

**LUIS MIGUEL CARO
BARRIOS**

Licenciado en Ciencias Sociales y Filosofía. Joven Investigador de Colciencias 2008-2009. Asesor del Programa Ondas de Colciencias 2008-2010. Magíster en Historia Comparada de la Universidad de Huelva (España). Coordinador del Área de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Simón Bolívar y miembro del grupo de investigación Historia, Sociedad y Cultura Afrocaribe avalado por las Universidades Simón Bolívar y del Atlántico, categorizado por Colciencias. Docente Catedrático de la Corporación Universidad de la Costa.

**LAINETH ROMERO DE
GUTIÉRREZ**

Licenciada en Ciencias de la Educación. Especialidad en Ciencias Sociales. Especialista en Gestión de Proyectos Educativos. Experta en Gestión y Conservación del Patrimonio Cultural. Magíster en Educación. Actualmente adelanta estudios doctorales en Historia y Arte en la Universidad de Granada (España). Integrante del grupo de investigación Historia, Sociedad y Cultura Afrocaribe de la Universidad Simón Bolívar. Ha participado en programas de asesorías y como ponente en eventos nacionales e internacionales.

El propósito a partir del cual se estructura el texto *Identidad, conflicto y afrodescendencia en el Caribe colombiano*, está referido no solo a visibilizar los elementos que permitan la construcción o fortalecimiento de la identidad afrocolombiana, sino también a percibir a los sujetos esclavizados como actores históricos y no como simples objetos manipulados por otros.

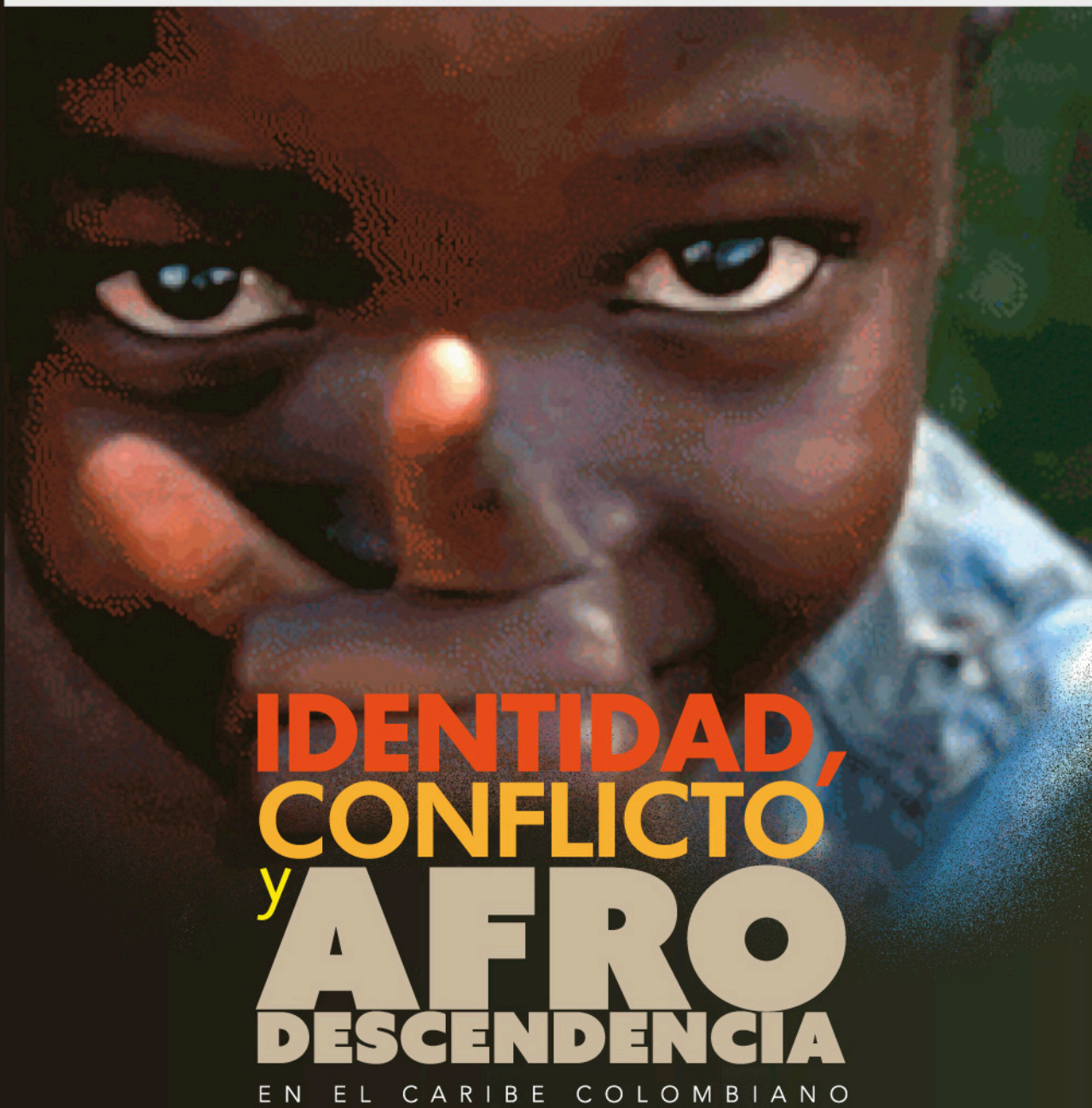
Frente a la "Precariedad ontológica del sujeto esclavizado", se impone la necesidad inaplazable de su restitución histórica y subjetiva. Para acometer esta tarea, tenemos que escuchar sus voces en primera persona y generar un acercamiento novedoso con las fuentes que nos permita, a partir de su relectura, descubrir la presencia y el papel protagónico de las personas esclavizadas, de sus proyectos y sus intereses.

Con base en el trabajo de campo, a la revisión y el análisis documental y bibliográfico, el texto presenta tres ensayos que en términos generales expresan la significativa dinámica de los afrodescendientes y esclavizados durante los siglos XVIII y XIX en el actual Caribe colombiano en el ámbito de la religiosidad popular, el contrabando de esclavos y el cimarronaje urbano.



Dolcey Romero J. | Luis M. Caro B. | Laineth Romero E.

IDENTIDAD, CONFLICTO Y AFRODESCENDENCIA



Dolcey Romero Jaramillo
Luis M. Caro Barrios
Laineth Romero Echávez

**DOLCEY ROMERO
JARAMILLO**

Profesor investigador de las Universidades del Atlántico y Simón Bolívar. Con estudios de Historia en la Universidad Nacional de Colombia y en la Universidad de Huelva (España). Candidato a doctor en esta misma Universidad. Líder y fundador del grupo de investigación Historia, Sociedad y Cultura Afrocaribe de las Universidades del Atlántico y Simón Bolívar. Ha publicado y dictado conferencias en varias revistas y eventos nacionales e internacionales. Autor de los libros *La Esclavitud en la provincia de Santa Marta* y *Los Afroatlanticenses*.

IDENTIDAD,
CONFLICTO
y **AFRO**
DESCENDENCIA
EN EL CARIBE COLOMBIANO

Dolcey Romero Jaramillo
Luis M. Caro Barrios
Laineth Romero Echávez



PRESIDENTA SALA GENERAL
ANA BOLÍVAR DE CONSUEGRA

RECTOR FUNDADOR
JOSÉ CONSUEGRA HIGGINS (q.e.p.d.)

RECTOR
JOSÉ CONSUEGRA BOLÍVAR

VICERRECTORA ACADÉMICA
SONIA FALLA BARRANTES

VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN E INNOVACIÓN
PAOLA AMAR SEPÚLVEDA

VICERRECTORA FINANCIERA
ANA DE BAYUELO

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO
EUGENIO BOLÍVAR ROMERO

SECRETARIA GENERAL
ROSARIO GARCÍA GONZÁLEZ

DIRECTORA DE INVESTIGACIONES
MARÍA DE LOS ÁNGELES PÉREZ HERNÁNDEZ

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
WILMAR FERNANDO PINEDA ALHUCEMA
CARLOS MIRANDA MEDINA

MIEMBROS DE LA SALA GENERAL
ANA BOLÍVAR DE CONSUEGRA
OSWALDO ANTONIO OLAVE AMAYA
MARTHA VIVIANA VIANA MARINO
JOSÉ EUSEBIO CONSUEGRA BOLÍVAR
JORGE REYNOLDS POMBO
ÁNGEL CARRACEDO ÁLVAREZ
ANTONIO CACUA PRADA
JAIME NIÑO DÍEZ
ANA DE BAYUELO
JUAN MANUEL RUISECO
CARLOS CORREDOR PEREIRA
JORGE EMILIO SIERRA MONTOYA
EZEQUIEL ANDER-EGG
JOSÉ IGNACIO CONSUEGRA MANZANO
EUGENIO BOLÍVAR ROMERO
ÁLVARO CASTRO SOCARRÁS
IGNACIO CONSUEGRA BOLÍVAR

EDICIONES
 UNIVERSIDAD
SIMÓN BOLÍVAR



RECONOCIDO POR
COLCIENCIAS
2014 - 2017

IDENTIDAD,
CONFLICTO
y **AFRO**
DESCENDENCIA
EN EL CARIBE COLOMBIANO

Romero Jaramillo, Dolcey.
Identidad, conflicto y afrodescendencia en el Caribe colombiano / Dolcey
Romero Jaramillo, Luis Miguel Caro Barrios, Laineth Romero Echávez -- Bar-
ranquilla: Universidad Simón Bolívar, 2015.

150 p.; 17 x 24 cm.
ISBN: 978-958-8930-15-2

1. Esclavos – Historia – Caribe (Región) - Colombia – Siglo XVIII 2. Grupos
étnicos – Colombia - Siglo XVIII 3. Minorías – Condiciones sociales – Caribe
(Región) – Colombia - Siglo XVIII 4. Negros – Historia – Colombia – Siglo
XVIII 5. Esclavitud en Colombia – Siglo XVIII 6. Cimarrones – Historia – Co-
lombia – Siglo XVIII I. Caro Barrios, Luis Miguel II. Romero Echávez, Laineth.

305.8968611 R763 2015 cd 21 ed.

Universidad Simón Bolívar-Sistema de Bibliotecas

IDENTIDAD, CONFLICTO Y AFRODESCENDENCIA EN EL CARIBE COLOMBIANO

©Dolcey Romero Jaramillo

©Luis Miguel Caro Barrios

©Laineth Romero Echávez

**GRUPO DE INVESTIGACIÓN
HISTORIA, SOCIEDAD Y CULTURA AFROCARIBE**
DOLCEY ROMERO JARAMILLO

ISBN: 978-958-8930-15-2

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida en ninguna forma por medios electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros, sin la previa autorización por escrito de Ediciones Universidad Simón Bolívar y de los autores. Los conceptos expresados de este documento son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente corresponden con los de la Universidad Simón Bolívar y da cumplimiento al Depósito Legal según lo establecido en la Ley 44 de 1993, los Decretos 460 del 16 de marzo de 1995, el 2150 de 1995, el 358 de 2000 y la Ley 1379 de 2010.

©Ediciones Universidad Simón Bolívar

Carrera 54 No. 59-102

<http://publicaciones.unisimonbolivar.edu.co/edicionesUSB/>

dptopublicaciones@unisimonbolivar.edu.co

Barranquilla - Cúcuta

Impresión

Editorial Mejoras

Calle 58 No. 70-30

info@editorialmejoras.co

www.editorialmejoras.co

**A este libro se le aplicó
Patente de Invención No. 29069**

Julio de 2015

Barranquilla

Printed and made in Colombia

CONTENIDO

Presentación	7
Introducción	11
San Benito de las Palomas: Huella Afrodiaspórica e Identitaria en el Caribe Colombiano	15
<i>Dolcey Romero Jaramillo</i>	
Vicisitudes y Resistencias de los Esclavizados de “Ilícita Introducción” en el Caribe Colombiano Durante el Siglo XVIII	95
<i>Dolcey Romero Jaramillo</i>	
<i>Luis Miguel Caro Barrios</i>	
<i>Laineth Romero Echávez</i>	
Un Caso de Cimarronaje Urbano en la Barranquilla del Siglo XVIII	113
<i>Dolcey Romero Jaramillo</i>	
Bibliografía	143

PRESENTACIÓN

Los ensayos que componen este volumen representan el esfuerzo de un historiador que ha tratado de sobreponerse a cualquier maniqueísmo o cliché en el abordaje de su objeto de estudio. Asumir y aplicar esta opción teórica y metodológica es complejo, sobre todo en el caso de quienes hacen parte de ideologías o sectores “etnorraciales” contemporáneos empeñados en rescatar o revalorizar aquello que ha sido soslayado o invisibilizado por los discursos dominantes o por los grupos o clases que controlan los aparatos de poder.

No es fácil sobreponerse al estilo contestatario entretejido en los núcleos subalternos que luchan por reivindicaciones en el ahora, los cuales están más empeñados en la defensa de unos intereses sectoriales que en hacer ciencia. Lo que mueve a dichos núcleos pueden ser motivaciones legítimas para la lucha social contemporánea, pero no adecuadas para el estudio científico.

El historiador Dolcey Romero Jaramillo nunca renuncia a su extracción social o étnica en el análisis de los asuntos que le interesan, pero sí tiene el valor y la habilidad de separarse de las prácticas maniqueístas que dificultan el ejercicio investigativo y poco ayudan a la construcción de un discurso histórico sólido, que sea historia o ciencia antes que panfleto o propaganda ideológica.

Sus ensayos penetran en ese brumoso campo de la historia cultural que se vale de la experiencia de los historiadores, antropólogos, sociólogos o psicólogos

sociales para descubrir y hacer inteligibles los problemas asociados con la fe, la creencia, el estigma, la fidelidad o la ideología. Es decir, con aspectos conectados con la identidad en el plano de situaciones conflictivas y muy intrincadas que entran en el terreno de la cultura simbólica y de los intereses materiales.

En este sentido, se vincula a las tradiciones historiográficas y antropológicas nacionales e internacionales que hacen gala de una útil interdisciplinariedad y de una apertura teórico-metodológica imprescindible para conocer y comprender procesos culturales complejos vinculados a la identidad de los pueblos, a su modo de vida y a la manera como sus esquemas simbólicos interactúan o entran en conflicto en el fragor de la lucha política o por razones ideológicas o económicas.

Esto ubica los ensayos de este tomo en la línea del conocimiento denso que pretendió siempre Clifford Geertz, o de los estudios de caso o microhistóricos del tipo de los contruidos por historiadores tan relevantes como Carlo Ginzburg, Giovanni Levi o Luis González y González. Porque los estudios que componen este libro hacen parte de lo que podría llamarse conocimiento local o microhistoria, en el sentido de Geertz, de los europeos y latinoamericanos.

En todos ellos se presenta el interés por penetrar los objetos de análisis de manera profunda, descubriendo lo que la historia general no explora y utilizando la escala microhistórica para conocer lo que desaparece cuando se aborda un enfoque nacional o internacional. No hay aquí, sin embargo, una contradicción entre macrohistoria e historia local o micro, sino un enfoque que utiliza una escala más reducida para alcanzar matices o circunstancias que salen del foco de observación si se emplea el punto de partida macro.

Esta perspectiva teórico-metodológica evita las generalizaciones abusivas tan normales en los investigadores que no se empapan de los detalles de sus ob-

jetos de estudio y es, también, la única terapia existente para contrarrestar los mitos provenientes de la influencia ideológica o de la militancia política.

De esta tendencia bebe el historiador Romero Jaramillo, y por eso sus ensayos representan un acercamiento inteligente a unos problemas complejos que es pertinente analizar con los recursos de la ciencia histórica y desprendiéndose de la pasión ideológica o del mito político. O sea, con independencia y colocando en primer plano la necesidad de construir conocimientos históricos sólidos, que se defiendan por su propia consistencia interna y no por consideraciones externas ligadas al mundo ideológico-político.

Los ensayos agrupados en este volumen prosiguen las líneas fundamentales que han determinado el esfuerzo investigativo de Romero Jaramillo a lo largo de su vida intelectual, como también de dos de los integrantes del grupo de investigación liderado por él. Aquí, otra vez, están presentes sus intereses ideológicos y étnicos y su preocupación por hacer visible lo popular, el conflicto, la afrodescendencia, en el marco de la historia regional y local del Caribe colombiano.

Si algo cabe resaltar de este tomo es la dificultad a la que se enfrenta el investigador para captar las sombras y luces de un fenómeno tan inasible como es el de la cambiante identidad. Lo mismo puede decirse de todos aquellos elementos de lo imaginario que incidieron en las actitudes que asumieron los esclavizados de “ilícita introducción” en el Caribe colombiano.

Solo a través de un acercamiento denso y microhistórico se podía construir una historia bien matizada y detallista, a partir de San Benito de las Palomas, de la presencia afrodiaspórica en el Caribe colombiano y su importancia para la identidad de los afrodescendientes. Lo mismo podemos asegurar de las vicisitudes, resistencias y sagacidad colectiva e individual de las personas es-

clavizadas para enfrentar y sobreponerse a las condiciones adversas a las que fueron sometidas.

Esa aproximación también facilita escudriñar en la historia de la tradición y, más concretamente, en la configuración de las creencias, la fe o los mitos que alimentan la religión popular. Sobre todo cuando se trata de tradiciones invisibilizadas, que se descubren, como lo hace Romero Jaramillo, para beneficio de la historiografía regional y del conocimiento histórico.

Las líneas gruesas que han orientado el trabajo de este historiador costeño y del grupo de investigación Historia, Sociedad y Cultura Afrocaribe continúan su proyección en este volumen. Sin abandonar sus intereses tradicionales, el autor y sus colaboradores construyeron un discurso independiente y matizado que integrará los estudios de historia regional y local del Caribe colombiano como un aporte indiscutible.

Milton Zambrano Pérez

Profesor Universidad del Atlántico

INTRODUCCIÓN

La discriminación en contra de los llamados sectores subalternos se ha manifestado históricamente de diversas maneras. Una de ellas ha sido la invisibilización, fenómeno este que aunque en apariencia se presenta como inofensivo e ingenuo, en la realidad resulta ser altamente nocivo, pues de una manera sigilosa en la práctica deviene y se transforma en exclusión, silenciamiento y negación de amplios sectores sociales.

En el ámbito de las Ciencias Sociales, esta ha sido una práctica recurrentemente presente. En el caso específico de la Historia, que en ocasiones funge como memoria hegemónica, ha desconocido y excluido de sus fronteras no solo a la pluralidad de memorias colectivas sino también a los sectores desheredados de las historias oficiales. Es preciso señalar que en estas prácticas no solo ha incurrido la llamada Historia Tradicional, sino también los que se autorreconocen como militantes de la Nueva Historia moderna y contemporánea.

Sin lugar a equívocos es indudable que las diferentes formas de dominación contribuyeron y contribuyen en el posicionamiento de una historia oficial, generando de esta manera una memoria recortada y excluyente en la que se desconoce, entre otros, a los grupos étnicos. Por ello una manifestación contrahegemónica del pasado, de hecho se debe concebir como una actitud de resistencia a la invisibilización.

En la brega histórica por el reconocimiento y la visibilización, la Constitución del 91 se erigió en el punto de quiebre o inflexión, a partir de la cual se ha

podido dinamizar e iniciar la inclusión y presencia de los colectivos humanos, que reclaman la emergencia y consolidación de nuevas identidades; en la perspectiva de ser asumidos como sujetos históricos.

En el caso particular del departamento del Atlántico y Barranquilla, la invisibilización de lo afro ha sido de tal magnitud, que en la historia y la memoria colectiva de estas dos entidades territoriales no están presentes los afrodescendientes. Esta visión excluyente se fortaleció con la aparición del texto *Los Mocaná* de Aquiles Escalante. A partir de allí solo esta familia indígena, los españoles y sus descendientes aparecen como grupos primigenios en la construcción simbólica y material del departamento y su capital señalados anteriormente. No obstante Escalante, fue el primero en mostrar la presencia de África en Barranquilla, en su trabajo *Las máscaras de madera en el África y el Carnaval de Barranquilla*.

En contraposición a la postura que invisibiliza lo negro, el maestro José Agustín Blanco¹ ha demostrado reiterativamente la presencia afrodescendiente en la actual Barranquilla y su *hinterland* desde el siglo XVI, presencia que se fue fortaleciendo y expandiendo paralela a las dinámicas productivas y demográficas de los siglos posteriores.

Es necesario aclarar que dos de los trabajos que presentamos aquí, no obstante haberse desarrollado en el partido de Tierradentro de la antigua Provincia de Cartagena, son significativos en términos históricos, sociológicos y antropológicos no solo para los citados espacios geográficos, sino también para la región Caribe y el país en general; pues nuestro propósito es superar la simple indagación histórica para convertirla en elemento referencial, que permita, a partir de las experiencias compartidas en el pasado, construir y fortalecer los procesos identitarios de las personas afrocolombianas.

1. BLANCO, José Agustín. *El norte de Tierradentro y los orígenes de Barranquilla*. Barranquilla: Banco de la República, 1987.

En atención a las consideraciones anteriores, San Benito de las Palomas se erige como un icono referencial de la identidad afrocolombiana; además de ser la primera persona negra en acceder al santoral católico, se convirtió, desde el siglo XVI, en el patrono de las comunidades afrodescendientes de tres continentes y de múltiples regiones, entre ellas la del Caribe colombiano. Su presencia histórica en nuestro medio es producto de la diáspora trasatlántica que tuvo a Cartagena como uno de los puntos de llegada, pero también como lugar de donde partió la diáspora interna hacia otros lugares, entre otros, el sur del partido de Tierradentro, es decir el territorio comprendido entre las serranías de Luruaco, el río Magdalena y el Canal del Dique.

Además de la indagación archivística y bibliográfica, en esta investigación se requirió del trabajo de campo, el cual se materializó en dos momentos e implicó la observación y la entrevista. Esta última se le realizó a 14 adultos mayores relacionados a continuación: Mireya Esther Cabarcas Acendra, 77 años; Rogelio Julio Cabarcas, 69 años; Lorenza Pérez Cueto, 99 años; Julián Ayola, 88 años; Luisa Polo, 65 años; Soledad Marengo, 77 años; Demetrio León Cabarcas, 88 años; Félix Cabarcas, 91 años; Emérita Pérez Ruiz, 88 años; Gregoria Carrillo Cabarcas, 92 años; Juana Yerma Ruiz, 65 años; Geobaldi Orozco Santander, 70 años; Elpidia Cabarcas Villa, 63 años y Eusebio Oliveros, 90 años.

Sea esta la oportunidad para manifestar nuestro profundo agradecimiento a todas estas personas que amablemente nos transfirieron toda la información al respecto y nos brindaron parte de su tiempo para la realización de las entrevistas. Sin su apoyo hubiera sido imposible la elaboración de este trabajo. A Juan de Dios Villa, amigo y compañero del mismo viaje intelectual, no tengo palabras para expresarle su decidido apoyo a esta nueva aventura académica, signada por el propósito de recuperar la memoria histórica de los afroatlanticenses. Igual reconocimiento debo hacer a Malka Carrillo Cuadros, y a mi hermano Santiago Romero Medina, que “sin querer queriendo”, se convirtió en una pieza clave del trabajo de campo.

El segundo ensayo, “Vicisitudes y resistencias de los esclavizados de “Ilícita Introducción” en el Caribe colombiano, durante el siglo XVIII”, es un trabajo colectivo de Dolcey Romero Jaramillo, Luis Miguel Caro Barrios y Laineth Romero; que tiene la importancia de ser el primero en presentar, a diferencia de otros, no las simples cifras del volumen de esclavizados introducidos por la vía del contrabando, sino las vicisitudes, resistencias y situaciones que tuvieron que enfrentar por su presencia “ilegal” en la región Caribe.

El ensayo “Un caso de cimarronaje urbano en la Barranquilla del siglo XVI-II” es un estudio de caso que muestra la presencia de las relaciones sociales de esclavización y del cimarronaje urbano individual en Barranquilla, pero además las estrategias manipuladas por los esclavizados para superar parcial o totalmente las condiciones a las que fueron sometidos. Este estudio reafirma la opción teórica y metodológica que contradice la posición que considera a las personas esclavizadas como simples objetos manejados y manipulados por sus amos, y por el contrario los percibe como sujetos históricos capaces de cambiar el libreto que otros le habían diseñado para que actuaran.

Finalmente, debemos destacar el apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigaciones y Proyección Social de la Universidad del Atlántico, solo con este se cubrieron todos los gastos que demandó la investigación, la de San Benito de las Palomas. Así mismo, agradecer a la Universidad Simón Bolívar por la publicación de estos trabajos.

Si las páginas que siguen contribuyen en algo a la creación y fortalecimiento de la identidad afrocolombiana, a completar el mapa del conocimiento de nuestro pasado compartido, y a visibilizar nuestros aportes a la construcción social del departamento del Atlántico del Caribe y la Nación, entenderemos que esta investigación no cayó en el desierto de la ignorancia y el olvido. Si eso es así, la satisfacción será plena.

SAN BENITO DE LAS PALOMAS: HUELLA AFRODIASPÓRICA E IDENTITARIA EN EL CARIBE COLOMBIANO

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

La presencia devocional de San Benito en el actual Repelón, hace parte del mundo simbólico cultural creado y recreado por los cimarrones y arrochelados, que producto de la diáspora interna se instalaron en el sur del actual departamento del Atlántico desde finales del siglo XVI. Su devoción en esta zona se constituye en un indicador hasta ahora invisibilizado, de la preservación en el tiempo de uno de los elementos que sin lugar a dudas debe configurar y fortalecer la identidad afrocolombiana.

La dinámica de los procesos de poblamiento alternativo que se desarrollaron en este lugar, caracterizado por el cimarronaje y el arrochelamiento fueron imponiendo desde abajo un tipo de religiosidad popular que aún se conserva. En el contexto general, la identidad cultural se ha concebido generalmente solo articulada a las manifestaciones musicales, cantoras y dancísticas, tal es el caso del Son de Negros en la amplia zona del Canal del Dique, pero casi nunca se relaciona con las creencias religiosas y menos con un santo. La presencia inicial y la preservación de la devoción de San Benito en el sur del actual departamento del Atlántico, ha sido posible gracias al apoyo que significó la identidad que establecieron los afrodescendientes de la zona mencionada con este santo, lo cual no solo está referido al color de la piel sino también a los trabajos que tuvo que realizar en labores como el pastoreo y la agricultura.

No obstante que la Hagiografía sea una línea de investigación consolidada en

algunos países de Europa, en nuestro medio es desconocida y casi inexistente. Esto desde luego explica la debilidad historiográfica en torno a la vida de los santos. Debemos aclarar que la pretensión de este trabajo no se reduce al plano estrictamente hagiográfico y panegírico. Sin descuidar otros aspectos, San Benito nos interesa esencialmente como pieza clave en la construcción y fortalecimiento identitario de los afroatlanticenses y afrocolombianos.

En el Caribe colombiano la exigua atención en torno a la vida de los santos se ha centrado especialmente en San Pedro Claver y San Luis Beltrán, estos coinciden en que su acción evangelizadora la desarrollaron en la provincia de Cartagena. El primero en la ciudad antes mencionada y, el segundo en Tubará en el otrora partido de Tierradentro. Además de los milagros y la vida ejemplarizante de San Pedro Claver, lo que más sobresale en los estudios que se han realizado sobre él, es su entrega en pro de la salvación espiritual de los esclavizados, de allí que se le conozca como el “esclavo de los esclavos”. De los más de diez títulos que desde 1888 se han publicado sobre San Pedro Claver destacamos los de Ángel Valtierra¹. Sobre San Luis Beltrán solo existe un trabajo, cuyo objetivo es el de mostrar las huellas que dejó este cura doctrinero en la historia y la toponimia del departamento del Atlántico; sus premoniciones y milagros².

En Latinoamérica contamos con algunas investigaciones hagiográficas relacionadas con santos negros*. Sobre los trabajos que estrictamente hacen refe-

1. VALTIERRA, Ángel. *San Pedro Claver, el santo que liberó una raza*. Bogotá: Ed. Pax, 1964. *El esclavo de los esclavos*. Bogotá: Banco de la República, 1980.

2. BLANCO, José Agustín. “San Luis Beltrán en la historia y la geografía del departamento del Atlántico”. En: *El Atlántico y Barranquilla en la época colonial*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico, 1994.

* En Argentina por ejemplo, Norberto Pablo Cirio ha consolidado una línea de investigación sobre la devoción de los afroargentinos a San Baltazar, el rey mago negro. En los cuatro artículos que ha publicado sobre este tema, se advierte la preocupación por mostrar cómo, aunque este culto se inició por imposición de la Iglesia y de la Corona en el siglo XVIII, los esclavizados pudieron insertar tempranamente pautas culturales propias que condujeron a un sincretismo *sui generis*. Véase CIRIO, Norberto. “Vistiendo las ropas del santo. Atributos afro en la personalidad de San Baltazar”. En *Memoria y Sociedad*, N° 15, 2003, Universidad Javeriana.

rencia a San Benito de Palermo nos encontramos con una amplia producción, aparecida entre los siglos XVII y XIX, que centran su atención en aspectos tales como lo traumático y largo del proceso de santificación, su periplo vital, actos milagrosos, enorme sabiduría, capacidad de levitar, prodigios y premoniciones, y virtudes.

Durante el siglo XX, parte de la producción hagiográfica sobre San Benito sigue insistiendo sobre los pormenores y los obstáculos que se le presentaron en el proceso de beatificación y canonización. En estos, subyacía la negativa a aceptar que un descendiente de africano fuera portador de santidad³. Además encontramos estudios estrictamente apologéticos de la vida, virtud, sacrificios y milagros del santo⁴. Por otro lado tenemos el trabajo de Carmen Bernand⁵, que trata sobre la heterogeneidad cultural de los negros, quien al abordar las cofradías en Buenos Aires, toca la de San Baltazar y la de San Benito de Palermo. En México, Luz Martínez Montiel también estudia la cofradía de San Benito de Palermo en el puerto de Veracruz en el siglo XVIII. A través de la cofradía logra explicar las redes simbólicas y de solidaridad que establecieron los negros veracruzanos y el contexto social y político en que se desenvolvieron.

En el conjunto de trabajos sobre San Benito es preciso señalar el de Vittorio Morabito⁶, este es el más importante desde los intereses que mueven la pre-

3. Nos referimos a los trabajos de G. Fiume y M. Modica. *San Benito el Moreno, santidad hagiográfica y primeros procesos para su canonización*. Palermo: Biblioteca Comunal de Palermo, 1998 y el de Antonio Vaquero. *San Benito de Palermo, primer negro canonizado*. Madrid: Sociedad Educación Atenas, 1989.

4. Entre estos podemos mencionar: *La fortuna ibérica de San Benito de Palermo* de Alejandro del Aira, 1985, y *Negro fuente de luz: La historia de San Benito, el moro de Palermo* de Humberto Castagna. Palermo: Biblioteca Francesa, 1989.

5. BERNAND, Carmen. "Un sargento contra un rey". En: ARES, Berta (Coord.). *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000.

6. MORABITO, Vittorio. "San Benito el moro de Palermo. Protector de los africanos de Sevilla, de la península Ibérica y de América Latina". En: *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000.

sente investigación. Morabito articula la vida del santo con problemas históricos y sociológicos de las poblaciones afro donde se le rinde culto. Además, refamiliariza a estos con África y brinda una nueva reinterpretación de su culto en América.

El profundo arraigo popular que presenta la devoción de San Benito en Venezuela se ha reflejado en la considerable producción académica que desde las Ciencias Sociales se ha hecho sobre este fenómeno, especialmente en la Historia y la Antropología. Al respecto entre otros, queremos destacar los siguientes: *Los santos Mucuchies: Entre el mito y la realidad*⁷. *San Benito en el sur del lago de Maracaibo: su imagen en la africanización de la cultura y la historia local*⁸. *San Benito de Palermo en la cordillera andina y la hierofanía solar*⁹. En términos generales estos tres estudios insisten a partir de San Benito, en la necesidad de la validación de nuevas historias que visibilicen lo invisibilizado por la historia oficial. Además proponen la africanización de este santo como elemento cohesionador de identidades desde la perspectiva afrodescendiente. En El Salvador recientemente se publicó un artículo en donde la tesis central que lo estructura es la de asumir el culto del santo en mención como una herencia cultural afroamericana, presente actualmente en ese país¹⁰. En Colombia hasta ahora, solo contamos con un trabajo sobre San Benito, en él, además de analizar su figura histórica se examina no solo la introducción de su devoción y el ciclo festivo, sino también la relación identitaria entre el santo y los devotos en Girón¹¹. Como se podrá observar, no existe en nuestro medio una investigación sobre San Benito de Palermo y de su importancia como elemento identitario. Este es un aspecto que apuntala la justificación de esta investigación.

7. ROJAS TREJO, Belkis. *Los santos de Mucuchies: entre el mito y la realidad*. Inédito.

8. MORA QUEIPO, Ernesto y otros. *San Benito en el sur del lago de Maracaibo: su imagen en la africanización de la cultura y la historia local*. Inédito.

9. DUQUE, Ana Ilda. *San Benito de Palermo en la cordillera Andina y la hierofanía solar*. *Boletín del Archivo Arquidiocesano de Mérida*, Vol. XV, N° 35, 2011.

10. ERQUICIA CRUZ, José Eriberto. "El culto de San Benito de Palermo, elemento de la historia africana en El Salvador". En: *Entorno*, N° 51, Universidad Tecnológica del Salvador, julio de 2012.

11. MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *La devoción a San Benito de Palermo en Girón*. Inédito.

En este estudio nos apoyamos en el nuevo rumbo que mostró el concepto de diáspora a las Ciencias Humanas para el abordaje de los aspectos relacionados con la presencia y las trayectorias de los diferentes grupos humanos de ascendencia africana existentes en el continente americano. Partiendo del supuesto de que la diáspora no solo incluyó el desplazamiento de africanos, sino que con él llega también todo un acervo cultural; el concepto de diáspora nos permite ver la presencia de África en América como dispersión geográfica, como reinención de la vida étnica en relación con los legados de la tierra de origen, como fenómeno histórico producido en relación al poder y la dominación y como fenómeno de rupturas y continuidades¹².

En este orden de ideas, el concepto de “huellas de africanía” lo asumimos como uno de los tantos rostros con que se presenta la diáspora. Por ello para este estudio es fundamental el paradigma afrogenético¹³, que se fundamenta en el hecho de que la historia de los afrocolombianos comienza a partir de la de sus ancestros africanos, se alimenta de la memoria, los parámetros morales, las relaciones familiares y comunales, que se basan en los recuerdos y las interiorizaciones de los esquemas sociales propios de los pueblos africanos de donde provienen los ancestros¹⁴. El modelo investigativo que se adhiere al paradigma señalado es la búsqueda de las huellas de africanía¹⁵. Encontrar estas huellas tangibles es un ejercicio que permitirá a muchos afrocolombianos asumir con más seguridad su identidad, construirla o fortalecerla sobre la base de una historia ancestral¹⁶.

12. Véase: IZARD MARTÍNEZ, Gabriel. “Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno”. *Revista Estudio de África y Asia*, Vol. 40 N° 1, pp. 89-115, enero-abril de 2005. Universidad Autónoma de México del Estado de Morales, México.

13. AROCHA, Jaime. “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica en el Pacífico colombiano”. En: ESCOBAR, Arturo, *Pacífico, desarrollo o diversidad?* Bogotá: Ecofondo-Cerec, 2007, pp. 300-316.

14. VARGAS ÁLVAREZ, Lina María. *Poética del peinado afrocolombiano*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2003.

15. FRIEDEMANN, Nina S. de. “Colombia: la mujer negra en la familia y su conceptualización”. En: ULLOA, Astrid (Ed.). *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Bogotá: ICAN, 1987, p. 26.

16. *Ibid.*, p. 39.

Las huellas de africanía, producto de la diáspora, se constituyen sin lugar a dudas en los insumos que permiten acceder o fortalecer la identidad afrocolombiana. En los últimos tiempos el debate teórico sobre la identidad no se centra sobre la definición en sí misma, sino en su origen y devenir histórico. Esta discusión, en la que han terciado la Historia, la Antropología y la Sociología se ha polarizado en dos tendencias claramente contrapuestas.

Por un lado nos encontramos con la posición que apoyada en el positivismo y el estructuralismo, considera a la etnicidad y a la identidad como inamovibles, y articuladas a la percepción que tienen los colectivos humanos de su lugar en el mundo¹⁷.

En contraposición al planteamiento anterior, nos encontramos con el discurso sobre la identidad y la etnicidad elaborado por Stuart Hall, quien propone aprehender la identidad, no como un acto acabado, sino como una construcción constante que se genera al interior de las representaciones. Es social y culturalmente construida, como un producto de fuerzas históricas y geográficas y está sujeta a cambios en el espacio y en el tiempo¹⁸.

Dado que la presente investigación no solo apunta a considerar a San Benito de las Palomas como una huella de africanía diaspórica e identitaria en el sur del departamento del Atlántico, sino también a determinar su aceptación y rechazo como santo patrono, para tratar este aspecto nos apoyamos en el concepto de estigma desarrollado por Erving Goffman¹⁹.

De acuerdo con este sociólogo, este término desde que se acuñó en la anti-

17. Véase, CHAVES, Margarita. "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonía colombiana". En: SOTOMAYOR, María Luisa (Ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICAN, Colciencias, 1990, p. 277.

18. HALL, Stuart. Ethnicity: "Identity and difference. Radical América". Vol. 23 N° 4, pp. 9-20. Citado por RESTREPO, Eduardo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 58.

19. GOFFMAN, Erving. *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

güedad griega se utilizó para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el estatus moral de quien lo presentaba²⁰. En esta época ya los esclavos eran incluidos entre los estigmatizados por su condición. Más tarde a la condición de esclavización se le agregó el color de la piel; por estos atributos, el individuo estigmatizado es inhabilitado para una plena aceptación social²¹.

En términos generales el objetivo del presente trabajo se centra en establecer y visibilizar la importancia que encierra San Benito de las Palomas no solo como huella afrodiaspórica, sino también como elemento identitario de los afroatlanticenses, y en general de los afrocolombianos. Pero además nos proponemos determinar los aspectos relacionados con la presencia del culto y la devoción de San Benito en Cartagena, en el sitio que llevó su nombre y luego en Repelón. También examinaremos los niveles de inserción que tiene este santo en la conciencia colectiva de los repeloneros. Y lo más importante, rescataremos su figura histórica como elemento que permite generar procesos de construcción identitaria entre los afrodescendientes.

En torno a los aspectos metodológicos es necesario aclarar que la característica general de este estudio tiende hacia un eclecticismo investigativo, lo que se verá reflejado en su condición de investigación abierta, interdisciplinaria, multidimensional y plurivalente, porque en ella confluyen métodos y técnicas de la Historia y la Antropología sin la connotación de exclusión sino de complementariedad.

1. PREÁMBULO HISTÓRICO

Aunque este trabajo no se inscribe en los parámetros estrictamente hagiográficos, es preciso aclarar que la Hagiografía actualmente, además de hacer

20. *Ibid.*, p. 11.

21. *Ibid.*, p. 23.

referencia a los textos que recogen las narraciones de la vida de los santos, se constituye también en una de las tantas formas de escribir la Historia.

Para este tipo específico de Historia los insumos o fuentes principales están referidas a las llamadas Vidas Ejemplares, que eran y son textos narrativos que recogían diferentes aspectos que evidenciaban las manifestaciones de santidad; sobre todo de los milagros, que permitieran allanar el camino y las pruebas que condujeran a un proceso de beatificación y canonización. En nuestro país durante toda la historia, no obstante haberse adelantado varios procesos de esta índole solo dos han sido exitosos: el de San Pedro Claver durante el período colonial en Cartagena y el de Santa Laura recientemente en Antioquia.

Para iniciar el proceso jurídico que conduzca a la canonización de estos personajes “ejemplares”, asumidos y vistos en su momento como héroes, se exponían públicamente sus vidas ante la sociedad, en un género de literatura edificante, las “vidas ejemplares”, en las cuales el autor recogía su biografía, según las normas de la escritura de la Historia, para el conocimiento y ejemplo de sus contemporáneos²². En un modelo de comportamiento, en el sujeto ideal a imitar. De allí su manipulación y utilización en los procesos de evangelización y aculturamiento.

De acuerdo con Jaime Humberto Borja, una de las críticas más fuertes que recibe la Hagiografía actualmente es que narra ficciones, sobre todo en los eventos relacionados con éxtasis, levitación y milagros. Pero en sociedades altamente sacralizadas, para la construcción de lo “verdadero” tiene un gran significado lo que se “ve” o se “oye” o lo que “dijeron” o “vieron”.

Aquí no discutimos la veracidad de tales eventos. La figura de San Benito de

22. BORJA, Jaime Humberto. “Historiografía y hagiografía: Vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada”. En: *Fronteras de la Historia*, 2007, Vol. 012, p. 55.

las Palomas nos interesa en tanto que nos permite construir o fortalecer identidades afrodescendientes o afrocolombianas, a partir de un pasado compartido con un “héroe religioso afrodescendiente”, cuya imagen y patronato se extendieron desde el siglo XVI por tres continentes, constituyéndose en un espejo donde se podían mirar miles de personas negras en el pasado y en el presente.

Después de su muerte la fama de sus milagros y de su santidad se extendió rápidamente en algunos países de Europa, África y América. La aparición de la devoción y el culto a San Benito en este último continente, fue consecuencia de la diáspora africana que se suscitó entre los siglos XVI y XIX. Se le conoce en esos tres continentes como San Benito de Palermo por la ciudad en que murió en 1589, o de San Fratello o San Filadelfo por el lugar en que nació en 1526. Pero también es conocido como el “Moro” o el “Negro” por el color de su piel y su ascendencia africana.

De padres cristianos descendientes de esclavizados africanos, a los 14 años fue manumitido y a los 20 ingresó a una comunidad de ermitaños a imitación de Francisco de Asís donde vivió una vida de anacoreta en unas cuevas, y se entregó en la soledad de las montañas a la penitencia, la pobreza y la sanación milagrosa de las gentes o en los conventos²³. Luego ingresó como lego al convento de Santa María de Jesús en Palermo, comunidad de la cual fue su superior en 1578. Tempranamente se le atribuyen muchos milagros, ya que era conocido desde los diez años como “il moro santo”. Luego se trasladó a Agrigento, allí fue maestro de novicios, y por la fama de su santidad que se había difundido rápidamente fue acogido con calurosas manifestaciones de afecto y devoción. Fue visitado y frecuentado por un gran número de devotos que iban a consultarlo entre los que se encontraban teólogos, sacerdotes y hasta el virrey de Sicilia. Es decir, dio muestras de la llamada “ciencia infusa” que le

23. MORABITO, Vittorio. “Notas al margen sobre el Atlántico Negro, acerca del fenómeno religioso en los esclavos africanos y sus descendientes”. En: AGUDELO, Carlos (Coord.). *El Atlántico Negro*. París: Editores de IHEAL, 2009, p. 42.

permitía explicar las Sagradas Escrituras y los problemas teológicos sin haber aprendido nunca a leer ni a escribir²⁴. Realizó numerosas curaciones, y cuando salía del convento la gente lo rodeaba para besarle la mano, tocarle el hábito o encomendarse a sus oraciones. De acuerdo con la tradición, en 1589 enfermó gravemente y por revelación conoció el día y la hora de su muerte que ocurrió el 4 de abril de ese mismo año*.

A los cuatro meses de su muerte comenzaron a llegar peregrinaciones de Italia, Portugal y España a su tumba. Inicialmente su devoción se extendió por Europa y luego por América, desde Nueva España, hasta las lejanas tierras del Río de la Plata. En todos estos territorios se organizaron cofradías y rápidamente se convirtió en el santo más popular entre las comunidades negras²⁵.

A partir de este momento, y no obstante de que su canonización se efectuó 218 años después de su muerte, el culto a San Benito se difundió ampliamente convirtiéndose tempranamente en protector de los pueblos negros de tres continentes. Fue canonizado por Pío VII el 24 de mayo de 1807. Benito era venerado como un santo, cuando canónicamente faltaban 125 años para su beatificación y 188 para su canonización²⁶. Las irregularidades encontradas durante todo su proceso de santificación están ligadas a la negritud de su piel y explica lo lento y demorado de su beatificación realizada solo en 1743²⁷. Actualmente se le rinde culto en varios países de Europa, América y África como es el caso de España, Portugal, Italia, México, Venezuela, Bolivia, Colombia,

24. MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *Op. cit.*, p. 7.

* Venerado a su deceso por la población blanca de Palermo, su culto logra adquirir una Madre Patria, ya que la Corona siciliana estaba unida a la española. Después de Madrid, Lisboa y de las Islas Canarias llegó a la América del sur por medio de los afrodescendientes y actualmente también por los blancos. A comienzos del siglo XVIII, una coalición congregada alrededor de Felipe III, gente de la iglesia, gobierno, colonos y la poderosa congregación franciscana permitieron rendirle culto y su representación en estatuas, pinturas, imágenes de piedad y relicarios en el Atlántico Negro. Al respecto véase a MORABITO, Vittorio, *Op. cit.*, p. 42.

25. TRIANA y ANTORVEZA. *Léxico documentado para la historia del negro en América*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2002, Tomo III, p. 221.

26. *Ibid.*, p. 222.

27. MORABITO. San Benito el moro de Palermo. *Op. cit.*, p. 258.

Perú, Brasil, Chile y Angola, entre otros. En la mayoría de estos lugares se levantaban capillas, se organizaban cofradías, se celebraban fiestas solemnes con panegíricos y hasta “se montaban piezas teatrales para endulzar la gloria de su nombre y para estimular a los fieles a la imitación de sus virtudes”²⁸. Las primeras reliquias del santo negro empiezan a llegar a varias ciudades y localidades de España, a partir de 1606. Es interesante por ejemplo como en 1619, Felipe III asiste a una lúcida procesión en honor al Santo Negro en Lisboa con lindos estandartes con la imagen de San Benito²⁹.

Del África, concretamente de Angola producto de la diáspora, llegó el culto de San Benito a Cartagena y posteriormente al sitio que llevó su nombre hasta que desapareció por las inundaciones del Canal del Dique. Por tales circunstancias que hubo de enfrentar esta población que llevó su nombre desde mediados del siglo XVII, sus habitantes finalmente se vieron en la necesidad de trasladarse a otro lugar. Como consecuencia de este traslado surge Repelón. Allí, al igual que en San Benito (el pueblo), el Santo Negro se erigió en patrono hasta que fue sustituido por San Antonio.

Con la santificación de San Benito en 1807, por primera vez una persona negra asciende a los altares católicos. Después de varios siglos la Iglesia Católica incorporaba en las filas de sus santos a un hombre negro. Con él, el mundo afrocatólico tuvo la oportunidad de verse representado en alguien que compartía las mismas características raciales de sus habitantes. En San Benito (el pueblo) y luego en Repelón, el santo patrono fue y es un corracial.

Es pertinente aclarar que el acceso de San Benito a los altares no transitó por un camino fácil, por el contrario, para ello se le colocaron una serie de obstáculos que se materializaron en la duración del proceso de beatificación y

28. TRIANA. *Op. cit.*, p. 223.

29. *Ibid.*, p. 225.

canonización más de 200 años después de su muerte. De acuerdo con Vittorio Morabito estos atrasos estaban relacionados con el color de su piel y con el peso de la negritud y la desconfianza que inspiraba un negro así fuera santo. La costumbre y las normas canónicas difícilmente permitían a los negros esclavos acercarse al orden sagrado.

Por ello es fácil deducir que fue la contundencia y la fuerza de los milagros y de las premoniciones lo que hizo que en últimas el Vaticano aceptara que un santo fuera portador de los marcadores raciales propios de los descendientes de africanos, es decir, que en un cuerpo negro se anidara también la gracia de Dios. Claro que San Benito fue convertido en santo por los pueblos especialmente negros, 200 años antes de que la Santa Sede lo hiciera, esta lo que hizo fue ratificar lo que la voluntad popular ya había decretado.

Aunque por la contundencia y evidencias que se aportaron a favor de San Benito, el Vaticano finalmente tuvo que canonizarlo; no obstante su prestigio y posterior canonización, sus biógrafos y hermanos de orden no se pudieron desprender de los marcadores racializados y estigmatizados para referirse a él. Estos son algunos de ellos: Idiota erudito, africano analfabeta, prodigioso negro de los cielos. Igual percepción tuvo en Cartagena el padre jesuita Alonso de Sandoval en el siglo XVII. Este se refirió a San Benito como el “bendito negro y santo idiota”.

Al despuntar el siglo XVII, Cartagena ya se había convertido en uno de los epicentros importantes del circuito comercial español, donde además de otras embarcaciones también arribaban las naves en que transportaban las personas negras secuestradas en el continente africano. En estas inferimos que llegó la imagen y la devoción de San Benito.

A raíz de la llegada de las personas esclavizadas a Cartagena se inicia un proceso de barbarización de lo negro que se expresa no solo en la internaliza-

ción de la superioridad blanca sino en la necesidad de su evangelización, en la perspectiva de la salvación de sus almas y en el acceso a la vida eterna que ofrecía la utopía conquistadora de la Iglesia en épocas de la Conquista. En este sentido, la degradación de los africanos fue fundamental desde todo sentido para el logro de un efectivo control social. Para ello los milagrosos poderes del panteón de santos cristianos eran explotados al máximo³⁰. Entre ellos San Benito.

La preocupación por cristianizar a los esclavizados negros fue una constante en los reinos cristianos: España y Portugal. Recordemos que desde la antigüedad los afroesclavizados formaron parte del mundo grecorromano. A través de la Conquista Roma se asentó en África. Al iniciarse el cristianismo también las personas negras se incorporaron a él, incluso algunos de los primeros papas fueron de ascendencia negro-africana³¹. Posteriormente tanto en los contactos iniciales de los portugueses con las costas africanas como en la península Ibérica, a estas personas se les predicó el Evangelio y fueron incorporadas a la Iglesia mediante el bautizo. Con el traslado de los esclavizados a la América la Corona española exigió que fueran cristianos o criados entre cristianos³².

Si bien la evangelización y el control de las almas fue deficiente y débil, la cristianización llegó a convertirse en un elemento fundamental del control de los esclavos, ya que se utilizó para inculcarles sumisión ante los amos, haciendo comparaciones entre Dios y los amos y aterrorizándolos con la amenaza del castigo divino. Además predicaban la sumisión como medio para alcan-

30. BORJA, Jaime Humberto. "Restaurar la salud. La cristianización de los esclavos en el siglo XVIII". En: *50 años de la abolición de la esclavización en Colombia*. Cátedra anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado, Mincultura, 2003, p. 252.

31. GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildefonso. *Los afroamericanos. Historia, cultura y proyectos*. Bogotá: Editorial El Búho, 1996, p. 147.

32. *Ibid.*, p. 14.

zar la vida eterna³³. En un catecismo para negros en Cuba a finales del siglo XVIII, se aclara cuál era en aquella época el mandamiento de Dios para los esclavos, este dice textualmente:

*El esclavo que cumple lo que debe hacer para ser buen esclavo, tiene mucha cortesía con su amo, servirlo porque Dios quiere que lo sirva, quererlo mucho porque Dios manda que lo quiera mucho*³⁴.

En este sentido, los santos se utilizaron por parte de los colonialistas como una herramienta de control de las personas negras y de inoculación de códigos de valores ético-cristianos, capaz de refrenarles sus apetitos personales y de obtener un respeto del orden social establecido. De acuerdo con los colonizadores y los misioneros franciscanos de 1700, el culto de San Benito “el Moro”, se convierte en un soporte para el sostenimiento del orden social y político de la Colonia³⁵.

Por ello no fue circunstancial que la fama y la magnitud de los milagros de San Benito de Palermo los hubieran hecho vehicular fuertemente entre los esclavos y libres de origen africano. Su vinculación a la Iglesia Católica a través de San Benito, les permitía, observando las cualidades del santo como la humildad, la resignación y la paciencia, que una persona negra pudiera llegar a la perfección dentro del orden colonial existente³⁶.

Si bien el objetivo central de evangelizar y ganar adeptos al catolicismo a través de San Benito estuvo dirigido especialmente a la población negra, este santo también fue utilizado para la evangelización de los indígenas. Según

33. VILA VILAR, Enriqueta. “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano”. En: ARES, Berta (Coord.). *Negros, mulatos y zambaigos*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000, p. 191.

34. *Ibid.*, p. 191.

35. MORABITO. San Benito el moro de Palermo. *Op. cit.*, p. 265.

36. *Ibid.*, p. 271.

uno de sus biógrafos, fray Antonio Randazzo, San Benito en 1626 rogaba desde el cielo para que se hiciera posible la conversión de los indígenas³⁷. Y de acuerdo con la tradición palermitana la devoción entre los indígenas se fortaleció con el restablecimiento de la visión perdida a un rey indígena³⁸.

El culto religioso tranquilizaba a los africanos al tener a alguien que era como ellos pero que podía interceder por ellos ante Dios. El conjunto de los ritos y cultos dedicados al Santo Negro con ojos grandes y vida ejemplar por su humildad y obediencia los vuelve domesticados, menos rebeldes, dóciles y recompensados finalmente en el más allá. El modelo a imitar está claro³⁹.

Parece ser que los esclavizados adoctrinados por los blancos se volcaron hacia el catolicismo con la esperanza de conseguir libertad y salvación en el más allá ante la imposibilidad de obtenerla en la tierra.

De acuerdo con Vittorio Morabito⁴⁰, el culto a los santos negros se realizaba en tres momentos: A través de la divulgación de la imagen piadosa de un santo se intercambiaba de alguna manera con la cara de un santo negro. De esta forma, por ejemplo, San Benito era la copia en negro de San Antonio de Padua. Por otro lado, tenemos la creación de sociedades y cofradías alrededor de los santos afro más importantes, tal es el caso de San Benito, San Elesbao o Santa Efigenia. Estas organizaciones, además de establecer la ayuda mutua entre sus miembros se convirtieron en espacios de sociabilidad y de encuentro de los cofrades negros.

Además de lo anterior, debemos tener en cuenta la rivalidad entre las órdenes

37. *Ibid.*, p. 230.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. MORABITO. Notas al margen sobre el Atlántico Negro, *Op. cit.*, p. 44.

religiosas para acceder a sus propios santos, que utilizarían como señuelos para expandir el catolicismo entre los esclavizados negros. En este propósito, jesuitas, dominicos y franciscanos jugaron un papel importante. Durante el período colonial no solo las ciudades rivalizaron por contar con un santo propio sino también las órdenes religiosas. En este sentido, cada una de ellas quería tener un santo negro que le permitiera aumentar y consolidar su prestigio y evangelización entre las personas negras. San Martín de Porres era dominico y San Benito de Palermo, franciscano. Los jesuitas habían preparado a varios negros para que merecieran la santidad oficial pero solo tenían en mente asegurar la universalidad de la Iglesia⁴¹.

Con la aparición y santificación de San Martín de Porres, popularmente conocido como ‘fray escoba’, los dominicos logran aparejar a los franciscanos. En consecuencia en torno a la disputa de la evangelización en América, San Martín de Porres frente a San Benito tenía a su favor no solo haber nacido en el Nuevo Mundo, en Perú, sino ser mulato: hijo de mujer negra con padre español. Después de profesar tanto tiempo la devoción en América hacia San Benito comenzó a desvanecerse y por el contrario la de San Martín, a fortalecerse. Es decir en América “un medio negro” ha tenido más valor que un “negro integral”; en el nuevo contexto, San Martín de Porres, el primer santo negro del continente americano, era proclamado como protector de los negros en el Nuevo Mundo⁴². Morabito es del criterio que en África, la Iglesia Católica ha sustituido a San Martín de Porres o lo ha unido con el proyecto de relance de San Benito, ‘el Moro’, agenciado por los franciscanos para ganar adeptos en el año de 1965, fecha a partir de la cual se ha buscado reactivar la memoria del santo “íntegramente negro” para difundirla en el momento en donde la independencia política de los países africanos había nutrido las esperanzas panafricanistas. Por todo lo anterior, la Iglesia Católica africana

41. *Ibid.*, p. 46.

42. MORABITO. San Benito el moro de Palermo, *Op. cit.*, p. 268.

con el fin de fortalecer y expandir su presencia en este continente, transforma a San Benito el Moro en San Benito el Africano⁴³. No hay duda entonces de la manipulación que se ha hecho a través del tiempo de los santos negros no solo para la evangelización de los sectores afro de América y África sino también para su dominio cultural e ideológico.

En el caso concreto de San Benito de las Palomas, en el contexto geográfico específico del palenque que llevó su nombre y posteriormente en Repelón, lugar donde reposa hoy su devoción, a este santo no se le pudo haber manipulado directamente ni utilizarlo como agente de control social, porque en últimas los que lo introdujeron a los espacios geográficos señalados fueron las personas negras, cimarrones y arrochelados que huían de Cartagena y de otras localidades de la provincia cartagenera; especialmente del partido de Tierradentro. Por ello su devoción fue más abierta y sin los rígidos parámetros impuestos por la Iglesia y los esclavizadores.

Otra de las razones que nos lleva a pensar que en el caso que nos ocupa no se pudo utilizar al santo como herramienta de control social es que sus devotos eran libres. Lo que sí pudo haber, y en eso estamos de acuerdo, fue control ideológico. Aquí de lo que se trata es de usar la figura del santo para mostrar cómo desde lo afro se podía acceder a espacios que solo se habían diseñado para los blancos: la santidad. Además de la posibilidad real de tener un protector o santo patrono con las características raciales y existenciales de las personas negras, cimarrones, esclavizados y arrochelados de la provincia de Cartagena.

Aunque hasta ahora el origen de la devoción de San Benito de las Palomas era un asunto sin resolver, la persistencia de sus creyentes, sus fiestas y milagros, muestran no solo la importancia de su figura histórica ligada a la construc-

43. *Ibid.*, p. 260.

ción simbólica y material del sur del departamento del Atlántico, sino también como elemento de construcción y fortalecimiento de la identidad afrocolombiana.

2. PRESENCIA E INTRODUCCIÓN DEL CULTO Y LA DEVOCIÓN

Diáspora es una palabra de origen griego que significa dispersión. Se asegura que fue acuñada por primera vez en el siglo III a.C. para describir la vida de los judíos por fuera de Palestina. A partir de ese momento el término ha sido utilizado históricamente para abordar y dar cuenta de los colectivos humanos que han tenido que reinventar y reconstruir su vida material y espiritual por fuera de sus lugares de origen. La expulsión de estos pueblos ha sido producto de la violencia ejercida contra ellos. El desplazamiento hacia mundos desconocidos ha estado inexorable y recurrentemente ligado a las lógicas del terror, la muerte y la exclusión. Los sujetos diaspóricos no asumieron su condición de desplazados voluntariamente sino forzosa y obligadamente.

Con base en lo anteriormente planteado podemos hablar entonces de la Diáspora Africana, del éxodo y la dispersión cuyo epicentro fue el continente africano a partir del siglo XVI, lo cual implicó el desplazamiento hacia América de más de 40.000 millones de personas. Este desafortunado evento de la diáspora, además involucró a tres continentes y tuvo una duración superior a los 400 años.

Pero la Diáspora Africana no la podemos ver como un hecho aislado, esta estuvo profundamente articulada a las relaciones del poder y dominación colonial que ejercieron unos pueblos sobre otros, fenómeno ampliamente conocido como la colonialidad del poder, que surge de la mano de los cambios que introdujo la emergencia de la llamada modernidad capitalista. Es decir, la condición diaspórica es resultado de las lógicas del terror y la muerte, de la esclavitud trasatlántica y tiene como consecuencia la implementación a largo

plazo de condiciones persistentes de desigualdad económica, exclusión política y desvalorización cultural de los sujetos afrodiaspóricos⁴⁴.

El desplazamiento forzoso de africanos y africanas al continente americano no solo fue un tránsito involuntario de personas, sino de culturas con sus respectivas cosmovisiones y prácticas de existencias⁴⁵. Si bien los europeos intentaron fallidamente borrar la humanidad de los esclavizados al reducirlos a la categoría de cosas y, que las poblaciones traídas de varias regiones del África arribaron al Nuevo Mundo sin ningún equipaje material, estos trajeron en el baúl de la memoria, en el consciente y subconsciente todo un dispositivo y matriz cultural que recrearon y revalorizaron en las nuevas condiciones del suelo americano. Estas prácticas culturales que arribaron con los sujetos afrodiaspóricos es lo que se ha tipificado como la otra cara o el otro lado de la Diáspora Africana, la cual nos ayuda a comprender de manera más compleja las trayectorias afrodescendientes en América y en Colombia⁴⁶.

Esta otra cara de la diáspora encierra varios matices o rostros que se reflejan en los sonidos, ritmos, sazones, olores, colores, saberes, cosmovisiones y creencias religiosas, entre otros, de los cuales han sido portadoras en el pasado y en el presente las comunidades africanas y afrocolombianas.

A todos estos elementos de la cultura material y espiritual de las comunidades afrocolombianas, que a pesar de la sistemática acción oficial por acabarlos o invisibilizarlos y que aún perviven como huella indeleble e imborrable del pasado africano, que quedó impregnada en el alma de la nación colombiana, es a lo que Nina Friedemann denominó en su momento como huellas de africanía. Las huellas que asumimos como la otra cara de la diáspora, o como uno de los

44. LAO-MONTES, Agustín. "Sin justicias étnico-raciales no hay paz: Las afrrreparaciones en perspectiva histórica mundial. En: MOSQUERA, Claudia (Ed.). *Afrrreparación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. CIS, 2007. p. 136.

45. ROJAS, Axel. *Cátedra de Estudios Afrocolombianos*. Bogotá: Universidad del Cauca, 2007, p. 87.

46. *Ibid.*, p. 87.

tantos rostros con que esta se presentó. De acuerdo con la citada antropóloga estas pueden ser materiales o simbólicas, existen gracias a la supervivencia de recuerdos y a las interiorizaciones en los sustratos profundos que son reforzados por los mismos afrocolombianos, al reproducir creencias religiosas, canciones, toques de tambor, modelos semánticos, entre otros⁴⁷. Es preciso señalar el carácter dinámico y sincrético de las huellas de africanía al reelaborarse y juntarse con elementos y matrices culturales europeas e indígenas.

La Diáspora Africana entendida como dispersión o desplazamiento tuvo dos momentos claramente diferenciados: la Diáspora Transatlántica, trayectoria en la cual se verifica el desplazamiento de africanos y africanas al “nuevo continente”, cuyos puntos de llegada oficiales fueron en su conjunto las ciudades articuladas al circuito comercial español, especialmente las del Caribe, tal es el caso de Veracruz, Panamá y Cartagena, entre otras. A Cartagena no solo arribaban las personas esclavizadas que requerían las actividades económicas de la provincia, allí también pernoctaban en tránsito, las que iban para otros espacios geográficos del actual Caribe colombiano, o del virreinato de la Nueva Granada. Como se puede ver, este desplazamiento interno cuyos epicentros eran aquellos lugares en donde los esclavizados habían llegado después de la travesía del océano Atlántico lo podemos denominar como diáspora interna; al igual que la trasatlántica tuvo otra cara: la Diáspora cultural.

Los que se huyeron de los distintos puntos geográficos del actual Caribe colombiano para copar otros espacios, llevaron consigo las matrices culturales que habían recreado y reinventado en los sitios de llegada. Uno de los elementos importantes que caracteriza a la diáspora es el desplazamiento geográfico. En el caso que nos ocupa el desplazamiento de las personas esclavizadas se produjo luego de que estas arribaran a Cartagena en los barcos de la trata.

47. FRIEDEMANN. *Op. cit.*, p. 26.

Si bien a la diáspora se le ha tipificado como desplazamiento o dispersión forzada, producto de la violencia y la presión que ejerce un pueblo sobre otro, desde otra perspectiva, creemos que en el caso específico de las diásporas internas hubo otro tipo de desplazamiento y dispersión que en apariencia no respondió a la voluntad y presión del otro, sino por el contrario, fue producto de la disyuntiva o la opción de escoger entre esclavización y libertad.

En el primer caso tenemos el desplazamiento involuntario de los y las esclavizadas, con el objetivo de ser vinculados a las distintas labores y oficios en los diferentes puntos geográficos del Caribe colombiano y, de la Nueva Granada donde se requería su presencia. Por el contrario, en el segundo caso nos encontramos con un desplazamiento o dispersión “voluntaria”, producto de los que huían de la esclavización y copaban o se ubicaban en los espacios afrodiaspóricos que le brindaban las condiciones de poder protegerse de las autoridades. Como consecuencias de estas huidas quedaron los fascinantes procesos de cimarronaje y palenques en el Caribe colombiano sobre todo durante el siglo XVII.

A los lugares donde arribaron los huidos, y producto de la diáspora interna llegaron también las huellas de africanía recreadas o reinventadas en la primera estación de la diáspora. En la provincia de Cartagena, primera estación de las huidas, dispersiones, desplazamientos o cimarronaje, no solo produjeron nuevas propuestas poblacionales, sino también nuevos formatos y expresiones culturales que se generaron en estos espacios de libertad. Espacios que involucraron también a las rochelas.

En oposición a la Diáspora Transatlántica, Adriana Maya ha denominado a los desplazamientos internos como Diáspora Afrocolombiana. De acuerdo con esta historiadora, la reconstrucción histórica de las diásporas afrocolombianas no debe ocultar a ninguno de los pueblos y culturas que estuvieron involucrados en la trata negrera por Cartagena y en el proceso de esclavización en Co-

lombia⁴⁸. A su vez Orián Jiménez ha llamado la atención sobre la necesidad de investigar más a fondo los destinos y rutas de los esclavizados desembarcados en Cartagena hacia otros puntos de la geografía nacional, local y regional. La ausencia de estos estudios no solo ha permitido el silenciamiento del aporte de un conjunto de pueblos africanos a la construcción de entidades regionales y por ende a la nacional, sino también el desconocimiento de muchos retos, sentidos, destinos, modos de ocupación de los espacios afrodiaspóricos y de reconstrucción cultural⁴⁹.

Uno de los tantos destinos y rutas que escogieron los esclavizados desembarcados en Cartagena desde finales del siglo XVI y todo el XVII fue el sur del actual departamento del Atlántico, específicamente el territorio delimitado por el Canal del Dique, el río Magdalena y las sierras o montes de Luruaco.

El cimarronaje, entendido como respuesta y resistencia a la esclavitud fue un fenómeno concomitante con la esclavización. Por ello se podría hablar del axioma: donde hubo esclavización hubo cimarronaje. Algunos de estos procesos dieron como resultado la aparición de palenques. Tanto el cimarronaje como los palenques requirieron de unas condiciones geográficas particulares para que fueran exitosos. Por obvias razones debían estar ubicados en lugares inaccesibles para la autoridad y en inhóspitas áreas apartadas. Los cimarrones debieron humanizar un espacio, en apariencia inhumano para sus enemigos.

El sur del actual departamento del Atlántico, otrora partido de Tierradentro, guardaba esas condiciones que posibilitaron la huida y el ocultamiento de cimarrones y palenqueros: zonas apartadas, terrenos cenagosos, vegetación tupida, altas temperaturas y por ende mucha insalubridad. Las serranías del

48. MAYA, Adriana. "Dísporas africanas en Colombia. Visibilidad e invisibilización de los legados de las culturas de África Occidental en tiempos del Bicentenario". En: *Rutas de Libertad 500 años de travesía*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, p. 132.

49. JIMÉNEZ, Orián M. "Los rostros de las culturas afrocolombianas". En: BURGOS, Roberto. *Rutas de Libertad 500 años de travesía*. Bogotá: Editorial Ministerio de Cultura. U. T., 2010, p. 185.

Darién, los Montes de María y las serranías de Luruaco se constituyeron en los nichos y focos de resistencia cimarrona y palenquera durante todo el siglo XVII. Fue de tal magnitud la actividad del cimarronaje en el Caribe colombiano en esta época, que algunos historiadores han caracterizado a esa centuria como la guerra de los 100 años de los cimarrones.

En la serranía de Luruaco estuvo ubicado el palenque de Tabacal, uno de los más emblemáticos de nuestra historia⁵⁰. Hacia los montes de Luruaco corrieron y se escondieron los esclavizados que se escaparon de Cartagena y de otros lugares de la provincia. Refiriéndose a este aspecto, José Agustín Blanco señala cómo a los problemas que debían enfrentar cotidianamente los colonos libres de Tierradentro, debieron resolver otro de dimensiones mayúsculas durante todo el siglo XVII, como lo fue la presencia de centenares de personas negras huídas de sus amos, los llamados cimarrones⁵¹. En esta misma dirección, Fals Borda asegura que los esclavizados que lograban escaparse de Cartagena direccionaban su huída hacia tres lugares al sur por la costa de Sotavento, corriendo por La Matuna y Verrugas hasta San Antero; al centro de la región, para llegar hasta Arroyohondo, San Miguel y San Basilio, y al río Magdalena para establecer palenques entre el citado río, las serranías de Luruaco y el Canal del Dique; tales como Tabacal, Duanga, Arenal y Bongue⁵².

En lo que respecta al poblamiento afro en el departamento del Atlántico, este se focalizó como ya lo hemos expuesto principalmente en el suroccidente. De acuerdo con Armando Arrieta, tres palenques y un pueblo de negros fueron establecidos en Tierradentro: San Benito de las Palomas, Betancur, Tabacal y

50. Véase NAVARRETE, María Cristina. *Cimarrones y palenques en el siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle, 2003. "Construyendo el pasado del palenque de Matudere". En: *Historia Caribe N° 13*. Universidad del Atlántico, 2008.

51. BLANCO, José Agustín. *Sabanalarga, sus orígenes y su fundación definitiva*. Bogotá: Banco de la República, 1977, p. 46.

52. FALS BORDA, Orlando. *Capitalismo y hacienda en la costa Atlántica*. Bogotá: Punta de Lanza, Colcultura, 1975, p. 22.

Santa Lucía. De los palenques, San Benito formaba parte del eje de circulación del caño Piedras-Palogrande, y Betancur y Tabacal, del camino que comunicaba a Timiriguaco (Villanueva) con Sabanalarga. Santa Lucía surgió a orillas del Canal del Dique, luego que el ingeniero Totten construyera el tramo comprendido entre Calamar y San Etanislao hacia mediados del siglo XIX. A diferencia de las poblaciones de blancos, los palenques y pueblos de negros fueron emplazados en zonas inhóspitas y poco atractivas para los españoles. San Benito y Santa Lucía en las áreas anegadizas del Canal del Dique y Betancur y Tabacal en las cimas de las serranías de Luruaco⁵³.

Pero las condiciones o bondades geográficas y ambientales del sur del departamento del Atlántico no solo fueron aprovechadas por los cimarrones y palenqueros, a él llegaron también los llamados libres de todos los colores, esencialmente los arrojados, y todos aquellos que huían del poder español. Parte de estos espacios se caracterizaron por la ausencia de las autoridades civiles, militares y eclesiásticas. En consecuencia, el ordenamiento territorial y los parámetros que se siguieron allí, partieron de la inventiva de sus propios habitantes.

De acuerdo con Martha Herrera, la trashumancia para enfrentar los ciclos hídricos anuales, la abundancia de espacios deshabitados con poca población y la miseria natural hizo de estos lugares espacios pocos atractivos para los curas y jueces⁵⁴. Desde esta perspectiva, las personas que allí vivían fueron estigmatizadas ya que sus normas de vida no se compadecieron con las de Dios y del Rey. En un informe del virrey Eslava en 1742, este aseguraba que en los alrededores de Sabanalarga, en una circunferencia de 19 leguas la población vivía en 52 sitios donde,

53. ARRIETA, Armando. *Los inicios de Barranquilla. Poblamiento en el bajo Magdalena, siglos XVI al XVIII*. Barranquilla: Universidad del Norte, 2007, p. 64.

54. HERRERA ÁNGEL, Martha. *Ordenar para controlar*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2002, p. 206.

carecían de pasto espiritual y de la subordinación al cura y a la justicia, y así vivían tan licenciosamente que no había exceso que no cometieran, sin poderlos contener, pues abrigados de los mismos montes, bosques y selvas, con la única senda que dejaban para la entrada a sus pajizas habitaciones, se escondían al menor ruido que escuchaban por el ladrido de los perros⁵⁵.

En 1690, Baltazar de la Fuente, cura de San Nicolás en Barranquilla, después de recorrer gran parte del actual departamento del Atlántico produce un informe en el que afirma que:

el área estaba poblada de diversas gentes, que viven por aquellos montes divididos los unos de los otros, sin gobierno político ni eclesiástico, ignorantes de los misterios de nuestra Santa Fe y doctrina cristiana, originado de hallarse retirados de las poblaciones donde hay justicia y párrocos, y por esto imposibilitados de que los curas los enseñen ni les administren los Santos sacramentos⁵⁶.

A estos espacios afrodiaspóricos del sur del Atlántico llegaron, producto del desplazamiento o la dispersión forzada o “voluntaria”, cimarrones y arrochellados que huían del control de las autoridades coloniales, con estas migraciones apareció también desde Cartagena, producto de la Diáspora Afrocolombiana, el culto y la devoción a San Benito.

Entre las primeras órdenes religiosas que hicieron presencia en Cartagena con el propósito de evangelizar tenemos a los franciscanos, a la cual perteneció San Benito. Fueron sus hermanos de congregación los que introdujeron el culto y la devoción del Santo Negro como herramienta para adoctrinar a los pueblos negros de la Nueva Granada.

55. COLMENARES, Germán. *Relaciones e informes de los gobernadores de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República. 1989. Tomo 1, p. 50.

56. HERRERA ÁNGEL. *Op. cit.*, p. 209.

La introducción del culto a San Benito en América se inició tempranamente por México, allí desde 1524 ya había presencia de los franciscanos que junto con los jesuitas se disponían a captar el mayor número de almas para el catolicismo, a través de una agresiva y bien calculada campaña misionera y evangelizadora⁵⁷.

Hasta el momento la única referencia que tenemos de la presencia del culto y la devoción de San Benito en otro lugar del Caribe colombiano diferente a San Benito de las Palomas (el pueblo) y en Repelón, es la que narra Joaquín Posada Gutiérrez⁵⁸. Según él, los esclavizados cartageneros a comienzos del siglo XIX, después de haber disfrutado el carnaval, previa licencia de los cabildos, regresaban a las 6 de la mañana del miércoles de ceniza a oír misa en San Diego en el altar de San Benito el Negro.

Esto es un indicador de la devoción de los esclavizados y su relación con San Benito en Cartagena, además, a manera de hipótesis colegimos que fueron estos sectores los que desplazaron el culto hacia el espacio afrodiaspórico del sur del departamento del Atlántico, a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

La presencia afrodiaspórica en este territorio, no solo se puede evidenciar con el culto y la devoción a San Benito, sino también en las expresiones culturales y dancísticas, entre las que se destaca el llamado Son de Negros que actualmente pervive en todos los pueblos ubicados a lado y lado del Canal del Dique, como huella de africanía de un pasado compartido que se estructuró en la resistencia a la esclavización. Además de las expresiones culturales la evidencia del marcador racial y étnico afrodescendiente en esta amplia zona es innegable. El abordaje de la historia de Repelón, actual escenario del culto

57. MORABITO. *Op. cit.*, p. 234.

58. POSADA GUTIÉRREZ, Joaquín. "Fiestas y bailes en Cartagena, siglo XIX". En: *Reportajes de la Historia*. Bogotá: Planeta Editores, 1989. Tomo II, p. 93.

y la devoción a San Benito, necesariamente nos remite como preámbulo a la historia de San Benito de las Palomas, pueblo del cual surgió Repelón.

En atención a la tradición oral y a la memoria colectiva y ancestral de sus pobladores, San Benito de las Palomas es producto de los procesos de cimarronaje de los esclavizados que fueron vinculados a la construcción del Canal del Dique, que luego de escaparse se ubicaron en las orillas de un caño donde erigieron un palenque al que llamaron San Benito. En este lugar permanecieron desde 1650, cuando se construyó dicho canal, hasta 1848, año en que tuvieron que abandonarlo para refugiarse en el espacio del actual Repelón, debido a la desaparición del palenque por la inundación. Recordemos que la fecha en que aparece el Canal del Dique está inmersa en la centuria de mayor actividad cimarrona en el Caribe colombiano.

Otros, sin apartarse de la génesis cimarrona del pueblo, aseguran que los esclavizados se escaparon de las distintas haciendas cercanas y crearon el palenque aprovechando las condiciones ambientales que les brindaba este sector y que a larga les permitiría no ser develados. En esta misma dirección en torno al origen cimarrón y palenquero de San Benito se ubican Juan José Nieto, Armando Arrieta y en parte José Agustín Blanco, quien al respecto tiene dos versiones.

En la descripción que hace de esta población Juan José Nieto en 1839, se puede constatar que las condiciones geográficas y ambientales en que estuvo inmersa permitió que su existencia hubiera pasado desapercibida para las autoridades, hasta cuando sus pobladores se trasladaron de lugar para dar origen al actual Repelón. Además, dice que San Benito de las Palomas es una parroquia de 1.406 vecinos, situada al lado de un caño que recibe sus aguas de San Etanislao. Nieto es de la opinión de que este lugar es uno de los más miserables, anegadizos e insalubres; asegurando que todos sus habitantes son negros y que algunos testifican que esta población se fue formando con esclavos cimarro-

nes⁵⁹. Para Armando Arrieta, dado que no existen pruebas que determinen que la génesis de San Benito está articulada a un pueblo de indios, a una hacienda o al repartimiento de tierra otorgada a un español, lo más factible es que se busque su origen en una rochela o en su defecto en un palenque. Sin descartar la posibilidad de que en sus inicios fuera una rochela donde convivían negros, mulatos y zambos, todo apunta a que fue un palenque. La topografía baja y anegadiza no constituyó las condiciones para que españoles, criollos o nativos se instalaran en ese lugar⁶⁰.

En una obra de reciente publicación el maestro José Agustín Blanco, al abordar el poblamiento de origen cimarrón en el departamento del Atlántico, si bien tipifica a San Benito de las Palomas como un palenque⁶¹, señala también que Benito de Sosa declaró que antes de 1666 y después de 1653 aseguró haberle comprado a su suegro Francisco de Fonseca dos caballerías de tierra en los confines de Arroyo de Banco en la parte de la ciénaga de Zarzal y que allí había establecido un sitio, con casa, sembrados y animales. De esta afirmación Blanco infiere que el sitio debió recibir el nombre de su propietario⁶². Y no obstante a lo anterior considera que la primera referencia histórica que se ha hallado sobre San Benito de las Palomas data de 1744, cuando a comienzos de ese año el juez poblador de Sabanalarga, Francisco Pérez de Vargas, estuvo en sitio en una diligencia para obligar a algunos vecinos sambenitenses a que regresaran a hacer residencia en la población donde ejercía justicia. La diligencia fracasó porque los hombres buscados se ocultaron en el monte y sus mujeres se refugiaron en la iglesia, de donde nadie, ni su propio cura, las podía

59. NIETO, Juan José. “Geografía histórica, estadística y local de la provincia de Cartagena, República de la Nueva Granada, descrita por cantones”. En: NIETO, Juan José. *Selección de textos político-geográficos e históricos*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico, 1993, p. 182.

60. ARRIETA BARBOSA, Armando. *Guájaro. Presente y pasado de una micro región del norte de Colombia*. Barranquilla: Ediciones Tercer Milenio, 2000, pp. 86-87.

61. BLANCO, José Agustín. *El sur de Tierradentro en el departamento del Atlántico. Paisaje físico y poblamiento*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2010, p. 121.

62. *Ibid.*, p. 79.

sacar sin hacer un gran escándalo⁶³. De hecho el comportamiento de los huídos de Sabanalarga y su ocultamiento en el monte cuando los fueron a sacar, es típico o heredado de las rochelas y los arrochelados. Este acontecimiento nos da pie para deducir que antes o a partir de 1744 ya había iglesia en el sitio de San Benito y ya se le rendía culto y devoción al santo del cual el poblado tomó el nombre.

La otra referencia con que contamos de San Benito de las Palomas durante el siglo XVIII, es la del obispo de Cartagena Diego de Peredo. En la correría que en 1772 hizo este clérigo por dicha provincia describe a San Benito como un sitio dependiente de la feligresía de San Etanislao en el partido de Mahates, y ubicado en las orillas de un caño del Canal del Dique⁶⁴.

En el polo opuesto de considerar a San Benito como producto de los procesos de cimarronaje y arrochelaje, se encuentran quienes sin ningún sustento factual aseguran que este existió en calidad de ranchería desde el período prehispánico y luego como estancia fundada por los españoles*.

Según esta posición, con el transcurrir del tiempo esta ranchería devino en estancia adquiriendo cierta importancia hasta 1650, fecha en que se construye el Canal del Dique. Con la puesta en servicio de dicho canal, la vía terrestre ya no se necesitó para el transporte de carga y viajeros. En la ruta que antes comunicaba a Cartagena con el río Magdalena hubo varias estancias, entendidas como lugares de descanso, de cargue y descargue de mercancías. Una de estas fue San Benito. Después de salir de Cartagena los usuarios de este

63. *Ibid.*, p. 80.

64. DE PEREDO, Diego. *Noticia historial de la provincia de Cartagena de Indias, 1772*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo de libros raros y curiosos. 1972, p. 75.

* Entre los que se ubican en este plano tenemos a Daniel Cabarcas Díaz y a Juan de Dios Villa del Río. El primero plantea sus disquisiciones y divagaciones en un documento inédito que titula *Deducciones prehistóricas de los orígenes de San Benito*. El segundo, haciendo eco de lo expresado en el documento señalado se apeg a dicha posición, plasmada en su obra *San Benito y Repelón*.

camino debían pasar por Timiriguaco, San Etanislao y por último a San Benito donde hacían trasbordo de viajeros y carga para enrumbarse en canoas por las ciénagas hasta llegar a Caño de Piedras, y por este hasta el río Magdalena⁶⁵.

De acuerdo con esta posición, el tránsito de San Benito de ranchería indígena a estancia, contó con la presencia española, que supuestamente fue la que controlaba el comercio de la mercancía por el camino señalado hasta cuando construyeron el Canal del Dique y dicho camino cayó en desuso.

De estas elucubraciones coligen el origen español del pueblo de San Benito, negando de paso la conexión con el cimarronaje y los arrochelados. Acudiendo al formato de la historia tradicional y del positivismo de narrar sin explicar, proponen una serie de etapas por las cuales atravesó el desarrollo del pueblo y que abarcan el período comprendido desde antes de 1650 hasta 1795, en el que fue progresivamente ranchería indígena, estancia española y luego caserío y aldea. Lo cierto es que para 1772 Diego de Peredo⁶⁶, lo tipifica como sitio y para el siglo XIX, antes de que sucumbiera en las aguas del Dique, las fuentes consultadas le dan la categoría de parroquia⁶⁷. De acuerdo con el censo que levantó el Justicia Mayor del partido de Mahates en 1777, San Benito en esta fecha contaba 462 habitantes distribuidos en 84 casas. Solo tres cabeza de familia ostentaban el título de “Don”, y aún seguía siendo una agregación de San Etanislao⁶⁸.

Tanto los documentos escritos como la memoria oral coinciden en afirmar que luego de varias inundaciones que se sucedieron a partir de 1650 debido a la construcción del Dique, y a las cuales se tuvieron que enfrentar recurren-

65. VILLA DEL RÍO, Juan de Dios. *San Benito y Repelón*. Barranquilla: Grafilaser Impresores, 2010, p. 107.

66. DE PEREDO. *Op. cit.*, p. 35.

67. Véase NIETO. *Op. cit.*, p. 48. CORRALES, Manuel Ezequiel. *Efemérides y anales del Estado de Bolívar*, Vol. I. Bogotá: Casa Editorial de JJ. Pérez, 1889, p. 81.

68. Véase, BLANCO. *Op. cit.*, p. 80.

temente poblaciones como el Real de la Cruz, San Benito y San Etanislao, finalmente la parroquia de San Benito quedó para siempre bajo las aguas en 1859. En efecto, las fuentes históricas consultadas muestran cómo en este año San Benito de las Palomas fue destruido por una gran riada del Canal del Dique ocasionada por un desmesurado crecimiento de la corriente del río Magdalena⁶⁹.

El censo de 1851 muestra que San Benito en ese año contaba con 1.644 habitantes, de los cuales los que alcanzaron a sobrevivir a la catástrofe lograron refugiarse en el sitio de Repelón donde ya seguramente moraba cierto número de personas⁷⁰. En torno a los orígenes de Repelón, el padre Revollo en 1909, después de asegurar que está situado en un terreno plano y cenagoso, que se fundó después de 1852 y que la mayoría de su población es de raza negra, dice que a él se agregaron los habitantes de San Benito de las Palomas, pueblo que estaba a orillas del caño de su mismo nombre y que fue destruido por una gran creciente del Dique en el año de 1859⁷¹.

Parece ser que el desplazamiento de San Benito a Repelón por las causas ya mencionadas se inició a finales de 1848. En consecuencia Repelón se adhirió a la totalidad de los habitantes de San Benito que se trasladaron definitivamente a esta población en 1860. Como se ha podido observar, el desalojo, abandono y el traslado a Repelón fue un proceso que duró 12 años. Es decir, estas dos poblaciones coexistieron simultáneamente entre 1848 y 1860 en una dinámica de transformación que significó el ocaso de una y el nacimiento, consolidación y desarrollo de la otra.

El desplazamiento geográfico ha sido un fenómeno que ha estado ligado

69. *Ibid.*, p. 80.

70. *Ibid.*, pp. 80-81.

71. REVOLLO, Andrés María Benito. *Geografía del departamento de Barranquilla*. Bogotá: Imprenta de la Luz, 1909, p. 56.

inexorable y transversalmente al decurso histórico de las comunidades afrodescendientes en general y afrocolombianas en particular. Este marco referencial explica y sustenta la existencia de las diásporas afrocolombianas en las cuales se enmarca la ruta y el destino que siguieron algunos esclavizados y esclavizadas desde Cartagena hasta el sur del actual departamento del Atlántico. Desplazamiento que tuvo dos estaciones: de Cartagena hasta el lugar donde crearon a San Benito, y de aquí hasta Repelón. Antes y durante estos dos momentos estuvo presente el Santo Negro: primero en la población que tomó su nombre y luego en Repelón, lugar en donde reposa hoy el culto y la devoción a San Benito de las Palomas, al Santo Negro de Palermo. Valga la oportunidad para señalar que el municipio de Repelón es uno de los tantos centros poblacionales que en nuestro país se asumieron como afrodescendientes.

Si bien es cierto que existe una relación de coincidencia entre los documentos escritos y la memoria colectiva de los repeloneros en torno a las causas que determinaron el traslado de los sambenitenses hacia Repelón, también es evidente tal relación en lo que tiene que ver con la presencia del culto y la devoción del santo en esta población. Es un lugar común entre los habitantes consultados, el asegurar que el santo en cuestión, antes de ser el patrono de Repelón ya lo había sido de San Benito, el pueblo, y que fueron los sambenitenses que al trasladarse por motivos de la inundación los que lo llevaron consigo. Así lo expresan algunos de ellos:

*San Benito viene del viejo pueblo, el que quedaba al lado de la ciénaga.
Del pueblo que fundaron los negros*⁷².

*Mi abuela y mi bisabuela vinieron de San Benito y ellas me contaron
que salieron de allá porque la ciénaga se fue creciendo. Por la inunda-
ción tuvieron que salir; pero ella me decía que el santo que ella conoció
en ese pueblo fue San Benito*⁷³.

72. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 21 de agosto de 2012.

73. Juana y Yerma Ruiz. Entrevista. Repelón, 16 de agosto de 2012.

*Cuando el pueblo se inundó se tuvieron que traer el santo para acá*⁷⁴.

*San Benito, me decía mi abuela, que era un pueblo que se fundó alrededor de la ciénaga, y que con la creciente tuvieron que abandonarlo y trasladarse a lo que hoy es Repelón y con el traslado se vino el santo*⁷⁵.

Pero la presencia del santo como se colige de los testimonios anteriores, no solo está unida a la formación o inicios de la población, sino que en la percepción de alguno de sus habitantes aparece como fundador. Su figura histórica se presenta en dos dimensiones temporales: vinculado a los orígenes del pueblo como su creador o coadyuvante, y articulado en el presente con el escenario de la lluvia y la cosecha. En Repelón no hay un mito consolidado sobre la historia de San Benito, y aunque débil sí existe uno sobre su participación en el nacimiento del pueblo.

*A pesar de todo a San Benito todavía se le venera aquí. Oyó. Porque él fue el que fundó todo esto. Fundó a Repelón, a San Benito de las Palomas*⁷⁶.

En relación con la sustitución de San Benito por San Antonio, aspecto al que nos referiremos más adelante, el señor Eusebio Oliveros expresó:

*San Antonio fue traído en 1946, pero San Benito no viene de ahora, es de cuando aquellos negros quedaron derrotados en Cartagena sin auxilio porque Murillo quería abatir a Bolívar, pero como Bolívar batió con el nombre de Repelón; esos negros quedaron ahí rezagados y poblaron Mate, Palenque, San Pablo y María la Baja, y algunos de ellos llegaron aquí de aquel lado de la ciénaga y fundaron el pueblito que le dieron el nombre de San Benito*⁷⁷.

74. Félix Cabarcas. Entrevista. Repelón, 16 de septiembre de 2012.

75. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 22 de noviembre de 2012.

76. Julián Ayola. Entrevista. Repelón, 23 de julio de 2013. Sobre este aspecto, véase la versión de Emérita Digna en el página 67 de este trabajo. Pie de página 151.

77. Eusebio Oliveros. Entrevista. Repelón, 22 de mayo de 2000.

A diferencia de las anteriores versiones del mito fundacional, San Benito no aparece directamente aquí fundando a la población, pero sí presente a través de su imagen, en los procesos seminales y poblacionales en el marco de la independencia. Para esta versión del mito, no solo Repelón es producto de aquellos cimarrones que salieron de Cartagena, sino que lo son también otros pueblos de negros tipificados hoy como afrocolombianos.

En diversas ocasiones como la anterior, la imagen y la acción milagrosa de San Benito ha sido asociada para promover o coadyuvar en procesos de libertad o abolición de la esclavitud. En una de las cofradías que se fundaron en su nombre, entre otras actividades, sobresale la de conseguir dinero para comprar la libertad a los cofrades⁷⁸. En Brasil, durante las luchas revolucionarias abolicionistas, San Benito asumió la tarea de defender no solo a los revolucionarios sino a los Kilombos⁷⁹. En Venezuela también aparece vinculado a eventos históricos del pasado regional, local y nacional, referidos a las guerras del siglo XIX:

*La guerra contra los godos, las guerras de Bolívar, la guerra de la federal. Los de Mucuchíes eran los liberales y los godos los de afuera, Bolívar estaba al lado de los liberales. Estos al ver que estaban perdiendo la guerra invocaron a San Benito y este les hizo el milagro*⁸⁰.

Además de establecer el origen y la procedencia de San Benito, los repeloneiros aún conservan el conocimiento, aunque contradictorio, del supuesto lugar por donde llegó la imagen por primera vez al pueblo: esta información como las anteriores casi siempre la obtienen a través de terceros.

78. MORABITO. *Op. cit.*, p. 278.

79. MACIEL, Clevel. *Negros no Espírito Santo*. Victoria: Departamento Estadual SPDC/UFES, 1994, p. 94. Citado por Morabito *Op. cit.*, p. 263.

80. ROJAS TREJO. *Op. cit.*, p. 17.

*Mi abuela me contaba que a él lo trajeron por el puerto del caño. Lo trajeron en canoa del lado de la Peña, lo bajaron en el Cañito y lo trajeron en procesión para acá. Por ahí lo trajeron y lo colocaron por los lados del Canal. El santo chiquitico. Lo trajeron de allá bajo*⁸¹.

*Hasta donde yo escuché, el cura que trajo a San Benito fue el cura Bravo, en canoa de vuelta de Calamar, lo recibieron en Calamar y lo trajeron por aquí, por la ciénaga, y ahí la gente lo esperó*⁸².

De acuerdo con lo anterior, el relato del origen de Repelón no solo alude al pueblo sino también al santo, en este sentido podríamos tipificar a este evento como una etnogénesis de esta población. Además de los elementos propios de la Hagiografía, son perceptibles en las anteriores versiones del mito fundacional unos hechos históricos asociados al santo ocurridos en los siglos XIX y XX: El Sitio de Cartagena y la inundación del pueblo.

En conclusión, y a manera de hipótesis, podemos inferir que la presencia del culto y la devoción a San Benito en el palenque que llevó su nombre y luego en el actual Repelón se puede ubicar por lo menos, sino antes, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, centuria que ha sido tipificada como la guerra de los 100 años de los cimarrones, por la amplia y sistemática actividad que tuvieron los procesos de cimarronaje en el Caribe colombiano, muchos de los cuales desembocaron en la aparición de innumerables palenques, procesos que tuvieron como epicentro a Cartagena, desde donde se huyeron para apalencarse en diferentes sitios de la provincia cartagenera. Uno de estos sitios, fue precisamente el sur del actual departamento del Atlántico, lugar donde aún persiste la devoción y el culto a San Benito que introdujeron los cimarrones que se escaparon de Cartagena.

81. Mireya Esther Cabarcas. Entrevista. Repelón, 15 de agosto de 2012.

82. Julián Ayola. Entrevista. Repelón, 20 de mayo de 2013.

3. LA FIESTA, SIMBOLOGÍA, MILAGROS Y DEVOTOS

Aunque en términos generales en el calendario cristiano la fiesta de San Benito es el día conmemorativo de su fallecimiento, el 4 de abril, en Repelón se celebra el 3 del mismo mes. En su totalidad los entrevistados consideran que no saben o no tienen una explicación para determinar o justificar por qué el 3 y no el 4:

Aquí no sabemos por qué se celebra el 3 de abril, lo hacemos porque eso viene de tradición, de muy atrás⁸³.

Desde que estaba pequeñita se celebra en esta fecha⁸⁴.

Llegado el día de la fiesta patronal, esta se escenifica en dos momentos: misa y procesión. Antes del inicio de esta algunos devotos se reúnen en una casa cerca de la iglesia para preparar y adornar al santo. Después de los últimos retoques, lo trasladan en andas a la iglesia donde esperará la misa y luego la procesión. En algunas ocasiones cuando la celebración se da en la tarde, terminada la eucaristía se sobreviene inmediatamente la procesión; en cambio se han dado casos en que dichos eventos se presentan separados, el uno en la mañana y el otro en la tarde.

Dado el carácter casi espontáneo de la organización de su fiesta, pues al contrario de lo que sucede con San Antonio, para San Benito no existe una junta encargada de planificar y organizar su festividad, sus animadores históricos: el ‘Cata’ y ‘Chiquitera’, por lo menos en el 2010, 2011 y 2012 ante la precaria asistencia a los eventos religiosos, salen a invitar a los pobladores. Terminada la misa los devotos se preparan para asistir a la procesión, evento que está precedido por la interpretación musical de una de las bandas con que cuenta la población y el lanzamiento de voladores.

83. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 20 de diciembre de 2012.

84. Mireya Cabarcas. Entrevista. Repelón, 18 de marzo de 2013.

En algunas ocasiones en la misa además de hacer una ligera semblanza de San Benito, articulan los marcadores raciales del santo con los de la población. Ante la poca asistencia y llegado el momento de la procesión, tienen que acudir al mismo mecanismo que se utilizó para la misa: la invitación a todo el que está en la plaza, o al que pase por la iglesia. No obstante la gente que por allí circula, por el contrario se aglomera para tomar el transporte que los conducirá a Barranquilla y a otros lugares del Caribe colombiano. Ante la magnitud de su indiferencia, el ‘Cata’ se dedica a lanzar nuevos voladores.

En la fecha referida anteriormente y de la cual fuimos testigos, la asistencia a la procesión, partiendo de la iglesia fue poca, pero a ella se le sumó mucha gente en la medida en que se avanzaba por una ruta que el cura junto con los organizadores fueron definiendo en el camino. Es pertinente aclarar San Benito a diferencia de San Antonio, cuenta con tres bustos en el pueblo: El que está al interior de la iglesia, que es el que sacan en la procesión; otro en el frontis de la misma y uno más de mayor tamaño ubicado en el barrio de Chócoro, habitado en su gran mayoría por gente negra dedicada a la pesca y a la agricultura.

Cuando la procesión llega a este sitio se detiene, luego sin bajar al santo que traen en andas lo enfrentan al que está instalado allí. En este lugar, los que lo traen en hombros, sin bajarlo bailan, y con esto le transfieren sus movimientos dando la sensación de que este también estuviera bailando. Todo este espectáculo se produce en medio de los fandangos y porros interpretados por la banda musical que acompaña la procesión, el trago y el sonido de los voladores. Luego que finiquita la actividad anterior, los devotos y el público en general que se aglomeró en torno a este evento aplauden y lanzan vivas a San Benito. Con el fandango, el baile y el enfrentamiento de los dos bustos toma vida la imagen de San Benito, que como se podrá observar durante la fiesta, sale de la iglesia, se une y preside la procesión. En este nuevo escenario deja de ser un santo para convertirse en un negro más, en un Santo Bailón⁸⁵. En

85. Véase MORA QUEIPO. *Op. cit.*, p.12.

otros lugares el baile al santo está relacionado con el pago de un favor recibido, o como mecanismo que sirva para que se convierta en intermediario para solicitar un milagro ante Dios⁸⁶. Después de esta puesta en escena la procesión continúa para finalmente llegar a la iglesia donde concluye.

En América las expresiones religiosas de los afrodescendientes que se dan dentro y por fuera del cristianismo, se celebraban en medio de cantos y música en donde lo sagrado se funde con los elementos musicales. Su fiesta, encubierta por una hermandad o cofradía, se efectuaba en medio de rituales de iniciación, de desfiles, tambores y parrandas; y culminaba con la elección de un “rey de un día” (rey Congo) y con una francachela en la cual el santo era bailón, bebedor y amante en demasía de las mujeres⁸⁷.

En el mundo católico y en los sectores populares en donde se le brinda devoción, San Benito no ha estado atado a una sola simbología y a una sola expresión gestual. Esta cambia de acuerdo a los intereses y percepción particular de cada país o comunidad que lo ha acogido como su patrono o protector, tal es el caso de Argentina, Venezuela, Brasil, Portugal, México, Colombia, entre otros. Por ello su vestido, su color, sus atuendos y marcadores raciales difieren según la región geográfica en donde se le rinda culto y devoción⁸⁸.

En algunos países, regiones y ciudades aparece vestido con el hábito y atuendos franciscanos, comunidad a la que perteneció en vida, tales como el cordón y el capuchón muy sencillos o un rosario en la cintura. El color del hábito generalmente es marrón, pero también puede ser blanco o azul. En ocasiones y dependiendo del lugar le adhieren una capa con colores primarios que intuyen alguna relación con la policromía africana, propia de las comunidades negras. La representación iconográfica y cromática adquirió gran importancia dentro

86. DUQUE. *Op. cit.*, pp. 84 y 88.

87. MORABITO. Notas al margen sobre el Atlántico Negro, *Op. cit.*, p. 42.

88. Ver Anexo fotográfico 1.

de las manifestaciones de los sentimientos religiosos de los afrodescendientes. Al respecto, los colores, los monumentos y los altares policromáticos eran como un vehículo para llamarlos⁸⁹. En lo relacionado con los atuendos, en algunos lugares, especialmente en Latinoamérica le colocan en la cabeza un sombrero adornado con flores y cintas de varios colores. Lo mismo sucede con los objetos que porta en sus manos. Estos de acuerdo al lugar pueden ser la Biblia, el crucifijo, los ramos de flores, un corazón, una palmita o el niño Jesús recién nacido, en clara demostración que también un cuerpo negro puede albergarlo. El crucifijo en sus manos en algunos pueblos de Venezuela hace referencia a la presencia de Dios⁹⁰.

En el caso que nos ocupa, la simbología está representada o referida a una espiga de millo en una mano y una paloma blanca en la otra. La espiga hace referencia no solo al sector mayoritario de sus devotos como lo son los agricultores sino también al cultivo del millo, es decir, para evitar que este cultivo no tenga contratiempos en el sembrado y recolección de la cosecha, por ello en Repelón a San Benito se le tipifica como proveedor del agua lluvia.

En torno a la paloma hay dos explicaciones: que simboliza la paz⁹¹ o que está articulada o guarda relación con el lugar del cual obtenían el agua los habitantes del pueblo viejo: San Benito de las Palomas, al pozo lo llamaban así: De las Palomas⁹². Esto por supuesto no solo explicaría la presencia de esta ave en las manos del santo sino también el nombre del pueblo. En Repelón, San Benito está vestido con el hábito franciscano que incluye el cordón en la cintura⁹³. En términos generales desde que se inicia su construcción iconográfica en Sevilla en 1611, el santo ha sido presentado siempre con cabello crespo, frente redonda y alta, mejillas prominentes, nariz y ojos grandes, sonrisa discreta,

89. *Ibid.*, p. 40.

90. DUQUE. *Op. cit.*, p. 84. Ver Anexo fotográfico 1.

91. Este es el criterio del sacerdote del pueblo. Entrevista. Repelón, 3 de abril de 2013.

92. Juan de Dios Villa. Entrevista. Repelón, 3 de abril de 2013.

93. Ver Anexo fotográfico 2.

ligera calvicie sobre las sienes. Y casi nunca aparece con la mirada hacia abajo como símbolo de la no subalternidad⁹⁴.

En torno a los marcadores raciales que definen o tipifican a San Benito, sucede lo mismo que con su indumentaria y simbología. Por ello en algunos lugares es portador de las características que le determinan una adscripción a la raza negra. En cambio en otros ha sufrido un proceso de blanqueamiento. En nuestro caso si bien el color de la piel denota y lo hace portador de elementos raciales afro, sus facciones y cabellos siguen conectados con la intención de desaffricanizarlo.

Es impensable la existencia de la santidad si no es generadora de milagros. Ellos son el indicador más contundente de la cercanía con Dios. Los milagros son para el santo lo que para el político son los favores a la clientela o red de apoyo. En cierto sentido, el conjunto de los devotos de un santo determinado se consolida a partir de los favores que le otorgue a sus seguidores. Devoción sin milagros es impensada.

En términos generales los milagros los podemos entender como hechos inexplicables desde la racionalidad humana y que en últimas se le atribuyen a la intervención de seres de origen divino. Es un suceso o cosa rara, extraordinaria y maravillosa. En este sentido, Jacques Le Goff señala que lo maravilloso siempre es un residuo sobrenatural que solo puede explicarse desde lo sobrenatural⁹⁵.

Si bien en el ámbito cristiano detrás de lo maravilloso y los milagros hay un solo autor que es Dios, los santos pueden jugar el papel de intermediarios para que estos se produzcan. Por ello la aparición del milagro como realización de

94. MORABITO. San Benito el Moro, *Op. cit.*, p. 263.

95. LE GOFF, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1996, p. 12.

los santos es un fenómeno previsible. La simple observación indica la evidente función compensatoria de lo maravilloso del milagro. Lo maravilloso compensa la trivialidad y la regularidad cotidiana⁹⁶.

A pesar del intento hasta ahora fallido de borrar a San Benito de la memoria colectiva, en Repelón se nota un relativo agradecimiento con el santo, no solo por ser el patrono de los ancestros y por vincularlo al surgimiento del pueblo que dio origen al actual, sino también por los milagros que reciben de él, sobre todo los agricultores, pescadores y campesinos⁹⁷.

El carácter compensatorio de los milagros y lo maravilloso de San Benito en Repelón está directamente ligado con la provisión necesaria de agua en tiempos de sequía para que los cultivos no se pierdan. Por ello

*los mayores devotos son los milleros y los cultivadores de sorgo; esperando el agua para que la cosecha no se pierda*⁹⁸.

Para algunos de sus devotos el carácter compensatorio se presenta en doble vía:

*San Benito es el santo que nosotros hemos venido protegiendo, pero que él también nos protege porque nos da lluvia y nos da cosecha, y así hemos salido adelante cuando estamos en dificultades*⁹⁹.

De acuerdo con Le Goff, desde el momento en que un santo aparece se sabe lo que va a hacer: multiplicar panes, resucitar a alguien o exorcizar a un demonio¹⁰⁰.

96. *Ibid.*, p. 14.

97. Juan de Dios Villa. Entrevista. Repelón, abril 3 de 2013.

98. Elpidia Cueto. Entrevista. Repelón, abril 4 de 2013.

99. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 4 de abril de 2013.

100. LE GOFF. *Op. cit.*, p. 14.

En épocas de sequía, cuando se está a punto de perder la cosecha sacan a San Benito para que les mande agua y evitar así la crisis y la hambruna de la población. Con la sola presencia del santo en las calles, con los ruegos y hasta con los ramalazos que algunos le propinan, se espera que se produzca el milagro de la lluvia, y así sucede según lo aseguran sus devotos:

*Bastantes milagros hace San Benito sobre todo a los agricultores, porque cuando han tenido sus cultivos malucos, lo aclaman, lo sacan y los ha favorecido siempre con lluvia, sobre todo con la lluvia*¹⁰¹.

*Aquí se han hecho muchas pruebas cuando hay pérdida de cosecha y he sido uno de los que he abandonado esa idea. Cuando las cosechas están perdidas lo sacamos, lo paseamos por la calle, lo velamos; algunos le dan sus ramalazos, porque están perdidas sus cosechas, y llueve*¹⁰².

De acuerdo con la percepción y la experiencia de los repeloneros, San Benito se ha especializado solo en el envío de agua en épocas de veranos muy fuertes; es decir, en el contexto de los milagros y los favores su radio de acción solo se reduce al milagro de la lluvia. Como lo expresa uno de sus devotos:

*Uno de los santos que más le tiene fe la gente para el agua es San Benito*¹⁰³.

Es preciso destacar la imbricada relación que guardan los milagros con los solsticios de invierno y verano y con el tiempo cíclico natural de muerte y renacimiento representados por los ritos agrarios de siembra y cosecha¹⁰⁴. A San Benito lo han especializado en ser proveedor de agua.

101. Mireya Cabarcas. Entrevista. Repelón, 18 de agosto de 2013.

102. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 26 de septiembre de 2012.

103. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 26 de septiembre de 2012.

104. DUQUE. *Op. cit.*, p. 83.

*No lo utilizamos para otras necesidades diferentes a la lluvia, en salud y en enfermedades no lo hemos probado. En el presente también se presentan estos milagros de lluvia, y él siempre nos ha cumplido con la lluvia cuando hay sequía*¹⁰⁵.

Es decir, su devoción está articulada casi exclusivamente a la escasez de agua, por eso es muy gráfico lo expresado por la señora Elpidia Cueto: “Cuando hay agua nadie se acuerda de San Benito”¹⁰⁶. Esto en cierto sentido denota una devoción circunstancial, débil y utilitarista.

Para algunos la falta de lluvia en el presente y la abundancia en el pasado está ligada al abandono en que se tiene a San Benito y la desbordada atención prestada a San Antonio:

*San Benito está grosero y malcriado porque ya no le hacen la fiesta de toros ni las cumbiambas y la alegría de sus fiestas como en el pasado. Ahora no se ven los aguaceros de antes, porque a San Benito lo tienen olvidado. Cuando mi mamá decía: Ahí se me va a perder la cosecha, se ponían las viejas a rezar y llovía. Había cosecha, ahora no hay cosecha*¹⁰⁷.

Como se habrá podido observar, las respuestas de los entrevistados nos llevan a deducir que existe una íntima relación entre el santo, la sequía y el agua lluvia, por ello Ana Ilda Duque considera que esta relación es la expresión de una hierofanía solar, ya que la mayoría de las celebraciones del santo en cuestión coinciden con el solsticio de invierno¹⁰⁸. Frente al papel que juega la lluvia para los sectores campesinos y la incertidumbre de su llegada en el

105. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 18 de agosto de 2012.

106. Elpidia Cueto. Entrevista. Repelón, 18 de agosto de 2012.

107. Luisa Polo. Entrevista. Repelón, 17 de mayo de 2013.

108. DUQUE. *Op. cit.*, p. 90.

momento necesario, San Benito se erige como un símbolo o hierofanía, como un demiurgo capaz de interceder ante Dios para derrotar la sequía y con ello los males que se desprenden de la pérdida de la cosecha¹⁰⁹.

Pero San Benito no solo se caracteriza por ser proveedor de lluvia en tiempos de sequía, sino de parar los aguaceros cuando estos no dejaban que la procesión se efectuara o llegaría a feliz término por causa de la lluvia.

Cuando iban a hacer la fiesta, a veces no se podía hacer porque se mandaba un aguacero. Sacaban a San Benito y le aseguro que los que estaban detrás de él decían ahí viene el aguacero y los que iban en la procesión no se mojaban porque el Santo no lo permitía¹¹⁰.

La petición o solicitud del favor para que sea tenido en cuenta por el santo, casi siempre va acompañada de una promesa o manda que debe cumplir el beneficiario en el momento o a partir de que se produzca el milagro. En la práctica se establece un contrato o contraprestación por parte del favorecido que debe cumplirle al santo posteriormente, como ya se dijo después de la ejecución del milagro. Cuando este se da y la promesa no se cumple casi siempre se sobreviene el castigo que está referido o se materializa en la pérdida de lo recibido.

Uno de los casos más conocidos en Repelón sobre esta situación es la que le sucedió a Rogelio, más conocido como el ‘Cata’, uno de sus más fervientes devotos y organizador histórico de la fiesta de San Benito:

Si pues, esto fue una siembra de sorgo que yo hice y cuando ya el sorgo estaba empeñando; había una sequía que prácticamente se iba a perder

109. *Ibid.*, pp. 85, 86, 90, 91.

110. Félix Cabarcas. Entrevista. Repelón, 28 de agosto de 2012.

y nosotros sacamos a San Benito, lo paseamos por las calles, lo asoleamos allá en el alto de la iglesia y vino el agua, empezó a llover y todos cosechamos y estaba muy contenta la gente, con ese milagro que hizo San Benito. Pero entonces el año siguiente yo le ofrecí una misa y algunos de los habitantes de Repelón decían que yo había ofrecido hacerle la fiesta de toros, entre la cual se la íbamos a hacer; pero entonces el alcalde de turno no nos dio el permiso. El año siguiente sembré, llovía mucho y tuve que volear el millo a mano, y cuando el millo estaba naciendo, se presentó una emigración de palomas azulitas que dice uno, y el primer cultivo que encontraron fue el mío y allí se acamparon a comerse el millo que ya estaba naciendo; y yo espantando palomas y no podía con ellas y así se regaron las palomas haciendo daño en casi toda el área sembrado de sorgo, y me echaban la culpa a mí¹¹¹.

En Venezuela se afirma que San Benito es un santo milagroso y bueno, pero muy celoso: “Hay que cumplirle, porque de lo contrario se las cobra”¹¹². Esto es lo que Mircea Eliade denomina como la reducción de los seres supremos uránicos, por su fuerza mágico-religiosa o figuras divinas activas que no son indiferentes hacia las vicisitudes complejas de la vida humana¹¹³.

Solo la contundencia de los milagros aseverados y aportados por los encargados de recoger las pruebas para adelantar el proceso de santificación, determinó que después de 200 años San Benito accediera a la santidad, en contra de un Vaticano que se oponía a tal aspiración. Mucho antes de su muerte ya se había difundido la voz de su santidad producida por la meditación espiritual, la contemplación mística y su obra milagrosa. En este proceso, también se aportaron testimonios que muestran la realización de milagros que a la

111. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 21 de julio de 2013.

112. DUQUE. *Op. cit.*, p. 87.

113. ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. 2ª edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981. Citado por Duque Ana Ilda, p. 87.

postre apuntalaron la propagación de su culto en América desde 1608¹¹⁴. En las certificaciones y demostraciones recogidas, las mortificaciones y las vigi-
lias de meditación, estuvieron unidas las afirmaciones sobre su capacidad de
clarividente. En la apertura de la fase de la beatificación en 1624, habían sido
recogidos cientos de testimonios*. Alrededor de cincuenta fueron verificados
después de su muerte¹¹⁵. El conjunto de sus milagros solo a la fuerza podría ser
atribuido a la particularidad de una naturaleza y cultura africana¹¹⁶.

Aunque algunos habitantes opinan que San Antonio tiene mayores devotos
que San Benito, a este último lo siguen considerando como el patrono del pue-
blo¹¹⁷, o que San Benito es el patrón de unos y San Antonio el de otros¹¹⁸, se da
por cierto que los mayores seguidores de San Benito se encuentran entre los
agricultores y campesinos. A la postre ellos han sido los mayores beneficiarios
de sus milagros: la lluvia. No obstante, todo indica que es una devoción cir-
cunstancial y utilitarista; solo se acuerdan de él cuando hay sequía¹¹⁹. La ex-
clusión de la corrida de toros o corraleja de las fiestas de San Benito la asumen
no solo como la causa de la disminución de los devotos y la poca importancia
que en los actuales momentos le prestan al 3 de abril, sino también como un
indicador del olvido y la exclusión que se le da al Santo Negro*.

En los actuales momentos las festividades de San Benito se reducen solo a
la misa y la procesión. En otros tiempos además de los eventos señalados se
incluían la corraleja y los bailes. Llama la atención la manera peyorativa y

114. MORABITO. San Benito... *Op. cit.*, p. 249.

* San Benito sana enfermos, resucita hombres y animales, crea objetos de la nada, ayuda a las muje-
res embarazadas en partos difíciles, multiplica alimentos y víveres, predica la llegada de los piratas,
sabe con anticipación quién lo va a venir a buscar, previene a un comerciante de Barcelona, Antonio
Vignes, de no preocuparse por el retardo de su nave, ya que esta llegaría sana y salva con la carga.
MORABITO, *Op. cit.*, p. 255.

115. *Ibid.*, p. 258.

116. *Ibid.*, p. 235.

117. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 23 de mayo de 2013.

118. Julián Ayola. Entrevista. Repelón, 25 de abril de 2013.

119. Luisa Polo. Entrevista. Repelón, 20 de mayo de 2013.

* Este es el criterio de todos los entrevistados.

excluyente como uno de los tantos personajes que en Repelón fungen como cronistas, percibe y caracteriza a las personas que participan de estas festividades; por supuesto pordebajeándolas y diferenciándolas de las que participan de las fiestas de San Antonio. No hay duda de la incomodidad que para algunos sectores de la población causa la presencia de un santo negro. La percepción denota cierta ínfula de superioridad o “nobleza dieciochesca colonial”. El referido “cronista”, después de explicar que los sambenitenses celebran dos fiestas: La de San Isidro Labrador el 10 de mayo y la de San Benito el 3 de abril, en torno a esta última expresa:

*El populacho se animaba y preparaba en novedad de fiesta para lo vulgar, mundano y licencioso, lo que encajaba en su armazón moral, por los excesos y libertinajes; en contraste con los actos religiosos realizados en la iglesia que miraban u oían despectivamente por ese concepto ríspido que asignaban a las cosas sagradas*¹²⁰.

En lo que tiene que ver con las características de los devotos, Repelón no escapa a la tendencia general de estos en Europa y en América. La mayoría de sus seguidores se focalizan, como ya lo dijimos, en los grupos periféricos, marginados y discriminados por sus marcadores raciales y económicos: esclavizados, cimarrones, libertos, arrochelados y afrodescendientes en general. En últimas, han sido los que a través de los siglos no solo lo convirtieron en santo sino que lo legitimaron como protector de los pueblos negros.

En las sociedades cristianas, sobre todo en los núcleos poblacionales rurales, el milagro adquiere la fisonomía de un elemento simbólico herencial, es decir, un evento particular y con características y motivaciones específicas, que a través de los habitantes se traspasa de generación en generación y termina

120. CABARCAS DÍAZ, Daniel. *Deducciones prehistóricas de los orígenes de San Benito 1566*. Inédito. Fotocopias.

convirtiéndose en un elemento que no solo muestra la efectividad y el cumplimiento del santo con sus devotos, sino también en un referente identitario de la población. La historia del milagro y del castigo del ‘Cata’ hace parte del conocimiento colectivo de Repelón, amén de la lluvia en tiempos de sequía. Es decir, lo maravilloso está profundamente ligado a la consolidación y búsqueda de la identidad colectiva¹²¹.

4. SAN BENITO DE LAS PALOMAS Y LA IDENTIDAD AFROCOLOMBIANA

La identidad como reflexión es un proceso de autoconocimiento y autoaceptación al que accedemos en los diferentes ámbitos existenciales en que nos movemos en el día a día. En esta dinámica individual o colectiva se generan las distintas formas de identidades, entre ellas, la étnica, racial o cultural. En este orden de ideas, Hall, por ejemplo, propone aprehender la identidad no como un acto acabado, por el contrario, afirma que debemos pensar la identidad como una producción, la cual nunca se completa, que está en constante proceso y se constituye dentro y no por fuera de la representación, que ella es siempre, como la subjetividad misma, un proceso. La identidad está en un continuo proceso de formación¹²².

Según este autor, hay dos maneras diferentes de acercarnos a la identidad. La identidad esencializada, construida sobre la base de una cultura compartida; gente con una historia y un ancestro común. La identidad concebida como los múltiples puntos de similitud y de diferencia que constituyen lo que los individuos realmente son, revela rupturas y discontinuidades, transformaciones constantes en su producción. Estas transformaciones son el resultado de la sujeción de las personas a la historia, la cultura y el poder¹²³.

121. LE GOFF. *Op. cit.*, p. 12.

122. HALL. *Op. cit.*, p. 40.

123. *Ibid.*, p. 42.

En este contexto, se asumió la identidad étnica en contravía a lo planteado y defendido por el estructuralismo y el positivismo, que consideran a la identidad en general y a la étnica en particular, como estática y arraigada a una forma de identidad esencializada, relacionada con la manera como un grupo percibe su lugar en el mundo. Es decir, construida sobre la base de una cultura compartida, un pasado y un ancestro común¹²⁴.

Si bien estamos de acuerdo en que la identidad no es un valor agregado con el cual se nace, sino que por el contrario se construye, también lo es que para que se dé esta construcción o reconstrucción identitaria, se requiere imprescindiblemente de algunos ingredientes que permitan el autorreconocimiento individual o colectivo y el sentido de pertenencia a un grupo determinado. Por ello, resulta imposible descartar fenómenos como la ancestralidad, la historia y la cultura compartida. Estos elementos en últimas se asocian o devienen en lo que algunos antropólogos han caracterizado como huellas de africanía en las que, a nuestro modo de ver, debe incluirse no solo el aspecto cultural sino además el racial y el étnico. Se trata entonces de reconstruir una identidad basada en elementos propios que permitan su resignificación.

En las diferentes disciplinas que integran las Ciencias Sociales, es un lugar común el considerar al componente histórico como uno de los pilares fundamentales que permiten la construcción o reconstrucción de la identidad étnica o racial. La historia entre tantas definiciones que se pueden aportar, es un diálogo permanente entre el pasado y el presente. Es la memoria colectiva de una sociedad cualquiera a partir de la cual los hombres tratan de comprender y explicar el pasado en todas sus dimensiones y expresiones. Pero a su vez la memoria es el mecanismo que usamos los humanos para traer al presente los sucesos del pasado que han sido significativos, individual y colectivamente¹²⁵.

124. CHAVES, *Op. cit.*, p. 277.

125. ARCHILA, Mauricio. La "Historia hoy: Memoria o pasado silenciado". En: *Espacio y Sociedad* N° 10, 2004, p. 15. Universidad Nacional de Medellín.

Desde esta perspectiva es impensable la identidad étnica, racial y cultural si no miramos hacia el pasado. Si no sabemos de dónde provenimos y quiénes fuimos, es imposible que nos autorreconozcamos en el presente como pertenecientes a un grupo determinado.

En el ejercicio de hurgar en el baúl de la memoria, encontramos los elementos que nos permiten identificarnos y autorreconocernos a partir de nuestra ancestralidad afrocolombiana. En esta dirección, estamos convencidos que la historia encierra una profunda dimensión política que tiene que ver con la identidad de los pueblos. La memoria posibilita el reconocimiento de un pasado común, que afirma los sentidos compartidos de pertenencia en el tiempo¹²⁶.

En conclusión, la construcción identitaria se organiza alrededor de una relación específica con el pasado. Lo anterior se reafirma si tenemos en cuenta que entre los factores que determinan el proceso dinámico de construcción de la identidad étnico-racial están la raza, la clase, el género, las condiciones sociales, económicas y culturales. Todas ellas articuladas a un espacio geográfico en el que se desarrollan unos procesos históricos¹²⁷. Tal es el caso de la presencia histórica de San Benito de las Palomas.

En el Caribe colombiano existen comunidades campesinas o pueblos de afrocolombianos descendientes de los esclavizados, cimarrones y libertos africanos que conservan en su memoria colectiva elementos culturales afrodescendientes recreados y reelaborados en el nuevo contexto americano. Estas comunidades están históricamente relacionadas con haciendas esclavistas,

126. ROJAS, Axel. *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Cali: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 27.

127. OSLENDER, Ulrico. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano". En: CAMACHO, Juana y RESTREPO, Eduardo (Eds.). *De montes, ríos y ciudades*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1999, p. 50. Véase también a CHAVES, Margarita. "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonía colombiana". En: SOTOMAYOR, María (Ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICANH, Colciencias, 1998, p. 227.

puertos negreros, palenques, rochelas y reductos de cimarrones. De este fenómeno no escapa el actual departamento del Atlántico, otrora partido de Tierradentro. En efecto, muchos de estos pueblos afroatlanticenses son el resultado de interesantes, violentos y fascinantes procesos de cimarronaje, palenques y arrochelamientos que tuvieron como escenario el triángulo espacial enmarcado por las serranías de Luruaco, el Canal del Dique y el río Magdalena. En este espacio geográfico además de otros elementos que expresan experiencias compartidas en el pasado por los afrodescendientes, emerge la figura histórica de San Benito de las Palomas.

Sin lugar a dudas la construcción de procesos de etnización y el acceso a procesos identitarios, además de otros insumos requieren de experiencias compartidas en el pasado, de símbolos y héroes no solo militares sino también religiosos, como es el caso del Santo Negro que desde finales del siglo XVI, emergió como santo patrono de los pueblos negros.

Independientemente que creamos o no en los milagros y en la santidad de San Benito ‘el Negro’, este fue asumido por los pueblos afro de tres continentes, no solo como su protector, sino también como el horizonte y la esperanza de aliviar o curar las heridas mortales abiertas por la esclavización. A partir del siglo XVII, su culto se propagó especialmente entre la población negra esclavizada o libre del antiguo y nuevo continente, dentro de los márgenes del catolicismo oficial, al interior de grupos periféricos o en una franja social de marginamiento donde la discriminación se ejerce por ser esclavo o negro emancipado. Desde esta perspectiva, se erige como uno de los iconos sustanciales de identidad para los afrodescendientes, su rescate del anonimato y su visibilización nos permitirá encontrar una de las piezas para seguir armando el mapa de los rostros con que se ha presentado la Diáspora en el actual departamento del Atlántico, y con ello el fortalecimiento de la identidad de los afroatlanticenses y de los afrocolombianos, como también el conocimiento de nuestro pasado regional.

Recordemos que en las sociedades coloniales, donde la distancia entre lo sagrado y lo profano era muy difusa, el ideal de comportamiento era la santidad. Tener un santo propio se convirtió en la América colonial en una aspiración de cualquier ciudad o colectivo humano. Estos personajes los convirtieron en mecanismos culturales, que pretendían modelar idealmente la conducta y las prácticas sociales. Los santos más que una devoción, son una representación del sujeto ideal y en su momento tenían el estatuto de héroes y eran reverenciados como tales¹²⁸. San Benito, además de ser utilizado por los colonizadores como mecanismo cultural para modelar y edificar el comportamiento de los esclavizados y esclavizadas negras, fue erigido en héroe por sus corraciales de la época.

La elección de San Benito de Palermo como modelo ejemplarizante en el trabajo de la evangelización de los personas negras esclavizadas no ofrece dudas, ya que su existencia histórica era la mejor prueba de que aun los negros esclavos podían ascender al Reino de los Cielos¹²⁹.

En la memoria colectiva de los repeloneros, otrora sambenitenses, emerge la figura histórica de San Benito desde el siglo XVII, y se ha mantenido como santo patrono, hasta que fue rivalizado y reemplazado a mediados del siglo XX por San Antonio. En el imaginario popular existen dos versiones sobre la presencia inicial del Santo Negro, para algunos esta estuvo asociada a la génesis del pueblo que llevó su nombre y que sirvió de preámbulo para la aparición de Repelón. Para otros, solo aparece articulado o conectado con la fundación de este último poblado.

Independientemente de lo anterior, lo cierto es que San Benito cuenta con un gran número de devotos y seguidores, sobre todo en la población adulta. Es

128. BORJA. *Op. cit.*, pp. 55-56.

129. MARTÍNEZ GARNICA, *Op. cit.*, p. 18.

tal su inserción en el imaginario y la memoria colectiva que como lo dijimos anteriormente, cuenta con tres bustos: Uno en la parte superior del frontis de la iglesia, donde pareciera que tuviera el control visual de toda la plaza del pueblo, el segundo al interior de la iglesia que se utiliza para las procesiones y para clamar agua en tiempos de sequía, y el tercero enclavado en el sector más popular y deprimido del pueblo, concretamente en el barrio que llaman Chócoro, en su mayoría habitado por personas negras dedicadas esencialmente a la agricultura y la pesca. Es decir, el grueso de sus actuales devotos lo constituyen los campesinos y los pescadores pobres de la población. Ellos aseguran ser como San Benito: negros, pobres, agricultores y cuidadores de ganado ajeno. Para los africanos, las estatuas, monumentos o toda reproducción de personajes santos, jugaban con un detonante de la fidelidad imitada en sustitución de los personajes bíblicos. Con la imagen entra en juego la oralidad, la prolijidad de la música y la palabra, el tan tan, necesarios para darle vida a la estatua¹³⁰.

Como ya lo señalamos anteriormente, si bien los santos fueron impuestos y manipulados para colonizar espiritualmente a los sectores subalternos y aunque San Benito no escapó de esta instrumentación, también es cierto que sus devotos lo convirtieron en héroe y santo 200 años antes que lo hiciera oficialmente el Vaticano. De allí el concepto que hemos acuñado aquí como “devoción desde abajo” para precisar que fueron los sectores negros y empobrecidos de varios continentes y países quienes lo imponen y no precisamente las autoridades religiosas. Repelón no fue la excepción. En México, para citar un solo ejemplo, la cofradía de San Benito existió desde el siglo XVII, es decir un siglo antes de que lo canonizaran.

En Repelón, aunque la parroquia está consagrada a San Benito de las Palomas, el pueblo cuenta en la actualidad con dos santos patronos: San Benito y San

130. MORABITO. Notas al margen... *Op. cit.*, p. 47.

Antonio, a quienes las autoridades civiles y eclesiásticas le prestan mayor atención. Para algunos pobladores la presencia de este último es producto de la falta de identidad de un grueso sector de la población que se siente incómodo por tener un Santo Negro. El reemplazo o el intento de reemplazo de San Benito, muestra el propósito de borrarlo de la memoria y el desprecio por lo negro en una comunidad que se autorreconoce como afrodescendiente.

De acuerdo con Paulina Barrenechea, nuestra memoria es frágil, sufrió y sufre intensas borraduras, por ello ejercer la memoria implica y sirve para visibilizar aquellas borraduras y maniobras de las huellas que fabrican el olvido y la indiferencia¹³¹. No hay dudas de que el intento fallido de borrar o reemplazar a San Benito, de la indiferencia y el desconocimiento que se tiene de él, está fuertemente articulado con la discriminación racial, con el intento de silenciar parte del pasado de las comunidades afrocolombianas.

Las pretensiones de borrar, silenciar, excluir e invisibilizar a San Benito no son la excepción, este ha sido el rasero con que se ha ponderado el aporte de lo afro en general. Por ello creemos pertinente apoyarnos como marco referencial en las reflexiones vertidas por Erving Goffman sobre el estigma¹³², para entender los intentos de borradura social en torno al santo.

Los griegos acuñaron el término de estigma para referirse a signos corporales con los cuales se intenta exhibir algo malo y poco habitual en el estatus moral de quien lo presentaba. Los signos hacían referencia a las señales que indicaban que quienes los portaban eran un esclavo, un criminal o un traidor. El portador de estos signos hace que lo dejemos de ver como una persona total y corriente para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado¹³³.

131. BARRENECHEA, Paulina. "María Antonia, esclava y músico: La traza de un rostro borrado por/para la literatura chilena". En: *Atenea*, N° 491, 2006, pp. 87-98. Universidad de Concepción.

132. GOFFMAN. *Op. cit.*, p. 35.

133. *Ibid.*, p. 11.

La anterior formulación desemboca en la creencia de que la persona portadora de un estigma, no es realmente humana. Valiéndose de este supuesto implementamos y practicamos diferentes tipos de discriminación. Construimos una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa¹³⁴. Se pueden mencionar tres tipos de estigmas, notoriamente diferentes: las abominaciones del cuerpo, las fallas del carácter y las condiciones raciales o religiosas, susceptibles de contaminar por igual a los miembros de una familia a lo largo de generaciones¹³⁵.

Haciendo eco de lo planteado por Goffman, no hay duda que los marcadores raciales, en el caso de los afrodescendientes, se constituyen en signos de estigmatización social. Los atributos raciales y étnicos de la negritud hasta el surgimiento de San Benito de Palermo, no fueron compatibles con la santidad, esta fue un espacio exclusivo y celosamente guardado para los blancos. Y aunque la Iglesia lo utilizó para mostrar que las personas negras podían ascender al Reino de los Cielos, la concepción racista y discriminatoria en todos los tiempos no lo avaló, y por el contrario, descalificó y sigue descalificando su presencia destacada en cualquier ámbito, no solo en el religioso. Por ello y a manera de ejemplo, no es casual en el caso nuestro, la invisibilización del general Padilla, de Benkos y del negro Robles, entre otros, y por supuesto de San Benito.

Como lo muestra Goffman, el desprecio y la creencia de que quien porta los marcadores raciales negros no es realmente humano, hace parte o es consecuencia del fenómeno sociológico tipificado como estigma. San Benito de las Palomas no escapó de estas prácticas excluyentes y racistas. Si bien para algunos este se convirtió tempranamente en protector de tres continentes, para otros por el contrario es asumido como un santo patrono incómodo e inacep-

134. *Ibid.*, p. 15.

135. *Ibid.*, p. 18.

table por su condición étnica y racial. En consecuencia, su negación, invisibilización, sustitución y el despojo de su negritud para blanquearlo, ha sido una constante.

En Palermo, ciudad donde vivió y murió y por la cual se le conoce como San Benito de Palermo, no obstante que el Senado lo proclamó como protector de dicha ciudad en 1652, es decir como su patrono, en 1713, aunque con poco éxito en los devotos, le dieron la protección de la ciudad a Santa Rosalía¹³⁶. Igual suerte corrió en nuestro país, en Girón. Allí fue parcialmente sustituido por el Corpus Christi. Además, su cofradía fue reemplazada por la del Nazareno Crucificado. Este fenómeno según Armando Martínez Garnica expresa una profunda transformación en las identidades¹³⁷.

La memoria histórica de los repeloneros acepta y da por cierto que el primer patrono de Repelón fue San Benito, y que San Antonio aparece por la desaparición del “pueblo viejo”, es decir, nunca ejerció como patrono en San Benito de las Palomas. En este sentido, sin precisar o aventurar una fecha, aseguran que aunque desde hace mucho tiempo tienen dos patronos, quien cuenta con la mayor devoción es San Antonio. El indicador que utilizan para soportar tal aseveración es la magnitud de la fiesta que se le tributa a cada uno de ellos*.

*Desde hace rato hemos tenido dos patrones, pero siempre se festeja más a San Antonio*¹³⁸.

Pues mire, yo conocí cuando a los dos santos se le celebraba la fiesta, el uno en abril y el otro en junio. Entonces, pasado el tiempo prácticamente nos hemos quedado con San Antonio. Yo creo que más devotos

136. MORABITO. San Benito de Palermo. *Op. cit.*, p. 258.

137. MARTÍNEZ GARNICA. *Op. cit.*, p. 18.

* Este es el criterio de todos los entrevistados.

138. Geovaldi Orozco. Entrevista. Repelón, 22 de julio de 2013.

*tiene San Antonio porque hasta la gente que está por fuera viene a su fiesta. Claro, que no nos hemos olvidado de hacerle su fiestecita a San Benito*¹³⁹.

Aunque la percepción generalizada es que San Antonio desplazó a San Benito, algunos consideran que no hubo tal cambio, “que a los dos se les atiende, que los dos son simpáticos”¹⁴⁰.

*A san Benito lo abandonaron y lo cambiaron por San Antonio porque era negro y San Antonio blanco, aunque este no hacía milagros. Pero como era blanco. Ud. sabe que a los negros los abandonan. A los negros no los quieren, los apartan*¹⁴¹. *Mi papá me decía que eso (el cambio) fue impuesto por los blancos. Que el patrono auténtico de Repelón es San Benito. Entonces quedó que el patrón de los negros es San Benito y el de los blancos San Antonio. Entonces a través de los tiempos ratificaron que el patrón debía ser San Antonio, y así quedó*¹⁴².

Como se podrá observar, además de la posición que considera que la sustitución es producto de los elementos que le quitaron a la fiesta de San Benito y que le adicionaron a la de San Antonio, tales como, corrales, casetas, artistas, entre otros, está la que explica tal sustitución a la discriminación racial, al estigma de lo negro, a lo incómodo que resulta tener un santo patrono negro. De allí el intento de borrarlo y excluirlo del pasado compartido de Repelón, del silenciamiento y la invisibilidad al que lo han sometido. Por algunas declaraciones obtenidas, parece ser que la sustitución fue orquestada por un cura de la población, aunque las fuentes consultadas no especifican su nombre ni la fecha en que esto sucedió.

139. Rogelio Julio Cabarcas. Entrevista. Repelón, 20 de agosto de 2012.

140. Lorenza Pérez de Cueto. Entrevista. Repelón, 21 de abril de 2013.

141. Gregoria Orozco Cabarcas. Entrevista. Repelón, 20 de abril de 2013.

142. Lorenza Pérez de Cueto. Entrevista. Repelón, 21 de abril de 2013.

San Benito de las Palomas es un santo creador de este pueblo, pero le han dado una volteada que lo tienen aculado, ahora el grande de Repelón es San Antonio, ese es el querido aquí, ahora es a él al que le hacen la fiesta de toros. San Benito me lo tienen apartado, yo creo que por un cura que estuvo aquí. Como él era blanco no quería a San Benito de las Palomas porque era negro, eso fue una pelea en la plaza, ya quedó San Antonio como jefe de aquí, por eso es la historia que tiene San Benito de las Palomas, que fue el primer pueblo que aquella gente que ya murió vivieron allá, inclusive mi papá y mi mamá¹⁴³.

El abandono al que ha sido sometido San Benito, los intentos por sustituirlo y borrarlo de la memoria, es asociado por algunos pobladores con la sequía, la falta de lluvia y de pescado.

El pescado se ha perdido porque la gente dejó de creer en San Benito. Y se metió con San Antonio¹⁴⁴.

La sequía, la falta de pescado, de lluvia es por el cambio de patrono. Uno creía mucho, era aficionado a San Benito. Ellos, los mayores, hacían sus reuniones, quemaban un poco de vela, y eso era agua mandada¹⁴⁵.

Sin lugar a dudas, los santos patronos o santos protectores juegan un papel destacado en los procesos de construcción identitaria que se desarrollan sobre todo en contextos rurales. Un pueblo por muy intrascendente que sea tiene un santo patrono. En el Caribe colombiano, los núcleos poblacionales, además de productos agrícolas, leyendas, danzas, expresiones musicales entre otras manifestaciones que los identifican e individualizan deben tener un santo patrono.

143. Emérita Digna Pérez Ruiz. Entrevista. Repelón, 25 de julio de 2013.

144. Soledad Marengo. Entrevista. Repelón, 19 de mayo de 2013.

145. Soledad Marengo. Entrevista. Repelón, 19 de mayo de 2013.

En este sentido, la fiesta patronal convoca a los lugareños sin importar que estén dentro o fuera de la región, el departamento o el país. Estos eventos en los contextos rurales amén de renovar la fe, y ofrecer agradecimientos por los favores recibidos, se convierten en espacio de sociabilidad y reencuentro de sus habitantes que intentarán exponer lo mejor de sus atributos como muestra del poder adquirido.

Es tanta la fuerza y la preponderancia que a través del tiempo van forjando la figura de los santos en la construcción y el fortalecimiento de los procesos identitarios, que sin importar los marcadores raciales, los pueblos afrocolombianos por ejemplo, los acogen haciendo caso omiso de las diferencias raciales establecidas entre ellos. Tal es el caso de San Basilio de Palenque, y de todos los pueblos afrodescendientes, a excepción de Repelón. Sus santos patronos son blancos, con lo cual se sigue el sometimiento a lo blanco, en este caso a los santos blancos que impusieron los colonialistas españoles. Esta es la típica devoción impuesta desde arriba, por el establecimiento que a diferencia de la de San Benito surgió desde abajo, es decir de los sectores subalternos. ¿Qué sería de Palenque si San Basilio fuera negro? Los estudios muestran que a diferencia de otros lugares de América como México, Venezuela o Brasil, en nuestro medio San Benito es totalmente desconocido, sobre todo en la comunidad afrocolombiana.

*En Palenque por ejemplo, parte de su identidad está constituida “por el culto ferviente a su santo protector el muy blanco San Basilio. Allí el origen del pueblo se derivó de un robo identitario de una estatua de una aldea vecina. En el palenque africano, sus habitantes tuvieron la necesidad de protegerse en el halo protector de un blanco, con su propio ritual, mientras que los pueblos vecinos de los cimarrones y de los afrodescendientes tuvieron la necesidad de un gran recaudo de un negro mítico”*¹⁴⁶.

146. MORABITO. Notas al margen. *Op. cit.*, p. 42.

Para los afrodescendientes en general San Benito de Palermo reviste la importancia de ser el primer afro a quien miles de personas negras esclavizadas y libres lo acogieron como su protector, a partir de la identidad étnica y racial que se estableció entre ellos y el santo. Con San Benito de Palermo la santidad se pintó por primera vez de un color diferente al blanco.

Para los afrocolombianos en particular, su importancia además de las anteriores consideraciones radica en que es el único afrodescendiente que funge como santo patrono, en medio de por lo menos 1.500 santos patronos asignados a los municipios colombianos, sin contar a los corregimientos. Esta desproporción abismal reproduce la matriz histórica de la exclusión y la invisibilidad de lo negro, así sea en el ámbito espiritual. De allí se desprende la necesidad de rescatarlo del anonimato, visibilizarlo y darle la verdadera dimensión histórica que se merece, como héroe religioso, que a pesar de la adversidad a la que fue sometido por su negritud, logró ingresar, impulsado por la fuerza de los pueblos, a un mundo celestial diseñado y reservado exclusivamente para los blancos.

Hasta donde llega nuestra información, a San Benito de Palermo solo se le rinde culto y devoción en tres lugares de la geografía nacional: Guayaquil en el Chocó, Girón en Santander y Repelón en el Caribe colombiano. De allí la importancia de este último municipio.

Frente a lo incómodo que resulta tener un santo patrono negro y a la imposibilidad de borrarlo totalmente de la memoria, la única opción que quedó fue la del blanqueamiento, fenómeno que se evidenció inicialmente con el aclaramiento del color de su piel en las imágenes modernas o las que son sometidas a restauración, como sucedió en Sevilla en 1961, incluso con el beneplácito de su congregación. Tanto en México como en Repelón y Venezuela existe la creencia de que San Benito era blanco, solo que una mujer le insinuaba pecado carnal, y entonces para que esto no sucediera, Dios lo convirtió en negro y con

esta conversión la mujer desistió de su seducción¹⁴⁷. Aquí es clara la relación del color negro con el castigo, la fealdad y la maldad. Una de las oraciones con que se le rinde tributo y devoción en México y que apuntala la anterior creencia, dice:

Que bien te vengaste de la naturaleza por el poco favor que te hizo en el color de tu rostro; te negastes enteramente a sus inclinaciones y apetitos y dejando burlado sus conatos, supiste hermosear tu alma con bellezas mejores de la gracia.

De acuerdo con esto, una forma de vengarse contra el color negro de su piel es no pecar, lo que implica que el pecado es negro y la virtud de no pecar es blanca. Sobre su imagen negra se crearon muchos mitos como el que era un blanco, nacido de una reina blanca y de un esclavo negro, y que se convirtió en negro en la edad adulta¹⁴⁸. Entre la información recogida sobre la vida de San Benito en el pueblo de Bobures, en Venezuela, aparece entre otras la siguiente versión que no coincidencialmente se sitúa en la misma línea de Repelón y México, alguien las echó a andar y a circular en los lugares donde se le rendía culto y devoción.

Él era un niño alemán, de ojos azules, blanco, blanco. Está negro ahora porque a él lo perseguían mucho las mujeres y él no quería hacer nada con ellas, él todo lo quería con Dios. Él se ponía a orar y las mujeres lo perseguían y le tiraban flores. Entonces fue donde Dios y le pidió un horrible color pa' huile a las mujeres y entonces Dios le dijo que cómo hacía él, que ese era su color natural, que a él no podía cambiarle su color y sin embargo, de eso él iba a ver¹⁴⁹.

147. Mireya Cabarcas. Entrevista. Repelón, 30 de agosto de 2012.

148. MORABITO. Notas al Margen... *Op. cit.*, p. 43.

149. MORA QUEIPO. *Op. cit.*, p. 12.

Otra forma de suavizar los marcadores raciales de San Benito en Repelón es con expresiones eufemísticas que denotan una mediana aceptación. Es decir, que a pesar de ser negro tiene otros atributos:

*San Benito es negro, chiquito pero bonito*¹⁵⁰.

*Era un tipo negrito pero bonito, era todo un tipo*¹⁵¹.

*Era bonita esa cara que tenía, la cara negra pero bonita*¹⁵².

En Europa y otros lugares donde persiste su devoción se han acuñado a través del tiempo frases como las siguientes: De piel negra pero no mucha, negrilla primoroso, negro de alma blanca. Un análisis somero de lo anterior nos induce a creer que el porcentaje del pigmento negro es muy poco o suave; por lo tanto no es un negro de verdad. Un diminutivo de carácter negativo para la africanidad, transformándolo en precioso y positivo para la santidad. La santidad es blanca y debe transformar la anormalidad africana. La sociedad solo acepta a un negro a medias cuando se vuelve de alma blanca. Contrariamente al negro de alma negra, al de alma blanca se acepta¹⁵³.

El silencio y la invisibilización a las que ha sido sometida la comunidad afro-colombiana por parte de las historias oficiales, requieren de la irrupción de historias que además de enfrentar la exclusión establezcan una nueva visión de ese pasado negado. Situación que sin lugar a dudas se debe replicar también en el campo de la Hagiografía, que históricamente le ha dado prevalencia a las historias de vida de los santos blancos, pues en ellos la santidad ha sido sinónimo de blancura¹⁵⁴. De lo anterior se desprende la necesidad de redefinir

150. Julián Ayola. Entrevista. Repelón, 5 de junio de 2013.

151. Luisa Polo. Entrevista. Repelón, 3 de junio de 2013.

152. Soledad Marengo. Entrevista. Repelón, 21 de julio de 2013.

153. MORABITO. San Benito,... *Op. cit.*, p. 263.

154. MORA QUEIPO. *Op. cit.*, p. 11.

y resignificar la imagen y la historia de San Benito, en la perspectiva de consolidar procesos identitarios, a partir de la reconstrucción de su pasado y de su africanización¹⁵⁵. Hasta San Benito la santidad fue una cualidad reservada a los blancos, pues blanco equivale a puro, santo y bueno; en cambio negro, a impuro, malo y pecado. Desde el punto de vista léxico-semántico un Santo Negro constituye un oxímoron. Enfrentamiento de dos palabras de significado contrario¹⁵⁶.

La reconstrucción del pasado ha sido una herramienta de la que se han servido los colectivos humanos para legitimar sus identidades. Reconstrucción que debe ser aprovechada para evitar el olvido y la invisibilización de San Benito de las Palomas. La persistencia de su devoción, sus fiestas, sus milagros y las leyendas que se han tejido en torno a él y a su figura histórica, son un indicador no solo de su importancia, sino del significativo papel que puede jugar en la construcción y fortalecimiento de la identidad afrocolombiana. Su culto en la actualidad debe transformarse en escenario de reivindicación y fortalecimiento de la identidad y de una historia afro, aún desconocida y desvalorizada¹⁵⁷.

*A San Benito hay que valorarlo, debemos valorarlo porque somos negros como él*¹⁵⁸.

Finalmente debemos decir que, a pesar del nuevo ordenamiento multicultural que se inició en Colombia con las normas constitucionales de 1991, y que en teoría existe una apertura hacia la diversidad; la colonialidad del ser y del saber, expresada en la deshumanización, exclusión e invisibilización de lo afro, aún no ha cesado. San Benito de las Palomas es un digno ejemplo.

155. *Ibid.*

156. ROJAS TREJO. *Op. cit.*, p. 9.

157. DUQUE. *Op. cit.*, p. 83.

158. Gregoria Carrillo Cabarcas. Entrevista. Repelón, 16 de mayo de 2013.

ANEXOS

ANEXO 1

Percepción de la imagen de San Benito en las distintas partes del mundo en donde se guarda la devoción. División iconográfica de acuerdo a los elementos y la vestimenta que porta.

A. Con el Crucifijo y el Sagrado Corazón







B. La vestimenta en la imagen





C. Con el Niño Jesús





*D. Diversas expresiones, entre ellas la de la abundancia
y la cosecha correspondiente a la de los panes*







ANEXO 2. SAN BENITO DE LAS PALOMAS

En el frontis de la iglesia



Al interior de la iglesia



En el pueblo



En la procesión



En el pueblo



En andas hacia la iglesia



*Adalberto Sarmiento “Chiquitera” y Rogelio Julio “El Cata”,
dinamizadores de la devoción de San Benito*



Placa incrustada en el frontis de la iglesia



Procesión



VICISITUDES Y RESISTENCIAS DE LOS ESCLAVIZADOS DE “ILÍCITA INTRODUCCIÓN” EN EL CARIBE COLOMBIANO DURANTE EL SIGLO XVIII

Durante el período colonial, el comercio entre España y sus posesiones de ultramar en las Indias estuvo organizado sobre la base de un monopolio comercial, medida esta que se tradujo en un sistema prohibitivo que excluyó la posibilidad de que otros países diferentes a la Madre Patria intervinieran en el comercio americano.

Dada la debilidad del imperio español para abastecer de todas las mercancías necesarias a sus súbditos en las Indias, este monopolio, calificado como absurdo por algunos investigadores, fue funcional en los primeros años de la colonización. Pero el crecimiento demográfico experimentado en América durante el siglo XVIII, unido a la incapacidad de España para atender la ampliación de la demanda del consumo, y la intervención decidida de los comerciantes extranjeros, hicieron del pretendido monopolio, una temprana utopía.

Como consecuencia de lo anterior, aparecieron en América, pero especialmente en el Caribe Insular y en las colonias con costa sobre este mar, dos fenómenos que marcaron la vida económica y social de esta región como lo fueron la piratería y el contrabando. Ante el exclusivismo hispánico y el desplazamiento que habían sufrido los “desheredados” del Nuevo Mundo, –Francia, Inglaterra, Holanda y Dinamarca– estos países inician una política de hostigamiento,

lanzando sus piratas y corsarios al océano Atlántico para contrarrestar y minar el monopolio comercial impuesto por el imperio español*.

De acuerdo con Manuel Lucena, los piratas pronto comprobaron que, salvo un golpe de suerte¹, la captura de naves españolas cargadas de cueros y azúcares era un flaco negocio. Se dedican entonces a asaltar las poblaciones costeras del Nuevo Mundo. Las saqueaban y, finalmente, pedían rescate a sus vecinos para no incendiarlas, lo que ciertamente aumentaba el botín. No obstante los beneficios seguían siendo pírricos dada la pobreza reinante en las ciudades.

De estos asaltos y rescates por parte de los piratas fueron víctimas la mayoría de las ciudades caribeñas consideradas de primera línea dentro del circuito comercial español.

En nuestro medio las más afectadas fueron Riohacha y Santa Marta, esta última debido a su estado de indefensión se la tomaron los llamados “bandidos” del mar todas las veces que quisieron durante gran parte del período colonial. Pero los rigores de estos ataques, aunque en menor proporción no fueron inexistentes en Cartagena, pues no obstante que La Heroica contó con el sistema de defensa militar con que España protegió desde finales del siglo XVII a los puertos considerados por el imperio como fundamentales en su sistema comercial, como La Habana, San Juan, Veracruz, Portobelo y Santo Domingo, en ellos también se sintió la acción de los piratas.

* El rápido crecimiento de la actividad de piratas, corsarios, bucaneros y filibusteros en el Caribe estuvo alimentado por diferentes motivos: a) como el espejismo americano y el empobrecimiento de muchos sectores de Europa, b) Por el concepto de la libertad que se anidaba en las estructuras mentales de quienes practicaban estas actividades, c) Las contradicciones religiosas que tenían los países propietarios de los piratas. A lo anterior hay que agregar la incapacidad defensiva de España, y su exclusivista política de poblamiento, que terminó rotulando a las personas diferentes a los españoles como habitante de segunda clase.

1. LUCENA, Manuel. *Piratas, bucaneros, filibusteros, y corsarios en América*. México D.F.: Grijalbo, 1994, p. 51.

CONTRABANDO Y PIRATERÍA

Ante la indiferencia e impotencia de España, a excepción de Cuba, Puerto Rico y parte de República Dominicana, a partir de la segunda mitad del siglo XVII las islas antillanas fueron usurpadas por Francia, Inglaterra, Holanda y Dinamarca, países estos que convirtieron al Caribe en centros de operaciones piráticas y del contrabando².

Todos estos cambios se operaron en el breve período de 40 años (1620-1660). Las transformaciones que provocaron este simple cambio de manos alteraron en profundidad el escenario del Caribe y de América Española. Estas islas, sobre todo Haití, Jamaica y Curazao de intenso verdor, se convirtieron súbitamente en centros de la más alta tecnología y productividad capitalista; pero también de la más terrible y masiva de las inmigraciones humanas: la de los negros esclavizados³.

Posesionados de estos territorios, y ante lo improductivo que venía resultando la piratería, los países que antes patrocinaban y protegían estas actividades, cambian de táctica en su política de minar el monopolio comercial español. La piratería pierde su razón de ser, y en cierta medida es reemplazada por el contrabando. Como ya lo dijimos, el desarrollo de América en todos los niveles superó la capacidad de suministro permanente de artículos de consumo por parte de la metrópoli a sus colonias. Si a lo anterior le agregamos su desventaja naval con respecto a sus potencias rivales, y su exclusividad para comerciar con las Indias, tenemos que el contrabando fue una necesidad y el medio más eficaz para que los habitantes de sus colonias tuvieran acceso a los artículos de primera necesidad que el imperio no podía ofrecerles. De allí que se convirtiera en una práctica casi normal que no solo estimuló la economía

-
2. MÚNERA, Alfonso. "Ilegalidad y frontera" 1700-1800. En: MEISEL, Adolfo (Comp.). *Historia económica y social del Caribe colombiano*. Barranquilla, Colombia: Ediciones Uninorte, 1994, p. 111.
 3. COLMENARES, Germán. *Relaciones de mando*. Colombia: Ediciones Banco Popular, 1989, Tomo I, p. 68.

y el desarrollo de la vida colonial especialmente durante el siglo XVIII, sino también en una forma de subsistencia, tolerada y ejercida en muchos casos por las autoridades encargadas de controlarlo. Sin lugar a dudas, el comercio ilegal fue una necesidad en el Caribe colombiano.

Ante su magnitud, la Corona tomó tempranamente una serie de medidas para detenerlo pero con unos resultados exageradamente pobres. Entre estas podemos señalar la aplicación de la pena capital para los individuos involucrados en dichas prácticas, el aumento de los guardacostas, el cambio de guardias y de otros funcionarios “hijos de la tierra” por personas nacidas en España y, en un acto de desesperación, se le ofreció la libertad a los esclavos que denunciaran a los contrabandistas, a las mercancías de ilícita introducción o a los sitios de penetración⁴. En el caso concreto de la provincia de Cartagena la Corona ordenó en 1722 el despoblamiento de Barú y el incendio de Tolú, pues según el criterio de las autoridades, estas poblaciones además de haberse convertido en centros de almacenamiento y distribución del contrabando, “y a pesar de contar solo con cuatro chozas, se sostenían solo por el intenso trato que tienen sus habitantes con los extranjeros”⁵.

PIRATERÍA Y CONTRABANDO DE ESCLAVIZADOS

Sin lugar a equívocos, la presencia del hombre negro fue fundamental en el engranaje económico y social que se fue tejiendo en América a partir de la crisis demográfica indígena. Sobre sus hombros descansó gran parte de la economía colonial, y su trabajo contribuyó a la acumulación originaria del capital.

En torno a la importancia de los esclavizados, y para no exceder las fronteras de este trabajo, solo nos limitaremos a decir que, a partir de la trata, tanto internacional como doméstica, se originaron las fortunas más sólidas. Fue tal

4. ARAUZ MONFANTE, Celestino. *El contrabando holandés en el Caribe durante la primera mitad del siglo XIX*. Caracas: Academia de Historia de Venezuela, Tomo I, 1984, p. 26.

5. LUCENA. *Op. cit.*, p. 77.

su importancia, que el valor de las empresas agrícolas y ganaderas coloniales no se determinaba por el número de hectáreas con que contara, o por sus casas, aguas o sembrados, sino por el número de esclavizados. Siendo así, las personas esclavizadas desde mediados del siglo XVI, se convirtieron en los “objetos” más apetecidos del contrabando. Si la compra y venta “lícita” de hombres negros generaba ganancias en el orden del 200 %, imaginémonos cuáles serían los márgenes de ganancias del comercio ilícito.

Jhon Hawkins, pionero y maestro de los piratas y contrabandistas que asolaron el Caribe con el beneplácito de la Corona inglesa, inicia a partir de 1562 una serie de atracos a los barcos de la trata. Con ellos adquiría gratis los esclavos que luego comerciaba lícita e ilícitamente en diferentes puertos del Nuevo Mundo, a veces con la benevolencia de las autoridades, y otras, a través de la represión y la intimidación. Ejemplos de estos eventos se sucedieron en La Española, Venezuela, Santa Marta, Cartagena y Riohacha.

Conseguía los esclavos a precio de asaltos; los ponía a disposición de los colonos que los necesitaban y no discutía mucho en materia de precios porque, como se puede ver, en este negocio todo era ganancia⁶.

Fue tal la ganancia de Hawkins, que escogió como cimera de su escudo la figura de un hombre negro cautivo. Y ante sus positivos resultados, otros piratas y contrabandistas de varias nacionalidades siguieron su ejemplo: “asaltar embarcaciones negreras, capturar los esclavos y contrabandearlos en el Nuevo Mundo”⁷.

Este trabajo, además de mostrar las situaciones a las que se vieron enfrentados los actores de este tipo especial de contrabando, es decir autoridades, hom-

6. *Ibidem.*, p. 79.

7. Archivo General de la Nación. De ahora en adelante, AGN Contrabando. Tomo VI, 1752, ff. 822-851.

bres negros y propietarios e inversionistas del comercio ilícito de esclavizados también explora y explica las vicisitudes, la astucia y los tipos de resistencia de una de las formas de existencia de los hijos del Gran Changó en nuestro país, como fue la de los hombres y mujeres negras reducidos a la condición de objetos o mercancías de contrabando. La necesidad que asumió el comercio ilícito en el Caribe colombiano, permitió que todos los sectores sociales, se vieran involucrados, directa e indirectamente en él; por ello fue normal la presencia en esta actividad, de clérigos, militares, autoridades civiles y la sociedad en su conjunto. Presencia que fue más notoria en el comercio ilegal de esclavos de ambos sexos, dado los grandes dividendos económicos que se desprendieron de este tipo especial de contrabando.

LA DOBLE CONDICIÓN DE ESCLAVIZADOS Y CLANDESTINOS

En San Antonio del Zimití, en 1752, se adelantó un interesante proceso para aprehender a la bozal María Josefa, quien había sido introducida ilícitamente por el capitán Francisco Pérez⁸.

De acuerdo con la denuncia, el comando de búsqueda se dirigió al sitio de Angulo, “lugar apartado y metido en el desierto”. En este sitio no encontraron a la esclava, y en su defecto capturaron a cuatro personas que la habían mantenido escondida. De los diferentes procesos adelantados para este tipo de delitos, se desprenden las vicisitudes que debían enfrentar los esclavizados de “ilícita introducción”, pues a la carga que de suyo representaba el ser esclavizado, había que agregarle el de estar escondido para evitar ser descubierto. Cuando el referido comando llegó al sitio de Angulo, ya a María Josefa la habían cambiado de lugar en cinco oportunidades. Y a cambio del “favor” de esconderla temporalmente, el que lo hacía obtenía el derecho de su servicio personal.

Teóricamente el contrabando era tipificado por la Corona como uno de los

8. *Ibidem*. f. 235.

crímenes más horrorosos, de allí que una de las preguntas obligadas a los implicados en todo proceso de comiso fue:

Si sabían del atroz delito y horrible culpa que cometían los que comercian con cosas y géneros ilícitos, y que igual pena merecen los auxiliares y fomentadores. También los que sabiendo callan y no dan parte a los jueces⁹.

Ante la evidencia de ser contrabandista de esclavos, se dictó auto contra el capitán y se determinó la recuperación de la esclava. Esto último no se pudo concretar, pues este la había mandado a marcar a Ocaña en la provincia de Santa Marta, en donde se había promulgado una ley para tal fin, y con esto legalizar a los esclavos de contrabando.

Por estar enfermo al capitán se le arrestó en su “casa de habitación y se le conminó al pago de \$ 2.000 de fianza, hasta que el virrey se sirviera de determinar lo mejor. Pero el capitán suplicó que

Por su dilatada familia y la general epidemia de que está posesionada la ciudad se le hace necesario salir a la calle a solicitar el medicamento; por tal motivo suplica que el arresto se extiende a guardar carcelaria en todo el vecindario de la ciudad¹⁰.

La marca o el carimbo de los esclavizados, además de ser un castigo, y un impacto psicológico porque se le notificaba la vida que le esperaba, fue esencialmente el mecanismo que utilizaron tanto el Estado como los comerciantes de

9. *Ibidem.* f. 240.

10. MIRAMÓN, Alberto. “Los negros del Caribe”. *Boletín Historia y Antigüedades de la Academia Colombiana de Historia*. Vol. XXXI, Nos. 351-352. Bogotá, enero-febrero de 1944.

seres humanos para establecer la legalidad de los hombres negros. De acuerdo con Alberto Miramón¹¹:

Después de la llegada de los esclavos a Cartagena y del respectivo examen médico, tenía lugar una escena que entonces nadie extrañaba, pero que hoy nos parecería la más desgarradora de todas: era el “carimbeo” o “carimbo”, es decir la marca de esclavos, no ya con hierro, sino con plata al rojo vivo, faena bárbara que corría por cuenta de un peón llamado el “carimbador”, o “calimbador”. Este oficial se hallaba con delantal de cuero ante un fuego en rescoldo. Al lado, pendiente de una tabla clavada verticalmente en tierra, tenía un alfabeto con letras de alambre de plata y otras figuras. Al llegar un esclavo, que le traían amarrado, le frotaba con grasa la tetilla o enseno izquierdo, cubría luego el lugar con papel aceitado y le aplicaba suavemente la marca real, con una R mayúscula bajo la corona real, y, seguidamente, entre los gritos de dolor de la víctima, practicaba operación aplicando la marca propia de la Compañía asentista en el omóplato izquierdo. Un olor a carne asada se esparcía por el ambiente, y como eco del sufrimiento del desdichado esclavo, subían columnillas de humo que se desintegraban en el hediondo ambiente del corralón.

La marca o el carimbo definía entonces la legalidad o ilegalidad de la población esclavizada. Ante la abultada magnitud y la imposibilidad de frenar la presencia de hombres y mujeres negros de “ilícita introducción”, la Corona decide legalizarles su situación. Con el indulto y la concebida marquilla de estos no solo se formalizaba una situación incontrolable, sino también se generaban unos recursos tanto para la hacienda real durante el siglo XVIII, como para algunos funcionarios reales, entre ellos los visitantes, quienes obtenían de los indultos y las marquillas, ingresos para costearse los viajes con los

11. *Ibidem.*

cuales no contaba el erario. Ejemplo de esta situación, fue la del Dr. Joseph Arturo Berrío, a quien al nombrársele abogado de la Real Audiencia, y juez subdelegado del virrey para la venta y composición de tierras baldías y realengas en la provincia de Cartagena en 1765, se le concedió permiso para indultar los negros que encontrara de ilícita introducción en esa provincia¹². Fue tanta la demanda de estos casos, que hubo de crearse un título especial para esta función, como la de Juez Privado de Indulto para la marca y composición de negros esclavos de “ilícita introducción”.

Otro de los muchos casos de contrabando de esclavos en que se vieron implicadas las autoridades militares fue en 1806, cuando Josep Ortiz, capitán de la fragata “El Cartagenero”, un homólogo del “Escuela Gloria” en la actualidad, llegó a la isla danesa de Saint Thomas, cuando regresaba de La Habana, a donde había conducido al virrey Pedro Mendinueta¹³.

En esta isla había dos hombres negros condenados a cadena perpetua, a quienes las autoridades habían decidido cambiar dicha condena por el destierro a algún lugar en donde les fuera imposible el regreso a Saint Thomas. En medio de esta decisión llegó el citado capitán, a quien le fueron entregados los reos, con la condición del destierro¹⁴. El capitán, sin ningún recato, los condujo a Cartagena, donde los negoció con el comandante de ingenieros de dicha ciudad, Manuel Anguamo, con el requisito de mantenerlos ocultos sin salir a las calles de la ciudad o a su arrabal por no tener marca¹⁵. No obstante de estar prohibido “todo trato y contrato con extranjeros en sus puertos y especialmente, el de la compra de esclavos, cuya introducción era prohibida, so pena de comiso y cárcel para el infractor”¹⁶, al capitán no le pasó nada; en cambio los dos hombres negros tuvieron que soportar el viacrucis de cuatro años en

12. AGN. Contrabando. Tomo XIV, 1806, ff. 728-740.

13. AGN. Contrabando. Tomo VI, 1785, ff. 1040-1069.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

prisión, hasta que estos demostraron que no habían sido esclavos en su lugar de origen, es decir en Saint Thomas.

Cuando un hombre negro caía en estado de comiso, esto es de retención por ser de “ilícita introducción”, debía enfrentar un proceso que incluía entre otros aspectos su declaración. En algunas oportunidades las autoridades encargadas de su retención temporal, hacían gastos en su manutención, vestido y medicinas si era necesario. Ahora bien, se aventuraban a realizar estos gastos, solo por la garantía que suponía la venta posterior del esclavo y no por otro tipo de motivaciones.

Entre un sinnúmero de casos podemos mencionar por ejemplo el que se suscitó en diciembre de 1785, fecha en que un vecino de Barranquilla, Josep Arciniegas, condujo hasta donde Francisco Alvarado, comandante de guardia de Sabanilla, a un hombre negro de origen inglés, que hacía dos días había encontrado en su estancia; y quien por señas le pedía de comer y le daba a entender que una embarcación lo había dejado en tierra por estar enfermo¹⁷. Por ser de contrabando este hombre debía someterse al proceso de comiso, y como tal oírsele en declaración juramentada para lo cual se le nombró un intérprete.

Después de hacer el juramento conforme a su credo protestante, con dedos besándolos en forma de cruz, dijo que se llamaba Die Smits, que corresponde en español a Dionisio Smits, que era criollo de la ciudad de Charleston en Carolina del Sur, y que fue esclavo de Jorge Smits, quien le otorgó la libertad al morir¹⁸. Cuando se le preguntó por su carta de libertad, “respondió que se le había perdido en el mar”. Además agregó que quien lo condujo a estas costas fue el capitán Jorge Benifut, que salió de una ciudad de Carolina del Sur llamada Charleston, y posteriormente arribó a Filadelfia y Nueva Llorca,

17. AGN. Contrabando. Tomo XM, 1804, ff. 1069-1074.

18. *Ibidem*.

y de allí vino a parar a estas costas, que no sabe la población en que lo desembarcaron (Sabanilla) y que el motivo de haber sido abandonado aquí es por hallarse enfermo y de no haber médico que lo curase en la embarcación. Que en estas costas lo recogió un hombre que posteriormente lo remitió donde el comandante de guardia de Sabanilla. Que no firma por no saber, y tiene una edad aproximada de 22 años¹⁹. Concluida la declaración, el fiscal de Cartagena conceptuó que el referido esclavo debía desempeñarse como marinero de las embarcaciones reales.

Esta decisión no fue del agrado del comandante de guardia de Sabanilla Dr. Francisco Alvarado dado que según él, había recibido orden verbal del gobernador de curarlo, vestirlo y alimentarlo con la condición de que el negro quedara como de su propiedad. Para justificar su descontento mostró una relación de gastos, a nuestro modo de ver, sobrefacturada, que ascendía a \$114, cuyo desglose es el siguiente:

- Cura de 17 días, manutención y medicación en Barranquilla. 10 ps.
- Conducción de Barranquilla a Cartagena enfermo a donde llegó el 2 de febrero. Manutención. 12 ps.
- La manutención de 280 días a 2 ps cada día. 70 ps tres mudas de ropas. 12 ps.
- Cura y medicina en el Hospital San Juan de Dios. 10 ps²⁰.

Después de una conflictiva y larga puja entre el fiscal y el comandante Alvarado en que este último aducía que el gobernador le había adjudicado el esclavo con la condición de que lo adoctrinara, curara y alimentara por la creencia que el negro era esclavo se decide finalmente a través de un auto, que un tercio de plata que obtendrá el negro por el trabajo de marinero sea para pagarle a Alvarado.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

Otro episodio que condujo a enfrentar las autoridades civiles y militares de Cartagena fue el que se desprendió por la prohibición que hizo el administrador real de la aduana de Cartagena, Ignacio Cavera, en 1804 a la solicitud que le formuló el comandante al Ministro de Marina de la misma ciudad, Dr. Domingo Monteverde en el sentido de vender dos negros franceses que fueron aprehendidos en la goleta francesa Greguenot que apresó en bahía Hondita el bergantín y guardacostas “El Cartagenero”²¹. Como los dos hombres negros no eran bozales y por su condición de indocumentados y extranjeros no pudieron ser vendidos en Cartagena, se les buscó comprador, con el compromiso de que este a su vez los condujera a un lugar donde esta acción no fuera delito.

El comandante incautador de los esclavos en comiso aseguraba que con la prohibición del Ministro de Aduanas se perjudicó, ya que ante la negativa de la venta, había perdido el dinero que en cuatro meses se gastó en la alimentación de los esclavos. Además, se lamentaba de la falta de respeto, pues la actitud de este funcionario podría fomentar el desorden en futuras aprehensiones de esclavos de “ilícita introducción”, que en vez de conducirlos a las autoridades para el comiso, se les trasladaría a otros puertos o a personas particulares para su venta²².

Dado el carácter de ilegalidad que acompañó a los esclavizados de “ilícita introducción”, estos tuvieron que enfrentarse a un conjunto de situaciones que no solo los diferenciaron de los otros, sino que les hicieron la existencia aún más engorrosa, agregándole al peso de la esclavitud, las notas o consideraciones jurídicas de la ilegalidad.

El ser jurídicamente ilegal determinó que a diferencia de los demás sectores sociales los hombres y las mujeres negras de “ilícita introducción” debieran permanecer escondidas, situación que no los eximió de la prestación de servi-

21. A.G.N. Contrabando. Tomo XIV. 1777, ff. 157-184.

22. *Ibidem*.

cios en peores condiciones que los demás, por el abuso a que fueron sometidos por carecer de legalidad.

Debido a todo lo anterior, y para evitar ser descubiertos o caer en el ámbito del comiso, a estas personas se les cambiaba constantemente de lugar. En las embarcaciones en que eran transportadas debían enfrentar situaciones similares a las ya descritas: escondidas o revueltas con harinas, quesos o cerdos, entre otros artículos. Y lo más dramático, la posibilidad real de ser lanzados al mar antes de ser descubiertos o dejados en cualquier playa por enfermedad.

En 1777 se le adelantó un proceso a Antonia Francisca Sierra, nacida en Guinea, de casta Carabalí y, de acuerdo con la misma procesada de una edad mayor a 25 años²³. Esta esclava había sido introducida de contrabando junto con otras nueve personas negras por Riohacha. A partir de este momento tuvo que soportar seis adquisiciones más o cambio de dueños, hasta que finalmente es adquirida por Pascual Piñeres en Mompox. Paralelo al cambio de siete amos, esta mujer enfrentó mudanzas sucesivas en cinco oportunidades que fueron: Riohacha, Santa Marta, Mompox, y Zaragoza, de donde huyó hacia Loba. Posteriormente fue recapturada y recluida en la cárcel de Mompox, lugar en el que permaneció privada de la libertad durante cuatro años²⁴.

En la incertidumbre de la prisión, Antonia le escribió a las autoridades en los siguientes términos:

*Hallándome en esta cárcel como me hallo de ser negra bozal, y no estar sellada con el sello o marca de Su Majestad, de donde conozco ser de contrabando, acudo a su merced para que como juez competente se sirva reconocerme como tal, esclava del rey nuestro señor*²⁵.

23. *Ibidem.* f. 170.

24. *Ibidem.*

25. AGN. Contrabando. Tomo I, 1744, ff. 1018-1056.

Con esta autodenuncia, Antonia logra quedar libre de comiso, pasando a ser esclava del rey, y en cambio se condenó a su más reciente dueño, Nicolás Sepúlveda, al pago de las costas procesales. Esta actitud de la autoincriminación fue uno de los mecanismos o formas de resistencia que utilizaron los hombres negros de “ilícita introducción” para acceder a la libertad o a formas más humanas de existencia. Como este, reposan en los archivos coloniales varios casos en que este tipo especial de esclavizado, al igual que los de las minas, el servicio doméstico, o el de las haciendas, mostraron una actitud contestataria y de resistencia, que les permitió, a través de la querrela judicial o la astucia, sustraerse de los procesos de comiso, y en muchos casos acceder a la libertad, o salir de la tutela de sus dueños y convertirse en esclavos del rey.

En 1751 se adelantó un complicado e interesante proceso, que transitó por las instancias judiciales de Mompox, Cartagena y Santa Fe²⁶. En esta fecha Agustín Toncel, hombre negro cimarrón, se presentó a las autoridades y, además de aclarar que no tenía marca, dijo ser natural de Curazao, lugar de donde fue trasladado a Riohacha en una embarcación que transportaba ropa, y posteriormente a Pueblo Nuevo, y de allí finalmente a la Villa de Mompox en una canoa que traía carne salada, tapado con una estera. Terminada la declaración, se le practicaron los exámenes de rigor, y en efecto según declaró el comandante de la plaza, no tenía marca ni en el pecho, ni en la espalda ni en la cara. Frente a la posibilidad de perder la inversión, el presunto dueño se dirigió a Valledupar en la provincia de Santa Marta y logra, después del pago de 70 pesos, legalizarle la situación a Toncel²⁷. En esta provincia la legalización de esclavos ilegales era posible ya que ante el volumen de este tipo especial de contrabando en Santa Marta, la Corona había otorgado permiso y nombrado un funcionario especial para legalizar esclavos de “ilícita introducción”. Con

26. AGN. Contrabando. Tomo V, 1796, ff. 317-330.

27. *Ibidem*.

el título de propiedad en sus manos, el capitán José Revuelta, supuesto dueño del esclavo presionó a los funcionarios para que se lo devolvieran. Las autoridades de Cartagena a donde se había trasladado el caso, conceptuaron que las facultades otorgadas por el virrey a la provincia Samaría para indultar y legalizar esclavos de contrabando solo podían tener efecto contra los negros introducidos en aquella jurisdicción. El caso pasó finalmente a la Real Audiencia que determinó “negarle al capitán el indulto por el dilatado tiempo que tuvo en su poder al esclavo sin haberlo manifestado”. En consecuencia el Virrey ordenó que el referido negro fuera enviado como propiedad de Su Majestad para que sirva en las reales fábricas de Cartagena, y en tal situación lo colocaron a disposición del gobernador de dicha ciudad²⁸.

ACTUACIÓN DE LOS ESCLAVIZADOS Y CLANDESTINOS

En la mayoría de los eventos en que el hombre negro y la mujer estuvieron sometidos a un proceso de comiso, aprovecharon estas circunstancias como trampolín para obtener la libertad o para acceder a la categoría de esclavo de Su Majestad, y con esto, mejorar sus condiciones de vida. Si bien a las personas negras que participaron en la actividad del contrabando, ya no como objetos sino como sujetos, se les aplicó todo el peso de la ley; en estos espacios también se pusieron de presente las argucias de la población negra para salir bien librada.

Tal fue el caso de la mujer bozal libre de Guinea, Gerbacia Guillén, quien por su corta vista, y por no poder realizar el trabajo de lavandera, tuvo que dedicarse a la venta ambulante de géneros de tela que a la postre resultaron ser de contrabando, delito por el cual fue encarcelada²⁹. De su declaración quedó claro que:

28. *Ibidem*.

29. AGN. Contrabando. Tomo V, 1796, ff. 317-330.

*ignoraba la procedencia de los retazos de tela que compró a unos marineros. Estos los adquirió para el uso personal, pero como debía un año de arriendo, los sacó a vender por las calles para satisfacer la deuda*³⁰.

En la prisión, Gerbacia presentó una solicitud para que se le otorgara la libertad, aduciendo que además de tener erisipela, tenía una hija a quien no podía alimentar desde la prisión. La solicitud fue negada, y en cambio se aprobó el embargo de todos sus bienes que por no representar ningún valor, tuvieron que recurrir al comiso de las telas³¹. Esta es la solicitud:

*Presa en esta real cárcel por la causa que se me sigue, porque me aprehendieron unos géneros de ilícito comercio, ante vos como más haya lugar y con el debido respeto digo: Que hace más de cuatro meses estoy padeciendo de una erisipela que me ha caído en el pecho, y por mi notoria pobreza y escasez de medios no me es fácil curarme en esta real cárcel. Suplico a Ud. se sirvan mandarme a un facultativo, que exponiendo lo que resulte del reconocimiento, se ha de servir mandar a permitir mi excarcelación. Y en cuanto a lo principal del delito de que estoy acusada, ya el mismo abogado fiscal de la Real Hacienda, conociendo de mi buena fe, ha anticipado mi disculpa por mi sexo y mi ignorancia de letra, y por ser negra bozal y no ladina, no pude informarme del edicto que prohibía la venta de objetos de dudosa introducción*³².

Frente a la fundamentación y justificación de ser ignorante, bozal y de no saber leer, el abogado de pobres que se le nombró de oficio a Gerbacia, interpuso una acción con la cual, el Cabo de la Ronda de Mar del Resguardo de Renta y el Contador de la Aduana de Cartagena, llegaron a la conclusión que:

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*.

Por no existir en toda la provincia casa o proporción para destinar mujeres delincuentes, se apercibirá a Gerbacia, haciéndole entender, que si reincidiera en la compra o negociación de semejantes géneros y no acreditare su legítima introducción, sin aprovecharle la excusa de su ignorancia, sufrirá cárcel³³.

Como consecuencia de lo anterior recobró su libertad. En conclusión, podemos afirmar que el ser esclavo de contrabando determinó un conjunto de características que los hicieron diferentes del resto de los esclavizados, pues el que cargaba con el lastre y el estigma de ser de “ilícita introducción”, arrastraba con el peso de la ilegalidad, situación que le transfería una serie de problemas a su supuesto propietario, quien debía responder por este delito y con esto en la mayoría de los casos, a perder la inversión. Al esclavizado ilegal, se le debía esconder y cambiarlo constantemente de lugar de residencia para evitar su decomiso. A estas vicisitudes propias de la ilegalidad, se le sumaba el abuso de los que fungían como propietarios transitorios por el solo hecho de ocultarlos de las autoridades.

Al lado de todos estos problemas que se le endosaron al esclavizado de contrabando, aparecen, como es lógico, resistencias y argucias que fueron implementadas por estos para mejorar un tanto su situación. El conjunto de casos de autodenuncia por parte de los esclavizados que reposan en el Archivo Nacional, sugieren que utilizaron este mecanismo para acceder a condiciones de vida un poco más generosas, al lograr desprenderse del poder de sus antiguos “propietarios”, quienes debían enfrentar no solo largos procesos judiciales, sino también la pérdida de la “mercancía incautada”.

Finalmente, el esclavizado después de generar todo este conflicto, lograba convertirse en esclavo del rey y con esto, suavizar un tanto las condiciones que se desprendían de ser “mercancía de contrabando”.

33. *Ibidem*.

UN CASO DE CIMARRONAJE URBANO EN LA BARRANQUILLA DEL SIGLO XVIII

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Dentro del conjunto de opciones y caminos que le permitió a los afrodescendientes escapar de la esclavización y acceder a la libertad, estuvo el cimarronaje. Este, de acuerdo al espacio en que se desarrolló y al número de personas que decidían huir de la esclavitud, se clasificó en individual, colectivo, rural y urbano. Barranquilla, al igual que otras poblaciones, se convirtió en epicentro de fascinantes procesos de cimarronaje.

A finales del siglo XVIII, la actual capital del departamento del Atlántico ya se había convertido en la población más importante del entonces partido de Tierradentro. De acuerdo con el censo de 1777, este sitio albergaba en su interior a 2633 almas, población que se constituía en ese momento en la más alta de dicho partido; 42 de estos habitantes eran hombre y mujeres negras esclavizadas*.

* José Agustín Blanco, el investigador que más información ha recopilado sobre el pasado colonial de Barranquilla, considera que en su remoto origen, esta no es el resultado de un acto formal, expreso y único de fundación, plasmable en una diligencia escrita y firmada por diez o veinte funcionarios y personas particulares; sino el producto laborioso de todo un proceso étnico, económico y social de gentes de los más insospechados horizontes: Cartagena y Mompox; Santa Marta o Ciénaga; la península Ibérica o las Canarias; las haciendas de Tierradentro con sus vaqueros, corraleros o esclavos de Guinea o Angola; la “nación” Jolofo, Bram o Arará o Carabalí. Las investigaciones del citado historiador, sobre todo *El norte de Tierradentro y los orígenes de Barranquilla*, evidencian que la presencia de hombres y mujeres negras en esta ciudad se da paralelamente con los procesos embrionarios que condujeron a la aparición de la que es hoy la capital del departamento del Atlántico. Es decir, los afrodescendientes estuvieron presentes en este espacio, como trabajadores, concertados, libres o esclavizados a partir de 1590, no solo en la hacienda de San Nicolás, que después devino en sitio de libres y posteriormente en lo que actualmente es Barranquilla, sino

Desde sus inicios en el siglo XVI, pero más durante el XVIII, comienzan a insinuarse los perfiles del caserío que con el transcurrir del tiempo se convertiría en el centro urbano más importante del Caribe colombiano, nos referimos a su vocación comercial, usufructuando como era de esperarse las bondades que le ofrecía el gran río de la Magdalena, que a la postre se constituyó durante un largo período en la principal conexión entre el Caribe colombiano y el interior del país. Es decir, durante el siglo XVIII la economía y la sociedad de Barranquilla, adquirieron unos contornos determinados por la cercanía al río, por la agricultura y la ganadería de los alrededores y por las labores artesanales. En este sentido se articula al comercio lícito e ilícito como puerto de tránsito entre Cartagena, Sabanilla y Santa Marta y, además, como centro de distribución de la mercancía hacia el interior, que obligaba el contacto con Mompox y Calamar¹.

El conjunto de actividades y oficios registrados por el censo de 1777, permite ver las franjas humanas en que se dividía la sociedad barranquillera de finales del siglo XVIII. Los navegantes y traficantes se convirtieron en los sectores más importantes; las personas vinculadas a esta última actividad, fueron vecinos rotulados en la época con el título colonial de “don”, lo que parece indicar su condición de blanco con cierta solvencia económica². Además de las cita-

también en otras como los Jagüeyes, El Mamón y Santa Cruz. Esta última, por ejemplo, en el siglo XVI, de acuerdo con lo investigado por José A. Blanco, contó con la presencia de más de 200 esclavos negros. A mediados del siglo XVII, doña Josefa de Simanca, futura esposa de Nicolás de Barros y de la Guerra, propietario de la hacienda que dio origen al núcleo urbano que sería Barranquilla, antes de sus nupcias declaró entre sus innumerables bienes que poseía en la Barranca de Tierradentro los siguientes esclavos: Juan Jolofo, Gabriel, Sebastián y Antonio Angola, Joseph Criollo, María Arará y María Carabalí; los apellidos aquí nombrados expresan por sí solos la conexión con los lugares de donde fueron arrancados en África. Estas son algunas muestras o evidencias que justifican la presencia temprana de hombres y mujeres negras en el espacio de lo que en la actualidad se ha constituido como Barranquilla. Al respecto, véase: BLANCO, José Agustín. *El norte de Tierradentro y los orígenes de Barranquilla*. Barranquilla: Banco de la República, 1987. *Atlántico y Barranquilla en la época colonial*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico, 1994.

1. ZAMBRANO, Milton. “Fundación y establecimiento en el medio natural de Barranquilla 1715-1813”. En: *Historia general de Barranquilla. Sucesos*. Barranquilla: Academia de Historia de Barranquilla. 1997, p. 37.
2. BLANCO. *Atlántico y Barranquilla en la época colonial*. Op. cit., p. 48.

das profesiones en el censo ya señalado, se destacan las siguientes con el respectivo número de personas dedicadas a ellas: 6 herreros, 1 pintor, 5 sastres, 2 labradores, 24 zapateros, 1 armero, 15 carpinteros, 4 pescadores, 3 plateros, 1 talabartero y 2 albañiles. Seguramente uno de estos 2 albañiles registrados por el censo fue Nicolás Fester, protagonista principal de estas líneas.

De acuerdo con José Agustín Blanco, en un poblado de 389 casas como era Barranquilla, el exiguo número de 2 albañiles se explicaba porque en su totalidad las construcciones eran de techos de palmas y paredes de caña o bahareque. Si hacia 1850, unos 70 años después, Salvador Camacho Roldán conoció a Barranquilla como un “pajizo poblachón”, es fácil imaginarnos la arquitectura de ese sitio en 1777³.

En este sitio de San Nicolás de Tolentino de la Barranquilla, un 7 de marzo de 1787, don Juan Fester, alguacil del Santo Oficio, vecino de la ciudad de Santa Marta, residenciado en Barranquilla y miembro de la élite de este sitio, inició un proceso judicial, que concluiría el 19 de diciembre de 1788, contra su esclavo Nicolás Fester, demandándolo por el delito de huída, esto es, de cimarrón y otros vicios colaterales. A partir de este momento se abre el expediente de un proceso judicial muy controvertido, desgastador y largo que tuvo como escenarios a Barranquilla y Cartagena, a finales del siglo XVIII. A esta última ciudad, por motivos que explicaremos más adelante, se trasladó dicho proceso⁴. En este sentido, el presente ensayo muestra la utilización por parte de los esclavizados de opciones no violentas y de fuerza para acceder a la libertad. Lo que se pone de presente aquí, es la utilización de caminos y opciones brindadas por la misma legislación española, las cuales fueron manipuladas muy hábilmente por los esclavizados que terminaron convirtiéndose en actores activos de su propia libertad.

3. *Ibid.*, p. 49.

4. El proceso consta de 134 folios y se encuentra en el Archivo General de la Nación, de ahora en adelante AGN, Colonia, negros y esclavos de Bolívar, Tomo XII, ff. 283-417.

Nicolás Fester era uno de los pocos negros esclavizados que podemos denominar “atípicos”, dada la ruptura y el distanciamiento que se había operado en ellos, en relación con las funciones que el Estado colonial les había impuesto. Nicolás, además de ser oficial de albañilería, sabía leer y escribir, situación que le permitió manejar relaciones, establecer contactos y hacer uso de las herramientas institucionales, a partir de las cuales, él y otros esclavizados construyeron con éxito estrategias y caminos de libertad.

Durante el período colonial, saber leer y escribir fue un privilegio celosamente destinado a los blancos, que en manos de Nicolás no solo le permitió entrar en contacto con los cambios y los ritmos que se iban operando en la sociedad y en el aparato jurídico, que de una u otra manera hacía más llevadero el peso de la esclavitud, sino que también le posibilitó una mayor movilidad social.

La utilización y manipulación de esta porosidad sociojurídica por la que se iban incrustando los esclavizados negros para reclamar y acceder a sus derechos, explican en parte la ausencia de grandes rebeliones de esclavos en la época en que se inscribe la historia a la que intentamos acercarnos aquí*.

Las reformas borbónicas, el Código Negro y otras medidas, limitaban la cantidad de azotes, y penalizaban a los amos que transgredieran estas normas. Esto generó un clima de expectativas y la radicalización del discurso de algunos abogados y personeros que desde diferentes instancias defendían a los esclavos. El sinnúmero de juicios entablados por los esclavizados o a nombre de

* No obstante, la población negra esclavizada utilizó todos los caminos habidos y por haber para romper las ataduras de la esclavización, no hay duda de que paulatinamente se fueron convenciendo de las bondades y posibilidades de obtener la libertad por vías diferentes a la rebelión y la confrontación directa con el establecimiento en general o con los amos en particular. La idea de la liberación por la vía legal, pasó de ser una utopía a una idea real. La lucha por la liberación a mediano plazo, aceptando el estatus de esclavo, fue el recurso al que apelaron quienes pensaron también que la libertad podía conseguirse actuando en la esfera del derecho colonial. De acuerdo con Hermes Tovar (*De una chispa se forma una hoguera, insubordinación y liberación: Nuevas lecturas*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1992), para marchar hacia la libertad de los esclavos asumieron que los mejores caminos estaban más en los instrumentos jurídicos, que en los instrumentos de fuerza y violencia.

ellos durante los siglos XVIII y XIX, reflejan parte de la confrontación dinámica que se desarrolló en este período por la libertad o por cambiar de amo, confrontación que no cesaría sino después de 1851, año en que se produce la abolición de la esclavitud en nuestro país. En este sentido, los juzgados coloniales se convirtieron en espacios a donde acudieron los esclavizados negros para hacer respetar sus derechos*.

EL PROCESO

Antes de entrar en la sindicación principal, Juan Fester pone de presente el espíritu bondadoso y paternalista con que supuestamente ha tratado a Nicolás, asegurando que este nació en su poder, y a fuerza de plata y calor humano le enseñó a leer y a escribir, como también otros oficios y habilidades, entre las que se destaca el oficio de albañil del que es un experto oficial.

Pero con la desgracia de haber salido de mala inclinación huiéndose a cada paso y dándome que sentir con malevolencia y otros excesos de mayor consideración; sin embargo de no tener motivos, se me ha desaparecido, y pasándose a la ciudad de Cartagena a donde tengo noticias se halla amparado por el Sr. alcalde ordinario, Don Tomás de Villanueva con la pretensión de que se le dé otro amo⁵.

Dada la implicación que tenía la sindicación de ser cimarrón, Juan Fester en

* En este orden de ideas, es significativo mostrar el reclamo que en la Barranquilla de 1845, le entabló Timoteo Henríquez a su amo Esteban Márquez:

“Señor personero municipal: Timoteo Henríquez esclavo del señor Esteban Márquez poniéndome bajo el amparo del ministerio U. Solicito el beneficio de ser manumitido en la próxima celebración de este acto filantrópico de la ley de la república. En apoyo de esta solicitud hago presente a Ud. que soy un hombre que cuento cerca de setenta años, y tengo seis hijos. Mi comportamiento ha sido honrado sin que mis amos hayan tenido que castigarme pues dedicado siempre a su servicio he merecido su admiración. Mi salud está arruinada, pues padezco enfermedades crónicas. El derecho del libertador por tales motivos previene que se prefieran estas cualidades, y en su virtud yo espero que Ud. dispensándome su patrocinio solicite de la junta de manumisión, o Concejo Municipal su redención”. Barranquilla, marzo de 1845. Archivo del Concejo Municipal de Barranquilla. Libro de 1845 oficios. Folios 128-129.

5. AGN. f. 286.

este documento que presentó a las autoridades de Barranquilla deja consigna-
do

*que es su resolución y voluntad devolvérselo al rey por el término de un
año y que sea remitido a las obras reales de la ciudad de Cartagena,
para que en ella trabaje a ración y sin sueldo, y que cumplido dicho
año no podrá cambiar de amo, para que al menos esto le sirva de cas-
tigo a sus excesos y delitos*⁶.

El vocablo cimarrón se aplicó indistintamente en toda América colonial para designar al esclavo, indio o negro, que individual o colectivamente se rebeló contra el estado de servidumbre y opresión a que fue sometido por su amo. Siguiendo este mismo sentido, rebelión puede considerarse bajo dos formas en interacción dialéctica: la huida y el enfrentamiento, ambas constituyen tácticas de resistencia por fuera de la legalidad hispánica, manipuladas por los esclavos con el fin de obtener la libertad o mejorar en las condiciones de dominación impuestas por los amos⁷. En el caso que nos ocupa hubo la utilización inicial de las vías de hecho: la huida, pero cuando esta se viene a pique con su captura, entonces Nicolás se aferró a las vías legales que finalmente le proporcionaron la materialización de sus objetivos, como era el de salir de los dominios de su amo.

6. *Ibid.*, f. 288.

7. LEAL, Bernardo. Matar a los blancos buenos es, luego Chocó acabará. Cimarronaje de esclavos jamaquinos en el Chocó 1728. En: *Fronteras* N° 2. Bogotá, 1998. Al respecto, véase también el excelente ensayo de QUINTERO RIVERA, Ángel y ÁLVAREZ, Luis Manuel. La etnicidad cimarroneada. La metodización de ritmos en la música de la contraplantación. En *América Negra* N° 8. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1994. En este trabajo se muestra cómo el término cimarrón fue utilizado en el Caribe insular para designar a los animales que habían sido domesticados pero que vivían salvajemente: el ganado (vacuno, porcino o caballar) y los perros en estado montaraz. El término se refirió también a humanos que otros trataron de domesticar. Partiendo de lo anterior, el autor acuña el concepto de amalgama étnica cimarrona para referirse a los huidos de todos los colores que buscaban sacudirse de la opresión y los controles coloniales para crear espacios en donde se pudiera vivir en “paz”. En el Caribe colombiano esta era la situación que se presentó en las rochelas. Al respecto véase: PALACIO DE LA VEGA, Joseph. *Diario de viaje: Entre los indios y negros de la provincia de Cartagena de Indias en el Nuevo Reino de Granada. 1787-1788*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico, 1995; para referirse a los indios huidos utiliza el término de “indios incimarronados”.

Cuatro meses después, julio de 1787, la denuncia es radicada en Cartagena, fecha en la que Fernando de Herrera fungió como apoderado de Juan Fester, quien por sus múltiples ocupaciones y por su residencia en Barranquilla no podía asumir directamente la defensa de sus intereses y lograr no solamente un castigo ejemplar para su esclavo, sino también su devolución.

En esta diligencia, al igual que en los demás alegatos y documentos que presentó en adelante el apoderado de Juan Fester, se insistió en que Nicolás además de saber leer y escribir y ser oficial de albañilería, tiene el capricho de buscar nuevo amo, y la costumbre de ausentarse sin motivo.

La cualificación y preparación del esclavo fue propiciada por el mismo artesano español que lo compró para convertirlo en su ayudante y auxiliar, multiplicando la producción y recibiendo mayor beneficio de su trabajo. Otros dueños de esclavos los promocionaban por el aumento de precio que adquiriría un esclavo especializado en cualquier oficio a la hora de venderlo de nuevo; también como forma de hacer más rentable su trabajo, como ocurrió con los esclavos de los jesuitas, preparados convenientemente por estos para ahorrar-se el tener que solicitar el trabajo de artesanos peninsulares, lo que suponía un mayor costo.

El mismo esclavo estuvo interesado en aprender un oficio que le permitiera un trabajo menos duro que el de mero peón de minas y haciendas; con lo que se le presentaban más posibilidades de conseguir la libertad si el amo le permitía trabajar a jornal, ahorrando para su peculio lo que le excedía del salario que debía entregarle al dueño. Parece ser que todas las ramas del trabajo artesanal fueron ocupadas por el hombre negro.

El proceso para aprender un oficio fue el mismo que seguían en la península, desde aprendiz hasta oficial y maestro, nivel este último generalmente vedado a los negros por las ordenanzas de los gremios y por los artesanos criollos

o peninsulares, que no deseaban la competencia. Pero los artesanos negros fueron aumentando en número e importancia a medida en que fue creciendo la demanda y ante la perspectiva que se abría para el negro libre pobre, que mediante un oficio podía ascender en la escala social y económica, tanto él como sus hijos⁸.

Culmina la radicación del proceso en Cartagena, solicitando que a Nicolás se le asegure en la Real Cárcel, como en efecto se hizo, “para evitar su furia, y que en lugar de los 100 azotes y calsas de hierro en los pies, se le remita a las reales obras a ración y sin sueldo por el término de un año”⁹. Es preciso aclarar que en el tiempo comprendido entre la presentación de la denuncia en Barranquilla y su radicación en Cartagena, el alcalde de esta ciudad a quien se le presentó el sindicado en calidad de miserable, decidió que dicho esclavo se vinculara a labores en donde ganaba jornales a beneficio de su amo. Nicolás producía por concepto de su trabajo dos reales diarios excluyendo los días de fiesta religiosa. De acuerdo con María Eugenia Chaves¹⁰, los esclavos en los puertos coloniales de los virreinos de Perú y la Nueva Granada, para la época final del dominio español, tenían en muchos casos una actividad laboral fuera de sus casas y de la vigilancia de sus amos. Ellos y ellas entregaban una cantidad fija de dinero –jornal– por cada día de trabajo, que oscilaba entre dos y cinco reales.

En la segunda mitad del siglo XVIII, la población negra esclavizada accede a la posibilidad real de cambiar de amo cuando se demostraran malos tratos y excesos en los castigos establecidos por la legislación colonial. Estas bondades no eran gratuitas, eran el producto de las medidas asumidas por la Corona, encaminadas a resolver entre otras carencias, la de mano de obra, sin la cual

8. GUTIÉRREZ, Ildefonso. *Los afroamericanos*. Bogotá: Editorial El Búho, 1996, p. 92.

9. AGN. *Op. cit.*, f. 291.

10. CHAVES, María. “La mujer negra y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII”. En: *Anales Nueva Época* N° 1. Género, poder y etnicidad. Goteborg: Goteborg Universitet, 1998, p. 52.

la reactivación económica propuesta por el reformismo borbónico sería un imposible.

En este contexto económico y social, aparece a finales del siglo XVIII el carolino Código Negro, que amén de aceptar la condición humana del hombre negro, legisla sobre la necesidad de proporcionarle vivienda, vestido y educación digna. Le determina unos parámetros a los oficios, abre espacios para la acción lúdica y crea controles para la esclavización anciana e infantil. El citado código dedicó en sus artículos finales especial atención a las penas que debían aplicarse a los esclavizados que desobedecieran e irrespetaran a sus amos. De acuerdo con la gravedad, el esclavizado podía ser castigado con prisión, cadena, grilletes, maza, cepo o azotes que no excedieran los 25, con instrumento suave, que no causara contusión de sangre. En esta misma dirección se establecieron mecanismos para detener los excesos de los amos, entre los que se encontraban la confiscación del esclavizado y su venta o traslado a otro amo, esto es, el cambio de amo*.

En estos últimos aspectos, Nicolás estructuró su defensa, es decir, en el exceso de castigo y en el derecho que le asistía por este motivo a cambiar de amo. Opuesto a lo que tradicionalmente se piensa, de que no existió una legislación pertinente a la esclavitud, varias investigaciones han venido demostrando las diversas formas en que los hombres negros esclavos y libres entraron en relación con los poderes civiles y eclesiásticos por intermedio de ordenanzas previamente establecidas¹¹.

* Todas estas normas que pretendían el ordenamiento de la vida de los hombres y mujeres negras, hicieron parte del paquete de las reformas borbónicas tendientes a “proteger” la mano de obra esclavizada; ya que en la lógica reformista borbónica, la fuerza de trabajo esclavizada se erigió como el factor fundamental para incentivar y fortalecer la ya largamente debilitada agricultura. El modelo a imitar fueron las prósperas plantaciones del Caribe insular. Al respecto, véase LUCENA, Manuel. *Los códigos negros de la América española*. Alcalá: Ediciones UNESCO/Universidad de Alcalá, 2000.

11. NAVARRETE, María. “Historia social del negro en Colombia”. En: *Etnias, educación y archivos en la historia de Colombia*. Memorias del IX Congreso de Historia. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1997, p. 57.

En una de tantas declaraciones, Nicolás manifestó:

Siempre le he servido a mi amo con amor y voluntad, pero siempre se daba por mal servido que bastante motivo era para no servirle más por lo abandonado del mucho castigo que me daba. También confieso que por haber vendido unas piedras que saqué de la cantera común en la hora de siesta, me acumuló mi amo de que yo las había robado y sin más razones que las suyas, me puso en el cepo, y no contento con esto me puso grillos y todo con más de 50 azotes, que amarrado en un palo me mandó a dar y cayendo desmayado de tanto castigo me fui a casa del corregidor de Barranquilla a fin de que me diera papel para cambiar de amo. Así mismo digo que por no poder tolerar más sus temeridades me he venido huido a esta ciudad de Cartagena en busca de justicia y del abrigo de mis padres, el remedio que por justo solicito para que no hiciera conmigo lo que le hizo a mi hermanita que de la noche a la mañana la embarazó después de haberla castigado y conocido de continuo¹².

Como se puede observar, las peticiones de Nicolás se encontraban amparadas por la ley y no estaban fuera de contexto, antes por el contrario, una de las motivaciones que lo llevaron a buscar justicia en Cartagena, como él mismo lo expresó, era “que en esa ciudad existía la general costumbre de conceder ese alivio a los esclavos que solicitaban cambio de amo”¹³.

LOS TESTIGOS, LAS REDES DE SOLIDARIDAD Y LAS IMÁGENES ENCONTRADAS

Acto seguido a la sindicación y acusación contra Nicolás, entraron en escena los testigos de ambas partes. Sus declaraciones no son simples manifestaciones de afectos o desafectos con los actores principales del proceso. Más allá

12. AGN. *Op. cit.*, f. 295.

13. *Ibid.*, f. 308.

de los sentimientos que los acercan o alejan de Nicolás y su esclavizador, podemos auscultar en contraluz diferentes aspectos del tejido social de la Barranquilla de finales del siglo XVIII.

Para la declaración de los testigos, Fernando de Herrera propuso un cuestionario que a la postre fue aplicado por el corregidor de Barranquilla a los testigos de Juan Fester. Ante la riqueza de las respuestas, creemos necesario presentar en su totalidad dichas preguntas, para que se pueda establecer una conexión. Estas son:

1. Conocimiento y noticia que se tiene del pleito.
2. Si le consta que el esclavo es uno de los más queridos de Juan Fester.
3. Si saben que él le enseñó a leer, escribir y el oficio de albañil, y que nunca lo ha castigado.
4. Si saben que Nicolás le extrajo unas piedras que le había hecho labrar y que por azotarlo después de haber confesado su culpa este se fugó.
5. Que digan que si por el amor o el cariño que su amo le tiene ha cometido algunas faltas y locuras sin que por ellas se le haya castigado, como merecía, especialmente cuando se le ha ausentado y huido de casa sin que jamás le haya amarrado, metido en cepo ni puesto grillos.

Los testigos que aportó Juan Fester eran todos funcionarios de la Corona, lo cual es un indicador de sus entronques políticos y sociales con los sectores dirigentes de la Barranquilla de la época. Ellos fueron: Manuel de Arciniegas, Josef Peñate, Francisco Altahona y Roque Pinedo, corregidores de Barranquilla; Josef de Llanos, corregidor y justicia mayor del partido de Tierradentro; Santiago de Cardona, alcalde pedáneo y juez de comisión del sitio de Soledad; Juan García Turín*, administrador de la real renta de correos; Francisco García, escribano de la administración de justicia, y Josef de León, notario.

* Este personaje es ya conocido en la historia del Caribe colombiano. Dirigió el censo que en 1777 se realizó en el partido de Tierradentro, hoy departamento del Atlántico. Además de este prestigioso encargo, fue nombrado en 1776 corregidor y justicia mayor de dicho partido.

Sospechosamente, los nueve declarantes dieron las mismas respuestas a las cinco preguntas con las que se estructuró el cuestionario: todos aseguraron conocer de vista, trato y contrato a Juan Fester, y de tener conocimiento de habersele huido su esclavo nombrado Nicolás, y que Juan de la Cruz y Matea Molina lo condujeran a Cartagena. A Matea la sindicaron de tener en su casa una rochela de esclavos. Dijeron que siempre vieron vestir decentemente a Nicolás. Hasta con zapatos; que era tanta la confianza, que su amo lo ha ocupado en cobrar sus deudas y recoger sus algodones. Que a costa de mucho dinero, paciencia y trabajo le enseñó a leer y escribir, dándole libros y papeles a su discusión y adelantamiento, y que en las muchas obras que hizo su amo lo instruyó en el oficio de albañilería del que es oficial. Que saben que por haberle vendido a Carlos Ortiz unas piedras labradas para hacer la portada de su casa, le mandó a dar su amo unos azotes. Finalmente aseguraron no tener dudas de que si al dicho esclavo su amo lo hubiera castigado cuando en la loma le vendió a Juan de Rada dos mil ladrillos, no se hubiera relajado tanto y como lo crió desde que nació, no descubrió su amo que de noche huía a la calle para que no lo castigase. Como también le es constante, haberlo visto al mencionado esclavo con una argolla o grillete de hierro en los pies, porque su amo lo mandó con una canoa a Malambo a cargar algodón y lo que hizo fue dejar tirado todo y huir al sitio de Pueblo Nuevo¹⁴.

Nicolás no fue testigo pasivo, su dinámica actividad frente a su defensa, como se irá mostrando, evidenció que definitivamente se debe cambiar la visión tradicional y simplista de ver al esclavizado solo como mercancía. Se necesita de un replanteamiento de la personalidad histórica del esclavizado: objeto, pero también –y quizás lo más importante– sujeto social que participa de manera activa en un conjunto de procesos históricos. Procesos que como se ha señalado incluía el de ser sujetos de su propia libertad¹⁵.

14. AGN. *Op. cit.*, f. 320.

15. DÍAZ, Rafael. *El sistema esclavista urbano y urbano regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. México: El Colegio de México, Tesis doctoral, 1995, pp. 1 y 11.

En muchos lugares, no solo de la Nueva Granada sino de América, las capacidades de posesión y de disposición del amo sobre el esclavo fueron en algunos casos extremadamente flexibles, flexibilidad que estuvo mediada por las actividades laborales que en muchas oportunidades los esclavos realizaban fuera de las casas y vigilancia de sus amos. La circunstancia de ser oficial de albañilería y de no ser analfabeta, le ofreció a Nicolás enormes ventajas; aparte de la posibilidad real de su independencia relativa, le permitió generar y tejer una red de apoyo clientelar, que se hace evidente cuando logra aportar un conjunto de testigos, que no obstante ser sus pares, estuvo conformado por actores de varios matices sociales, entre los que se encontraban vecinos, esclavos, libertos, delincuentes, comerciantes y hasta una mujer que los testigos de Juan Fester señalaron de convertir su casa en rochela de refugio de fugitivos.

Al igual que sus contrincantes judiciales, Nicolás propuso un cuestionario para que se le aplicara a sus testigos, pero antes solicitó el examen de un facultativo para que probara la existencia de un conjunto de laceraciones presentes en su espalda, producidas por los azotes que le había propinado su amo. Además, solicitó que se oyera la declaración de Carlos Ortiz, a quien le había vendido las piedras labradas supuestamente robadas por él a su amo.

La primera en declarar fue Matea Molina, vecina de Barranquilla y a quien los testigos de Juan Fester sindicaban de haber convertido su casa en una rochela de esclavos, ella expresó “que solo sabe por oídos que al esclavo Nicolás Fester se le dieron de orden de su amo, cincuenta azotes, no sabe por qué, y que sobre ello se había quejado dicho esclavo al corregidor Don Josef de Llanos”¹⁶. Este funcionario era juez y parte, pues fue uno de los testigos que aportó Juan Fester. Ana María Caicedo, residente de este sitio de Barranquilla y esclava que fue de Juan Fester, dijo que¹⁷

16. AGN. *Op. cit.*, f. 322.

17. *Ibid.*, f. 325.

en varias oportunidades vio los atropellos y malos tratos que daba a su otro esclavo llamado Nicolás, por varias veces le pusieron carlancas y le dieron muchos azotes, lo mismo ejecutó contra Pedro de Zúñiga, su marido, dándole tanto castigo que tuvo que huir a Cartagena a buscar nuevo amo como en efecto lo consiguió. Que le consta haberse quejado el dicho Nicolás al corregidor por malos tratos, y que este le había contestado no poderse meter en ello porque eran compadres y que no quería tener disgustos ni diferencias.

Luis de Cárdenas, vecino de Barranquilla, dijo “que en este sitio de Barranquilla oyó generalmente decir que habiéndose huido de su amo, Nicolás Fester lo habían cogido en el pueblo de Malambo y dándole su amo muchos castigos”¹⁸. Manuel del Fierro, zambo libre vecino de Barranquilla, dijo “sabe como público y notorio en dicho sitio de su vecindario que Juan Fester cogió a su esclavo Nicolás que venía para esta ciudad, le dio un castigo muy fuerte, el que cree fue excesivo porque así lo decían todos”¹⁹. Isidro Escobar, alias el Campechano, declaró

*como por público y notorio en este sitio de Barranquilla se sabe que Juan Fester ha castigado varias veces a su esclavo Nicolás, cuyos castigos le parecen excesivos, que también ha oído que el dicho Nicolás se apadrinó en una ocasión del capitán a guerra Don Josef de Llanos, para que liberara del castigo que quería darle el amo*²⁰.

Finalmente, frente a la solicitud de Nicolás, fue llamado a declarar Carlos Ortiz, quien expresó

18. *Ibid.*, f. 329.

19. *Ibid.*, f. 354.

20. *Ibid.*, f. 359.

que en el sitio de Barranquilla, hay una cantera de piedras que es común para todos los vecinos. Que de dicha cantera común sacó el Nicolás unas piedras que le vendió, y fue las que dieron motivo para que su amo capitulándolo de ladrón lo castigara. Que a la hora de la siesta en que no estaba el Nicolás ocupado por su amo, fue cuando sacó las piedras y, según lo aseguró, los instrumentos con que los hizo eran de Cipriano Miranda. Que según le dijo el Nicolás, vendió las piedras para con su valor comprar tabaco. Que al dicho Nicolás lo castigó mucho su amo por haberle vendido las piedras al declarante, quien también tuvo mucho que sufrir por ello, pues mandó el don Juan Fester del despotismo de que está revestido en aquel paraje, hizo que al exponente le quitaran las piedras, no le devolvieran el dinero que por ellas había dado, lo tuvieron ocho días metido en un cepo y después le exigieran siete pesos que le quitaron con el pretexto de costas y gastos²¹.

Atendiendo al Código Negro, y a la necesidad urgente que se presentó a finales del siglo XVIII de preservar la mano de obra esclavizada, estableció el derecho al descanso que tenían los esclavizados durante dos horas todos los medios días. Nicolás usó este espacio para labrar las piedras que luego vendió. Las labores para el lucro personal durante los ratos de ocio era un incentivo para el trabajo²².

De las declaraciones de ambos bandos pueden observarse aspectos interesantes de la Barranquilla de finales del siglo XVIII: la existencia de una cantera común a todos sus vecinos, que hace pensar que la presencia de canteras en esta ciudad y sus alrededores es un fenómeno de larga persistencia histórica; el cultivo de algodón en Malambo; la utilización del concepto de rochela para designar una habitación en que sus ocupantes son gente ilegal y en donde

21. *Ibid.*, f. 365.

22. HUNEFELDT, Christine. *Los manuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992, p. 36.

se esconden fugitivos y huidos en tránsito como es el caso de Nicolás. Esta casa, según la sindicación de los testigos de Juan Fester, no solo servía para albergar a los huidos sino también para brindarles caricias a sus ocupantes por parte de Matea Molina; las prohibiciones que aún persistían para la población negra esclavizada y sus condiciones de vida, por ejemplo, el no poder salir por las noches; el estar calzado y con ropa decente era algo extraño y asumido como un acto de profundo humanitarismo; esta era la situación de Nicolás. Los castigos y los instrumentos para su ejecución seguían siendo los mismos que se utilizaban en lugares en donde la esclavización negra tuvo un mayor peso social y económico; en la Barranquilla de entonces se emplearon para el castigo de los esclavizados negros el temido cepo, las cadenas, las carlancas y grilletes en pies y manos, y los latigazos.

Las declaraciones de las personas que se alindaron alrededor de Juan y Nicolás no solo expresan visiones e imágenes diametralmente opuestas del fenómeno, sino que muestran la posibilidad real de generar redes de solidaridad que funcionaron con espíritu de cuerpo, mediadas y permeadas por la defensa y la identidad de intereses comunes a cada cuerpo. En el caso de Juan Fester no es gratuito que sus testigos pertenecieran todos a la burocracia local y que sus declaraciones a favor de este personaje y en contra del esclavizado estuvieran motivadas para no entrar en conflicto con este; no es casual que el corregidor y justicia mayor del partido de Tierradentro, Josef de Llanos, funcionario que debía por ley defender a los esclavizados de los abusos de sus amos, no atendiera las quejas de Nicolás y en cambio no tuviera ningún recato para convertirse en acusador del que tenía que defender. Como se demostraría más adelante, Juan Fester manejaba a la élite local de la época con favores y préstamos de dinero, lo cual le generó en la ciudad un conjunto de lealtades políticas a las que tuvo que enfrentar Nicolás al asumir su propia defensa.

En este juego de imágenes, contraimágenes y versiones encontradas, las partes entran en el campo de la descalificación simultánea de los testigos. Según

el criterio del apoderado de Juan Fester, de las declaraciones de los testigos de Nicolás no se podía deducir la sevicia del castigo.

Por su lado, Nicolás le solicitó al juez de la causa, lo mismo que al alcalde ordinario, el cambio de amo por las razones anteriormente expuestas; además, en el auto syndica de “prevaricato al capitán a guerra don Josef de Llanos, porque siendo juez comisionado para la recepción del examen de los testigos, dicho comisionado es compadre espiritual de dicho Fester”²³. De los demás testigos, asegura que José María Peñate es compadre de los padres de Juan Fester, Francisco Altahona es su amigo íntimo y favorecido, Manuel de Arciniegas y Juan González son sus favorecidos y familiares de sus afectos, Roque Piñero es su íntimo amigo y deudor, don Juan García Turín y Josef de León son también sus compadres. En consecuencia, Nicolás termina afirmando que este tipo de testigos no merecen crédito ni fe en el juicio que se le adelanta y denuncia el hecho de no habersele practicado el reconocimiento que pidió de las señales que tenía esculpidas en su cuerpo, no obstante haberlo mandado el tribunal, y solo después de haber transcurrido un mes cuando ya habían desaparecido las huellas se le hizo saber que podía ir al facultativo protomédico. Finalmente se queja de que no se hayan tenido en cuenta las declaraciones de Ortiz, donde se demostraba que él no había robado las piedras²⁴.

Por eso no pudiendo sufrir más su sevicia, conseguí últimamente venirme para la ciudad de Cartagena, presentándome a este tribunal de quien espero me conceda mi solicitud de cambio de amo. en atención a mi estado miserable de siervo, y que con lo que dejo alegado se haya comprobado la sevicia de Fester que por repetidas veces las ha ejecutado en mi cuerpo sin los motivos de haberme huido y robado las piedras que supone tenía labradas para hacer la portada de su casa. Si por la

23. AGN. *Op. cit.*, f. 369.

24. *Ibid.*, f. 370.

sevicia del marido se prohíbe la cohabitación de matrimonio para lo cual fue creado, con máxima razón se debe prohibir a Juan Fester mi uso y servidumbre, concediéndoseme licencia para buscar nuevo amo, cuando en nada es perjudicial, entregándole la cantidad del precio en que me compró, lo que así suplico a su señoría se sirva mandarlo definitivamente con lo demás que pido en el exordio²⁵.

SENTENCIA Y APELACIÓN

Los argumentos y evidencias aportados por Nicolás a las autoridades no surtieron ningún efecto, tampoco sus denuncias de no habersele tenido en cuenta la declaración de Ortiz que desmentía el robo, lo tardío en el examen médico ni los grados de consanguinidad, amistad y dependencia de Juan Fester con sus testigos.

En consecuencia, las autoridades de Cartagena, ciudad a donde se trasladó el proceso después de la diligencia de los testigos, sentenciaron el 8 de noviembre “que no estando suficientemente proveídos conforme a derecho la sevicia de Juan Fester, se condena a su esclavo Nicolás a que vuelva al poder de su amo”²⁶. Once días más tarde se le notificó a Nicolás el veredicto, y este inmediatamente contestó que lo apelaría.

A partir de aquí Nicolás mostró su capacidad para defenderse, adelantando una batalla jurídica intensa, documentada y sagaz, presionando para que se cumplieran las leyes, utilizando las fisuras que el mismo Estado colonial le había abierto a la población negra. Estas fisuras fueron erosionando paulatinamente el sistema esclavista. Por ello Germán Colmenares considera que en el examen de la disolución de los vínculos esclavistas la atención no debería concentrarse en el momento mismo de independencia y ni siquiera en

25. *Ibid.*, f. 373.

26. *Ibid.*, f. 378.

el momento de la manumisión definitiva, sino en un período más largo, que forzosamente debía erosionar la institución peculiar²⁷. Nicolás no acudía a las autoridades para acceder a la libertad, sino para ejercer el derecho de cambiar de amo como lo estipulaban las leyes cuando se tipificaran los malos tratos y los excesos en el castigo. La reglamentación jurídica que a finales del período colonial pretendió regular las relaciones conflictivas amo-esclavo, facultaba a este último para acusar a su amo o a cualquier persona por castigos excesivos e injurias y, además, se le otorgó el derecho de ser defendido por un procurador de esclavos²⁸. En el caso que nos ocupa, esta función estaba delegada a Josef de Llanos, quien, no obstante tener pleno conocimiento de estas instrucciones reales, hizo caso omiso de ellas. Si se levantó todo un muro de contención para impedir el cambio de amo, ¿cómo hubiera sido la situación si las aspiraciones hubieran sido las de acceder a la libertad?

La apelación de Nicolás se produjo el primero de diciembre de 1787, y se la dirigió al alcalde ordinario de Cartagena, que en el momento era el conde de Pestagua; en ella, además de apelar todas las partes del veredicto, “menos el derecho de nulidad para el excelentísimo señor virrey”, solicita que se cambie al juez Luis Echagaray, que ha venido frente al proceso por desconocimiento del mismo, y que en su lugar se nombre a otro letrado en justicia general²⁹. Esta es la primera victoria que obtiene Nicolás en esta nueva etapa por la que se encausaba el proceso.

A mediados del mes de enero de 1788 los padres de Nicolás, Valentina Antonia del Puello, esclava y vecina de Cartagena, y Juan Eugenio Nieto, le envían sendas cartas en extremo muy oportunas al conde de Pestagua, en las que también apelan la sentencia. En ellas, además de plantearle al conde el maltrato

27. COLMENARES, Germán. “Casas, patrones de poblamiento y conflictos sociales”. En: *Obras completas*. Variada la selección de textos. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 2000, p. 112.

28. CHAVES. *Op. cit.*, p. 110.

29. AGN. *Op. cit.*, f. 379.

de que era objeto su hijo, denuncian que el defensor de pobres nunca cuidó el proceso de Nicolás, y que este “buscó en Cartagena la justicia que no había en Barranquilla por el crecido caudal de su amo”³⁰. Como se ha podido notar su entorno familiar era de esclavización, sus padres y su hermana eran también esclavos, y si bien las relaciones esclavistas rompieron la cohesión familiar, en el caso que nos ocupa, los lazos con los padres persisten, por lo que jugaron un papel de primer orden en sus legítimas aspiraciones.

Frente a estas solicitudes de apelación, el conde le exige al escribano de la causa, Agustín Gallardo, que le devuelva los autos del proceso, los cuales le fueron entregados no solo para evitar sospechas sino también por ser este funcionario profesor de Derecho. Este, finalmente acepta la apelación por mandato del virrey, a quien Nicolás le había enviado copia. En estas circunstancias, al Cabildo de Cartagena no le quedó otra salida que refrendar lo actuado.

Frente a la aceptación de la apelación presentada por Nicolás, lo que se podría denominar como el primer veredicto, se producen reacciones inmediatas a favor y en contra de ella, que no son más que sustentaciones ampliadas de las versiones encontradas que las partes habían venido defendiendo.

Además de los argumentos en que se ha venido sustentando la posición de Nicolás en este pleito con su amo, inserta otros como el de que este lo castigaba para satisfacer a su mujer, quien sentía celos de una hermana de él “hasta llegar al extremo de ponerla un día parada sobre dos puntas de palo con las manos atadas al sol, después de todo lo cual la vendieron para el Chocó”³¹. Que ante la crueldad de los azotes su amo le decía: “aguante, para eso es esclavo”. Uno de los aspectos más interesantes de esta sustentación de la apelación es la concepción que en ella deja traslucir Nicolás de la condición de ser esclavo:

30. *Ibid.*, f. 382.

31. *Ibid.*, f. 384.

*En verdad, miserable situación es la del esclavo que aunque incluye los respetos de la misma naturaleza que imprime en las cosas del hombre una superioridad despótica en los semejantes de quien el supremo señor de todo lo criado hace igual aprecio, y que en fin hace olvidar muchas veces al hombre cristiano el amor fraternal que indistinta y estrechamente le encarga la naturaleza y la religión*³².

La reiterada persistencia de Nicolás en asumirse como miserable y desprotegido, no era casual, se fundamentaba en la calculada legislación de la Corona, que decía defender a sus súbditos más desvalidos y que “protegía” la mano de obra esclavizada. A esto se agrega la insistencia de mostrar la causa del por qué se fue a buscar a Cartagena la protección que no esperaba encontrar en el partido de Barranquilla, dado que el capitán a guerra y justicia mayor de esta localidad era compadre espiritual e íntimo amigo de su amo, que aunque se quejó ante él siguió con la argolla al pie trabajando y que esposado lo encontraron en Pueblo Nuevo. A partir de lo anterior Nicolás argumenta su tesis de no haber estado huido sino buscando justicia, y que

*los testigos de su amo siendo los unos compadres y los otros sus dependientes, comensales y beneficiados era lógico que en su obsequio hubieran ignorado y silenciado la verdad. Que no es cosa digna por razones de su oficio ver certificar a un capitán a guerra, a un alcalde pedáneo, a un administrador de correos y a un notario en materias ajenas a sus peculiares ministerios, por cuya razón quedan sus certificaciones en unas simples y desnudas exposiciones, no han convalidado con sus juramentadas ratificaciones, porque este es un modo de testificar reprobado en derecho*³³.

32. *Ibid.*, f. 384.

33. *Ibid.*, f. 387.

Finalmente, Nicolás expone su argumentación de la venganza del amo en caso de que vuelva a él: “si vuelvo a mi amo, antes de venderme este se vengará a satisfacción por el hecho que le he justificado y por haber ocurrido a esta ciudad a abrigarme en los tribunales y por haber apelado de la sentencia contraria a mí”³⁴.

Por su lado, el apoderado de Juan Fester replica la apelación de Nicolás solicitando que no se acepte la petición de cambiar de amo y que se respete la decisión de primera instancia, o sea la que definió que Nicolás volviera a su amo, asegurándolo con un par de esposas para evitar su fuga. A lo anterior agrega que como no hubo prueba del maltrato, el juez no dudó en la condena y que todo lo contrario,

*su defendido ha justificado el buen trato, distinción y cariño que ha profesado a este esclavo que nació en su dominio, le ha criado y educado como a su hijo, consumiendo su calor natural en enseñarle a leer y escribir y singularmente el oficio de albañil de que es buen oficial, y sin duda por estas habilidades le han seducido para que olvidado del agradecimiento abandone la casa de su señor a quien por todo respeto debe venerar; sin tratarle de inhumano porque le ha corregido sus excesos cumpliendo en esto con su indispensable obligación y solo lo que por una piedad falsa y mal entendida no saben discernir; juzgando crueldad lo que es amor y se dejan impresionar de los exteriores lamentos de esclavos enemigos de los amos*³⁵.

De acuerdo con el discurso de la élite colonial, la incapacidad de sentir honor hace del esclavo un ser que dominado por sus instintos necesita de la mano de un amo castigador que lo reprima; tal castigo según la visión del defensor

34. *Ibid.*, f. 390.

35. *Ibid.*, f. 392.

de Juan Fester no podía tipificarse como sevicia. Para erigirse a sí mismo en calidad de amo esclavizador, era necesario ejecutar un procedimiento de diferencia con el otro. Era una obligación de los amos, sujetos de honor, castigar y contener los desafueros de los esclavos³⁶.

*Vida licenciosa y sin sujeción es lo que quiere este esclavo, que como se haya con el oficio de albañil, con el que cuenta para pagar un jornal seguro a quien lo compre, que es el único medio de sacudir la subordinación y andar a su libertad*³⁷.

Ante la insistencia del apoderado de Juan Fester para que se cumpla la sentencia de que el esclavo vuelva a su amo con el compromiso de venderlo después de que trabaje un año en las obras del rey, Nicolás pasa de la apelación a la solicitud de nulidad del proceso, pues según su criterio el abogado que se le nombró de oficio no tuvo el tiempo necesario para instruirse en la causa. Por tal motivo, solicita se le den

*vista de los autos para proponer las que favorecen a su justicia, suspendiendo toda ejecución y proveiendo por sí solo como juez de letras, sin dejarse aconsejar de ningún modo de los asesores como que mi oposición se termina contra sus pareceres*³⁸.

La irreverencia de la solicitud de nulidad fue respondida por el juez con una nueva sentencia que declaraba como cosa juzgada la primera decisión

y en consecuencia guárdese, cúmplase y ejecútese sin dilación alguna y para ello se le entregará el mencionado esclavo, a su dueño, permitiéndoselo lo remita argollado por el peligro de la fuga en el camino. Juan

36. CHAVES. *Op. cit.*, p. 117.

37. AGN. *Op. cit.*, f. 393.

38. *Ibid.*, f. 394.

*Fester debe comprometerse a no tomar venganza del esclavo. Y por auto así lo proveído, mandó y firmó el señor Conde de Pestagua Andrés de Madarriaga, Morales y Negrete, abogado de las reales audiencias y supremos consejos de Castilla e Indias*³⁹.

Si bien esta primera sentencia fue adversa para Nicolás, y sin ser parte activa de las redes de poder, su experiencia y contacto con estas, le había dado el saber de manipularlas y aprovecharlas. Por ello, se valió de esta experiencia a lo largo del proceso en que se vio inmerso, no solo para instruir a su defensor, sino también para tomar en sus manos las riendas del alegato para autodefenderse. Por ello, por medio de varios recursos judiciales en derecho, propios de peritos en la materia, como la apelación y la nulidad bien fundamentadas, logró finalmente liberarse de su amo como se había sentenciado en primera instancia.

SAGACIDAD Y ASTUCIA DE NICOLÁS. NUEVO RUMBO DEL PROCESO

La inminencia de la sentencia de volver a su antiguo amo, y abrigando la posibilidad de que esto no se convirtiera en realidad, hizo que Nicolás aceptara una de las dos propuestas que desde el principio le había planteado Juan Fester, y era la de trabajar un año en las reales obras de la Cartagena a ración y sin jornal, para luego ser vendido a otro amo:

ante la determinación del real tribunal de que vuelva a mi antiguo amo Juan Fester, me veo en la precisión de aceptar en debida forma el ofrecimiento que mi amo ha hecho, en el poder con que principian estos autos, la donación de mi persona al Rey nuestro señor, para que le sirva por el espacio de un año a ración y sin sueldo en las reales obras, con

39. *Ibid.*, f. 395.

*la condición de que pasado el año, habré de solicitar nuevo amo a mi gusto. Por tal motivo solicito se sirva decretar mi remisión a las reales obras de esta ciudad, que con mucho gusto acepto dicha donación*⁴⁰.

Pero Nicolás no contaba con que la contraparte no aceptara tal solicitud, aduciendo, que aunque este fue el ofrecimiento primero ya no están obligados ni dispuestos a sostenerlo debido no solo a la actitud negativa del procesado a aceptarlo, sino también por lo costoso, lo cansado que había resultado un año de pleito, después del cual nadie los podía conminar a cumplir lo prometido inicialmente. En efecto, el 30 de abril de 1788, el conde de Pestagua, Andrés de Madariaga Morales y Negrete ordena la remisión de Nicolás al corregidor del sitio de Barranquilla, para que este a su vez lo entregue a Juan Fester, sin que sea el esclavo castigado, ofendido ni maltratado. Además se determinó no aceptar más apelación ni solicitudes de la contraparte. No obstante la sentencia, Nicolás vuelve a solicitarle al tribunal el derecho que le asiste en cambiar de amo y al trabajo en las reales obras, apoyándose en su “condición de miserable y constitución infeliz”.

Pero esta solicitud ni siquiera fue respondida, ante lo cual Nicolás, como último recurso para no caer de nuevo en las manos de su amo, acude al virrey a quien le solicita providencia para que se obligue a su amo a cumplir la oferta que hizo, en el sentido de que

*precediendo el servicio por el tiempo de un año en las reales fábricas de su majestad, se le daría papel para que solicitare amo como último recurso que le había quedado para libertarse de los malos tratamientos del referido su amo*⁴¹.

40. *Ibid.*, f. 397.

41. *Ibid.*, f. 400.

Frente al veredicto de volver a su amo y a la imposibilidad de cambiarlo, la táctica de Nicolás en las nuevas circunstancias, fue la de presionar para que se cumpliera el ofrecimiento del trabajo forzoso en las obras del rey, lo cual en la práctica le impedía a Juan Fester volver a contar con la tutela de Nicolás.

Este último recurso le cambió el curso al proceso y a la batalla jurídica que por más de un año venía librando Nicolás para lograr salirse de las manos de Juan Fester, pues un mes después de la solicitud al virrey, este le ordena al conde de Pestagua que suspenda la entrega del esclavo hasta que este (el virrey) determine lo que tuviere por conveniente. En consecuencia, al conde no le quedó otra alternativa que acatar la orden del virrey.

El hecho de ser Nicolás parte de la dinámica social de un sitio que presentaba las características de conglomerado semiurbano, como lo fue la Barranquilla de finales del siglo XVIII, determinó la forma en la que enfrentó una situación desfavorable, que en un momento dado le impulsó a pelear por sus aspiraciones, utilizando todos sus medios y conocimientos por los caminos legales.

La habilidad de Nicolás en el sentido de involucrar al virrey, hizo que el proceso adquiriera contornos e intereses que desbordaban la justicia doméstica de Cartagena y Barranquilla y, por el contrario, contar con la mediación de la máxima autoridad del virreinato de la Nueva Granada.

En la nueva etapa que se iniciaba para el proceso, se nombró un fiscal interino, quien de inmediato, y con una celeridad nunca vista en este pleito, conceptuó

Que la prueba más convincente que se puede dar de la intolerable sevicia que ha experimentado Nicolás en poder de su amo y de los rigores que puede aumentar en lo futuro, es el de quererse sujetar antes a lo acerbo de un presidio y reales obras por el tiempo de un año, que volver a sus servicios, después de haber padecido tanto en la cárcel, y es

*más presumible el mal tratamiento y castigo que le obliga a abrazar este desesperado medio. Reflexiones que examinadas con madurez, inclinan a creer que este infeliz esclavo será sangrienta víctima del furor de su amo*⁴².

Para el fiscal era motivo de sospechas el hecho que Juan Fester le hubiera gastado tantos esfuerzos en recuperar al esclavo solo por las bondades y las virtudes de este, siendo que durante todo el proceso lo había tildado de insubordinado, fugitivo y de malas operaciones; si esto era así, sería contradictorio que lo quisiera tener en su seno. Considera el fiscal que el solo hecho de trabajar durante un año a ración y sin sueldo, constituye de hecho un castigo, y no obstante la decisión tomada por el ilustre cabildo de Cartagena en sentenciar al esclavo, el fiscal se preguntaba si el alcalde ordinario de esta ciudad tenía potestad para proceder contra Nicolás, cuyo vecindario era Barranquilla, sitio que estaba fuera de su competencia; y dado que el alcalde tuvo excepción de jurisdicción pero el cabildo no, el fiscal solicitó que se cumpliera la primera proposición, la del trabajo por un año en las reales obras, lo cual representaba una atracción económica que la Corona no estaba dispuesta a despreciar. Este nuevo elemento comienza a inclinar la balanza hacia Nicolás.

Las reacciones en torno al inesperado giro que había tomado el proceso no se hicieron esperar. Fernando de Herrera, apoderado de Juan Fester, protestó inmediatamente por los perjuicios causados a su representado en el sentido del tiempo y el dinero perdidos, y el no haber podido contar por más de un año con los servicios de su esclavo. Por otro lado, Nicolás se quejaba por la dilación que se le había dado, ocasionándole mucho sufrimiento en esa pésima mansión, además señalaba, de manera muy astuta, que al fisco no se le podían prostituir sus derechos al negársele el trabajo en las reales obras y solicita cárcel para aquellos que se opusieran a esta medida. Finalmente, protesta pues se le quieren cobrar gastos de asesoría cuando su defensa la ha asumido él.

42. *Ibid.*, f. 405.

Como se dijo anteriormente, el aspecto económico fue fundamental en el giro que había tomado el proceso; en ese sentido, el fiscal encargado que actuaba en representación del virrey determinó que:

siendo acreedor el fisco a el servicio del esclavo Nicolás por el tiempo de un año en fuerza de la cesión o donación que hizo su amo, y de la aceptación del señor fiscal interino a nombre de su majestad es válida la promesa y puede demandarla conforme a la ley. En consecuencia debe pasarse el referido esclavo a las reales obras para que sirva a su majestad a ración y sin sueldo por el tiempo de un año al cabo del cual se le permita solicitar nuevo amo⁴³.

A esta altura del proceso, y cuando las cosas estaban casi definidas, el apoderado de Juan Fester renuncia a su representación y es reemplazado por Anastasio Gaviria, quien solicitó la nulidad de la decisión, dado que era gravosa para su defendido. Este recurso hizo que Nicolás protestara nuevamente ante el virrey, informándole que “desde el 22 de julio de este año su majestad había ordenado su traslado a las reales obras de Cartagena pero que estaban a primero de octubre y aún su superior orden no se había obedecido”⁴⁴. Además, aprovecha la oportunidad para solicitar su traslado a la sala de presos del hospital San Juan de Dios, para que se le tratara una afección en la garganta. Esta nueva solicitud determina finalmente que el 19 de diciembre de 1788 se cierre este tortuoso proceso, con el veredicto final que ordenaba el traslado a las reales obras: “Pásese sin dilación conforme lo mandado anteriormente a las reales obras de Cartagena a Nicolás Fester, librándose del efecto la correspondiente orden al gobernador comandante general de la plaza”⁴⁵.

La decisión final del juicio a favor de Nicolás, después de haber manipulado

43. *Ibid.*, f. 412.

44. *Ibid.*, f. 415.

45. *Ibid.*, f. 416.

con éxito las herramientas y mecanismos judiciales en medio de condiciones adversas, obligan evidentemente a cambiar la visión tradicional de considerar a los esclavizados y esclavizadas como muertos civiles*.

En un claro evento de circularidad cultural, Nicolás asumió el discurso oficial como herramienta para su defensa, rompió con las ataduras de su condición de esclavizado y se convirtió en agente activo en el manejo de las relaciones de poder. Este caso no fue el único; en los archivos coloniales reposan infinidad de procesos en que los esclavizados y esclavizadas, a finales del siglo XVIII y durante la primera mitad del XIX, utilizaron las vías legales no solo para defender sus derechos sino también para acceder a la libertad. Para este objetivo, todos los caminos fueron posibles: el cimarronaje, la manumisión, los favores sexuales, la demanda judicial, el arreglo personal al margen de la ley, el mestizaje y blanqueamiento, la participación en las luchas de independencia: bien al lado de los criollos o de los españoles.

En muchas regiones del imperio colonial español, la institución esclavista no era enfrentada por los esclavizados y esclavizadas mediante movimientos contestatarios multitudinarios; más bien era lentamente erosionada por una serie de recursos que respondían a intereses coyunturales. Estos recursos pueden ser entendidos como prácticas de negociación de identidad y de estatuto social de las mismas que en muchos casos se desarrollaron en los tribunales coloniales⁴⁶. Los mayores beneficiarios de esta situación, sin lugar a dudas, fueron los esclavizados y esclavizadas negras, inmersos en núcleos poblacionales urbanos o semiurbanos⁴⁷; sobre todo, aquellos que tenían un oficio

* El término muerto civil o muerto social, para designar la situación jurídica del esclavizado es acuñado por María Chaves, *Op. cit.*, y Christine Hunefeldt. *Op. cit.*

46. CHAVES. *Op. cit.*, p. 125.

47. Una excelente caracterización sobre la esclavización urbana, su importancia y dimensión la encontramos en HUNEFELDT, Christine. *Op. cit.* DÍAZ, Rafael. “La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad, Santa Fe de Bogotá, 1700-1750”. En: *Anuario de Historia Social y de la Cultura* N° 23. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1996. HEERS, Jacques. *Esclavos y sirvientes en la sociedad mediterránea durante la Edad Media*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim, 1998.

como Nicolás, que si bien hubo de enfrentarse a todo un muro de contención social estructurado y caracterizado por la discriminación y la represión contra los esclavizados, la solidez de sus estructuras se fueron desgastando paulatinamente con la conjugación de varios ingredientes, como las posibilidades reales que ofreció el sistema colonial, en especial a finales del siglo XVIII y, lo más importante: la transformación del sistema esclavista por la acción de los esclavizados a partir de asumirse como sujetos y no objetos sociales, conscientes de la utilización y manipulación de las herramientas y fisuras que el ambiente social y económico de la época les ofrecía.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS

Archivo General de la Nación. Bogotá: Contrabando, Tomo VI, 1752, ff. 822-851. Tomo XIX, 1806, ff. 728-740. Tomo VI, 1785, f. 1069. Tomo XM, 1804, ff. 1069-1074. Tomo XIV, 1777, ff. 157-184. Tomo I, 1744, ff. 1018-1056. Tomo V, 1769, ff. 317-330.

Archivo General de la Nación. Bogotá: Colonia. Negros y esclavos de Bolívar. Tomo XII, ff. 283-417.

LIBROS Y ARTÍCULOS

ARAUZ MONFANTE, Celestino. *El contrabando holandés en el Caribe durante la primera mitad del siglo XIX*. Caracas: Academia de Historia de Venezuela, Tomo I, 1984, p. 26.

ARCHILA, Mauricio. “La Historia hoy: Memoria o pasado silenciado”. En: *Espacio y Sociedad* N° 10, 2004, p. 15. Universidad Nacional de Medellín.

AROCHA, Jaime. “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica en el Pacífico colombiano”. En: ESCOBAR, Arturo, *Pacífico, ¿desarrollo o diversidad?* Bogotá: Ecofondo-Cerec, 2007. pp. 300-316.

ARRIETA, Armando. *Guájaro. Presente y pasado de una micro región del norte de Colombia*. Barranquilla: Ediciones Tercer Milenio, 2007, pp. 86-87.

ARRIETA, Armando. *Los inicios de Barranquilla. Poblamiento en el bajo Magdalena, siglos XVI al XVIII*. Barranquilla: Uninorte, 2007, p. 64.

- BARRENECHEA, Paulina. "María Antonia, esclava y músico: La traza de un rostro borrado por/para la literatura chilena". En: *Atenea*, N° 491, 2006, pp. 87-98. Chile: Universidad de Concepción.
- BERNAND, Carmen. "Un sargento contra un rey". En: ARES, Berta (Coord.), *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 2000.
- BLANCO, José Agustín. *Sabanalarga, sus orígenes y su fundación definitiva*. Bogotá: Banco de la República, 1977, p. 46.
- BLANCO, José Agustín. *El norte de Tierradentro y los orígenes de Barranquilla*. Barranquilla: Banco de la República, 1987.
- BLANCO, José Agustín. *Atlántico y Barranquilla en la época colonial*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico, 1994, p. 48.
- BLANCO, José Agustín. "San Luis Beltrán en la historia y la geografía del departamento del Atlántico". En: *El Atlántico y Barranquilla en la época colonial*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico, 1994.
- BLANCO, José Agustín. *El sur de Tierradentro en el departamento del Atlántico. Paisaje físico y poblamiento*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2010, p. 121.
- BORJA, Jaime Humberto. "Restaurar la salud. La cristianización de los esclavos en el siglo XVIII". En: *50 años de la abolición de la esclavización en Colombia*. Cátedra anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado, Min-cultura, 2003, p. 252.
- BORJA, Jaime Humberto. "Historiografía y hagiografía: Vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada". En: *Fronteras de la Historia*, 2007. Vol. 012, p. 55.
- CABARCAS DÍAZ, Daniel. *Deducciones prehistóricas de los orígenes de San Benito 1566*. Inédito. Fotocopias.
- CASTAGNA, Humberto. *Negro fuente de luz: La historia de San Benito, el moro de Palermo*. Palermo: Biblioteca Francesa, 1989.
- CIRIO, Norberto. "Vistiendo las ropas del santo. Atributos afro en la personalidad de San Baltazar". En *Memoria y Sociedad* N° 15, 2003. Universidad Javeriana.

- COLMENARES, Germán. “Casas, patrones de poblamiento y conflictos sociales”. En: *Obras completas*. Variada selección de textos. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 2000, p. 112.
- COLMENARES, Germán. *Relaciones de mando*. Colombia: Ediciones Banco Popular, 1989, Tomo I, p. 68.
- COLMENARES, Germán. *Relaciones e informes de los gobernadores de la Nueva Granada*. Banco de la República. 1989. Tomo 1, p. 50.
- CORRALES, Manuel Ezequiel. *Efemérides y Anales del Estado de Bolívar*, Vol. I. Bogotá: Casa Editorial de JJ. Pérez, 1889, p. 81.
- CHAVES, Margarita. “Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonía colombiana”. En: SOTOMAYOR, María Luisa (Ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá: ICAN, Colciencias, 1990, p. 277.
- CHAVES, María. “La mujer negra y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII”. En: *Anales Nueva Época* N° 1. Género, poder y etnicidad. Goteborg: Goteborg Universitet, 1998, p. 52.
- DE PEREDO, Diego. *Noticia historial de la provincia de Cartagena de Indias, 1772*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo de libros raros y curiosos. 1972, p. 75.
- DEL AIRA, Alejandro. *La fortuna ibérica de San Benito de Palermo*, 1985.
- DÍAZ, Rafael. *El sistema esclavista urbano y urbano regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. México: El Colegio de México, Tesis doctoral, 1995, pp. 1 y 11.
- DÍAZ, Rafael. “La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad, Santa Fe de Bogotá, 1700-1750”. En: *Anuario de Historia Social y de la Cultura* N° 23. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- DUQUE, Ana Ilda. San Benito de Palermo en la cordillera Andina y la hie-rofanía solar. *Boletín del Archivo Arquidiocesano de Mérida*, vol. XV, N° 35, 2011.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. 2° edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981. Citado por Duque Ana Ilda, p. 87.

- ERQUICIA CRUZ, José Eriberto. “El culto de San Benito de Palermo, elemento de la historia africana en El Salvador”. En: *Entorno*, No. 51, enero 2012. San Salvador: Universidad Tecnológica del Salvador.
- FALS BORDA, Orlando. *Capitalismo y hacienda en la costa Atlántica*. Punta de Lanza, Colcultura, 1975, p. 22.
- FIUME, G. y MODICA, M. *San Benito el Moreno, santidad hagiográfica y primeros procesos para su canonización*. Palermo: Biblioteca Comunal de Palermo, 1998.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. “Colombia: la mujer negra en la familia y su conceptualización”. En: ULLOA, Astrid (Ed.). *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Bogotá: ICAN, 1987, p. 26.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.
- GUTIÉRREZ, Ildefonso. *Los afroamericanos. Historia, cultura y proyectos*. Bogotá: Editorial El Búho, 1996, p. 147.
- GUTIÉRREZ, Ildefonso. *Los afroamericanos*. Bogotá: Editorial El Búho, 1996. p. 92.
- HALL, Stuart. Ethnicity: “Identity and difference. Radical America” 23(4): 9-20. Citado por RESTREPO, Eduardo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 58.
- HEERS, Jacques. *Esclavos y sirvientes en la sociedad mediterránea durante la Edad Media*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim, 1998.
- HERRERA ÁNGEL, Martha. *Ordenar para controlar*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2002, p. 206.
- HUNEFELDT, Christine. *Los manuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992, p. 36.
- IZARD MARTÍNEZ, Gabriel. “Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno”. *Revista Estudio de Africa y Asia*. Vol. 40 N° 1, 2005, pp. 89-115. Universidad Autónoma de México del Estado de Morales, México.

- JIMÉNEZ, Orian M. “Los rostros de las culturas afrocolombianas”. En: BURGOS, Roberto. *Rutas de Libertad 500 años de travesía*. Bogotá: Editorial Ministerio de Cultura. U. T., 2010, p. 185.
- LAO-MONTES, Agustín. “Sin justicias étnico-raciales no hay paz: Las afroreparaciones en perspectiva histórica mundial. En: MOSQUERA, Claudia (Ed.). *Afrorreparación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. CIS, 2007. p. 136.
- LEAL, Bernardo. Matar a los blancos buenos es, luego Chocó acabará. Cimarronaje de esclavos jamaquinos en el Chocó 1728. En: *Fronteras*, N° 2. Bogotá, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1996, p. 12.
- LUCENA, Manuel. *Los códigos negros de la América española*. Alcalá: Ediciones UNESCO/Universidad de Alcalá, 2000.
- LUCENA, Manuel. *Piratas, bucaneros, filibusteros, y corsarios en América*. México D.F.: Grijalbo, 1994, p. 51.
- MACIEL, Clevel. Negros no Espirito Santo. Victoria: Departamento Estadual SPDC/UFES, 1994, p. 94. Citado por Morabito. *Op. cit.*, p. 263.
- MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *La devoción a San Benito de Palermo en Girón*. Inédito.
- MAYA, Adriana. “Díasporas africanas en Colombia. Visibilidad e invisibilización de los legados de las culturas de África Occidental en tiempos del Bicentenario”. En: *Rutas de Libertad 500 años de travesía*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, p. 132.
- MIRAMÓN, Alberto. “Los negros del Caribe”. *Boletín Historia y Antigüedades de la Academia Colombiana de Historia*. Vol. XXXI, Nos. 351-352, Bogotá, enero-febrero de 1944.
- MORA QUEIPO, Ernesto y otros. *San Benito en el sur del lago de Maracaibo: su imagen en la africanización de la cultura y la historia local*. Inédito.

- MORABITO, Vittorio. "San Benito el moro de Palermo. Protector de los africanos de Sevilla, de la península Ibérica y de América Latina. En: *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 2000.
- MORABITO, Vittorio. "Notas al margen sobre el Atlántico Negro, acerca del fenómeno religioso en los esclavos africanos y sus descendientes". En: AGUDELO, Carlos (Coord.). *El Atlántico Negro*. París, Francia: Editores de IHEAL, 2009, p. 42.
- MÚNERA, Alfonso. "Ilegalidad y frontera" 1700-1800. En MEISEL, Adolfo (Comp.). *Historia económica y social del Caribe colombiano*. Barranquilla, Colombia: Ediciones Uninorte, 1994, p. 111.
- NAVARRETE, María Cristina. *Cimarrones y palenques en el siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle, 2003. "Construyendo el pasado del palenque de Matudere". En: *Historia Caribe*, N° 13, 2008, Universidad del Atlántico.
- NAVARRETE, María. "Historia social del negro en Colombia". En: GUERRERO BARÓN, Javier. *Etnias, educación y archivos en la historia de Colombia*. Memorias del IX Congreso de Historia. Tunja: Universidad Pedagógica Tecnológica de Colombia, 1997, p. 57.
- NIETO, Juan José. "Geografía histórica, estadística y local de la provincia de Cartagena, República de la Nueva Granada, descrita por cantones". En: NIETO, Juan José. *Selección de textos político-geográficos e históricos*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico, 1993, p. 182.
- OSLENDER, Ulrico. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano". En: CAMACHO, Juana y RESTREPO, Eduardo (Eds.). *De montes, ríos y ciudades*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1999, p. 50. Véase también a CHAVES, Margarita. "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonía colombiana". En: SOTOMAYOR, María (Ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICANH Colciencias, 1998, p. 227.

- PALACIO DE LA VEGA, Joseph. *Diario de viaje: Entre los indios y negros de la provincia de Cartagena de Indias en el Nuevo Reino de Granada. 1787-1788*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico, 1995.
- POSADA GUTIÉRREZ, Joaquín. “Fiestas y bailes en Cartagena, siglo XIX”. En: *Reportajes de la Historia*. Planeta Editores, 1989, tomo II, p. 93.
- QUINTERO RIVERA, Ángel y ÁLVAREZ, Luis Manuel. La etnicidad cimarroneada. La metodización de ritmos en la música de la contraplantación. En *América Negra* N° 8. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1994.
- REVOLLO, Andrés María Benito. *Geografía del departamento de Barranquilla*. Bogotá: Imprenta de la Luz, 1909, p. 56.
- ROJAS TREJO, Belkis. *Los santos de Mucuchies: entre el mito y la realidad*. Inédito.
- ROJAS, Axel. *Cátedra de Estudios Afrocolombianos*. Popayán: Unicauca, 2007, p. 87.
- ROJAS, Axel. *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 27.
- TOVAR, Hermes. *De una chispa se forma una hoguera, insubordinación y liberación*. Nuevas lecturas. Tunja: Univerisdad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1992.
- TRIANA y ANTORVEZA. *Léxico documentado para la historia del negro en América*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2002, Tomo III, p. 221.
- VALTIERRA, Ángel. *San Pedro Claver, el santo que liberó una raza*. Bogotá: Ed. Pax, 1964.
- VALTIERRA, Ángel. *El esclavo de los esclavos*. Bogotá: Banco de la República, 1980.
- VAQUERO, Antonio. *San Benito de Palermo, primer negro canonizado*. Madrid: Sociedad Educación Atenas, 1989.
- VARGAS ÁLVAREZ, Lina María. *Poética del peinado afrocolombiano*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2003.

- VILA VILAR, Enriqueta. “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano”. En: ARES, Berta (Coord.). *Negros, mulatos y zambaigos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000, p. 191.
- VILLA DEL RÍO, Juan de Dios. *San Benito y Repelón*. Tunja: Grafilaser Impresores, 2010, p. 107.
- ZAMBRANO, Milton. “Fundación y establecimiento en el medio natural de Barranquilla 1715-1813”. En: *Historia general de Barranquilla. Sucesos*. Barranquilla: Academia de Historia de Barranquilla, 1997. p. 37.