folclóricas de un pueblo en el marco de una fiesta. En ese campo de la diferencia, nos tienen que respetar y sin embargo, nos toca estar actuando jurídicamente, interponiendo acciones de hecho, para que se cumpla lo que ya la Constitución ha mandado hace treinta y pico años. Así estamos todavía.

**M. V.:** Pienso que sigue igual. El desconocimiento sigue. Aunque en el papel están consagrados nuestros derechos y se ven muy bonitos, en realidad no los hemos podido ejercer propiamente. Creo que ese reconocimiento de nuestros derechos en el papel, lo hicieron con el fin de mostrar internacionalmente que todo está funcionando. Pero, ¿qué ha pasado? Siempre he dicho que los derechos que hemos ganado en la Constitución del 91 es por presión internacional, por el Convenio 169 de la OIT y otras presiones extranjeras relacionadas con los indígenas. Solo por eso el Estado reconoce y dice que todo funciona bien. Sin embargo, siempre se ha considerado a los indígenas como gente de segunda clase: desde lo político, se nos ve como una sumatoria de gente útil para ganar votos, pero no porque seamos sujetos de derechos y deberes, sino porque podemos hacer ganar a algún político.

Por eso digo que, en muchos aspectos, todo sigue igual. Estamos arrinconados en un resguardo.

**J. C.:** Hablemos de territorio: ¿sienten que han podido recuperar parte del que le ha sido arrebatado?

**M. V.:** Con esta pregunta sucede algo interesante. En el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, la gente cree que tenemos mucho territorio, pero la parte de arriba es incultivable porque es pura roca, y está en peligro el nevado. La parte baja la tienen los campesinos que están talando y quemando todos los días, lo que ha generado el calentamiento de la montaña grande. Y por el lado del César ya no hay bosque, el único que queda es un cinturón por el

lado del Magdalena y un poco de La Guajira, no más. Esto significa que nuestro territorio, lo poco que hemos logrado recuperar está en riesgo.

A ese riesgo debemos sumarle el problema que tenemos con la Línea Negra. Nadie ha entendido que esa delimitación es importante para nosotros y los empresarios —los gremios de turismo— no lo quieren entender, porque son lugares de atracción turística. Ellos quieren usar nuestra arquitectura y costumbres para llevar a mucha gente de paseo, y erguir hoteles que infringen nuestros derechos ¿Qué está pasando? Que además de poner en riesgo nuestro territorio, quieren exhibirnos como un objeto de museo dentro del territorio. Me pregunto: ¿cuándo tendremos nuestro espacio para poder consignar o trasladar el conocimiento ancestral a nuestros hijos? Al parecer nunca, pareciera que nos vamos a convertir en un circo para el Estado. Esta es otra razón de lucha, pero la verdad cansa. Es injusto que para ejercer los derechos debamos demandar ¡Cuánto ha pasado desde la Constitución de 1991 y todavía seguimos reclamando que se nos respete como indígenas! Todavía reclamando que este es territorio nuestro. Todavía reclamando por la Línea Negra como territorio ancestral.

**M. M.:** Creo que nuestra situación es peor, porque la comunidad negra del distrito de Santa Marta no tiene territorio propio, pero vive en uno donde la vida de sus miembros está en constante riesgo: acá están asesinando a nuestros jóvenes y a nuestras mujeres, ya sea porque son víctimas del conflicto armado o porque defienden los derechos humanos y el derecho al territorio. Donde vivimos —no solo los negros, sino también los samarios— hace parte de un corredor entre la Sierra Nevada de Santa Marta y la serranía del Perijá, que ha estado ocupado por grupos violentos que un día se llamaban Autodefensas Unidas de Colombia, que después fueron reemplazados por el Clan del Golfo, las Autodefensas Conquistadoras de la Sierra Nevada y los Pachenka. Grupos que violentan de distintas maneras a las mujeres y hombres negros, grupos que reclutan a nuestros jóvenes; ¿qué te dice a ti un joven negro cuando está en el colegio? “Si no consigo más nada, seráirme para allá arriba”. No hay cómo aprovechar el tiempo libre, no hay generación de empleo, tú no puedes ser un microempresario porque tienes que pagar la vacuna, te terminas endeudado tanto, por un lado, como por el otro. Mira, el peligro en el que estamos hace que la comunidad más vulnerada sea la negra.

**J. C.:** Siempre se ha hablado de que históricamente ha habido tensiones entre el pueblo indígena y las comunidades afro. ¿Ustedes cómo tramitan esas tensiones?

**M. V.:** Debo decir que acá jamás hemos sentido tensiones, porque nosotros hemos hablado de complementar la historia. Yo creo que la historia de las negritudes es solo una parte, al igual que la de nosotros. En esa historia común, sabemos que ellos fueron víctimas en la construcción de un país donde les negaron sus derechos, sufrieron la xenofobia, la discriminación racial, al igual que nosotros. Entonces, si no contamos la historia entre los dos, esta queda a medias.

**M. M.:** Tampoco hemos tenido tensiones. De pronto en el departamento del Magdalena no se puede evidenciar lo que sucede en otras partes, porque la mayoría de los roces entre ambas comunidades se dan en el territorio, por las tierras. Como, nosotros no tenemos

territorio asignado, pocas son las disputas. Puede haber algunas comunidades negras en territorio indígena que han convivido sin mayor problema. Lo puedo decir porque he trabajado con los pueblos indígenas desde que tengo dieciséis años, cuando nací como maestra. Por eso mi relacionamiento es muy fácil con ellos, porque entiendo sus usos, costumbres y tradiciones.

**J. C.:** Pregunta final ¿Cuáles son sus expectativas frente a estos 500 años?

**M. V.:** La verdad, las expectativas no son muchas. Porque si bien teníamos un puesto en la Comisión Preparatorias, nunca vimos que esa instancia hubiera funcionado. Y ahora nos fuimos con todas las fuerzas, con gran ilusión, pero nos encontramos con una pared donde se invisibiliza a los indígenas. No se tuvo en cuenta el capítulo étnico. Creímos que, al decir toda nuestra filosofía, nuestra historia, iban vincularla, pero en tres sesiones con la comisión no pasó nada. Ya a estas alturas yo creo que hay pocas expectativas, solo el Ministerio de las Culturas ha hecho algo por meternos en la conversación, de resto hay poco, ni siquiera se evidencia una actitud de diálogo de los municipios para con nosotros. Quisimos decir mucho, pero todavía el colonialismo que vimos ahí presente nos lo impidió.

**M. M.:** Voy a contextualizar antes de dar respuesta. Hace cuatro años se promulgó la ley de la conmemoración de los 500 años, de la que, por cierto, nos excluyeron. Van cuatro años y por disputas políticas no se han comenzado a desarrollar los planes, programas y proyectos. Y si quiero agradecerle al Ministerio de las Culturas, al exministro Juan David y a la nueva ministra Yannai Kadamani, porque ellos jalonaron y empezaron a sacar esto adelante. Ambos se han sentado con nosotros, con los colectivos, para ver cómo solucionamos los problemas y cómo hacemos para que las cosas salgan bien. Pero siento que desde otras instancias pasan por encima de nosotros. Hoy siguen colocando marcas en la ciudad, sin consultarnos a nosotros si nos vemos representados. Tenemos un administrador de la ciudad que nunca se sienta con nosotros. Entonces, por eso, las únicas expectativas que tenemos es que las agencias que tienen el Ministerio de las Culturas en cada una de sus ramas, llámese Archivo Histórico, llámese Patrimonio, llámese Fomento, nos sigan teniendo en cuenta.



# CRÓNICA



# Los anuncios del agua en la Sierra Nevada

David Lara<sup>1</sup>

## Diálogos en la oscuridad

### *La partida*

A finales del mes de junio nos enteramos de una importante reunión en la Sierra Nevada de Santa Marta. Por primera vez, los *mamos*, líderes espirituales de las cuatro etnias que habitan la zona, se reunían para reflexionar sobre la situación de la Sierra Madre, la misma que les dio la vida y les entrega lo necesario para vivir. Dicen también que esa madre es el corazón del mundo. Si acabamos con ella, caeremos en manos de *Heiséi*, la muerte. ¿Cómo se entiende que un hijo lesione a su madre?, se preguntan.

Ikas, kogis, arzarios y kankuamos integrados en la gran familia arhuaca, bajaron de la Sierra al escuchar el llamado de la naturaleza. Era el tiempo de sentarse a conversar, para ofrecer pagamentos a los antepasados que se han ido y al dios que los protege. Era el tiempo para buscar el equilibrio entre las fuerzas que rigen el planeta. Tiempo para entregar un mensaje al mundo, en especial al hombre blanco, al que llaman hermano menor o *bunachi* en su lengua.

La reunión sería en el territorio sagrado, conocido como *Arúmake*, en los alrededores de la zona montañosa del municipio de Pueblo Bello, cerca de Valledupar. Cinco días (con sus noches) seguidos de reflexión y diálogo, los que comenzarían el 30 de junio. Ese mismo día partimos hacia Pueblo Bello, con la intención de conocer los mensajes de los *mamos*. La partida estuvo llena de voces que anunciaban los peligros de una zona marcada por la violencia, por una guerra interna que los indígenas aún no comprenden y que en 1990 se llevó a tres de sus más grandes guías espirituales: los *mamos* Ángel María Torres, Luis Napoleón Torres y Hugues Chaparro; crímenes que siguen en la impunidad y el silencio.

---

<sup>1</sup> Periodista y abogado. Magíster en Cultura y desarrollo. Profesor de la Universidad de Cartagena. Ganador del Premio de Periodismo Mario Ceballos Araújo de la Universidad Autónoma del Caribe en 2023. Autor del libro de reportajes *Pasa la voz queda la palabra* (2011).

A eso de las ocho de la mañana del 30 de junio, Ati Zoribäka, una indígena ika, quien vive en la ciudad, invitó a hacer un trabajo espiritual antes de partir. Puso en cada una de nuestras manos cuatro hebras de lana, y pidió que pensáramos en lo que haríamos más adelante. *Es para limpiar el camino, para despejar la vía de todo lo malo con la fuerza del pensamiento, para que no haya obstáculos. Usted cierre los ojos y piense en los días que vienen*, dijo.

A aquel rito se unió a la voz de mi madre, que, al conocer del viaje hacia la Sierra, alcanzó a decirme: *ve tranquilo, tú lo que tienes que hacer es mandar a Dios adelante*. Durante las seis horas de camino hacia Valledupar, encontramos varios retenes militares en: San Jacinto, El Carmen, en la vía Zambrano-Plato, Bosconia y en la entrada a Valledupar. Experiencias de un país en conflicto, donde la gente sigue transitando con temor sus propios caminos.

## **La llegada**

¿Qué hay en la mente de un arhuako? ¿En qué piensa cuando te mira? ¿En qué piensa cuando lo ves? ¿De qué hablan entre ellos? ¿Qué se dicen en esa lengua que no entendemos? ¿Por qué se ríen? Eran las preguntas que me hacía al verlos en la estación de Valledupar, donde tomamos un campero para subir a Pueblo Bello.

Tres indígenas, dos hombres y una mujer, ocupaban una de las dos bancas traseras. Los veo ahora de frente y reconozco en ellos a un país desconocido. ¿Cómo se llaman sus vestidos? ¿Qué significan los collares que lleva la mujer en su cuello? ¿Qué llevan en esas mochilas? ¿Por qué mascan la hoja de coca? Son nativos de la misma Colombia que luchan por preservar su cultura. Quise hablar con ellos, pero una vez el campero comenzó su ascenso, en sus miradas parecía haber una barrera de desconfianza. Solo quería saber si iban también para el encuentro de *mamos* en Arúmake.

Sus rostros quemados al sol, sus pómulos salidos, su nariz fina, sus cabellos largos, sus mochilas terciadas y sus ojos alargados, construían una figura entregada a sus pensamientos. ¿Qué hay en la mente de un arhuaco? Volví a preguntarme.

Luego de unos veinte minutos de viaje, todo cambia. Parece imposible estar entrando a una enorme montaña. Son 5 780 metros de altura que tenemos al frente, es la belleza imponente de la Sierra Nevada de Santa Marta. Los olores a pino y eucalipto vienen con una brisa fría que entra por las ventanas. La vegetación se torna más verde y abundante. Luego de una hora de ascenso continuo, el conductor anuncia la llegada a Pueblo Bello. Habla de los retenes que paramilitares tenían en esa vía hace unos meses, y cuenta sobre las prohibiciones para transportar alimentos, en especial a las zonas más altas, situación que ha perjudicado a los indígenas que habitan las cumbres.

*La policía siempre está haciendo requisas. Después de las seis de la tarde se restringe el paso por esta vía. Ahora ya no puedo devolverme, son casi las seis*, dice, mientras baja la velocidad para obedecer la señal de pare que le hace un joven policía. *Buenas noches* —dice— abajo todos, también los *mamos*, los jefes, los obispos, los caciques, todo abajo, agrega en tono de burla, para referirse a los indígenas que viajan con nosotros. Luego de algunas preguntas sobre hacia dónde nos dirigíamos, de dónde veníamos y qué haríamos en la zona, seguimos

por la única calle pavimentada de la localidad, que nos llevó hasta una pequeña terminal de transportes en el centro de Pueblo Bello. La noche y la temperatura caían.

Los indígenas bajaron con rapidez del vehículo y comenzaron a caminar a buena marcha. Debía llegar hasta la casa del *mamo* Bunchanawin, quien ha establecido su residencia en las afueras de Pueblo Bello. Allí llegué, en medio de la bruma y la soledad de los caminos.

El *mamo* Bunchanawin, en compañía de sus hijos, y que estaba a cargo del apoyo y organización del encuentro, me esperaba. Entonces mandó a Lorenzo, uno de sus hijos, a que me llevara hasta al lugar donde cuarenta *mamos* estaban reunidos para debatir sobre los problemas de la Sierra Madre y la relación con los hermanos menores.

## La kankurua: el templo sagrado

La noche en la Sierra Nevada es azul arriba y negra abajo. Si hay cielo despejado, las estrellas se confunden con las miles de luciérnagas que se cruzan al paso. Se me ocurre pensar que hay estrellas que se hacen luciérnagas, y luciérnagas que se funden con las estrellas. Con ese paisaje, en un profundo y ceremonial silencio, salimos, guiados por Lorenzo, rumbo a la *kankurua* de Arúmake. Pasamos por dos quebradas. Lo sabía por el correr de las aguas; un campo sembrado de hierba limón y hierba buena, olores que Lorenzo anunciaba a su paso.

*Así es como los mamos conocen la madre naturaleza*, dijo para romper un silencio que angustiaba.

Los niños que se educan para *mamos* están siempre dentro de una *kankurua* y no pueden ver la luz hasta cierta edad. Cuando llega la noche, salen a escuchar los sonidos en medio de la oscuridad. Los pájaros, los insectos, el trueno, el viento, el correr del agua, todo lo guardan en su memoria, así se van haciendo sabios; van entendiendo cómo funciona el universo, pero también deben hacer ofrendas y pagamentos a los antiguos, a los antepasados.

*Llega a buena hora* —continúo Lorenzo— *porque los mamos hablan solo en la noche. Los mamos conocen en la oscuridad.* Guardó silencio y seguimos nuestro camino en medio de olores de monte y ruidos de la naturaleza. La temperatura seguía bajando.

La *kankurua* es el templo sagrado para los arhuacos. Es una gran casa rectangular con dos pequeñas entradas. Construidas en barro, con enormes columnas internas y forrada de arriba a abajo con paja seca.

*Llegamos* —dijo Lorenzo— *usted esté tranquilo, tiene el permiso para entrar aquí, así que ahí está la reunión de los mamos de la Sierra Nevada.* Dos grandes *kankuruas* podía observar, las que eran iluminadas por el fogón de un grupo de mujeres que cocinaban hierbas aromáticas. El olor invadía el lugar. Por el techo de las dos *kankuruas* se filtraba una lenta y pausada corriente de humo. Pequeñas fogatas iluminaban su interior.

*Una de las kankuruas es para las mujeres y otra para los hombres. La mujer más anciana*

*puede entrar en la kankurua de los hombres, y, solo un hombre, el que el mamó designe, puede entrar en la de las mujeres, explica Lorenzo.*

A un lado, a unos cinco metros de las dos *kankuruas*, estaban los sabios de la Sierra Nevada. De los *mamos* más ancianos y respetados se encontraban Juan Izquierdo, 116 años; Vicente Arroyo, noventa y ocho años; Juan Marcos Pérez, noventa y ocho años; Gummako, setenta y cinco años; Norberto Torres, Gabriel Alimako y Juan Rumaldo Rácigo, todos de ochenta años. Habían bajado de lugares como Nabusímake, Yeurwa, Simonorwa, El playón, Las cuevas, Morotwa, Businchama y Cherua, a la región de Arúmake, donde las nuevas *kankuruas* se habían construido para este encuentro que tenía como lema “Pensamiento tradicional, vía para la paz”. Los *mamos* pensaron que era bueno construir templos que estuvieran más cerca y cuyo acceso fuera más fácil. Reflexionar y hacer pagamentos es la opción para enfrentar las fuerzas que intentan arrasarlos.

La imagen de los *mamos* sentados alrededor del fuego, es imborrable de mi mente. Un grupo de ancianos, con sus vestidos (*muku cheirua*) y gorros (*tutusoma*) tradicionales, conversan en esos idiomas que no entendemos. El que habla está sentado en un tronco, ubicado en el centro del rectángulo que forman los *mamos* y sus discípulos. De pie, detrás de ese rectángulo, se encuentran los traductores, quienes vierten los mensajes a ika, arzario, kogi o kankuamo.

Una tenue luz alcanza a iluminar los pómulos de quien se sienta en el tronco. El humo que brota de los leños y el olor a hierbas aromáticas, crean un halo espiritual que cubre el entorno de la *kankurua*. Allí, es imposible hacer una relación con nuestras nociones, sabemos que es nuestro país, pero es otro espacio, es un presente mágico y espiritual que gobierna los actos de los guardianes de la Sierra Nevada de Santa Marta. Estaba en la reunión de los *mamos*, pero no entendía ninguno de sus mensajes. Escucho sus voces. Una imagen única. Un ambiente que está más allá de los ideales de un mundo moderno y material. Al preguntarle a Lorenzo, casi en tono de susurro, si podía decirme de qué hablaban, expresó: *ellos hablan en lenguas que muchos no entendemos, son lenguas rituales, ceremoniales, que solo ellos tienen en sus pensamientos.*

### **Los mensajes**

Una de las mujeres me ha dado un pocillo de hierbas aromáticas. *Son hierbas purificadoras, dice y pide que me acerque al fuego de los manos, para que los escuche mejor, agrega.*

¿Pero qué dicen? ¿Cuál es el tema en discusión? ¿Hablarán alguna vez en castellano? ¿Habrá algún indígena traductor que pueda ayudarme? Camino hacia ellos y me siento en el suelo. Cada cierto tiempo brota una nueva voz de la oscuridad. No alcanzo a ver de quién se trata, si es viejo o joven. A pesar de que me he sentado en silencio, me observan. En un instante la reunión parece tomar un nuevo rumbo y las voces, que minutos antes tomaban la palabra en orden, comenzaron a cruzarse. Como tratando de calmar los ánimos, uno de los traductores devolvió el tono del diálogo con dos palabras: *periodista y Cartagena.*

Hubo silencio. Un nuevo *mamo* tomó asiento en el tronco cerca de la fogata. Una flama

iluminó su viejo rostro. Se trataba de Juan Marcos Pérez, uno de los *mamos* mayores y más sabios de la Sierra. Cuando comenzó a hablar, el fuego disminuyó. Las luciérnagas habían desaparecido y un grupo de nubes comenzó a tapar la débil luz de la luna. La noche se hacía más negra. Si tan sólo pudiera entender algo en esa lengua llena de sonidos guturales, fuertes vocales y suaves *sshii* y *chees*. Si pudiera entender, sabría cuáles son esos mensajes que quieren entregar al hombre blanco. Habla ahora y todos escuchan:

— Nuestro territorio es una tierra sagrada, esta tierra es nuestra madre, es la Sierra Nevada, de aquí surgió el pensamiento cuando no había nada y todo era niebla...

Aquí nació la comida que sirve para el sustento, aquí vive la madre y el padre del bosque, de los humanos. Todo está representado en la Casa Sagrada de la Sierra Nevada de Santa Marta. La laguna es la hembra del Cerro Sagrado y son los puntos originales representados por las cuatro tribus. Esas cuatro tribus sostienen la Sierra...

Por eso estamos reunidos aquí, para defender lo que ha sido nuestro, porque durante milenios no hubo problemas, todo era armonía y equilibrio, el que se acabó a partir de la invasión española y la educación impuesta con ideas ajenas al pensamiento de los *mamos*...

En el tiempo del origen de todas las cosas, todo era pensamiento, no se consumía comida como se hace hoy, sino que se alimentaba del espíritu de los alimentos; tampoco se utilizaba el *yoburo* (*poporo*), la *cal*, el *ayú* (hoja de coca) sino que la energía del pensamiento, el vapor de la sabiduría era lo que alimentaba. Puro pensamiento, como hoy tomamos aire para vivir...

Cuando no nos alimentábamos como hoy, todo era niebla, no había sol ni luna, ni las estrellas habían nacido; solo existía la estrella del amanecer que nos indicaba el comienzo del día, pero todo estaba en tinieblas, pues solo era pensamiento, era *Terunnua*, la forma de hablar...

Por eso los *mamos* nos relacionamos con la naturaleza y hablamos con ella, pues conservamos en nuestra memoria desde el origen y esa es la herencia que se nos ha dado para mantener el equilibrio del mundo...

Lorenzo, que se había sentado a mi lado, también con su pocillo de aromática, me dijo que todo estaba muy interesante, que los diálogos con los *mamos* era una especie de lavatorio espiritual, que para eso se habían formado, para hablar de la historia, de la naturaleza y de los antepasados.

Así fue toda la noche. Uno a uno fue pasando por el tronco y entregando su mensaje. Algunos hablaron muy corto, el discurso de otros fue largo, en tono muy alto, diría que incluso hablaban con enojo. En las horas que estuve allí sentado sin entender una palabra,

las mujeres pasaron varias veces con pocillos de aromática. *Tome bastante*, dijo una, *esto es hasta el amanecer*.

En algunas de las intervenciones alcancé a escuchar palabras en español, entiendo que no tienen traducción en sus lenguas: “Colombia”; “guerrilla”; “documento”; “senadores”; “paramilitares”; “Gobierno”; “autoridad”; “derechos humanos”; “tregua”; “proyecto”; “importante”. Esta última palabra causó cierta sorpresa en mí ¿*Por qué no existe en su lengua?* le pregunté a Lorenzo, quien con marcas de sueño en su rostro me dijo: *levantémonos que me estoy durmiendo*.

— ¿Por qué no existe importante en sus lenguas?

— Puede ser porque nadie desea tener fuerzas o privilegios para sí mismo. Cuando se hacen pagos a los antiguos no se les pide para uno mismo, sino se pide para todos. Si se tiene un palo de mango no es para uno, lo que importa es que los mangos sean para todos. Hablamos siempre de nosotros, de nuestro territorio, de nuestros ancestros, nuestra agua, del agua de todos.

El frío invitaba al recogimiento, la temperatura era de unos doce grados Celsius. Las nubes habían cubierto la luna y las estrellas. Algunos de los *mamos* mayores habían ocupado un lugar en la *kankurua* y los jóvenes alrededor del fuego guardaban silencio, solo se escuchaba el ruido del *sokenun* (barita para extraer la cal), que frotan sobre la boca del poporo.

La madrugada estaba cayendo y de ese primer día no sabía nada ¿Cómo era el lugar? ¿Cómo eran los rostros de los *mamos*? ¿Qué mensajes habían entregado esa primera noche? ¿Cómo serían los rostros de esas mujeres que ofrecían aromática? ¿Podría hablar en la mañana con algunos de ellos sobre lo que estaba pasando? ¿Qué seguía después de que el último *mamo* se retirara del fuego?

Un *mamo* se levantó y entendí que invitaba a dormir, pareció explicar que todo había estado muy bueno y por sus gestos pude entender que pedía que se llevaran los pensamientos de esa noche.

Esperaba que las preguntas que me había hecho durante más de seis horas escuchándolos, hallaran respuesta con las primeras luces del día. Pero recordé las palabras de Lorenzo *los mamos solo hablan de noche*, y me llené de angustia. Con ese sentimiento comencé a buscar un lugar para dormir. Lorenzo dijo que su hermano Abel, quien estaba a cargo de los sembradíos alrededor de la *kankurua*, tenía una estera para mí en su casa y una piel de chivo para cobijarme del frío.

Pensé por un instante en cómo sería el día, en cómo sería esa primera mañana en la *kankurua* de Arúmaka, en una luz en medio de ese mundo oscuro, místico y misterioso que apenas comenzaba a conocer.

## Luces y pensamientos

La oscuridad es cercanía, creación, pureza y sabiduría para los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Así fue la primera noche en la *kankurua* de Arúmake en cercanías de Pueblo Bello, Cesar.

Cuenta la tradición arhuaka, que cuando todo era oscuridad, muchos sintieron necesidad de la luz. Escogieron, para ello, a un pequeño llamado Bunkwakukwi, que cuando llegó a su adolescencia fue enviado al cielo. Así, Bunkwakukwi, el sol, empezó la tarea encomendada.

Después de aquella mágica noche en la reunión de *mamos*, lo que más esperaba era la llegada de la luz, de Bunkwakukwi. La temperatura baja y el frío se cuela desde el piso, a través de la estera que Abel, uno de los organizadores del encuentro, había reservado para mí. Los ruidos de la noche van desapareciendo y sientes que tus ojos no cumplen ninguna función. El silencio te hace pensar que más allá de ti sólo existe oscuridad.

### **La mañana**

En el momento en que Bunkwakukwi comenzó su labor, todos los personajes que estaban bajo la oscuridad parecían haber quedado petrificados.

El frío me levantó bien temprano y volví a la *kankurua*. Nada se movía en su interior. Allí estaban todos los rostros que el fuego iluminó la noche anterior. Dormían como rocas en ríos de arena. Como si el tiempo no corriera para ellos, como si el día no fuera necesario. Ellos lo habían hecho todo la noche anterior, y se preparaban para las que seguían.

Un par de mujeres salieron cuando el sol comenzó a asomarse por detrás de la montaña y un grupo de indígenas varones vino desde el monte. Eran centinelas. Proteger el sueño de los *mamos* era su misión. Las mujeres atizaron los leños que conservaban aún las brasas y pronto hubo fuego para hervir las hierbas aromáticas. Abel llegó minutos más tarde y me dijo que era muy temprano para estar despierto, que me fuera nuevamente a dormir, que había que tener energía para los días del encuentro. Un indígena trajo troncos de leña para el fuego y se acercó a nosotros. Abrió su mochila y extrajo un puñado de hojas de coca. Abel sacó una mochila pequeña de su mochila más grande y el indígena depositó allí el puñado de hojas. La misma acción fue repetida por Abel. El indígena dio la vuelta y fue en busca de más leña.

Pregunté por lo que acababa de suceder y Abel guardó silencio. Una indígena de nombre Enilda, con un niño a sus espaldas en lo que nosotros llamamos carga bebé y ellos *sichu* o *pusa*, trajo aromática para los dos. Pidió que nos sentáramos bajo la sombra de los palos de guama, donde la noche anterior los *mamos* conversaban alrededor del fuego. Mientras soplabla y tomaba su agua aromática, Abel permaneció callado. No sabe uno si lo hacen por el poco español que hablan o por la desconfianza que les produce un hermano menor durmiendo en un lugar sagrado. No sabe uno qué tienen en su mente. *Para conocer, tiene que hacer limpieza espiritual y quedarse veinte días, con sus noches, por lo menos, dice y vuelve a soplar el humo de su aromática.*

Las mujeres hacen todas las labores de la mañana. Llevan a sus pequeños hijos, los únicos que han dormido por la noche, a bañarse a una corriente cercana y traen agua para hacer el desayuno. Preparan “comida de *mamo*”. Enilda explica en qué consiste: *es alimento saludable, sin sal, orgánico, de nuestros cultivos. No hay químicos. Todo es tomado de la naturaleza. Recogemos nuestras legumbres y hortalizas, los pescados los tomamos de los ríos.*

Abel le dirige unas palabras en su lengua y ella responde con agrado. Se siente uno impotente, incomunicado. Repiten la palabra *busintana*, una y otra vez y ambos señalan hacia las afueras de la *kankurua*. Me mira y dice: *conversar ahora aquí en lengua y después en castellano, es rico, así uno puede entenderlos a todos.* Enilda vive orgullosa de su etnia, de los nombres indígenas de sus hijos, a quien no ha puesto nombres cristianos, como ella dice, *queremos para nuestros hijos la tradición y la lengua.*

Abel habla un español cargado de verbos y sustantivos. Un nuevo indígena ha llegado hasta el lugar y repite el ritual de las hojas de coca. Lo miro y responde ahora la pregunta sobre el porqué de esa acción: *es saludo, amigo, intercambiar amistad.*

Pegada a las faldas de Enilda, veo una niña de unos nueve años. Pregunto si es su hija y responde que es *seimeku*.

— ¿Así se llama?

— No. Seimeku es una niña virgen que los *mamos* preparan para realizar las ofrendas a nuestros padres espirituales. Esta es la primera vez que ve la luz. Ha estado metida en un *kankurua* desde que nació. No habla castellano. Su papá dice que no salga, que no se deje ver, porque así va perdiendo la pureza.

Abel se levanta y dice que vayamos a *busintana*. Sigo sus rápidos pasos y en un instante estamos dentro de esa espesa vegetación que cubre la Sierra Nevada. Cruzamos dos hermosos arroyos de aguas transparentes y llegamos a un extenso sembradío de hierba buena. *Busintana, cultivos tradicionales, comida sana para todos,* dice Abel. *Busintana* es lo que podría llamarse un jardín botánico; es un lugar que los indígenas han destinado para la recuperación de plantas en vías de extinción y conservación de semillas tradicionales. Café, cacao, naranja, mango, papaya, guayaba, guanábana y otras especies. Todas con un rótulo en sus troncos escrito en lengua *iku*. Pregunto sobre las propiedades de una planta que desconozco y Abel parece no entender.

Volvemos a la *kankurua*. Todo parece seguir petrificado en ellas. Solo las que cocinan y tejen hacen viva la mañana. Tejen sus mochilas con habilidad, algunas sentadas sobre la leña seca. Por una mochila pasa la tradición de Nawowa, la primera mujer que tejó cuando todo era oscuridad. Tiempos en que la araña tejía para el hombre y los gusanos hilaban para las mujeres. En el pensamiento *ika*, el tejido representa la creación del mundo. Se dice que Nawowa entregó a cada casta la forma de hilar, los dibujos y colores que debían tener sus mochilas. Enilda dice que hay dibujos que no se pueden tejer, como el de la muerte, que se usan solo en ritos, y son tejidos por la mujer del *mamo*.

Desprevenidos pensamos que los dibujos en las mochilas son fruto de la creatividad de cada mujer. Pero no, todos tienen un significado: *aku*, representa el movimiento; *urumu* es la conformación del mundo; *kutia*, el esqueleto humano; *kunsumunu*, es sabiduría. La mochila no es solo un objeto útil y personal, es también el recuerdo de la casta a la que pertenecen y el sello que quieren dar a su vida. La tradición enseña a las niñas qué material usar, los tejidos, formas y tamaños de cada mochila. En la que el hombre guarda la hoja de coca se llama *ziju*, es pequeña y de lana. La *jo'buruma'si*, es en la se guarda la hoja y el poporo. Riqueza que las mujeres guardan y enseñan con generosidad. Zarawia Santiago dice que no se acuerda cuándo aprendió a tejer, pero se ve muy niña con una aguja en sus manos, con lana, algodón o maguey para hacer la mochila.

El tiempo parece no existir en la *kankurua*. No hay prisa ni horarios. Ni programas ni objetivos. Si alguien dice *hay que llegar hasta Pueblo Bello a buscar unas esteras*, uno no sabe si será en ese momento, más tarde, en la noche, al día siguiente o dentro de dos días. Cuando uno ha olvidado todo, sientes que se preparan para salir, cargan sus mochilas y comienzan a caminar ¿*Para dónde van?* pregunta uno. *A Pueblo Bello, a buscar las esteras*, responden.

A ese ritmo, llega una nueva noche. Los *mamos* comienzan a salir de la *kankurua* y en silencio se ubican debajo de los palos de guama. Un indígena enciende el fuego. Una nueva noche de pensamientos. Hablan en sus lenguas, las que cargan mensajes llenos de sabiduría:

— Nuestro pensamiento es universal. Vemos cómo el hermano menor, a pesar de los avances científicos que dice tener, comete errores. Hay que enviarles un mensaje para ayudarlos, para que se den cuenta de los males que han causado.

El Gobierno se ha dedicado a acabar con nuestro pensamiento. Por eso estamos aquí para conservar y luchar por lo que tenemos. El Gobierno hace con nosotros lo que hizo el conquistador.

Nuestro pensamiento es universal, abarca lo visible y lo invisible. Los grandes misterios de la naturaleza, que hasta ahora el hombre no sabe. Todo lo lleva a la química y la ciencia, pero ignora que todo tiene un espíritu, inclusive las plantas, las piedras, eso nos llega como un aliento, como un respiro, son pensamientos que tienen miles de años y todavía los sentimos.

Los *mamos* aquí reunidos tenemos que buscar otras salidas para que se cumplan las peticiones. Y nuestra principal petición es recuperar nuestras tierras. Si el Gobierno no quiere apoyar las peticiones de los *manos*, que nos acabe y así se acabará también el mundo, al desatarse guerras, precipitarse catástrofes y secarse las fuentes de agua.

### **Noche de invitados**

Tres noches seguidas hubo invitados a la reunión de *mamos*: el senador Gerardo Jumí, indígena embera; el representante a la Cámara, Lorenzo Almendra, indígena guambiano, y el investigador Hernando Gómez.

La noche del senador Jumí, los *mamos* lo saludaron con respeto y salió a relucir la palabra “importante”, seguida de “senador”. Los mensajes de los *mamos* eran traducidos al español de inmediato para que el senador respondiera. Jumí habló del reconocimiento que había hecho la Constitución Nacional a las comunidades indígenas; un *mamo* preguntó: *¿cuál reconocimiento?, si a nosotros nunca nos han conocido y ahora ¿cómo nos van a reconocer? Desde la llegada del español no han hecho otra cosa sino violentar nuestro territorio, destruir nuestra naturaleza y acabar con nuestras tradiciones.*

Jumí explica que han logrado mucho a partir de 1991, pero ahora se viene una reforma de la Constitución, que es como la ley madre, explica. Hay un murmullo fuerte, una discusión en ascenso... el traductor dice:

— Los *mamos* no entienden por qué la ley madre cambia, dicen que la ley madre es una sola, inmutable, es la ley del agua y la tierra. Quieren también saber por qué esa ley atenta contra ellos. La ley del agua está en forma de hielo, gota o arroyo, pero es la misma, es única y ayuda a todos por igual.

El senador parece estar en aprietos y cuida, de ahora en adelante, los ejemplos para los *mamos*. Habla ahora de unidad, de la unidad de los pueblos indígenas para tener más presencia en el Congreso, y los *mamos* reconocen que la clave está en la cercanía de todos los pueblos indígenas de Colombia.

El representante Lorenzo Almendra habló la noche siguiente. Contó la experiencia de los guambianos para contrarrestar a la guerrilla en la región del Cauca. Asegura que es la unidad la que vence: *ahí nos ponemos delante de ellos a ver si son capaces de matarnos a todos. Eso ha funcionado, la paz es nuestra lucha de siempre.*

Hubo controversia sobre los caminos a seguir y las decisiones a tomar. Discutieron sobre las acciones políticas y espirituales que debían tomar, y se evidencia el respeto que tienen por sus más viejos y sabios. *La sabiduría de los mamos es eterna. Ellos deben decidir qué hacer, a quiénes elegir y qué rumbo tomar, ese es el gran secreto nuestro* —comenta el representante Almendra.

La siguiente noche fue para Hernando Gómez, quien habló de los llamados macro proyectos. Lo que el investigador mencionó aquella noche, dejó muy preocupado a los indígenas:

— Deben proteger el agua, porque ahora las guerras serán contra quienes la posean. La Sierra Nevada produce seis mil millones de metros cúbicos de agua al año. Es la quinta aportante de agua en Colombia.

Desde hace muchos años, por aquí han pasado expediciones, se han realizado estudios científicos, han extraído su sangre y la han enviado a laboratorios de universidades de Estados Unidos. Ellos quieren saber por qué los indígenas han resistido tanto. Con ese material son capaces de crear, en una especie de holograma, a un indígena kogi y combinarlo, por ejemplo, con rasgos de un

afro, a ver qué resulta de esa mezcla. Esos experimentos los he visto yo.

Ellos saben qué comen, qué plantas tienen, saben todo, todo lo que pasa aquí en la Sierra. Hay satélites que les envían información a diario.

Al final, comentó que lo único que ellos no saben es qué tienen ustedes en su pensamiento ¿En qué piensan? Esa había sido también mi pregunta desde que comenzamos este viaje. Hubo mucho silencio aquella noche y los *mamos* se dedicaron a pensar. Podría véseles en medio de la oscuridad, sentados en un tronco, recostados a un árbol o caminando con lentitud alrededor de la *kankurua*.

La clausura del evento, a la mañana siguiente, estuvo llena de rituales y pagos. En una procesión silenciosa, la mañana del 5 de julio, subimos hasta una pequeña colina y nos sentamos frente a un enorme *morundua*, el rey de los árboles. El *mamo* entregó una mota de algodón a todos. Sentados y con las manos hacia atrás, hicimos pequeñas bolitas con la mano izquierda y derecha. Es la búsqueda del equilibrio personal, es el ruego para que regrese la tranquilidad. Esas bolitas de algodón representan el alimento que entregamos a los padres espirituales.

Uno a uno fue bajando hacia la *kankurua*. Recogieron sus mochilas y ensillaron sus burros, mulas y caballos. Antes de partir, conversé con Apolinar Izquierdo, que estaba a cargo de redactar las conclusiones; me dijo:

— Aún no están listas. Hay que revisarlas bien para entregarlas al mundo, pero los *mamos* hacen un llamado para restablecer el equilibrio en la tierra, para que respeten sus leyes y los recursos que la Sierra Madre ofrece desde que todo era oscuridad.

Apolinar entró a la *kankurua* y comenzó a ayudar a los *mamos* que partían.

Volví sin conclusiones, pero con ideas únicas que solo se entienden en ese espacio. Como esa pequeña niña de nombre Dercía, la *seimeku*, una noción difícil de comprender en nuestra realidad, pero de gran valor cultural y espiritual.

Al final de la tarde vi las últimas familias subir los caminos de la Sierra Nevada y perderse en medio de la bruma de la montaña. Los veo partir y sigo sin saber qué harán ni en qué piensan. Ha sido así desde que comenzaron a hablarles de desarrollo. Ellos prefieren la palabra permanencia. Permanencia de esa tradición y de los pensamientos que constituyen su verdadera fortaleza.

Un grupo de luciérnagas trajo la noche entre sus vientres.

**Arúmake-Cartagena, 2003.**



FORT DE FRANCE  
LE HAVRE

# Vuelven las carabelas

Rosa Chamorro<sup>1</sup>

**Vuelven las carabelas.** No las de velas hinchidas por el aliento de los alisios, con el mascarón de proa hendido en la bruma del mar abierto, sino las de ahora, más grandes, acorazadas, más modernas. Y vuelven a navegar hacia Santa Marta, como hace quinientos años, en una travesía que no solo surca las aguas del Atlántico, sino que también echa sal en las heridas que nunca terminaron de cerrarse del todo, que se prolongan en la insensible mole de concreto que soporta la estatua de Rodrigo de Bastidas, levantada en el Camellón de la playa o en los nombres de algunos de sus barrios y calles, y en la manera en que la clase dirigente de esta ciudad se inclina, aún hoy, ante ciertos apellidos y símbolos, sin detenerse a reflexionar sobre lo actuado por los poseedores de esos nombres, sobre lo que evocan esos símbolos y lo que aún imponen.

Navegar, entonces como ahora, no era solo un arte, sino un cálculo meticuloso, una lectura precisa del sol y las estrellas. De aquella Europa que aprendió a guiarse por astrolabios, ballestillas y cuadrantes, a manejar la brújula, conocida entonces como la *aguja de marear*, nació la conquista de los mares. La Casa de la Contratación de Sevilla reguló cada travesía, elaboró mapas que se guardaban con celo y formó a los pilotos que abrirían las rutas de los océanos. Desde sus aulas y astilleros se enviaban naos resistentes a las largas travesías, para que las fauces del mar no las devoraran, capaces de sostener la ambición de un imperio que se expandía.

La Corona española no era solo un trono, una familia real y una sucesión de monarcas encopetados. Era una empresa, una enorme maquinaria que movía territorios, flotas y ejércitos con la frialdad de un mercader que hace cuentas al final del día. Gobernaba desde palacios en Madrid y Sevilla, pero su verdadera fortaleza estaba en las rutas comerciales que unían Europa con América. De América salían el oro, la plata, las perlas, el tabaco, el añil, el café, la preciada azúcar, y de España llegaban las leyes, los virreyes, los ejércitos y las órdenes que dictaban cómo debían funcionar los puertos, las minas, las haciendas. La expansión no era romanticismo ni aventura, sino una política de la Corona, del Imperio. Para asegurarse de que nadie desviara ni un solo doblón, la Casa de Contratación vigilaba cada embarque, cada concesión, cada navío que cruzaba el océano. En las sombras, el Consejo de Indias ajustaba las reglas del juego. Y si algo fallaba, si alguien se saltaba las normas o creía que podía hacer fortuna por su cuenta, la Inquisición y los funcionarios de

---

<sup>1</sup> Filósofa, poeta, investigadora y ensayista, autora de *El Club Negro de Colombia* (2024).

la Corona estaban ahí para recordarle que el poder tenía dueño y que en este imperio no se movía ni un pelo sin el visto bueno de la Corona. Y ella, a su vez, era santificada con la bendición de Roma, la sede del Papa, que con su báculo en alto confirmaba que el rey era el enviado de Dios en la tierra.

Pero no solo de metales preciosos se alimentaba el Imperio. También de mano de obra. De espaldas dobladas en las haciendas, de manos encallecidas en los ingenios y en las minas, de pieles estriadas por el látigo y el sol. La esclavitud no era un delito, ni una aberración ocasional. Era un mecanismo, un engranaje más en la vasta maquinaria del comercio imperial, era legal y lo fue a lo largo de tres siglos. La Constitución aprobada por las Cortes Españolas en 1817, introdujo la prohibición de la trata esclavista para que fuera efectiva a partir de 1820, pero la esclavitud se prolongó casi hasta el final de la presencia Colonial española en América, puesto que, al perder la mayoría de sus colonias por las revoluciones de Independencia, la Corona endureció el régimen esclavista en Puerto Rico, extendiéndolo hasta 1873 y en Cuba hasta 1886. Mientras en Madrid se firmaban decretos y tratados, en las costas del Caribe seguían fondeando barcos que desembarcaban su carga humana en la penumbra de calas ocultas, al amparo de la noche y la complicidad de gobernadores, que sabían cuándo desviar la mirada. La caña de azúcar no podía crecer sin el sudor que la regaba, las haciendas no podían prosperar sin la sangre que las sostenía y las minas no podían entregar sus metales preciosos sin las manos que empuñaban los picos y palas para horadarlas. Y así, en un Imperio que enarbolaba el estandarte de la fe y la civilización, la trata clandestina siguió su curso, con la misma impunidad de siempre.

Este Imperio que impuso la degradación social y racial en sus dominios —para mantener el esplendor de la metrópoli—, tuvo su ocaso, y aun cuando las guerras de independencia iniciaron el derrumbe del dominio colonial, muchos barcos negreros seguían surcando el horizonte. No desapareció la esclavitud, sino su nombre. Se transformó, se disfrazó, cambió de registro, pero siguió existiendo en la médula del mundo que ayudó a construir. La riqueza amasada con sudor y sangre en las minas y cañadulzales de América, cruzó el Atlántico con otro semblante: se hizo fábrica en Bilbao, mansión de piedra tallada en Barcelona, capital que alimentó bancos y comercios, que engrandeció unos países que nunca se detuvieron a mirar el precio de su prosperidad.

Y cuando ya no fue posible ocultar la ignominia, cuando la historia exigió despojarla de sus velos, el mundo se apresuró a cerrar el libro y archivar el pasado en discursos solemnes. Pero hay deudas que ni el tiempo ni los tratados redimen. Hay cadenas que no necesitan hierro para seguir sujetando y hay memorias que, por mucho que se intenten enterrar, siempre encuentran la manera de brotar como raíces bajo la losa del olvido.

Una de esas formas de recordar es la visita que recibirá Santa Marta a finales de julio de este año, con motivo de los quinientos años de haber sido erigida como ciudad por los españoles. Desde la borda del Juan Sebastián Elcano, el buque insignia de la Armada Española, la princesa Leonor de Borbón mirará el horizonte que se abre frente a la Sierra Nevada, ante esas mismas montañas que han sido testigos de historias de esclavitud y resistencia, de saqueo y rebeldía. Su llegada, anunciada con fanfarrias y reverencias, parece un anacronismo en un país que hace más de dos siglos se liberó del yugo colonial. Pero hay

quienes, en Santa Marta, desempolvan trajes de etiqueta y ensayan gestos cortesanos como si la realeza nunca se hubiera ido del todo, como si en algún rincón de su sangre latiera la nostalgia de una nobleza que nunca poseyeron.

Pero más allá de los saludos protocolarios y los banquetes de recepción, el viaje mismo tiene un peso simbólico ineludible. Porque esa navegación, en su esencia, es un acto de invasión. Lo fue cuando los primeros galeones cruzaron el Atlántico, lo fue cuando los barcos negreros trajeron su cargamento humano a las costas de Cartagena y Santa Marta, y lo es ahora, en esta nueva forma de colonización económica, donde los enviados de los monopolios españoles desembarcan de las naves marítimas o aéreas con la bandera de la inversión y los tratados de libre comercio. Es, también, un símbolo de esa España que persiste en mantener una monarquía anacrónica, y para ello invierte millones preservando una institución que debería haber desaparecido con la modernidad.

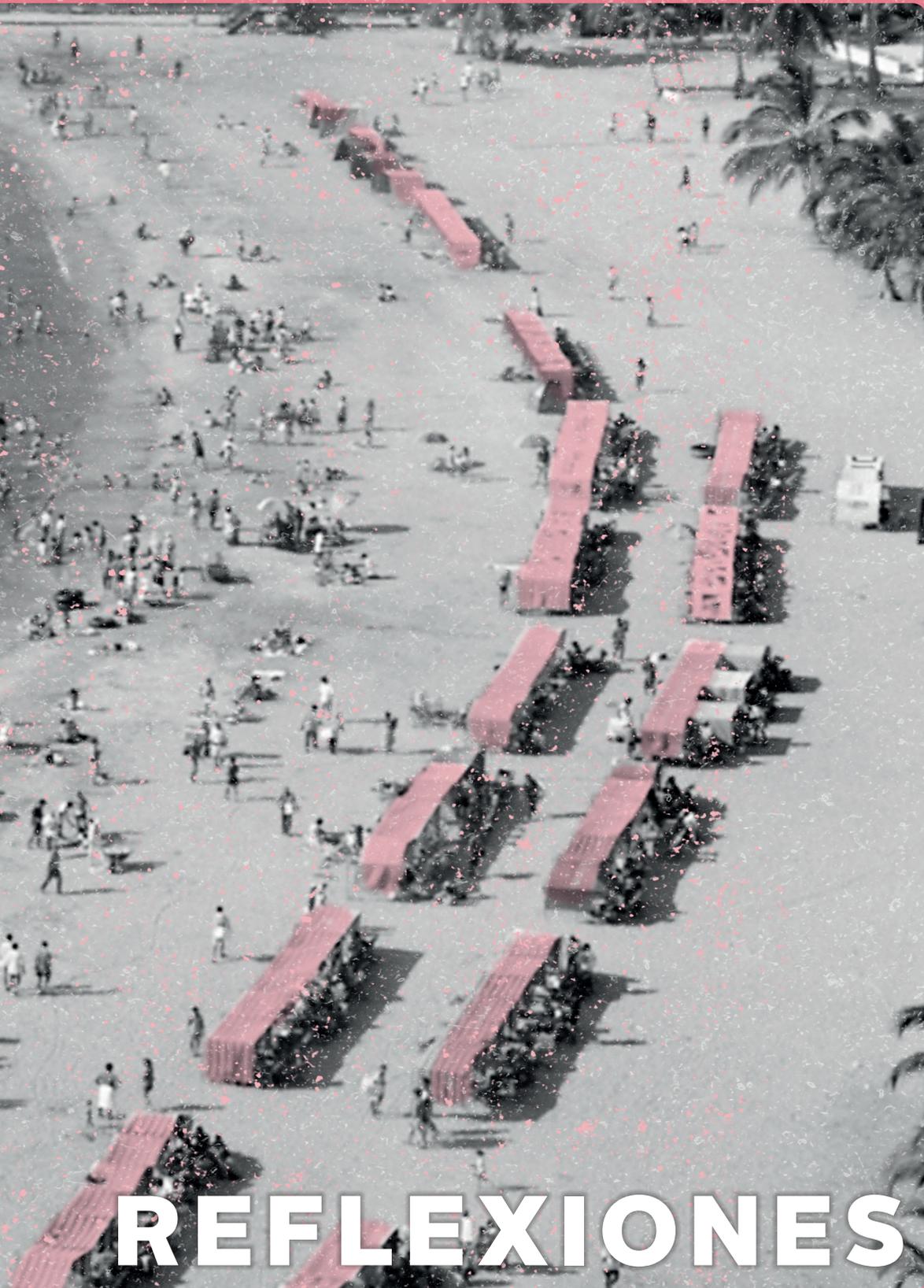
Conmemorar la fundación de Santa Marta es traer a la memoria no solo el momento en que los españoles dieron nombre a estas tierras, se asentaron y declararon dueño de ellas a su monarca, sino también todo lo que significó ese asentamiento: el despojo, la explotación, la esclavitud. Por ello es bueno recordar que esa fundación se produjo en la tercera visita, porque ya una vez los navíos españoles habían visitado estas costas en 1501 y luego —en 1514— habían desembarcado, y habiendo sido rechazados con vigor por los pueblos originarios, regresaron, once años después, mejor armados y dispuestos a arrasar con quienes les opusieran resistencia.

Y en este regreso simbólico de las carabelas, quinientos años después, en este viaje que se reviste de solemnidad y de fastos, no está de más recordar que, aunque el tiempo haya cambiado los nombres y los métodos, la esencia de la historia sigue navegando en las mismas aguas. Parodiando a Monterroso “Cuando despertamos, el dinosaurio todavía estaba allí”.

## Bibliografía

- Alarcón, J. C. (1898). *Compendio de historia del departamento del Magdalena: Desde 1525 hasta 1895*. [S.l.]: [s.n.]. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10784/31569>
- La Vanguardia*. (2020, 12 de julio). Esclavitud: la historia de una mancha imborrable en España y América. <https://www.lavanguardia.com/historiayvida/historia-contemporanea/20200712/482206681820/esclavitud-espana-america.html>
- Vicente Maroto, M. I. (2002). “El arte de navegar”. En L. García Ballester (Dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla* (Vol. 3, pp. 347-382). Universidad de Valladolid. <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/28/72/16artedenavegar.pdf>
- Romero Jaramillo, D. (1997). *Esclavitud en la provincia de Santa Marta 1791-1851*. Santa Marta: Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.

Ferreira, R., y Seijas, T. (2018). “El comercio de esclavos a América Latina: una evaluación historiográfica”. En G. P. Benson y A. M. Fuente (Eds.), *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción* (pp. 41-69). CLACSO. [https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar\\_libro\\_detalle.php?campo=titulo&texto=&id\\_libro=1495](https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?campo=titulo&texto=&id_libro=1495)



# REFLEXIONES

Fondo Armando Matiz- caja 22-sobre 2981



# No contar la presencia negra en Santa Marta: 500 años de disputa en el relato de ciudad

Lauren Ortiz Rodríguez<sup>1</sup>

Cuando decimos que los 500 años de Santa Marta son también 500 años de historia negra de la ciudad y de Colombia, estamos insistiendo que, en un principio, los datos numéricos deben dar cuenta de la presencia negra en territorios donde históricamente nos han silenciado. Así nos disputamos un espacio en el relato fundacional —blanco— de la ciudad, desde el crecimiento de cifra, no por sí misma, sino porque ella a su vez engloba la herencia africana en múltiples dimensiones de la vida cultural, política, económica y social de Santa Marta y el Magdalena Grande.

Con el español y colono Rodrigo de Batidas, llegan veinticinco personas africanas esclavizadas (De La Cruz, 2011). Luego se autorizaron dos personas africanas para el servicio de la élite española, y a partir de 1535 ingresan cien personas esclavizadas por el gobernador Pedro Fernández de Lugo, y así posteriormente continua la entrada de personas africanas destinadas a realizar trabajos forzados como artesanos, empleados domésticos, marinos, zapateros y sastres, entre otros oficios. Mientras que los esclavizados rurales cumplían actividades relacionadas con la agricultura y la ganadería en haciendas como Santa Cruz del Paraíso, San Pedro Alejandrino, San Antonio del Piñón y Minca (De La Cruz, 2011).

Sin embargo, esta presencia negra en ascenso no fue documentada por completo, pues gran parte de los ingresos de las personas esclavizadas fue irregular, ya que en Santa Marta no hubo un asiento de negros (Sinning, 2002); es decir, un contrato entre la Corona española y un ente privado para otorgar el monopolio de tráfico de esclavos. Estos acuerdos sí existían en Cartagena —el puerto de tráfico legal de esclavos—, pero, en contraste, Santa Marta era el puerto ilegal de personas africanas esclavizadas.

Por otro lado, históricamente los censos han sido utilizados como instrumentos estadísticos para fortalecer la supremacía blanca y perpetuar la violación de derechos del pueblo negro. Un breve recorrido desde el siglo XVI muestra que las contabilizaciones de las personas negras, han sido útiles para las licencias de propiedad de esclavizados, la defensa del Imperio español

---

<sup>1</sup> Comunicadora social y periodista de la Universidad de Antioquia, con Maestría en Estudios Socioespaciales de la misma institución. Es investigadora social y dinamizadora comunitaria con experiencia en implementación de proyectos y estrategias desde una perspectiva afrodiáspórica.

a partir del gran censo en Nueva Granada, la continuidad de la esclavización y, para el caso de Santa Marta, el no conteo de africanos que llegaban por contrabando y condición irregular, la obtención de beneficios por la abolición, y recientemente —en el 2018— su indebida ejecución provocó la disminución estadística de un 30,8 % de la población afro, en comparación con el censo realizado en el 2005 (Dejusticia, 2022).

Los primeros conteos de personas negras en el territorio americano tenían fines tributarios, puesto que era la forma que tenía la Corona española para disponer de las bases con las que otorgaba las licencias de propiedad y controlaba el ingreso de esclavizados (Rodríguez, 2010). Más adelante, y motivado por los albores de la Ilustración, en noviembre de 1776, se ordena el primer gran censo en todas las colonias españolas con la distinción de estados, clases, castas y sexos, con el propósito de tener las herramientas para gobernar, privatizar y ampliar el Estado (Solano, 2014). Para este primer censo, ejecutado en 1777-1778 y los posteriores, la iglesia cumple un papel importante a través de los sacerdotes, quienes llevaban registros de sus feligreses por medio de bautismos, matrimonios y defunciones discriminadas por castas (Solano, 2015).

Para Europa y las autoridades centrales en las colonias, ejercitar el pensamiento ilustrado implicaba abarcar la realidad, presentándola de forma simplificada y numérica. Por ello, el censo pretendía la homogeneización de los resultados y la universalización de las categorías socio-raciales “en eclesiásticos, blancos, indios, libre de todos los colores y esclavos de varios colores” (Solano, 2014, p. 37). Sin embargo, esto representó un problema debido a la diversidad racial en América, así que la real orden del censo fue concretada de manera particular en cada virreinato.

Si bien, era sencillo determinar el estado civil y la clase —entendida como ocupación y/o color—, en la casta intervenían factores como los cruces raciales que eran más difíciles de identificar (Solano, 2014). Para el año del primer censo, en la provincia de Cartagena se usaron categorías como: blancos, españoles, negros, indios, zambos, cholos, cuarterones, quinterones, mulatos, naturales y morenos libres (Solano, 2015). Pero finalmente, era más común que los términos asignados a la población nacida del entrecruzamiento fueran mestizos, mulatos y demás castas (Solano, 2014). Así también, durante estos primeros censos se incluyeron categorías que aludían a los cimarrones y hombres en condición de tomar las armas, cuando las autoridades y los militares contemplaban algunas situaciones de amenaza frente a la Corona (Solano, 2015). Todas estas categorías determinaban la posición socio-racial y el trato recibido por los miembros de la Corona.

Hasta este punto, los censos fueron aprovechados para administrar el comercio de esclavizados, prever riesgos y organizar las sociedades americanas. Después de las guerras de independencia, los esclavistas se valen de los censos para prolongar su propiedad sobre los africanos y sus descendientes y una vez agotada la esclavización, para extraer el último beneficio económico en calidad de propietarios. Cuando Simón Bolívar incumple la promesa de libertad a las personas negras que jugaron su vida en la lucha independentista, hubo sectores a favor y en contra de la esclavización, entonces se aprueba la Ley de Vientres en el Congreso de Cúcuta de 1821 (Romero, 1996). Esta ley declaraba la libertad de los hijos de las esclavizadas, nacidos a partir de la fecha, cuando cumplieran los dieciocho años. Al ver que esto significaba el fin inminente de la esclavización, el Estado decreta concierto

forzoso mediante la ley 29 de mayo de 1843 (Fabiola, 2001). Dicha ley manifiesta que, una vez entregado el documento de libertad, el manumiso debía aprender un oficio durante siete años con quien fue su amo u otra persona respetable —como el alcalde— (*Ibidem*, 2001). Es decir, aún con la supuesta libertad otorgada en papel, la persona negra tenía la obligación de servir a su amo con la excusa del aprendizaje de una ocupación útil, a razón de no convertirse en un vago según la sociedad blanca.

Precisamente en el marco de la Ley de Vientres y el concierto forzoso, aparece el censo como una acción para impedir la libertad (Romero, 1996). En este sentido, los esfuerzos y el afán por el ejercicio censal riguroso, se concentraron en conocer el número de esclavos próximos a cumplir los dieciocho años; para ello, registraban edad, sexo, el número de nacidos libres en virtud de la ley de 1821, vicios que según los amos tenían los esclavizados, cantidad de huidos, lugares y fechas de las fugas (*Ibidem*, 1996).

El censo levantado entre los meses de enero a marzo de 1825 en Nueva Granada, presentaba una cifra baja de personas negras esclavizadas, debido a que los amos no declaraban el número real de esclavos en su poder, con el fin de evadir impuestos y evitar que se enlistaran en el ejército, pues serían considerados “libres” —aunque fueran usados como carne de cañón en las guerras— (Galvis, 1973). Este número aumentó en los censos realizados entre junio de 1851 y 1853, recién aprobada la Ley de Manumisión del 21 de mayo de 1851, los cuales revelan listas extensas de personas negras que aún estaban sometidas a la esclavización y, al mismo tiempo, funcionan como soporte de los amos para recibir los pagos del Estado por manumitir esclavizados (Tovar, 1994).

Desde la abolición de la esclavización, la voluntad de registrar el número de habitantes negros se redujo notablemente, puesto que el Gobierno ya no tenía intereses económicos en ellos (Rodríguez, 2010). Para el caso de Santa Marta, los conteos de personas africanas siempre arrojaban un número menor a las personas ingresadas por la naturaleza del contrabando, situación que era muy recurrente en la ciudad, entre otras cosas, por las condiciones geográficas del territorio: una bahía a mar abierto con facilidades para el arribo de grandes navíos, donde el conteo podía y era pasado por alto.

La presencia negra era tanta y de tal modo, que el cronista Antonio Herrera la registró en la ciudad, hacia 1550, en los siguientes términos:

había tantos negros en la Gobernación de Santa Marta que se vivía con ellos tanto descuido y poco recato, en dejarlos usar armas, a las cuales son muy inclinados que con su natural soberbia determinan algunos pocos de mayor entendimiento, preciándose de valientes y galanes, de salir de la esclavitud (creyendo que a su placer podrían vivir entre los indios) y convocando a otros, como es gente bestial, sin otro discurso que acudir al llamamiento de aquellos de su color, a quien tienen estimación, respeto, obediencia y se juntaban (Herrera en De La Cruz, 2011).

Esta dinámica del contrabando o del no conteo de personas africanas y sus descendientes

se ha extendido, precisamente para que no se reconozca la presencia de la gente negra en la ciudad. Un breve repaso histórico nos permite comprender diferentes momentos de llegada clave y masiva a la ciudad, aún después de los mencionados en el marco de la Colonia, tales como: en 1882-1887, cuando personas negras de la Antillas —Jamaica por ejemplo— Bolívar y San Onofre, llegan a trabajar en el muelle y la construcción de la vía férrea; más adelante en 1900 con la bonanza del banano; en 1974-1985 con la llegada de personas de Bolívar, específicamente de María La Baja con la bonanza marimbera y el impulso del turismo y a finales de la década de los noventa como producto del destierro y desplazamiento en el marco del conflicto armado (De La Cruz, 2011; Sinning, 2002). En todos estos casos, hay pocas claridades sobre las personas negras que se han ido asentando en Santa Marta, y especialmente existe una invisibilización de los aportes de las mismas a la constitución de la ciudad.

Ahora bien, volviendo a la oficialidad de los diez censos desarrollados en el siglo XX, solo dos consideraron la población afro en lo que ahora es Colombia: el primero en 1918 y el segundo en 1993 (Garavito, 2011; Urrea, 2006). El segundo censo del siglo pasado se lleva a cabo en pleno auge de la ley 70 de 1993, fundamentada en el reconocimiento de los derechos de las comunidades negras; sin embargo, este solo arrojó que el 1,5 % de la población nacional era afro (Urrea, 2006). Una de las razones de este bajo porcentaje se debe al desconocimiento del Estado por los procesos identitarios étnico-raciales y por ello, la pregunta que indagaba por la pertenencia étnico-racial excluyó aspectos raciales que habrían engrosado la cifra. La pregunta fue redactada así: “¿Pertenece a alguna etnia, grupo indígena o comunidad negra? 1. Sí. ¿a cuál?, 2. No” (DANE, 2007, p. 30).

Para el 2005 el número de personas censadas que se autorreconocen como afrodescendientes, ascendía a los 4'311.757, correspondiente al 10,6 % de la población nacional (DANE, 2007). No obstante, la invisibilización intencional del Estado hacia las personas y comunidades negras persiste hasta la actualidad. En el 2018, ocurre lo que diversos sectores del pueblo negro han nombrado “genocidio estadístico”, pues la cifra se reduce a 2'982.224, y oficialmente se borra el 30,8 % de la gente negra en el país (*Diario Criterio*, 2021; DANE, 2019). Ahora, para el caso de Santa Marta, el 97 % de la población no se identifica etno/racialmente. En su momento, el DANE ofreció excusas y posibles explicaciones del borrado estadístico como la cobertura, la aplicación de la pregunta sobre la pertenencia étnica y la falta de conciencia étnico-racial como efecto del racismo histórico, especialmente en el Caribe colombiano (Sentencia T-276, 2022).

El genocidio estadístico desencadenó protestas desde diferentes acciones individuales, colectivos y de organizaciones negras en el marco del paro nacional del 2019. Entre ellas, la acción interpuesta por Dejusticia y el Observatorio de Discriminación Racial, radicada el 14 de enero del 2021, en la que se ordena al Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), prevenir y reparar los daños que se ocasionaron con los errores técnicos y la invisibilidad censal. Estos colectivos argumentan que desde el 2018, el DANE ha desarrollado actos para subsanar lo cometido, pero no es suficiente para la protección de los derechos de las personas negras y por tal razón, le solicitan a la Corte Constitucional que especifique las maneras en que se corregirán los daños, debido a que el censo es una herramienta importante para el diseño de políticas públicas y destinación de recursos, en aras del goce de los derechos de los pueblos étnicos.

El primero de agosto del 2022, la Corte Constitucional falló a favor de la acción en la

Sentencia T-276/22, donde exhorta y ordena al DANE evaluar y rendir un informe que enmiende e implemente medidas de consulta con las comunidades negras, para solucionar y prevenir el error censal. A pesar de que el fallo no acoge todas las peticiones de los colectivos, sienta un precedente para el derecho del pueblo negro a ser visibilizado.

Contar a la población negra en Santa Marta atraviesa la visibilización estadística, porque reafirma que desde hace 500 años hay gente africana en la ciudad, que se han manifestado en las múltiples formas de estar presente, pues es en la provincia de Santa Marta, según Romero (2022), es donde las primeras muestras de cimarronaje tuvieron lugar. Tal es el caso de un grupo de indígenas y negros que se refugiaron en la región de la Ramada, e incendiaron Santa Marta en 1531. A este le siguieron otros que alertaron a las autoridades y los cuales fueron atacados como un palenque en las cercanías de la actual Valledupar. Así también, hubo otros palenques en “Santa Cruz de Masinga, el de San Antonio de Guachaca y el de la Sierra Nevada de Santa Marta que estuvieron muy activos en algunos momentos de los siglos XVI y XVII” (Romero, 2022, p. 26).

En 1655 se hizo evidente un conflicto de intereses entre los gobernadores de las provincias de Cartagena y Santa Marta, por la jurisdicción de un palenque que se ubicaba entre los dos sitios. Este palenque estaba en las cercanías de Barranca y fue fundado por negros cimarrones que salieron del palenque El Limón —Montes de María—, luego de ser destruido en 1634 (Navarrete, 2008). Junto a este, otros palenques se trasladaban a la banda derecha del río para ampararse de las políticas de no agresión de la gobernación de Santa Marta (Castaño, 2015). “Los palenques de la otra banda (derecha) del río Magdalena fueron parte de la fuerte presencia de asentamientos cimarrones durante el siglo XVII, tanto en las márgenes del río Magdalena como en las sabanas que lo circundan” (Castaño, 2015, p. 12).

A su vez, aparecieron los palenques de Tapia, Guaimaral y Ganbanga —ubicados en la otra banda del río Magdalena— durante los inicios del siglo XVII, así como el palenque de la Magdalena en la provincia de Santa Marta, del cual provenían los cimarrones que formaron el asentamiento en San Miguel en los Montes de María y el cual sirvió de base para el surgimiento del actual San Basilio de Palenque —en el hoy Mahates— al iniciarse la segunda década de siglo XVIII (Romero, 2022).

## Conclusiones

En definitiva, contar a las personas negras ha sido útil para la blanquitud a través del Estado, la Colonia y el sistema esclavista. Cuando a la Colonia no le conviene reconocer la presencia negra, no cuenta a estos individuos, como ha sucedido en la historia de Santa Marta. Las formas en la que se han aplicado los censos, las categorías y las preguntas por la pertenencia étnico-racial, han repercutido en las condiciones de vida socioeconómicas de las personas y familias negras. Cuando la existencia de las personas negras no se traduce en ganancias económicas para el Estado, sino que, por el contrario —en el reconocimiento de su presencia y en la deuda histórica hacia ellas—, se tiende a la invisibilidad y a situarles en limbos de la representación que contribuyen a la violación de derechos y al silenciamiento en relato de la ciudad y la nación.

## Bibliografía

- DANE. (2007). Colombia, una nación multicultural. Su diversidad étnica. Recuperado el 22 de septiembre de 2022, de [https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia\\_nacion.pdf](https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf)
- . (2019). Población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018. Recuperado el día 21 de septiembre de 2022, de <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-poblacion-NARP-2019.pdf>
- De La Cruz, T. (2011). La Santa Marta invisible de la colonia: anotaciones sobre la presencia de la población negra en Santa Marta. <https://kaddume.nuvoll.com/la-santa-marta-invisible-de-la-colonia-anotaciones-sobre-la-presencia-de-la-poblacion-negra-en>
- Dejusticia. (2022). Respuesta invitación por Oficio del 24 de enero de 2022 al Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad –Dejusticia. Recuperado el día 19 de septiembre de 2022, de <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2022/06/Concepto-tecnico-censo-afro-T-8.374.654.pdf>
- Diario Criterio*. (2021). “Hubo genocidio estadístico de la población afro en el censo”: Justicia Racial. Recuperado el 20 de septiembre de 2022, de <https://diariocriterio.com/hubo-genocidio-estadistico-de-la-poblacion-afro-en-el-censo-justicia-racial/>
- Fabiola, L. (2001). *El Estado y el concierto de los hijos de los esclavos*. Universidad Autónoma de Bucaramanga
- Galvis, A. (1973). La esclavitud en Colombia durante el período republicano (1825-1851). *Universitas Humanísticas*. Recuperado el 1 de octubre de 2022, de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10529>
- Sinning, E. (2002). *La presencia de los negros en Santa Marta*. Universidad de Cartagena. <https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/palobra/article/view/906/825>
- Urrea, F. (2006). *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica*.



**SANTA** **500** **AÑOS**  
**MARTA**  
**CORAZÓN DEL MUNDO**