

# Generando diferencias, construyendo desigualdades: narrativas coloniales y esclavistas sobre arrojados e indígenas en el Caribe colonial colombiano, 1750-1810

*Generating differences, constructing inequalities: colonial and slave narratives about arrochados and indigenous people in the Colombian colonial Caribbean, 1750-1810*

*Gerando diferenças, construindo desigualdades: narrativas coloniais e escravas sobre arrochados e povos indígenas no Caribe colonial colombiano, 1750-1810*



**Para citaciones:** Díaz Díaz, R. (2022). Generando diferencias, construyendo desigualdades: narrativas coloniales y esclavistas sobre arrochados e indígenas en el Caribe colonial colombiano, 1750-1810. El taller de la Historia, 14(1), 67-82. DOI: <https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.14-num.1-2022-4018>

**Recibido:** febrero 2022

**Aprobado:** junio 2022

**Editor:** Sergio Paolo Solano. Universidad de Cartagena-Colombia.

**Tipología:** Artículo de Investigación

**Copyright:** © 2022. Díaz Díaz, R. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>, la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.



Rafael Antonio Díaz Díaz<sup>1</sup>   
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

## RESUMEN

A partir de un conjunto de escritos producidos por viajeros, científicos e ilustrados, el texto trata de dilucidar las retóricas, los discursos, los imaginarios y las representaciones que se vertieron sobre las comunidades de arrochados e indígenas que se asentaban en la amplia zona caribeña de la depresión momposina y en las riberas del Río Grande de la Magdalena. Esas retóricas, en lo esencial, producían una suerte de vaciamiento ontológico de las gentes y “libres de todos los colores” y con ellos de sus prácticas y dinámicas culturales y espacio-regionales. En contraste, se vislumbra la tensión de una institucionalidad colonial apremiada por someter “en policía”, por vigilar y controlar, a tales sitios de libres, los cuales fundamentalmente vivían a su libre albedrío, desafiando los cánones coloniales de sometimiento.

**Palabras clave:** Caribe; Rochelas; discursos ilustrados; mestizos; afrodescendientes; indígenas.

## ABSTRACT

From a set of writings produced by travelers, scientists and illustrators, the text tries to elucidate the rhetorics, discourses, imaginaries and representations that were poured on the communities of arrochados and indigenous people who settled in the wide Caribbean area of the Momposina depression and on the banks of the Rio Grande de la Magdalena. These rhetorics, in essence, produced a kind of ontological emptying of people and “free of all colors” and with them of their cultural and space-regional practices and dynamics. In contrast, there is

<sup>1</sup> Doctor en Historia por El Colegio de México. Profesor Titular, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana. [rdiaz@javeriana.edu.co](mailto:rdiaz@javeriana.edu.co)

a glimpse of the tension of a colonial institutionality pressed to submit “in police”, to monitor and control, such free sites, which fundamentally lived at their free will, defying the colonial canons of subjugation.

**Keywords:** Caribbean; Rochelas; illustrated discourses; mestizos; Afro-descendants; indigenous people.

---

### RESUMO

A partir de um conjunto de escritos produzidos por viajantes, cientistas e ilustradores, o texto tenta elucidar as retóricas, discursos, imaginários e representações que foram derramados sobre as comunidades de arrojados e indígenas que se estabeleceram na ampla área caribenha da depressão momposina e nas margens do Rio Grande de la Magdalena. Essas retóricas, em essência, produziram uma espécie de esvaziamento ontológico das pessoas e “livres de todas as cores” e com elas de suas práticas e dinâmicas culturais e espaciais-regionais. Em contraste, há um vislumbre da tensão de uma institucionalidade colonial pressionada a submeter-se “na policia”, para monitorar e controlar, tais locais livres, que fundamentalmente viviam à sua livre vontade, desafiando os canhões coloniais da subjugação.

**Palavras-chave:** Caribe; Rochelas; discursos ilustrados; mestiços; afrodescendentes; indígenas.

---

### INTRODUCCIÓN

Este texto trata de la relación entre poder, escritura y sujetos subalternos en escenarios coloniales, ocupando los territorios –el espacio, la frontera- lugares significativos en tal relación tripartita. De muchas maneras, los entornos espaciales y fronterizos sirven de telón de fondo en el análisis que nos proponemos. Ese telón de fondo lo concebimos, acá, como territorialidad, esa manera particular de naturaleza cultural de apropiación de los territorios de un conjunto de regiones del Caribe continental colombiano por parte de sujetos y de comunidades, que da como resultado la configuración en tensión de ámbitos propios del orden colonial y aquellos propios de un contraorden que en últimas niega o no despliega los pilares sobre los cuales se han venido gestando los marcos de dominación colonial en el escenario de las estructuras imperiales. Así, el poder de la escritura configuró, en medio de muchos matices y texturas, un conjunto de imaginarios sobre los habitantes y las comunidades catalogadas, a fin de cuentas, como entidades que, por su incompetencia, barbarie e irracionalidad, debían ser ubicadas por fuera de la historia y del decurso del orden colonial tardío y republicano naciente.

En consecuencia, las narrativas hegemónicas europeas, en este caso, generaron seres diferentes tornando precaria o anulando lo crucial o decisivo de sus

ontologías, además ubicándolos irremediabilmente en las escalas más bajas de la valoración social. La diferencia inducida por el discurso se expresa, a su vez, en una infravaloración que tuvo como efecto la construcción de desigualdades culturales, sociales, políticas y económicas en los atributos y calidades asignadas, reconocidas o negadas. La indolencia y la pereza, para mencionar sólo dos, son atributos asignados a los habitantes del Caribe, que actúan como potenciadores que tornan desiguales las relaciones de todo tipo entre los que, así mismos, se autoproclaman superiores y aquellos que son imaginados inferiores. Además, estos discursos y sus correlatos de desigualdad sirvieron de pretexto y de justificación para adelantar procesos de explotación y expropiación por parte de las elites del caribe –terratenientes, comerciantes, traficantes, contrabandistas, entre otros- y de otras latitudes. Trataremos de apreciar en las narrativas coloniales y esclavistas estas marcas o nominaciones de diferencia y de desigualdad.

### 1. Los observadores occidentales y criollos

Para este ejercicio hermenéutico hemos reunido un *corpus* escritural de narrativas asociadas al poder de la modernidad colonial<sup>2</sup>. Es una lista compuesta por viajeros (Santiesteban, Cochrane, fray Juan de Santa Gertrudis), misioneros-colonizadores (Joseph Palacio de la Vega), “ilustrados” (Francisco José de Caldas) y científicos o naturalistas (Alejandro de Humboldt, José Celestino Mutis). De sus escritos (cartas, informes, relaciones, etc.) hemos extractado algunas de sus consideraciones que nos sirven a nuestros propósitos analíticos. A todos los identifica o los caracterizan varios aspectos que nos permite agruparlos, aún con sus diferencias en sus estilos, en una nominación básica: son observadores externos, casi fronterizos, de una realidad, la cultura anfibia del caribe colombiano, de la que no forman parte, esto es, que no son los productores primarios de la realidad que observan. Igualmente, “leen” para escribir esa realidad desde una matriz cuyos cánones y teleologías corresponden a los marcos judeo cristianos occidentales que en casi nada se corresponden, o que aún son asimétricos, con la matriz o matrices que producen el mosaico de las culturas del Caribe continental colombiano. Además, observan desde una desigualdad y desde una diferencia, concatenadas, en tanto sujetos conscientes de ser, representar y ejecutar en la escritura una posición hegemónica dominante hasta el punto de ser claramente instancias que agencian el poder global de entonces y de los poderes regionales o locales.

### 2. La cultura anfibia y los otros escenarios

El Caribe continental colombiano tiene como eje fundamental el Río Grande de la Magdalena. A partir de este eje, una descripción muy escueta de la región y sus conglomerados humanos indica que al oriente del río se despliega una

<sup>2</sup> Saurabh Dube, *Sujetos subalternos*, México, El Colegio de México- Centro de Estudios de Asia y África (CEAA), 2001, pp. 21-26.

cadena de ciénagas y la amplia depresión momposina, territorio dominado por los bogas que manejan las embarcaciones y por innumerables comunidades de arrojados o sitios dispersos en constante movimiento formados por el más amplio espectro de los llamados “libres de todos los colores” y que por su libre albedrío terminan siendo concebidos, por el poder colonial, como comunidades fronterizas entre un orden establecido y un desorden terco y tenaz. En la banda occidental del río se ubican básicamente, además de otros sectores de la sociedad colonial, el territorio controlado por los indios chimila, motilones y guajiros, objeto, al igual que los arrojados, del diseño y ejecución de políticas y proyectos de colonización, nucleamiento, reasentamiento y fundación de pueblos, todas acciones que implicaron acciones de carácter punitivo y militar con distintos niveles de éxito y fracaso, desde el año de 1740<sup>3</sup>.

El territorio en cuestión está copado por el agua en diversas manifestaciones: mar, río, ciénagas, depresión y ciclos acuáticos de crecidas y descensos. La exuberancia de monte, río y vegetación hace del territorio rico en recursos que provee a la población de un sustento de carácter autárquico. Los pueblos y sitios se anegan con frecuencia, en el escenario de una naturaleza particularmente pródiga, que provee con suficiencia de lo necesario a estas sociedades ribereñas o acuáticas. Al respecto Humboldt anotó que “en los trópicos el hombre no solo no impide el avance de la naturaleza, pues sólo necesita transformar un reducido espacio para satisfacer sus necesidades<sup>4</sup>.”

Estas ecologías autárquicas fueron registradas por los observadores. Mutis referencia “mucho abundancia del pescado” en el Río Magdalena, entre otras cosas porque “rara vez salía la red sin pescado”. Existe abundancia de caimanes. Sobre la disposición territorial, la califica como una “desarreglada distribución”<sup>5</sup>. El término de desarreglado evoca el hecho de que los asentamientos dispersos, propios de este escenario de cultura anfibia, se encontraban en franca y abierta contravía a los proyectos coloniales de orden y control de los sujetos coloniales, que era precisamente lo que se buscaba con las políticas de recolonización y reasentamiento durante la segunda mitad del siglo XVIII. Lo arreglado, entonces, debería corresponder a la normalidad de un orden colonial y, por contravención, lo desarreglado era propio de una especie de anomalía social habitada por gentes también “desarregladas” ubicadas en los márgenes de los discursos propios que sustentaban a la sociedad hegemónica y que encontraban en los ribereños arrojados o en los chimilas sus límites reales de materialización e, incluso, de negación.

Todo es monte copado de árboles y vegetación. Contaba Santa Gertrudis que “El monte está todo espeso y muy alto, todo enmarañado de variedad de

<sup>3</sup> Martha Herrera, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes centrales*. Bogotá: ICANH/ Academia Colombiana de Historia, 2002

<sup>4</sup> Alejandro de Humboldt, “Diario de viaje por el Magdalena” (1801), en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, p. 158. *Cursivas nuestras*.

<sup>5</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé” (1761), en A. Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, p. 118.

árboles, y estos llenos de bejucos, que para entrar es menester ir siempre con el machete en la mano abriendo trocha”<sup>6</sup>. Los pueblos, prosigue este fraile, se distancian entre sí por 15 o 20 leguas, entreverados con haciendas y hacienditas, trapiches y cañaverales<sup>7</sup>. Toda la gente anda desnuda, “todos iban como su madre las parió”<sup>8</sup>. La desnudez y el imaginario discursivo del desierto contribuirían, en tanto imágenes recurrentes, a poner en perspectiva áreas desprovistas de “gentes racionales” y desprovistas de felicidad. Humboldt hablaba de los pueblitos infelices que encontraba a su paso<sup>9</sup>.

La gente desnuda o cuasi desnuda provenían, en su mayoría, del cruce etno racial entre indígenas y negros, dando origen a una numerosa población de zambos. “En ningún lugar del mundo americano”, afirmaba Humboldt, “hay tantos zambos como aquí, porque las mujeres indígenas *hastizadas de los fríos indios*, buscan *voluptuosamente* a los negros, y porque aquí (venidos del Chocó) muchos negros han comprado su liberación de la búsqueda de oro”<sup>10</sup>. Nótese las referencias que distorsionan las dinámicas sexuales de este proceso de mestizaje, a través de calificativos como el de hastío, frialdad y el de voluptuosidad.

Nos interesa subrayar la tensión entre autarquía, pobreza e indolencia, tres marcas iniciales inscritas por los observadores “moderno coloniales”, particularmente en el sentido de que no fueron capaces de captar conscientemente los efectos, en la cultura tradicional, de la autosuficiencia de estas comunidades, factor quizás fundamental en el desarrollo de su libre albedrío que, con mayor o menor medida, los alejaba del centro del orden colonial, constituyéndose los arrojados e indígenas en su mismo centro.

### 3. La cultura popular

Como era de esperarse, las narrativas coloniales dejan planteadas posibilidades de registro que brindan una primera información acerca de la cultura popular caribeña en el tránsito del siglo XVIII al XIX. En primer lugar y frente a la memoria, un conocimiento profundo de la flora. Mutis cuenta que en el sitio de Guarumo “encontré un zambo de mulato, que me hizo una nota de todos los árboles que él conocía por el río. Este es un asunto en que todos los naturales merecen superiores alabanzas a nuestros europeos. Yo tengo notado que cualquiera tiene una extensión prodigiosa en el conocimiento de las partes todas de la historia natural...”<sup>11</sup>. Este es de los pocos registros donde se avala, por parte de un científico y naturalista, el conocimiento de los portadores de los saberes populares respecto de su ecología circundante. Es muy probable

<sup>6</sup> Fray Juan de Santa Gertrudis, “Maravillas de la naturaleza”. (1756 y 1777), en A. Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, p. 107.

<sup>7</sup> Fray Juan de Santa Gertrudis, “Maravillas de la naturaleza”, p. 108.

<sup>8</sup> Fray Juan de Santa Gertrudis, “Maravillas de la naturaleza”, p. 110.

<sup>9</sup> Alejandro de Humboldt, “Diario de viaje por el Magdalena”, p. 146.

<sup>10</sup> Alejandro de Humboldt, “Diario de viaje por el Magdalena”, p. 151.

<sup>11</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, p. 125.

suponer, en consecuencia, el inmenso saber descubierto, desarrollado y acumulado respecto de las propiedades de todo tipo de árboles y plantas en el arte de curar enfermedades, picaduras de mosquitos y mordeduras de serpientes, para mencionar sólo dos ejemplos. Las mordeduras de culebras son de lo más normal, cotidiano y corriente, ante lo cual anotó Humboldt que “aquí se conocen tan bien los antídotos, y la naturaleza es tan rica en ellos que ... en total muy pocos hombres mueren por la mordedura”<sup>12</sup>. Una práctica popular, según Humboldt, contra las picaduras consiste en “pintarse el cuerpo con ungüentos, manteca de caimán, tierra de bol, achiote o chica mezclados a la manteca de tortuga y a la sustancia aceitosa que sacan de los huevos de la tortuga”. También registró la práctica de dormir enterrados, para evitar el ataque y la picadura de los mosquitos. Otra técnica popular consiste en quemar la boñiga de vaca, cuyo humo espanta a los enjambres de mosquitos, así como que indios y bogas duermen junto a las vacas para igualmente alejar los mosquitos<sup>13</sup>. Junto al registro de algunas de estas facetas de la cultura popular caribeña, se observa, en muchas ocasiones, calificativos despreciativos que fijan desigualdades, como el comentario de Humboldt sobre el tabardillo en el río Magdalena: “*el bajo pueblo* cree que la picadura de los mosquitos es sana, porque preserva del tabardillo, de toda enfermedad inflamatoria ya que causa una sangría continua”<sup>14</sup>. Respecto de la construcción de las enormes embarcaciones, si bien Duane menciona y describe la forma o el modo complejo de construir un champán, califica esta técnica de primitiva y rudimentaria<sup>15</sup>, descalificando de plano toda una historia de saber acumulado durante muchos siglos.

La artesanía orfebre de Mompox fue valorada en el sentido de la abundancia de orfebres que producían distintos objetos artísticos de oro. En este sentido, el norteamericano Duane quedó impresionado con la creativa y febril actividad de la orfebrería en Mompox, cuando declaró que “da la impresión de que todos los orfebres del mundo se hubieran congregado en Mompox para competir en un torneo”<sup>16</sup>.

En el proceso y la formación de la cultura popular, al margen y suturada con las convenciones de la cultura colonial, se desplegó una realidad determinante que indujo niveles más o menos importantes de autonomía o semi autonomía cultural: la ausencia del accionar de la evangelización con todos sus agentes. En este sentido, las narrativas coloniales abundan en los registros que testifican tal ausencia, problemática en sumo grado estratégica para el proyecto de dominación colonial. La llamada “ausencia del pasto espiritual” fue corroborada de muchas maneras, con la particularidad significativa de que, para los observadores externos, tal precariedad de la gente sin confesión significaba que

<sup>12</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, p. 153.

<sup>13</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, p. 156.

<sup>14</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, p. 156. *Cursivas nuestras*

<sup>15</sup> William Duane, “Visita a Colombia. 1828”, en A. Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, p. 243.

<sup>16</sup> William Duane, “Visita a Colombia. 1828”, p. 248.

“hay gente que vive mal”<sup>17</sup>. Existe, así, una relación causa efecto entre la ausencia de asistencia evangélica, significada por la confesión, y su resultado expresado en que esas “gentes” se debaten en una condición maligna, de “mal vivir”. Sólo religión y evangelización católica garantizan sociedad civil “benigna”, lo contrario corresponde al estado deplorable de una cotidianidad donde imperan las malas costumbres, la deshonestidad, la pobreza espiritual, el paganismo, la concupiscencia y otras perversas actitudes. Este fenómeno se acrecentaba con prácticas como la “impiedad” de algunos curas y el cobro excesivo por las obviaciones parroquiales<sup>18</sup>, en una economía cuasi natural en donde la moneda era poco o nada utilizada. Pero, quizás, uno de los hechos sobresalientes es que, como lo registró Palacios de la Vega<sup>19</sup>, los sacramentos eran aplicados, ante la ausencia de curas, por los mismos habitantes anfibios, matriz fundamental en la configuración de una religiosidad popular construida *in situ*.

Además de los reconocidos cantos de los bogas o remeros, los bailes y las danzas significan un rico repertorio de estéticas corpóreas en el desarrollo de fiestas colectivas, que sin embargo fueron trastocadas en su naturaleza interna y propia. En efecto, las complejidades musicales y dancísticas fueron catalogadas por los observadores como ridículas<sup>20</sup>, o fueron descalificadas al nominarlas de melancólicas, grotescas, simples y ausentes de melodía<sup>21</sup>.

#### 4. Discursos y representaciones que desertifican

Las narrativas coloniales y esclavistas, como ya se ha podido vislumbrar, anclan sus discursos e imaginarios en la oposición bárbaro/civilizado, antinomia producida en esencia en la matriz occidental europea y en donde el bárbaro no es convocado, básicamente porque, como acertadamente propone Hurbon, “consiste en reproducir la barbarie como mera **exterioridad** en relación a sí mismo o a su sistema cultural”. Tal extrañamiento conduce, en el fondo, a un vaciamiento del universo cultural del bárbaro, puesto que “ninguna otredad real, efectiva, le sería reconocida”<sup>22</sup>. En este sentido, la producción imaginaria del bárbaro implica la producción del sentido de desierto, como apreciaremos a continuación, además de otras implicaciones.

En general, para el discurso colonial las comunidades de arrojados y de indígenas (motilones, guajiros o wayuu y chimilas), que copaban buena parte de la región Caribe, particularmente en un sentido estratégico, constituían sociedades no reducidas al proyecto de dominio colonial. Su no reducción, su calidad de indómitos, sólo enfatizaba, para las narrativas coloniales, su

<sup>17</sup> Fray Juan de Santa Gertrudis, “Maravillas de la naturaleza”, p. 113.

<sup>18</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, p. 118.

<sup>19</sup> Joseph Palacios de la Vega, *Diario de Viaje entre los indios y los negros de la provincia de Cartagena del Nuevo Reino de Granada (1787-1788)*. Introducción de Reichel Dolmatoff. Bogotá, 2010. Anotaciones 101 y 102

<sup>20</sup> Anónimo, “Un Virrey apopléjico”, en A. Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, p. 137.

<sup>21</sup> Charles Stuart Cochrane, *Viajes por Colombia, 1823 y 1824*, Bogotá, Banco de la República, 1994, pp. 52-53.

<sup>22</sup> Laënc Hurbon, *El bárbaro imaginario*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 206.

salvajismo, como lo sugiere Humboldt para el caso de los motilones de la sierra de Ocaña<sup>23</sup>. Van aparejadas las nominaciones de salvajismo al hecho de una comunidad que no ha podido ser sojuzgada por los agentes del poder colonial.

Se manifiesta la obliteración ontológica de los sujetos ribereños por su condición bárbara, que los hace personas sin moral, llenos de vicios y hundidos en una profunda desidia. Los bogas o remeros del Magdalena “son toda gente bárbara y acostumbrada a arrasar cuanto encuentran”<sup>24</sup>. El ilustrado Caldas lo expresó de manera cruda y tajante así: “El hombre, en estas regiones, bajo un clima abrasador, casi se desnuda: una red, una hamaca, algunas plataneras, que no exigen cultivo, forman sus riquezas. Sus ideas son tan limitadas (como) sus bienes. El reposo y el sueño hacen sus delicias. Su moral... bien se dejó ver no puede ser la más pura. Desde Honda el Magdalena no riega sino bosques. Algunas poblaciones cortas hay en sus orillas, y sus moradores son más viciosos que los de la parte media. Parece que la inmoralidad y la desidia se aumentan con las aguas del Magdalena”<sup>25</sup>. A partir de estas marcas de diferencia, Caldas establece calidades diferenciales cuando refiriéndose a un sacerdote o prelado blanco lo califica de “digno”<sup>26</sup> y a un laico “blanco” (Don Ignacio Durán) lo cataloga como un “hombre benéfico”<sup>27</sup>. Además, nótese como el apelativo “Don” también funge como una marca de distinción asimétrica entre “blancos” y libres de todos los colores. Así, se podría considerar que los observadores europeos y criollos manifiestan la tendencia a establecer esta distinción entre sujetos “dignos” y aquellos –los ribereños– que ameritan ser calificados de indignos, inmorales e infelices.

La combinación de la desnudez con el hecho de portar un símbolo político, como una vara de mando y autoridad, ocasiona la risa y la burla, proferidas por algunos observadores externos. Un indio expresó ser el alcalde y superior de El Peñón: “Nos cayó tanto en gracia ver la fantasía que mostraba (un indígena) con la vara y desnudo, que tuvimos bien que reír”<sup>28</sup>. Para el observador externo es imposible reconocer el valor y el significado del símbolo político representado en la vara que ostenta el alcalde indígena y mucho menos combinado con la desnudez cotidiana de los habitantes anfibios. Esa imposibilidad explica la actitud de burla del cura colonial. Es también una burla política a la que no le cabe que pueda haber poderes empotrados más allá del orden colonial instaurados y que el observador externo representa.

De manera directa se reafirma la asociación entre el infierno y el sujeto afrocolonial. Frente a un sitio denominado Boca del infierno, Mutis hace eco de la histórica relación, de raigambre judeo cristiano e inquisitorial, entre el

<sup>23</sup> Alejandro de Humboldt, “Diario de viaje por el Magdalena”, p. 159.

<sup>24</sup> Anónimo, “Un Virrey apopléjico”, p. 134.

<sup>25</sup> Francisco José de Caldas, “El alto Magdalena”, en A. Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, pp. 173, 175.

<sup>26</sup> Francisco José de Caldas, “El alto Magdalena”, p. 176.

<sup>27</sup> Francisco José de Caldas, “El alto Magdalena”, p. 177.

<sup>28</sup> Fray Juan de Santa Gertrudis, “Maravillas de la naturaleza”, p. 110.

concepto negro y la representación del demonio como parte sustantiva de aquel. Dice Mutis que Boca del infierno se denomina así “porque allí sucedió una muerte hecha por cuatro furiosos negros, que por haberles parecido demonios a los navegantes, le llamaron (de esta manera) al sitio”<sup>29</sup>. Nótese como, de un lado, la referencia “a los navegantes” abre la compuerta para percibir una imagen generalizada y, de otro lado, la asociación directa e inequívoca del hecho de que a unos observadores los negros les parecieron demonios, percepción que debe poseer su propia historia de representación, y que no emerge de un vacío de referencia, sino de una larga tradición judeo cristiana y occidental.

### 5. Criminalización, pereza, indolencia: las marcas del vaciamiento

En pleno siglo XXI, una historiadora colombiana se refirió a los pueblos caribeños de la época de la independencia como “pobres caseríos, donde se desarrolla una vida primitiva y atrasada que poco influía sobre los acontecimientos”<sup>30</sup>. Discurso no ajeno y en correspondencia al que se vertía sobre los sujetos caribeños hace 200 años. Pobreza, atraso y rasgos primitivos perfilan la percepción de pueblos indolentes y perezosos que, ni por asomo, conocen el trabajo y que, además, no influyen en la historia. Un autor anónimo, al parecer un oficial inglés, lamentándose del decaimiento del comercio, pasando por Ciénaga, aspira a que éste se reactive. Pero, con profundo pesar y pesimismo, anota “dudo que acontecer esto porque los nativos de Colombia son indolentes en extremos...” puesto que en esencia “el comercio honorable y productivo es desdeñado”. Este mismo oficial inglés anónimo reportó, de manera contradictoria, que los nativos en Ciénega beneficiaban la llamada madera de Nicaragua de manera perezosa<sup>31</sup>.

De esto se sigue que las poblaciones caribeñas se debaten en una pobreza generalizada. A propósito de la observación que hace del pueblo de Morales, Mutis sentencia que es un “pueblo tan pobre como todos los demás”<sup>32</sup>. Del pueblo de San Bartolomé se expresó como una “población tan pobre y reducida”<sup>33</sup>. En los bogas, quizás, se reúnen, para las narrativas coloniales, los calificativos que desprecian y deprecian al caribeño. En Soledad, según un observador Anónimo, “los bogas... son en extremo desaseados”, exhalan un “hedor acre”, es “gente sucia, ratera y perezosa”, en quienes además la honradez es una “virtud rara”<sup>34</sup>. Para el norteamericano Cochrane, los bogas son indolentes, generalizando esta marca como “característica del país”<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, p. 119.

<sup>30</sup> Adelaida Sourdis Nájera, “El proceso de independencia en el Caribe colombiano: auge y desplome de una región”, en Arístides Ramos, Oscar Saldarriaga y Radamiro Gaviria, (eds.), *El Nuevo Reino de Granada y sus provincias. Crisis de la independencia y experiencias republicanas*, Bogotá, Universidad del Rosario/ Universidad Javeriana, 2009, p. 124.

<sup>31</sup> Anónimo, *Cartas escritas desde Colombia durante un viaje de Caracas a Bogotá y desde allí a Santa Martha en 1823*, Bogotá, Banco de la República, 1975, pp. 203-204.

<sup>32</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, p. 118.

<sup>33</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, p. 121.

<sup>34</sup> Anónimo, *Cartas escritas desde Colombia*, p. 203.

<sup>35</sup> Charles Stuart Cochrane, “Diario” (1823-1824), en A. Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, p. 42.

En consecuencia, esta degradación en el discurso amerita una redención, una regeneración. Veamos e ilustremos esta perspectiva con un caso en particular.

El norteamericano Duane comenta el caso de una hacienda cerca a Tenerife, propiedad de Manuel de Torres, primer embajador de Colombia ante los Estados Unidos. De él lo primero que dice es que “redimió a los indios” de la vida silvestre en la que vivían. La redención, en este sentido, ubica una marca de castigo o pecado que cargan los indígenas –extensivo a los habitantes ribereños arrojados- por haber nacido en agrupaciones humanas en donde los observadores europeos no reconocen asomos de sociedad civil, ni menos de algún indicio de cambio o transformación, condición contenida en la palabra “silvestre”, sinónimo de agreste, rústico e inculto. Duane es más explícito en puntualizar la redención: Manuel de Torres “resultado de su carácter moderado, bondadoso e intachable, había redimido a los indios de su vida silvestre, transformándolos en una población nativa apacible, laboriosa y diligente que, en su opinión (la de Manuel de Torres), poseía los mejores jardineros y agricultores del mundo entero”. Para Duane, Manuel de Torres era poseedor de “principios intelectuales y morales (y) lo convirtieron en solícito amigo de sus semejantes y de las libertades humanas”<sup>36</sup>. La élite colonial y los detentadores de la escritura se colocan en el bando de habitantes racionales y con principios de todo tipo, contra aquellos habitantes rurales imbuidos de un vacío de principios, seres inertes y alejados de toda filosofía y moral, aún de algún indicio de actividad humana, a pesar de ciertos reconocimientos en sus destrezas –mejores agricultores del mundo entero- que no harían trastocar la mirada hegemónica de vaciamiento, ya que antes no eran apacibles, laboriosos ni diligentes.

Cuando murió Manuel de Torres y sus haciendas decayeron o fueron confiscadas, los “pobres” indios, según Duane, ya sin su protector y guía cayeron o volvieron de nuevo a sus hábitos primitivos faltos de contenido y realizaciones. Así, Duane señala que cuando los “pobres indios... se sintieron desamparados de la providencia terrenal de su antiguo dueño, y cuando ellos (los indios) murieron, su prole volvió a adquirir los hábitos primitivos de sus progenitores, y se tornaron ignorantes, rebeldes y salvajes, casi tan irracionales como los monos que saltaban por entre las elevadas ramas del champaca (de donde se fabrica el champán o las grandes canoas), o cedro de la montaña. La soledad del desierto reinaba en esa comarca, sin atractivo alguno que permitiera recordar el paraíso creado por mi amigo”. La racionalidad del linaje europeo podía crear paraísos, en tanto que aquellos seres animalescos irracionales sólo podían crear desiertos. Claro, esos paraísos y esos desiertos solo eran “realidades textuales” que funcionaban para afianzar relaciones de poder desigual bajo la sombra de los proyectos coloniales de dominación. Además, Duane revela cómo el paraíso (jardines y agricultura) fue hecho a expensas de la tala de los bosques, al recordar cómo se habían plantado jardines

---

<sup>36</sup> William Duane, “Visita a Colombia. 1828”, p. 249.

y roturado tierras, y que ahora esas zonas paradisíacas se encontraban “cubiertas de maleza”, donde antes existían los bosques que (el hacendado Torres) hiciera talar”<sup>37</sup>. Es acá clara la racionalidad occidental, si bien asimétrica desde nuestra clave de lectura, en el sentido de que para crear paraísos se precisa “talar” los bosques, causa original o principio activo en la generación del desgaste de los suelos vegetales que conducen a la configuración de los desiertos o del agotamiento de los suelos en el sentido de una geométrica disminución de su capacidad integral de naturaleza ecológica. El ecocidio propio del desarrollo del capitalismo con sus dinámicas coloniales, está expresado en Duane como la generación de paraísos.

A propósito de los habitantes del pueblo de Morales y de sus zonas aledañas, Duane conceptúa en general que son felices, pero rudimentarios. “La población (en Morales y zonas aledañas) estaba rodeada de una vegetación exuberante, cacao, café, algodón, tabaco, naranjas... Sus habitantes vivían en estado de casi total desnudez; eran indios nativos muy poco mezclados... Eran amables, corteses, y mostraban desembarazo y confianza... Si la alegría y la abundancia constituyen prueba de felicidad y de contento, era obvio que aquellas gentes llevaban una dichosa existencia, aún cuando sólo fuese la que está al alcance de personas de rudimentaria cultura”<sup>38</sup>.

El llamado “sabio” Mutis refirió “la flojedad de los del país” aludiendo un estado de pereza consustancial y contumaz de los habitantes caribeños<sup>39</sup>. La nominación de flojedad parece ser recurrente entre los discursos y representaciones de los observadores europeos exógenos. El término de flojedad, según el Diccionario de la Real Academia Española, hace alusión o se refiere a adjetivos tales como debilidad, flaqueza, pereza, negligencia y descuido en las posibilidades de adelantar algo. Esta distinción con efectos de nulidad es la que, en términos retóricos y políticos, conduce a un vaciamiento no solo de los sujetos, de sus matrices culturales, sino de los territorios, los cuales se tornan deshabitados de seres capaces y racionales y, en consecuencia, en inmensas zonas baldías, yermas y desérticas si bien frondosas y exuberantes.

Cochrane calificó, precisamente, las regiones irrigadas por el Río Magdalena como “yermas y monótonas”<sup>40</sup>. Esta “imaginación geopolítica” que induce desigualdad, diferencia y desierto la precisa acertadamente Villegas cuando establece que “otras [zonas] fueron consideradas por fuera de la nación... en las que lo nacional se disolvía violentamente ante el predominio del salvajismo y del desierto (término que no hacía referencia a la pluviosidad sino a la ausencia de población que se considerara civilizada)”<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> William Duane, “Visita a Colombia. 1828”, p. 250.

<sup>38</sup> William Duane, “Visita a Colombia. 1828”, p. 246.

<sup>39</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, p. 121.

<sup>40</sup> Charles Stuart Cochrane, *Viajes por Colombia, 1823 y 1824*, p. 53.

<sup>41</sup> Álvaro Villegas Vélez, “Los Llanos y las selvas: imaginación, territorio y progreso en Colombia”, en Eduardo Domínguez Gómez, (dir.), *Todos somos Historia. Tomo 3. Control e Instituciones*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2010, pp. 132-133.

Ahora bien, la flojedad se contrapone a la lucidez y distinción de los “ilustrados”. A Mutis, en el puerto de Honda, un grupo de personas lo despidió gritando “¡Viva el Rey!”. A estas personas, que evocaban y reafirmaban su condición de súbditos, Mutis las nominó como “gente lúcida de la villa” y “sujetos de la mayor distinción”. Contrastan estas referencias de lucidez y distinción con las atribuciones que el mismo Mutis y otros les asignaban a los habitantes ribereños acerca de su tosquedad y flojedad, disparidad que viene marcada por una frontera donde, de un lado, la sumisión manifiesta al rey marca diferencias entre los sujetos coloniales y, de otro lado, los discursos hegemónicos de raigambre urbano colonial descalifican las subjetividades de los habitantes rurales. A orillas del río Nare, Mutis le pregunta a algunos bogas del porque la presencia de niebla, ante lo cual cuenta que “en su tosca filosofía” le explicaron que ello se debía a que “las aguas frías se mezclan con las calientes”.<sup>42</sup>. Para la filosofía del “sabio” ilustrado Mutis, sólo puede parecer tosca la explicación dada por los bogas. Para el Diccionario de autoridades, tosco o tosca significa “grosero, basto, sin pulimento ni labor, inculto, sin doctrina, ni enseñanza”. Así, finalmente la explicación registrada por el ilustrado de boca de los bogas termina descalificada, particularmente en el sentido de no reconocer procesos de construcción, transmisión y acumulación de saberes milenarios.

## 6. La moral de la crueldad: reflexiones finales

Las narrativas coloniales que acá hemos analizado, aún dentro de sus representaciones variopintas, conducen a nominar a los integrantes de las comunidades ribereñas, las rochelas e indígenas como entidades sociales que simbolizan anomias sociales, cualidad negativa y despreciativa que revalida y actualiza los discursos de la conquista del siglo XVI. De igual manera, estas narrativas corresponden a representaciones procesadas de manera unilateral, en el sentido de que sus matrices epistémicas son propiamente exteriores, lejanas, a aquellas intrínsecas de las comunidades tradicionales observadas, “desde afuera”, por “ilustrados” y letrados, quienes además forman parte o están coligadas al poder establecido o por establecerse. Como los arrochelados, ribereños e indígenas son, literalmente, “convidados de piedra” en el proceso de la representación y como es exterior, a su ontología, el canon desde donde son representados, no solamente se eleva una obliteración respecto de la realidad y de los sujetos inscritos o nominados, sino que, en consecuencia, los discursos coloniales terminan presos de una imposibilidad ontológica de captar o de aprehender las epistemologías locales y regionales en el Caribe continental colombiano, reconociendo evidentemente la existencia de intertextualidades entre las narrativas coloniales y la densidad de las realidades observadas. La imposibilidad ontológica, a la que hacemos alusión, produce en las matrices subalternas alteradas lo que Dube denomina “historia sin garantía” fundamentado en el hecho de que el “punto de vista escolástico... limita sus

<sup>42</sup> José Celestino Mutis, “Viaje de Cartagena a Santafé”, pp. 125-126.

propias condiciones de posibilidad”, esto es la configuración de ontologías débiles<sup>43</sup>.

La producción discursiva de la diferencia desde un orden nominativo superior que degrada sujetos y comunidades instalándolas en la barbarie y la irracionalidad a través de argumentos despreciativos, está en la base de la configuración y puesta en práctica de una moral de la crueldad tal como lo ha planteado Zuleta, y que se evidenciaría a lo largo de varias etapas de la historia de Colombia. Constituye también, históricamente, la larga cadena de “batallas civilizadoras”<sup>44</sup> que ha emprendido la hegemonía occidental por civilizar a los bárbaros, en cuyos territorios implementó relaciones de orden colonial. Estas batallas expresan de manera cruda la constitución de la moral de la crueldad, pues aupadas por las narrativas coloniales y esclavistas –máquinas generadoras de la diferencia y la desigualdad- se diseñaron, desde los poderes imperiales y coloniales –con la activa participación de civiles y eclesiásticos- proyectos políticos, militares, colonialistas, jurídicos y administrativos destinados a intervenir en las comunidades con el propósito de someterlos, nuclearlos, exterminarlos, educarlos, doblegarlos y criminalizarlos. Una reactualización, sin ambages, de la “guerra justa” preconizada por Juan Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI.

En consecuencia, se estructuró una alianza funcional entre poder, ética o moral y formas de conocer con la misión de aniquilar esas comunidades degradadas por el discurso colonial, las cuales, además, poseían –en su pensamiento y cotidianidad- la negación del orden colonial e imperial instituido. Esa triple relación –poder, moral y conocimiento- delinea la “razón humanista” entendida, según Zuleta, como “despliegue de crueldad... por su cooperación para naturalizar procedimientos crueles de conversión de “bárbaros” en “civilizados”, y para expandir sentimientos de desprecio por lo que somos y de admiración por lo que supuestamente deberíamos ser”<sup>45</sup>. Es en esta dimensión y escenarios de despliegue de crueldad en dónde se pueden ubicar los proyectos de recolonización religiosa-militar del sacerdote Joseph Palacios de la Vega en los territorios de los arrojados o las campañas militares punitivas contra los chimilas, y los intentos de sujeción contra los indios tayronas y guajiros. Los calificados de bárbaros y salvajes fueron, en el tránsito del período colonial tardío al republicano del siglo XIX, permanentemente criminalizados y judicializados, no solo por haber sido expropiados de sus tierras para favorecer, desde el poder, a empresarios y terratenientes, sino que fueron cooptados, en tanto mano de obra, de manera forzosa y compulsiva, a través de la expedición de un conjunto de leyes de vagancia<sup>46</sup> y otras normas de criminalización de los habitantes considerados vagos, viciosos y díscolos. Estos *corpus* jurídicos

<sup>43</sup> Saurabh Dube, *Historias esparcidas*, México, El Colegio de México (Centro de Estudios de Asia y África –CEAA), 2007, pp. 37-38.

<sup>44</sup> Mónica Zuleta Pardo, “La moral de la crueldad”, en *Nómadas*, 33, Bogotá, Universidad Central, 2010, pp. 13-29.

<sup>45</sup> Mónica Zuleta Pardo, “La moral de la crueldad”.

<sup>46</sup> Arístides Ramos Peñuela, *Los caminos al río Magdalena. La frontera del Carare y del Opón, 1760-1860*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Ediciones Cultura Hispánica, 1999, p. 114.

consistían, según Ramos, en “medidas de control social al servicio de los empresarios”<sup>47</sup>.

Hay que advertir que la lógica de la crueldad históricamente se remite tanto a los actos de intervención de corte militar, colonial, punitivo o de criminalización, como también a los “actos de la escritura” que descalifican -a través de la ridiculización, banalización o el vaciamiento- las ontologías de las comunidades tradicionales. Los ilustrados y las élites letradas, en este caso, evidencian una clara sumisión de sectores intelectuales al poder, esto es, de procedimientos cognitivos al poder, con un elemento aún más ignominioso: los mecanismos que producen estas escrituras y las prácticas indicadas de intervención cruel obedecen, a fin de cuentas y a riesgo de generalizar, a intereses variados asociados al lucro y al beneficio del capitalismo colonial y/o del capitalismo esclavista, particularmente en lo que tiene que ver con dos ítems fundamentales, entre otros, como son la disposición y el control –incluso como propiedad- de recursos productivos expresados en los recursos naturales y en la fuerza de trabajo. En este sentido, Ramos plantea que la modernidad latinoamericana en el siglo XIX “condensa el proyecto de someter la heterogeneidad latinoamericana al orden del discurso, a la racionalidad (no sólo verbal) del mercado, del trabajo, del sentido”<sup>48</sup>. Para Ramos, analizando la obra de Sarmiento, escritor argentino decimonónico, la heterogeneidad alude acá a la barbarie y su sometimiento supone darle un sentido de civilización desde el calco de “modelos extranjeros”. La barbarie, en la medida que es un fango donde se atranca el progreso y la modernidad, significa un vacío, un desierto que es preciso llenar acudiendo al modelo de la modernidad, proveniente de las “tierras altas” europeas<sup>49</sup> que bajaran o descenderán a las tierras bajas de América Latina con la misión de sacarla de ese fango en tanto trampa o arenas movedizas representadas por la tradición, la oralidad, la magia, el mito, la barbarie, el salvajismo, la memoria, las estéticas corpóreas, los extrañamientos tipo contraorden y el no tiempo.

### Bibliografía

Anónimo, *Cartas escritas desde Colombia durante un viaje de Caracas a Bogotá y desde allí a Santa Martha en 1823*, Bogotá, Banco de la República, 1975.

Anónimo, “Misión Confidencial” (circa 1819), en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, pp. 201-210.

Anónimo, “Un Virrey apopléjico”, en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, pp. 129-139.

<sup>47</sup> Arístides Ramos Peñuela, *Los caminos al río Magdalena*.

<sup>48</sup> Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2003, p. 36.

<sup>49</sup> Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, pp. 35-37.

- Caldas Francisco, José de, “El alto Magdalena”, en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, pp. 173-177.
- Cochrane, Charles Stuart, “Diario” (1823-1824), en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, pp. 229-239.
- Cochrane, Charles Stuart, *Viajes por Colombia, 1823 y 1824*, Bogotá, Banco de la República, 1994.
- Santa Gertrudis, Fray Juan de, “Maravillas de la naturaleza”. (1756 y 1777), en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, pp. 101-113.
- Duane, William, “Visita a Colombia. 1828”, en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, pp. 241-251.
- Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos*. México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África (CEAA), 2001.
- Dube, Saurabh, *Historias esparcidas*. México, El Colegio de México (Centro de Estudios de Asia y África –CEAA), 2007.
- Herrera, Martha, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes centrales*. Bogotá: ICANH, Academia Colombiana de Historia, 2002.
- Humboldt, Alejandro de, “Diario de viaje por el Magdalena” (1801), en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, pp. 145-160.
- Hurbon, Laënc, *El bárbaro imaginario*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Mutis, José Celestino, “Viaje de Cartagena a Santafé” (1761), en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, pp. 117-126.
- Noguera Mendoza, Aníbal, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980.
- Palacio de la Vega, Joseph, *Diario de Viaje entre los indios y los negros de la provincia de Cartagena del Nuevo Reino de Granada (1787-1788)*. Introducción de Reichel Dolmatoff. Bogotá, 2010. Tomado y consultado en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/diario/indice.htm>

Ramos Peñuela, Arístides, *Los caminos al río Magdalena. La frontera del Carare y del Opón, 1760-1860*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Ediciones Cultura Hispánica, 1999.

Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2003.

Santiesteban, Miguel de, "Diario de viaje" (1741), en Aníbal Noguera Mendoza, *Crónica grande del río de la Magdalena*, vol. 1, Bogotá, Fondo Cultural cafetero, volumen 1, 1980, pp. 101-113.

Sourdis Nájera, Adelaida, "El proceso de independencia en el Caribe colombiano: auge y desplome de una región", en Arístides Ramos, Oscar Saldarriaga y Radamiro Gaviria, (eds.), *El Nuevo Reino de Granada y sus provincias. Crisis de la independencia y experiencias republicanas*. Bogotá, Universidad de El Rosario, Universidad Javeriana, 2009, pp. 122-164.

Villegas Vélez, Álvaro, "Los Llanos y las selvas: imaginación, territorio y progreso en Colombia", en Eduardo Domínguez Gómez, (dir.), *Todos somos Historia. Tomo 3. Control e Instituciones*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2010, pp. 131-143.

Zuleta Pardo, Mónica, "La moral de la crueldad", en *Nómadas*, 33, Bogotá, Universidad Central, 2010, pp. 13-29.