

Los “dispersos” y sus “vidas desordenadas”. Vida cotidiana en las “rochelas” de la provincia de Cartagena del siglo XVIII¹

Jaime Andrés Peralta Agudelo

Universidad de Antioquia (Colombia)

Grupo de Investigación Comunicación, Periodismo y Sociedad

E-mail: jaime.peralta@udea.edu.coORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4539-4464><https://dx.doi.org/10.5209/rcha.99655>

Recibido: 13 de diciembre de 2024 • Aceptado: 21 de febrero de 2025

ES Resumen: En el virreinato del Nuevo Reino de Granada y en la provincia de Cartagena del período tardocolonial, se adelantó una política de integración de fronteras y de sometimiento de poblaciones dispersas de acuerdo con los criterios de reorganización social, política y económica del imperio promovido desde el reformismo borbónico. Estos habitantes, reunidos mayoritariamente dentro del estamento de los “libres de todos los colores”, se congregaron en caseríos lejanos, conocidos como “rochelas”, y se opusieron a los proyectos de destrucción de sus formas tradicionales de existencia. Desde una perspectiva de Historia Cultural, este artículo busca, por lo tanto, conocer facetas desconocidas de su vida cotidiana (sexualidad, amores, constitución de parejas y de familias, vestidos, fiestas y rituales) y analiza diversas formas de resistencia cultural incruenta —subrepticia y más efectiva que la oposición armada— como el sabotaje, la desobediencia, la huida, el rumor, la amenaza o el silencio en aras de preservar un modelo de sociedad alternativo al ordenado por los representantes del sistema colonial.

Palabras clave: Reformismo borbónico; “libres de todos los colores”; rochelas; vida cotidiana; resistencia cultural; Virreinato del Nuevo Reino de Granada; Provincia de Cartagena; siglo XVIII.

ENG The “scattered” and their “disordered lives”. Daily life in the “rochelas” of the province of Cartagena in the 18th century

Abstract: In the viceroyalty of the New Kingdom of Granada and in the province of Cartagena in the late colonial period, a policy of border integration and subjugation of scattered populations was put forward in accordance with the criteria of social, political and economic reorganization of the empire promoted by Bourbon reformism. These inhabitants, mostly gathered within the class of the “free of all colors”, congregated in remote hamlets, known as “rochelas”, and opposed the projects to destroy their traditional ways of existence. From a cultural history perspective, this article therefore seeks to uncover unknown facets of their daily lives (sexuality, love, formation of couples and families, their clothing, parties and rituals) and analyses various forms of bloodless cultural resistance —surreptitious and more effective than armed opposition— such as sabotage,

¹ Este artículo corresponde a la fase de contextualización histórica de la investigación “Las aves en la cultura de las comunidades campesinas del medio y bajo Sinú (Córdoba-Colombia). Un estudio de Historia Cultural de los Animales”, financiada por la Universidad de Antioquia (Registro CODI 2024-67511).

disobedience, flight, rumor, threats or silence in order to preserve an alternative model of society to that ordered by the representatives of the colonial system.

Keywords: Bourbon reformism; “free of all colors”; rochelas; everyday life; cultural resistance; Viceroyalty of the New Kingdom of Granada; Province of Cartagena; 18th Century.

Sumario: 1. Introducción. 2. Amores, parejas y concubinatos. 3. Calores, cuerpos y vestidos. 4. Bundes, músicas y pasiones. 5. “Rebeldía” y otras formas de resistencia. 6. Conclusiones. 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Peralta Agudelo, J. A., (2025), Los “dispersos” y sus “vidas desordenadas”. Vida cotidiana en las “rochelas” de la provincia de Cartagena del siglo XVIII, en *Revista Complutense de Historia de América* 51(1), 127-147.

1. Introducción

En 1772 el obispo de Cartagena de Indias, Diego de Peredo, realizó una visita pastoral a los 12 “partidos”, o divisiones eclesiásticas y políticas de toda la provincia, y a varias de las ciudades, villas, pueblos de indios, que los halló “ya muy disminuidos”², y vecindades -de antigua o de reciente fundación- que estaban incluidos dentro de sus respectivas jurisdicciones. Pero en sus recorridos también fue informado de la existencia de varios otros asentamientos ilegales como los “palenques”, que cobijaban a los esclavos “huidos”³, y las “rochelas” o “cancheras”⁴ que estaban diseminadas por los lugares más distantes e inaccesibles de toda la región.

Estas últimas eran pequeñas rancherías, inclusive algunas se componían tan solo de una o de dos cabañas de madera, la mayoría con parcelas de cultivo o con corrales de gallinas y de cerdos, que habían sido edificadas por algunas familias “seltas” que no solo se negaban a ser congregadas de una manera estable en algún lugar conocido y controlado por las autoridades civiles y eclesiásticas, sino que se rehusaban a seguir las normas legales y a cumplir con los preceptos de las “sanas costumbres” que estaba promoviendo la Corona en este y otros puntos de ultramar que todavía mostraban una integración precaria al sistema colonial.

El informe final de su correría se tituló “Noticia Historial de la Provincia de Cartagena de las Yndias” y en él dio cuenta que en las poblaciones más pequeñas, como las vecindades o “sitios de vecinos”⁵ y, sobre todo, en las rochelas irregulares, se aglutinaba un conglomerado variopinto de pobladores que se denominaban a sí mismos como “libres”, “por distinguirse de los indios tributarios”⁶. Aunque entre ellos habitaban a veces algunos blancos empobrecidos, como fue el caso de desertores de los cuerpos de los ejércitos reales o de malogrados buscadores de fortuna, la impronta principal de este grupo humano era la de ser una mezcla de “mestizos (que lo son los hijos de españoles con indias), negros mulatos (que no minan, así a los hijos de blancos y

² Peredo, 1972: 137.

³ Las palabras seltas entrecomilladas se han extractado de las fuentes consultadas y, las que se repiten, las tienen tan solo en la primera citación.

⁴ Ambos términos se emplean como sinónimos en la mayoría de los documentos.

⁵ Recibió este apelativo todo asentamiento que no fuera ciudad y villa, pero que se hubiese formado tras un proceso de legalización o de “composición” de tierras. Estaba habitado por comunidades otrora dispersas, en su mayoría “libres de todos los colores”, que recibían ahora la categoría jurídica de “vecinos”. Ella les daba cierta participación política (en cabildos y alcaldías) y les permitía dedicarse —sin persecución institucional— a actividades agro productivas dentro de los circuitos formales de la economía regional. Muchos no contaban con párroco individual, sino que aquí se daban las “agregaciones”, en las cuales el vicario atendía a diversos sitios desde su sede de residencia en el caserío principal de la zona. Véase: Sánchez, 2015; Herrera, 2002.

⁶ Peredo, 1972: 137.

negras), zambos [...] y otros de tales mixtiones que tienen sus determinadas denominaciones”⁷ y que los burócratas coloniales las aglutinarían —para efectos fiscales, administrativos, religiosos y jurídicos— como “libres de todos los colores”.

Ellos constituían, además, la población mayoritaria de toda la provincia, con un 63,8% del total para el censo de 1777, mientras los blancos llegaban al 11,3%, los indígenas al 16,4%, los esclavos al 8,1%, y el componente de religiosos alcanzaba el 0,4%⁸. Sin embargo, la percepción que tuvieron las élites sobre este estamento interétnico y multicultural fue muy negativa, aunque las mayores descalificaciones recayeron con especial énfasis sobre aquellos libres que se negaban a vivir a “son de campana”⁹. Por su oposición a los proyectos de integración promovidos por los funcionarios borbónicos, fueron percibidos como seres “inútiles” y “perjudiciales” para el Estado, siendo sus formas de vida “enojadas a Dios, perjudiciales al Rey, nocivas al público, y no menos a cada uno de por sí”¹⁰.

Los libres que vivían de esta forma fueron denominados “arrochelados” y se trataron como delincuentes, criminalizando sus modos de vida y sus manifestaciones culturales, y, por lo mismo, necesitaban ser conducidos —por la vía de la “seducción” o de manera forzada— hacia la “civilización” y al orbe cristiano para su rehabilitación¹¹. No podía ser de otra forma, pues, al igual que aquellos que vivían en el partido de las Sabanas de Tolú, y muy lejos de sitios ya regularizados como San Luis de Sincé, Caimito, San Benito Abad o San Juan de Sahagún, todos se hallaban

[en] dichos montes sin poblaciones, ni cultivo, habitados de tigres formidables, culebras, y otros animales fieros y ponzoñosos; estando todo el vecindario del Partido tan lastimosamente disperso y desunido que viven los más sin pasto espiritual ni aun racional, encenagados en vicios de torpeza y muchos robos entre sí a causa de la general holgazanería¹².

Para conocer algo de la desconocida vida cotidiana de estas comunidades, en muchos sentidos alternativas a la matriz de poblamiento y de organización social y política promovida por la sociedad “a la española”¹³, este artículo explora diversas facetas del universo cultural y varias formas de resistencia derivadas de los propios patrones de vida cotidiana de los arrochelados que vivieron en el costado sur occidental de la provincia de Cartagena durante el período tardo-colonial. Se explorará con especial énfasis las rochelas o cancheras ubicadas en la cuenca del río Sinú, que se articulaban mediante flujos e intercambios poblacionales, redes de allegados y relaciones familiares y productivas, con las instaladas en las llanuras de Tolú, la hoya del río San Jorge hasta La Mojana y con las costas y serranías adyacentes como las de Abibe, San Jerónimo, Ayapel y la de San Jacinto, también conocida como los Montes de La María (Mapa I).

⁷ Ibídem: 137.

⁸ Meisel, 1997: 27. Los “blancos” o españoles y sus descendientes americanos se afincaban principalmente en las dos ciudades del área, Santa Cruz de Mompox y la capital provincial, y en sus villas principales como Tolú, Ayapel, Simití o San Benito Abad o en las haciendas y minas donde moraban también sus esclavos de “servicio”.

⁹ Como lo señala Margarita Garrido, “la sola expresión de ‘libres de todos los colores’ [...] además de denotar la creciente dificultad de clasificar a los individuos entre las distintas definiciones de castas, señala un proceso de exclusión-inclusión. Se suponía que los que eran ‘de colores’ no deberían ser libres, ya que al menos alguno de sus ancestros no lo había sido. La libertad era un bien especial [...] [y] había sido lograda [...] gracias a mestizajes prohibidos, ilegítimos, por migraciones y desarraigos, que significaban ascensos para unos y descensos para otros, en las jerarquías sociales”, Garrido, 2007a:157. Sobre aquellos que decidieron integrarse a las nuevas “vecindades”, véase a: Conde – Sánchez, 2019. Sobre su fluctuación demográfica entre lo urbano y lo rural a: Meisel, 2016.

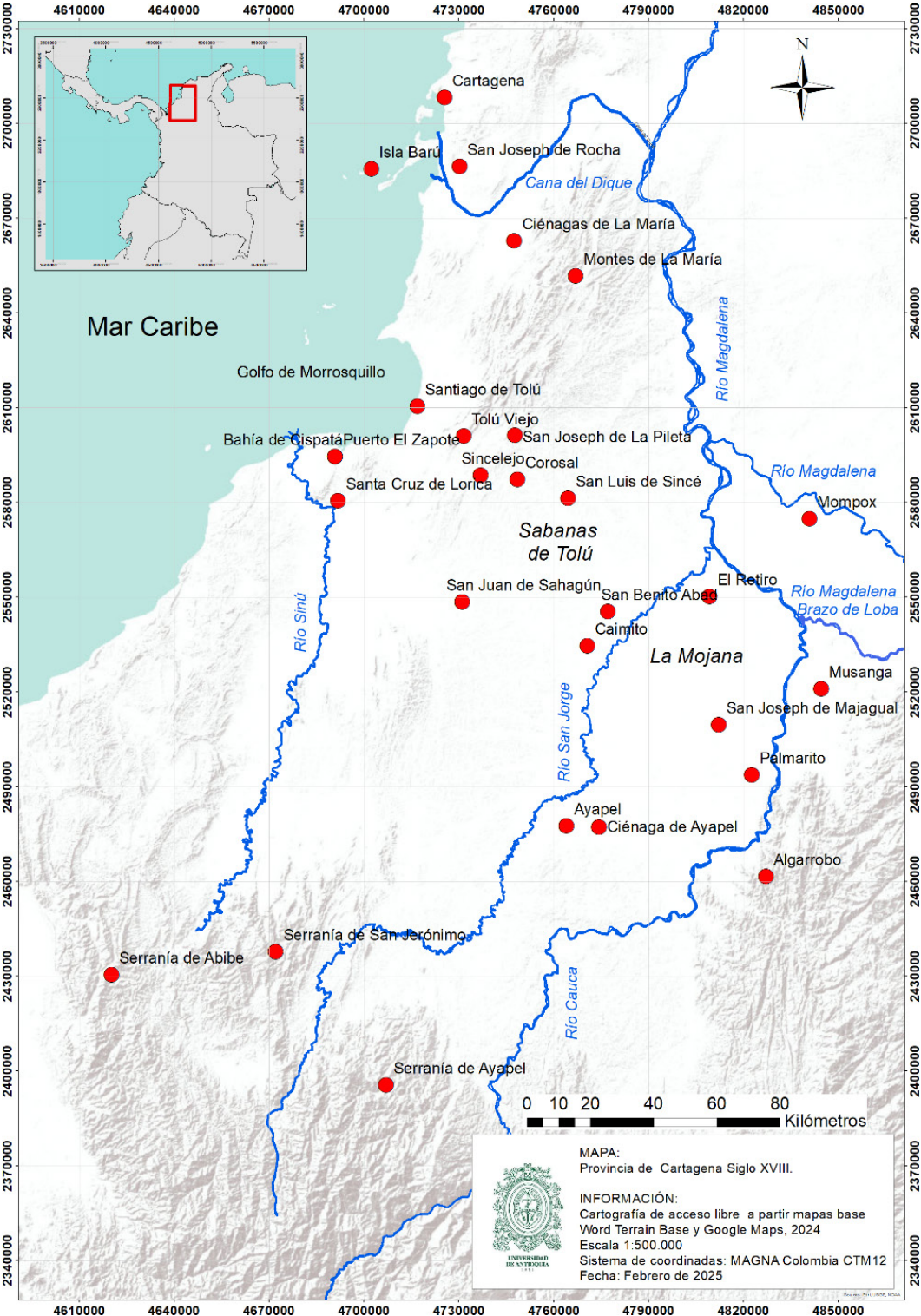
¹⁰ Choperena, 2019: 405.

¹¹ Herrera, 2010.

¹² Peredo, 1972: 147.

¹³ Solano – Flórez – Malkún, 2018.

Mapa 1. Provincia de Cartagena, siglo XVIII.



Este enfoque de indagación que permite la Nueva Historia Cultural viene a complementar diversos acercamientos que se han hecho a esta zona del virreinato neogranadino y a este componente social desde otras miradas historiográficas. Ellas se han basado, por lo general, en el universo de las élites regionales y en su accionar frente a los arrochelados¹⁴, con lo cual se ha perdido de vista el mundo interno de aquellas colectividades, sus sistemas de creencias, sus formas de entender la sexualidad, la expresión corporal o la conformación de parejas y de familias y la creación de diversos espacios de socialización colectiva (bailes, fiestas, rituales, etc.) que contribuyeron a reforzar el tejido social de aquellos colectivos humanos.

Pero, sobre todo, el contar la historia de esta parte del Caribe virreinal desde la cúspide de la ordenación social, ha llevado a pasar por alto varias estrategias de resistencia cultural incruentas, las más sutiles y las más ocultas, las del día a día, que no solo no pusieron en pie de alerta armada a las autoridades reales, sino que permitieron la preservación de las rochelas a través del tiempo y la continuidad de formas autónomas de existencia que marcaron los tonos y matices diferenciales de su propia realidad¹⁵.

2. Amores, parejas y concubinatos

Para abordar la vivencia cultural de los arrochelados, lo primero que sale a flote en las notas dejadas, paradójicamente, por quienes se empeñaron en exterminar sus asentamientos, fueron las reiteradas denuncias sobre el hecho de que los pobladores libres y dispersos del área vivían “malamente” en el seno de familias “desarregladas”¹⁶. Para su descontento, allí no operaba el imaginario cristiano de la Sagrada Familia, es decir, de aquellas que se estructuraban de forma monogámica, articuladas únicamente desde un padre y una madre —vinculados bajo la ritualidad católica— con su respectiva descendencia directa.

Se vio que en estos lugares no operaba aquella matriz nuclear de filiación parental, sino una extensa, compuesta por la vinculación afectiva y sexual de diversas personas unidas por lazos informales, móviles y dúctiles. Sus varias estrategias de conformación se tomaron, entonces, como “gravísimas faltas públicas” que se debían erradicar con la mayor celeridad y rigurosidad posibles, toda vez que, si se presentaban en los puntos ya conquistados y colonizados desde los siglos XVI y XVII, no era “difícil comprender a qué extremo llegarán en las haciendas, chozas y habitaciones de los despoblados de cuya naturaleza hay muchas dispersas [...] viviendo por consiguiente sin ley, ni subordinación y en total libertinaje”¹⁷.

Para entender lo que allí se presentaba, hay que partir del hecho de que la tipología familiar mayoritaria de las rochelas era de naturaleza poliginica, en la cual los hombres tenían varias esposas y ellas eran, a su vez, madres, hermanas e hijas entre sí. Para su gestación, se dieron

¹⁴ Las temáticas de indagación se han centrado, entre otros puntos, en los intentos de aplicación de la institucionalidad estatal borbónica en aquellos sitios de frontera. Ver al respecto: Sánchez, 2015; Pineda, 2009; Conde, 1995. Los intentos de implantación del andamiaje institucional civil se han tratado en: Conde, 2016; Herrera, 2002 y del religioso en: Serrano, 2015. Asimismo, véase la reorganización territorial, la fundación de nuevos asentamientos y la dinámica demográfica interna de la provincia y ciudad de Cartagena en: Meisel, 1997; Lucena, 1993. Se han explorado, igualmente, los conflictos con las unidades administrativas vecinas por el acceso a los recursos de la región en: Arcila – Gómez, 2009 y los sitios estratégicos para el control de la mano de obra local y de los mercados económicos del área en: Sánchez, 2022.

¹⁵ Ello no quiere decir que algunos aspectos culturales de los “libres” no se hayan tocado. Se ha abordado, por ejemplo, su intenso conocimiento sobre el medio natural que les permitió crear formas propias de subsistencia (alimentación, medicinas, artesanías, etc.) y generar economías a escala para preservar sus colectividades, véase: Peralta, [En Prensa]. Asimismo, se han abordado los oficios que desempeñaban cuando iban o residían en los arrabales de Cartagena en: Mendoza, 2024. Su ocupación laboral en la estructura defensiva del área en: Solano, 2018. El ejercicio de territorialidad y de vida comunitaria antes y durante la Independencia se ha tratado en: Polo – Gutiérrez, 2011; Garrido, 2007a y 2007b; Lucena, 1993. Y la propia conformación de las rochelas en: Herrera, 2002 y 2010.

¹⁶ Ver los periplos de congregación de gentes “fugitivas” adelantados por los reformadores borbónicos en: Vidal, 2012; Moreno, 1993; Blanco, 1988; Fals, 2002, t. I.

¹⁷ Díaz, 1988: 67.

diversas vías que oscilaron entre la intimidación y la violencia física para reunir a sus distintos componentes, pero también se adelantaron procesos de negociación y de puesta en común de voluntades entre hombres y mujeres para escapar y vivir en los espacios naturales aún más alejados donde pocas veces aparecía algún representante de la burocracia regional.

Sobre el primer aspecto, no se debe pasar por alto que muchas mujeres habían sido originalmente “robadas” de sus comunidades de origen, tanto de otras cancheras, como de pueblos de indios o de los sitios de vecinos cercanos¹⁸. La labor de congregación forzada adelantada por el ex militar y sacerdote Joseph Palacios de la Vega, nos brinda dos ejemplos al respecto. Uno se dio cuando llegó en septiembre de 1787 a la ciénaga de Ayapel y al enmarañado sistema de caños y ciénagas que confluían en la desembocadura del río San Jorge en la subregión de La Mojana.

En una rochela del lugar halló a cuatro hombres y seis mujeres con sus respectivos hijos. Todas ellas eran indígenas chocoes “hurtadas” de su comunidad nativa y una muchacha —de unos 21 años— le contó, además, que el “primer hijo que parió [se murió], sin saber del cual de los cuatro hombres era porque todos usaban de ella”¹⁹. Prosiguió su correría y fue informado de que en toda la parte sur de la Depresión Momposina que iba entre el delta del San Jorge y el del Cauca, también existían varias cancheras diseminadas que sumaban unas 250 personas “por allí viviendo como ellos: unos con mujeres robadas, otros con sus propias hijas, otros con sus propias hermanas y madres”²⁰.

Sin embargo, en el transcurso de otra campaña de extirpación de rochelas, el mismo prelado encontró una población que se había estructurado de forma pacífica y mediante el libre acuerdo de voluntades entre sus miembros fundadores. Estaba conformada por nueve hombres, 17 mujeres y 23 infantes, al mando de cuatro zambos de Ayapel, que habían llegado hasta allí tras fugarse por haber cometido un asesinato, siendo

el uno casado, que se había venido allí ya había muchos años con los otros tres [...] Que el casado llevó su mujer e hijos; los otros tres a cinco mujeres —y tres eran casadas que se huyeron de sus maridos por venirse con aquellos hombres—, [y] que las otras eran solteras”²¹.

No dejó de preguntar “si todos dormían juntos” y sobre la crianza de los “hijuelos”. Se le respondió que el cuarteto de ayapelanos dormían con sus respectivas compañeras e hijos en el primer rancho; otros tres dormían con siete mujeres en el contiguo y supo que los varones adultos restantes lo hacían “con las mujeres e hijos que restaban en otro rancho que tenían junto a un platanarcito”²². Se le reafirmó, además, que a pesar de que había madres directas, también se daba un cuidado colectivo de todos los infantes. Este último dato lo complementó con información suministrada en otra rochela cercana, donde se le especificó que sus mujeres, guiadas por su “propio modo de vivir”, los cuidaban en conjunto, pues estaban “entretenidas con muchos hijos de diversos padres”²³.

De igual forma, todos los casos enumerados también muestran que, pese a las restricciones a la libertad de desplazamiento que imponían las normas coloniales, por toda la región circulaban gentes de diversas procedencias que fueron tejiendo aquellas familias extensas y sus redes de familiares y allegados. Es así como en la rochela del último ejemplo citado, fuera del núcleo primigenio de varones provenientes de la villa de Ayapel, también residían aquí “otros cinco hombres [que] eran rianos del río Sinú; que con ellos habían venido ellas [las mulatas Catalina Mendoza

¹⁸ Peralta, [En Prensa]; Herrera, 2010. También se conoce que desde los palenques se hacían incursiones armadas hacia las rochelas y los sitios de vecinos para robar mujeres y suministros. Ver: Romero, 2020.

¹⁹ Palacios, 2010: 819.

²⁰ *Ibidem*: 820.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*: 856.

y su prima] y siete mujeres y las restantes eran sus hijas, pero que ya eran mujeres con hijos de sus propios padres”²⁴.

La duración de los enlaces era, además, variable y coyuntural y los grados de afinidad entre los contrayentes eran muy cercanos (tíos-sobrinas, entre primos, entre cuñados, aún entre padres e hijos²⁵, etc.) y los hombres tenían varios vástagos con diversas mujeres en la propia o en otras cancheras circunvecinas y aún con las que residían en los sitios de vecinos ya oficializados, pues los lazos comunitarios y familiares —como lo reflejan los informes— no se cortaron del todo, una vez algunas personas aceptaban o eran obligadas a salir de los “montes” para asentarse en los nuevos poblados.

Pero las mujeres también podían romper los enlaces afectivos mediante diversas estrategias de separación de sus parejas como fue el recurso de la huida con otros hombres para fundar nuevas parejas, tal como lo refleja uno de los testimonios arriba citados, o la migración hacia sitios de vecinos legales y su puesta voluntaria bajo la tutela de los párrocos y otras autoridades quienes, a su vez, les buscaban un vínculo matrimonial bajo los cánones culturales de la sociedad hegemónica. Una de estas situaciones se dio cuando Palacios de la Vega encontró a una mujer que le sirvió de informante para la detección de una canchera y, como recompensa a sus servicios, le ofreció “que si quería venir conmigo para cuidarme, que yo no tenía quien lo hiciera y que iba ha haber misión y con eso se quitaría de vivir tan malamente; que la vestiría y daría bien de comer, y la casaría si quería”²⁶.

Según el prelado, ella le respondió de forma afirmativa con las siguientes palabras: “Sí, Paire mío, y jala que esta gente es maluca, y jala fuera agora gorita”²⁷. Sin embargo, todas estas diferencias en la estructuración de la vida afectiva frente al patrón matrimonial promovido desde la cultura española fueron rechazadas por sus representantes dentro del estamento religioso. Como lo resumiría Juan Antonio Aballe, cura vicario y juez eclesiástico del sitio de San Francisco de Sincelejo, en este y otros parajes de las faldas de las serranías de Abibe y de San Jerónimo “viven muchos en concubinatos perpetuos, en que se mezclan incestos, y adulterios; siendo lo peor el que a tan grave enfermedad, ni por aquel, ni por aquellos, se puede aplicar la medicina que le corresponde, viviendo condenados”²⁸.

Los representantes de la “república civil” también expresarían su censura hacia esta dinámica sociocultural y la imputaron a la “ignorancia” y carencia de “razón” de aquellos “brutos” que, desde su punto de vista, se negaban de manera inexplicable a sumarse a las normas de la mancomunidad hispánica. Pero estos personajes le añadieron a esta matriz de percepción dos nuevos elementos, a saber, la distancia de los puntos poblacionales ya controlados y la misma naturaleza “indómita” del lugar en que vivían. Por lo mismo, no era de extrañar que en estos lares abandonados por la “civilización”, como los de la isla de Barú y del río Sinú, se cometieran

infinitos excessos por la ocasión que ofrece la soledad, pues el corto numero de familias, que tienen los vecindarios están mui distantes unas cassas de otras, y lo reducido de sus habitaciones manifiestan lo que puede ocurrir en un conjunto de padres, hermanos, hermanas, hijos, y hijas abrigados para passar la noche, bajo de un toldo [...] que les prezisa hazerlo [debido a la presencia de insectos y otras sabandijas y a] la miseria con que viven por su desidia²⁹.

²⁴ *Ibidem*: 820.

²⁵ Esta clase de incesto, denunciado reiteradamente por los oficiales reales, tiene su raíz en el sistema de parentesco uterino, según el cual las relaciones familiares se establecen por la línea materna. Es así como las hijas se asumen como no parientes del padre biológico y, por lo tanto, no hay ningún tabú sexual entre ellos.

²⁶ *Ibidem*: 820-821.

²⁷ *Ibidem*: 821.

²⁸ Choparena, 2019: 406.

²⁹ Torre, 2020: 45.

El desencuentro cultural fue aún mayor cuando los observadores externos encontraron que la conducta sexual de los jóvenes de ambos sexos era, para su concepto, “perversa” y con pocas restricciones culturales españolas (como el no culto a la virginidad). En una rochela situada a orillas del caño de El Sapo, a las afueras del sitio recientemente refundado de San Joseph de Majagual (originalmente en 1750 y reestablecido en 1787), en pleno corazón de La Mojana, Palacios de la Vega encontró, para citar un caso alusivo, que en un maizal alledaño estaban “tres [varones] como de doce años, con otras tantas muchachas, todos juntos procreando. Vi el colmo de la maldad en criaturas de tan corta edad”³⁰.

Su furia aumentó todavía más al saber, de boca de los habitantes del caserío cercano de Palmarito, que “todas las más familias de aquel terreno vivían en aquella disposición, que eso no me causara maravilla”³¹. Confirmó así su intención de acabar con estas comunidades de seres “inmorales” que, como el medio natural en que vivían, se tenían que volver “domésticos” cuanto antes.

3. Calores, cuerpos y vestidos

La desnudez o el escaso cubrimiento de los cuerpos y la forma en que se mostraban y se desenvolvían en el escenario de lo público y de lo privado, fueron otros elementos que le permitieron a los académicos, sacerdotes, militares de rango, burócratas y demás gentes de “brillo y de lustre” dibujar su idea sobre el estado de “atraso” que se experimentaba entre la gente de “inferior clase” que vivía en las rochelas de la provincia de Cartagena durante el siglo XVIII y comienzos de la siguiente centuria.

El calor “agobiante” fue tomado como una causa sustancial de este evidente “desarreglo”. Sobre la vestimenta de los esclavos y libres de la provincia y puerto de Cartagena, Antonio de Ulloa consignaría, entre otros detalles, que “la fuerza de los calores no permite que puedan usar de ropa alguna y assi andan siempre en cueros cubriendo unicamente con un pequeño paño lo mas deshonesto de sus cuerpos. Lo mismo sucede con las Negras esclavas”³². Pero, a esta condición climática, la mirada de las élites también le sumó otros factores de la realidad local que influían en la vestimenta —tomada como “simple”, “burda” e “indecente”— de aquellas castas.

Algunos pocos refirieron las duras condiciones de vida y la miseria resultante como otros dos motivos para la precariedad de las vestimentas. Uno de ellos fue Antonio de la Torre y Miranda, quien anotó la “ynmensa fatiga en varias labores” de los esclavizados y de los libres que pagaban “terraje” (arriendo de parcelas) en los predios de las haciendas y propiedades de los poderosos del área y el “mal tratamiento que reciben los ynfelizes”³³. Los amos obligaban, por ejemplo, a los esclavizados a buscar alimentos y medios de subsistencia durante sus pocas horas de descanso o en los “días francos” o “de para sí”, los sábados para esta región, donde debían hacer “su sementera o use de otros adbitrios [...]”, siendo de su cuidado vestir a su mujer y mantener a 6 u 8 hijos³⁴.

A pesar de estas críticas aisladas al régimen social y político, la inmensa mayoría de voces ubicó la mayor carga de responsabilidad de aquella “deshonesta desnudez” en las pautas de “desarreglada conducta” que se acostumbraban en las rochelas. Los pocos trajes que usaban eran, por lo tanto, una de las varias consecuencias adversas del no anhelar “progreso” alguno y del querer vivir aislados en medio de la naturaleza tropical. De allí que la situación de carencia de ropajes se debía, antes que nada, a la “poltronería” de aquellos grupos humanos y a la “soledad”

³⁰ Palacios, 2010: 844.

³¹ *Ibidem*.

³² Ulloa, 2019, t. I: 27.

³³ Torre, 2020: 41.

³⁴ *Ibidem*: 42. Frente a esta reiterada violación de los “códigos negreros”, el gobernador provincial ordenaría en 1789 que “los dueños de esclavos deven dar a estos el vestido y alimentos necesarios para su manutención y asistirlos en sus enfermedades arreglándose a las costumbres nacionales que hubiere en el territorio”. Cañaberal, 1992: 120.

que los inducía a cometer toda clase de “actos deshonestos”, incluyendo su frugal vestimenta. Como lo resumió Antonio de la Torre y Miranda cuando llegó en 1774 para “civilizar” el valle del río Sinú, a

lo ardiente de aquellos temperamentos en donde con el sumo calor, se entorpecen los cuerpos [...] y cómo la soledad ofrece menos rubor y mas desahogo, así hombres como mugeres, acostumbran a cubrir [no] mas de sus cuerpos que aquellas partes que de justicia y necesidad pide la racionalidad y solo conservan un escaso adorno de ropas ligeras y las muy precisas para sus concurrencias³⁵.

Paradójicamente, las mismas fuentes refieren algo totalmente contrario. Los arrochelados desplegaron diversas estrategias culturales para la obtención de su ropa o de los materiales necesarios para confeccionarla. Podían adquirirlos mediante el trueque directo de sus excedentes productivos en alimentos preparados, víveres cultivados o en insumos extraídos del bosque seco tropical, así como de carnes de cerdo, de peces o de fauna silvestre o de objetos artesanales (maderas aserradas, embarcaciones, licores o tabacos, etc.) que intercambiaban con parentelas de otras colectividades similares, incluyendo a los sitios de vecinos con los cuales no se hubiese perdido el contacto familiar³⁶.

Tenían, además, un “pequeño comercio” por toda el área, en rutas mercantiles por agua o tierra que solo ellos conocían y que conectaban las rochelas —por medio de la costa o del Canal de Dique— con varios centros de venta, con especial énfasis en los de los arrabales de la capital provincial. Este mercado a pequeña escala complementaba y, a la vez, competía con los precios más caros fijados por los negociantes mayoristas controlados por los hacendados y ganaderos del área. Así lo vio Alexander von Humboldt a finales de marzo de 1801, cuando llegó al puerto de Zapote, en el delta del río Sinú en la bahía de Cispatá. En su fondeadero se aglutinaban pequeñas embarcaciones de los libres cargadas de productos locales, con las grandes barcasas

de 6 a 8 canoas (aproximadamente de 60 pies de largo, de una sola pieza, en forma de piragua totalmente planas en la parte inferior, por lo cual no se hunden ni se voltean) [que] cargaban pesadamente con pollos, plátano, maíz. Cada una de ellas transportaba más o menos 2.000 piastras de víveres; pertenecen a los hacendados de Lórica, o más arriba, en el río Sinú. Cartagena no podría existir sin el río Sinú³⁷.

Los ropajes y las telas también se podían adquirir, entonces, por permuta, al fiado o por compra directa, con los “vivanderos” o dependientes de las tiendas o “pulperías”, como las de la plaza de Santa Teresa del arrabal de Getsemaní de Cartagena, y demás locales de comercio minoristas situados en esta capital y en los puntos más poblados del área como Simití, Santiago de Tolú, Ayapel o Mompos. Claro está, en no pocos casos estos bienes y transacciones se movieron por circuitos ilícitos de la economía regional y los listados de prohibiciones que redactaban las primeras autoridades, que son otra manera de visibilizar lo que en realidad sucedía, revelan la existencia de este mercado al detal³⁸.

En las normas de conducta civil dictaminadas en 1789 para la provincia y su capital, el gobernador Joaquín Cañaberal y Ponce, dejó claro que no se iba a tolerar —al menos en teoría— que “ninguna persona compre, ni reciva por vía de prenda o empeño ropa nueva, usada, alhaja de oro

³⁵ Torre, 1794: 9.

³⁶ Peralta, [En Prensa].

³⁷ Humboldt, 2021.

³⁸ En las rochelas de Palmarito, el Sapo y la Zapata, todas en La Mojana, Palacios de la Vega encontró varios entables productivos de arroz, tabaco o de cocción de cacao para chocolate, que tenía gran estimación en el área. En la última de ellas, se encontró “cuatro ranchos vacíos de gentes, pero con algunos trastes, y en uno de ellos un saco de cacao; que habían sacado los trastos y el cacao; lo tenían embarcado”. Palacios, 2010: 839. Pero este comercio era ilegal, pues iba en contra de los estancos o monopolios reales que recaía sobre algunos de estos productos y que se expendía sin la cancelación de los respectivos impuestos como el de las alcabalas.

o Plata, ni otros efectos a hijos de familia, esclavos o sirvientes de las casas, ni le prestan dinero ni fien cosa alguna en poca ni mucha cantidad sin licencia de sus padres, tutores, curadores o amos”³⁹.

Los arrochelados conseguían asimismo “retazos”, “cotonadas” (telas burdas de algodón o de lino decoradas con listas verticales u horizontales) o “bayetas” (camisas ligeras sin mangas) como parte del pago por sus servicios a jornal como guías o “baquianos”, “vaqueros”, “bogas”, “mazamorreros” de oro, estibadores, cultivadores, leñadores, constructores de casas y embarcaciones, cocineras y mucamas, “amas de cría” y demás labores estacionales en las que algunas personas de las cancheras se empleaban temporalmente⁴⁰.

A falta de estos artículos, aquellas gentes también hicieron un uso creativo de las materias primas que les brindaba la naturaleza local. Las fuentes indican que, para estos efectos, se utilizaban para los ropajes (faldas, pantalones, enaguas, camisas, etc.,) y para confeccionar otros abalorios (entre otros, correas, sombreros, collares o pañoletas) las fibras de varias especies de cáñamos de “pita”, asimismo, de “bejucos” silvestres, de diversas cortezas, como la del árbol de majagua, “arrancadas sin perjuicio de la planta”⁴¹, o a partir de las hojas de varias palmas del lugar, como la conocida desde aquel entonces como la “de la flecha” (base de los aún famosos sombreros vueltiaos).

Para “beneficiarlas hasta ponerlas en hebra, hacen gruesas y delgadas cuerdas” con las cuales elaboraban, además, “Chácaras [mochilas], Cabezadas [correas], y otros varios obrajes”⁴². Para lograrlas, las cortezas, fibras y hojas se remojabán; luego se ponían a secar al sol, se macebaban en pilones o en piedras y, tras este procesamiento artesanal, se cardaban con espigas o clavos y así quedaban disponibles para tejer los llamados “lienzo del país”⁴³. Una descripción de esta faceta de la cultura utilitaria, la proporcionó Palacios de la Vega cuando arribó el 16 de diciembre de 1787 a una canchera asentada en el bajo San Jorge.

Allí se topó con un pequeño núcleo poblacional compuesto por cinco hombres, varias mujeres e infantes. Estaba al comando de una pareja mayor, una “madre y un padre”, que lo recibieron en una situación donde “la madre y hermanas [estaban] vestidas con un refajo de lienzo de la palma, y esto únicamente para cubrir desde la cintura hasta las rodillas” y el padre vestía “con unos calzones de lo propio, tan largos que no le llegaban a la mitad del muslo, con botonada de majagua por detrás y por delante”⁴⁴.

En este orden de ideas, no fue extraño que aquellos cuerpos semidesnudos, esencialmente los femeninos, que recibieron mayor censura y reproche que los masculinos, entrañaran un desafío cultural a la sociedad colonial. Su “procaz” y “corta” indumentaria era fuente de rechazo y de “tentación”, y motivaba “malos pensares” y varias riñas y “desórdenes” entre los varones, aún entre clérigos, funcionarios y demás personas “adecentadas”. Así le sucedió inicialmente al sacerdote Juan de Santa Gertrudis y a sus hermanos de la orden franciscana, cuando vieron que las mujeres “ordinarias” portaban en las villas y campos cartageneros tan solo

una fallera y un reboso de bayeta de la tierra para la iglesia. Muy rara [es] la que trae camisa de tocuyo. Y aun a confesar van sin camisa. En casa y por la calle van con dos varas y media de bayeta, ceñido el cuerpo a la cintura, y lo demás al aire. Al principio nos

³⁹ Cañaberal, 1992: 117-118.

⁴⁰ De allí que muchos comerciantes, mineros y hacendados fueron enemigos de las políticas borbónicas de congregación poblacional, puesto que se los privaba de mano de obra barata y disponible según los ciclos de lluvias (de abril a noviembre) o de verano o de temporada seca (entre diciembre y abril) de la región. Ver otras facetas de este mercado laboral informal en: Mendoza, 2024; Peralta, [En Prensa]; Sánchez, 2022; Solano, 2018; Arcila – Gómez, 2009; Herrera, 2002.

⁴¹ Torre, 1794: 32.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Por fuentes del siglo XIX se conoce que el carey de las tortugas y que varias semillas, como la de la palma de tagua, por ser muy duras y resistentes, se utilizaban para tallar botones, broches, ganchos de ropa y de pelo, peines, peinetas, de pronto aretes y pulseras, y otros aditamentos del diario vestir.

⁴⁴ Palacios, 2010: 858.

causaba escándalo, pero como es un continuo ver, los ojos se hacen a ello y con el tiempo ya no causa extrañeza”⁴⁵.

Los valores morales —al menos los exhibidos públicamente— de las élites tendrían, eso sí, algún sosiego cuando contemplaron que en contadas oportunidades las mujeres y los hombres “vulgares” sí tenían prendas que cubrían algo más que las partes del cuerpo a las que “obliga la decencia”. Fue así como en la provincia de Cartagena, sobre todo alrededor de su capital o de las villas principales, era costumbre entre las mujeres libres que esporádicamente arribaban desde las rochelas que vistieran “angaripola”⁴⁶, y para la iglesia reboso de bayeta”⁴⁷. Por su parte, en “la negrería y gente india, su vestido en los hombres es unos calzones de tocuyo (tela de algodón basta) [...] y un capisayo de estambre negro”, que llegaba hasta las rodillas y con una abertura en el medio para usarlo a modo de ruana, aunque se portaba “sin camisa ni montera, descalzos de pie y pierna”⁴⁸.

Estas galas se lucían en determinados eventos como las fiestas de guardar, los servicios religiosos, las celebraciones cívicas (coronación de un monarca, nacimiento de un heredero regio, el arribo de un virrey o de un nuevo gobernador, etc.) o cuando los arrochelados de ambos sexos marchaban a las villas y puertos a vender y comerciar sus productos. De por sí este cambio en el vestir implicaba un juego creativo con las normas de la sociedad hegemónica, pues, al camuflarse aquellos “libres de todos los colores” con una indumentaria aceptada, les resultaba más fácil entrar y salir sin despertar sospecha de los lugares geográficos y de los espacios culturales ya copados por el sistema colonial.

Las autoridades dieron fe de la existencia de estos ajuares, pero, principalmente, de su estratégica utilización, así no fueran conscientes de aquel subrepticio proceder. Así, en las cancheras vestían “sin rubor de vivir en cueros aun los adultos [...] [sin embargo] su maor profussion [gala] es una muda de ropa compuesta de camisa, y calzon largo todo de crudo y quando mas de listado y sus mujeres polleras de lo mismo, lo que procuran conservar para ir a la ciudad”⁴⁹.

4. Bundes, músicas y pasiones

Pero en muchas más ocasiones se prefería lucir los humildes trajes y los cuerpos semidesnudos en otros contextos de socialización alejados del ojo inquisidor y represivo del observador de élite externo al área. De este deseo de libertad se percataron los militares, religiosos y burócratas civiles y, con gran enfado, señalaron en sus informes que, para asistir a los bandos reales o a los llamados de las “justicias”, los arrochelados no “salían” fácilmente de las “espesuras” y sacaban mil excusas para justificar su ausencia, aunque, si se trataba de concurrir a un “bunde” o a un “baile de canjilón” y a otros certámenes festivos “no les envaraza la mayor ynclemencia de el tiempo ni malos pasos para acudir a ellos”⁵⁰.

No contentos con lo anterior, cuando asistían forzados por las amenazas de los curas, al menos, a la Semana Santa, a las fiestas patronales y aún a alguna de las esporádicas misas ordinarias, no se quedaban a todos los días de culto o permanecían durante las horas debidas en los recintos sagrados, si había en ciernes alguna actividad recreativa en sus comunidades. Tal como acontecía en las “ciénagas de la María” y en los “descampados” cercanos a San Joseph de Rocha (en la entrada occidental del Canal del Dique), de la manera más desfachatada y desafiante, “si vienen [...] acostumbran volverse las vísperas de fiesta, ya por acudir a sus bundes, y ya por no oír misa los días que tenemos obligacion de ello”⁵¹.

⁴⁵ Santa Gertrudis, 1956, vol. I: 44.

⁴⁶ Podía ser un vestido enterizo o una falda, cosidas con una tela ordinaria, pero con estampados o apliques coloridos.

⁴⁷ Santa Gertrudis, 1956, vol. I: 44.

⁴⁸ *Ibidem*: 44.

⁴⁹ Torre, 2020: 44.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*: 51.

No podía ser de otra forma, toda vez que estos pobladores libres se mostraban, desde la óptica de los sectores dominantes, muy “desafectos al servicio de Dios”. Tal como lo vio el visitador Javier de Choperena en 1766 en Santiago de Tolú y en sus rochelas aledañas, aquellos colectivos “suelos y volantes” procuraban “no ser vistos ni oídos, ni de su Cura, ni de los ministros de la Real Justicia, ni aun tal vez de las gentes [¿decentes?]”⁵². Por lo mismo, el obispo de la diócesis de Cartagena, Joseph Díaz de la Madrid, y otros jerarcas eclesiásticos a lo largo del siglo XVIII, fueron de la opinión de que aquellos bundes nocturnos —a despecho de que algunos pocos podían tener un carácter religioso—⁵³ se debían proscribir en toda la provincia.

Además de los anteriores motivos, se debían clausurar por el despliegue de toda clase de “torpezas” y “desfachateces” que allí se verificaban, toda vez que

se hacen de noche en las calles, patios o plazas o en los campos. Los que concurren son indios, mestizos, mulatos, negros y zambos, y otras gentes de inferior clase: todos se congregan de motón sin orden, ni separación de sexos, mezclados los hombres con las mujeres, unos tocan, otros bailan y todos cantan versos lacivos, haciendo indecentes movimientos con sus cuerpos⁵⁴.

Pero de nada valieron las reconvenciones. Los bundes se siguieron realizando en los arrabales de la capital y en toda la provincia, incluso a lo largo del siglo XIX⁵⁵. Sobre los que se hacían alrededor de 1735, los científicos Jorge Juan y Antonio de Ulloa, amén de los miembros de la expedición geodésica francesa de *La Condamine*, apreciaron que eran muy usuales los bailes colectivos “á la moda del país”, llamados “fandangos” o bundes.

Los celebrados en las casas de “distinción”, así fueran de personas “que no eran blancas”, tenían cantos, danzas y coreografías más “honestas y “sosegadas” y de gran “artificio y ligereza”. Pero los que se celebraban entre el “populacho” eran, a los ojos europeos, muy “vulgares”. Allí se presentaba “mucho desorden de bebida de aguardiente y vino, á que se siguen indecentes y escandalosos movimientos, de los cuales se componen las piezas que danzan [...] al fin paran en riñas, de donde rara vez dexa de seguirse desgracia”⁵⁶.

Las mujeres concurrían a estos espacios de socialización ataviadas con sus mejores trajes, pero también con vistosos adornos florales en la cabeza y con el cabello “lustroso [...] a fuerza de sebo, i empapadas en agua de azahar”⁵⁷. Los hombres asistían con un pañuelo, llamado desde aquel entonces “rabo de gallo” (por su color rojo), o con uno de “muselina de guardilla”. La escenografía general de aquellos eventos festivos consistía en que un conjunto de músicos se situaba en el centro de una rueda conformada por los asistentes, donde previamente se había encendido una gran hoguera. En su contorno externo se ubicaban los hombres y mujeres danzantes que, en parejas, salían a bailar y, cuando éstas se fatigaban, otros bailarines ocupaban su lugar.

Otros detalles de aquellos certámenes de la “jente pobre, libres i esclavos, pardos, negros, labradores, carboneros, carreteros, pescadores, &c., de pie descalzo”, donde los salones de baile se cambiaban “por la libertad [...] [del] cielo descubierto”⁵⁸, indican que los ritmos más celebrados se daban “al són del atronador tambor africano, que se toca, esto es, que se golpea, con las manos sobre el parche, i hombres i mujeres en gran rueda, pareados, pero sueltos sin darse las manos, [van] dando vueltas alrededor de los tamborileros”⁵⁹.

Demostrando el asiduo contacto que ya se daba entre distintos estamentos al interior de las rochelas y el consiguiente mestizaje de sus manifestaciones culturales, no era nada raro encontrar

⁵² Choperena, 2019: 406.

⁵³ Herrera, 2002: 224-230.

⁵⁴ Díaz, 1998: 67.

⁵⁵ Jiménez, 2007; González, 1990.

⁵⁶ Ulloa, 2019, t. I: 32-33.

⁵⁷ Posada, 1886: 83.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

en estos bundes a varios indígenas amigos (primordialmente chocoes y zenúes) que los enriquecían con sus respectivas danzas y aparejos musicales. De allí que para las postrimerías del mundo colonial, ya era evidente que “los indios también tomaban parte en la fiesta bailando al son de sus gaitas, especie de flauta a manera de zampoña [...] [L]as dos castas, ménos antagonistas ya, se reúnen frecuentemente para bailar confundidas, acompañando los gaiteros a los tamborileros”⁶⁰.

Algunos de aquellos ritmos se denominaron de forma genérica como “currulaos” o “mapalés”⁶¹ en el entorno cartagenero. En ciertas danzas asociadas a ellos, los hombres portaban en sus pañuelos un manojo de velas de sebo encendido y, bailando con él, se acercaba a la pareja, “ya haciendo piruetas, o dando brinco, ya luciendo su destreza en la cabriola, todo al compás, [y así] procuraba caer en gracia a la melindrosa negrita o zambita, su pareja”⁶². Ella, a su vez, acompañaba a “su galán, balanceándose en cadencia mui erguidas”⁶³; recibía las velas con el pañuelo, las tomaba en sus manos de forma coqueta y bailaba en torno a la pareja hasta que las luces se consumían y, al final, se tiraban los cabos de las velas y los pañuelos chamuscados por fuera de la rueda⁶⁴.

Desde aquel entonces ya se hablaba también del coro de mujeres (hoy llamadas cantadoras) que amenizaba todo el certamen. En su juventud en la provincia de Cartagena, el general Joaquín Posada Gutiérrez fue testigo de cómo, al finalizar el período colonial, asistían a estos certámenes “como una docena de mujeres agrupadas junto a los tamborileros [que las] acompañaban en sus redobles, cantando i tocando palmadas, capaces de dejar hinchadas en diez minutos las manos de cualesquiera otras que no fueran ellas”⁶⁵.

En estos cantos eran habituales las retahílas y décimas con versos que derivaban rápidamente en críticas sociales, sátiras políticas o en estrofas de connotación sexual y “lasciva” y, por lo tanto, este fue otro motivo por el cual las autoridades intentaron prohibir —nuevamente en vano— estos “desórdenes”. Se ordenó al efecto en 1789 que “no se digan, ni canten en las calles, plazas, paseos públicos o privados palabras, ni coplas sucias, deshonestas o mal sonantes, ni de pulla, libres o equivocadas, y al que contraviniera, se le impondrán las penas correspondientes a su exceso”⁶⁶.

Pero si en los centros poblados más controlados por milicias, rondas de comisarios de barrio, “familiares” de la Inquisición o por las “justicias” civiles, las fiestas de la “negrería”, del “zambaje” o las de los “pardos y libres de negro” fluían de manera fácil por cauces no contenidos por las restricciones culturales impuestas, ¿qué se podría esperar de las celebraciones similares que se daban en las lejanas rochelas? Las élites las criticaron aún más y censuraron los “excesos” en las “pasiones” que allí se presentaban, impulsadas, además, por el generoso consumo de “bichengue” o “michengue” (aguardiente artesanal de caña destilado en alambiques clandestinos), guarapo fermentado, chicha de maíz o de yuca y de otros “vinos del país” como los extraídos de la palma de corozo y de la real⁶⁷.

⁶⁰ *Ibidem*: 84.

⁶¹ Hoy estos dos apelativos corresponden a dos danzas tradicionales de la costa Atlántica colombiana, donde la parte coral prima en el currulao y las coreografías corporales lo hacen en el mapalé. No se encontró la mención a juegos de salón o de campo como las bochas, naipes, dados o el truco (especie de billar), pero no se puede descartar su presencia por ser pequeños y portátiles. Ver otros certámenes musicales y lúdicos del “frenesí del vulgo” en Cartagena y en el virreinato neogranadino durante los siglos XVII y XVIII en: Jiménez, 2007; Garrido, 2007b; Rodríguez, 2002; González, 1990.

⁶² Posada, 1886: 83.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ La coreografía de los fandangos ha tenido pocos cambios hasta la actualidad en el contexto de las sabanas del Caribe de la actual Colombia, con especial ocurrencia en las de los departamentos de Córdoba, Sucre y sur de Bolívar. Las reminiscencias con aires andaluces también son evidentes.

⁶⁵ Posada, 1886: 83.

⁶⁶ Cañaberal, 1992: 112. En Cartagena, se hacían, además, “mojigangas” y comparsas donde desfilaban disfrazados los esclavos y los libres afiliados a determinadas cofradías y a “cabildos” de negros como el de Carabalí, Lucumí o Chará. Véase: Jiménez, 2007; Rodríguez 2002.

⁶⁷ Ulloa, 2019, I: 38.

Estas celebraciones, aparejadas con las generosas libaciones de aquellas “bebidas dañosas”, podrían convertirse, no solo en un problema de “policía” y de “concordia pública”, sino en un verdadero desafío al régimen de las “sanas costumbres” que se deseaba implantar. Fue así como, tras pocos años después de la declaratoria de independencia de Cartagena en 1811, en las rochelas y en “algunos pueblos se han hecho notables por sus escesos en esas plebeyas bacanales: [las] de San Onofre⁶⁸ [...] tienen fama, pues casi no hai semana en que no suceda alguna desgracia, i poco ménos puede decirse de los demas, tanto en las orillas del Atlántico como del Pacífico, i los de las riberas del bajo Magdalena, el Sinú i del Atrato”⁶⁹.

La duración de aquellos encuentros comunitarios también fue motivo de discordia, según fuese la tolerancia de unas u otras autoridades civiles o religiosas a lo largo del tiempo. Por ejemplo, para 1789 el gobernador Cañaberal fue mucho más restrictivo que algunos de sus predecesores y, tal vez con la mente puesta en los recientes “levantamientos” comuneros de 1781, ordenó que en toda la jurisdicción provincial

los Bundes y Fandangos de Tambor o Cantares en alta voz, que acostumbra los negros y gentes Plebeyas en las vísperas y días de fiesta, no pueden durar mas que hasta poco después de las nueve de la noche, en que acabada la retreta deven retirarse a sus casas todos los concurrentes, a excepción de la víspera de Navidad y de los Santos Reyes, en que se han tolerado siempre por estado del Pais⁷⁰.

Pero, vistos de otra manera, aquellos informes y comentarios de censura hablan entre líneas de procesos de resistencia de los arrochelados frente a los dictados de la sociedad hegemónica. Su repetida ocurrencia en diversos puntos del área, a pesar de normativas y de amonestaciones, son un claro indicador de la existencia de formas de expresión cultural divergentes que crearon, a su vez, expresiones de vida colectiva diferenciales frente a los estrechos límites que ofrecía el orden colonial.

5. “Rebeldía” y otras formas de resistencia

Con base en lo anterior, las campañas de erradicación de las rochelas y de sus manifestaciones culturales se basaron en un complejo proceso de negociación, pero, con mayor asiduidad, en el despliegue de distintos mecanismos de intimidación como la quema de ranchos y entables (galpones, corrales, alambiques, trojas de secado del tabaco, etc.), la destrucción de cultivos como plataneros, arrozales y maizales, fuera de la persecución y captura de sus líderes o el desplazamiento forzado de mujeres y de niños a sitios ya controlados en aras de incorporar a aquellas “gentes vagabundas” al redil colonial.

En este contexto de amenaza, los arrochelados también desplegaron acciones de respuesta violenta como atentados contra la vida de los funcionarios de la Corona, “tumultos” armados, ataques esporádicos a las milicias reales o a algunos sitios de vecinos y sus infraestructuras, así como la piratería en ríos, caños y ciénagas. Para resistir, también se dieron alianzas coyunturales con otros grupos “levantiscos” (como los cimarrones de palenques cercanos como los de Betancí, San Miguel y El Guamal o con los indios “bravos” como los chimilas que bajaban por el río Cesar y aún con los cunas del Darién) o asaltos alevos contra los representantes de las élites en cualquier recoveco de los pocos “caminos carreteros” de la región⁷¹.

⁶⁸ Antonio De la Torre y Miranda hizo la respectiva congregación de “dispersos” en San Onofre el 12 de junio de 1774 y, como se ve en la cita, sus fiestas y “libertades” ya eran motivo de censura tan solo a tres décadas de este hecho fundacional.

⁶⁹ Posada, 1886: 84.

⁷⁰ Cañaberal, 1992: 125.

⁷¹ El ambiente de conflictividad se exacerbaba aún más con la presencia directa de destacamentos militares de las potencias rivales de España. Ver este escenario de disputa general a través de la figura preponderante de los “capitanes a guerra” que se instauró en la región en: Conde, 2016; Herrera, 2010; Arcila – Gómez, 2009.

Pero, centrándonos en el tema que nos ocupa, también se crearon mecanismos simbólicos de oposición cultural con respecto a los deseos de las autoridades. Estas manifestaciones de rebeldía fueron mucho más reiteradas y soterradas que las acciones violentas. Por su misma naturaleza subrepticia e incruenta, no activaron de frente al aparato represor del sistema colonial y, por ende, tuvieron mayores garantías de éxito a lo largo del tiempo.

Al repasar algunas de aquellas manifestaciones de antagonismo, se ratifica el hecho de que los arrochelados fueron actores activos en la defensa de sus formas de vida tradicionales. En este orden de ideas, una de ellas consistió en el abandono de las rochelas y la posterior huida hacia a los “montes” —si cabe, a sitios todavía más alejados de la provincia— ante la menor “provocación” o aproximación de los representantes del monarca. Y, cuando ello no fue factible, se dio el silencio para cortar cualquier entendimiento con quienes pretendían convertirlos en fieles vasallos de su Majestad.

Como lo notaría desde 1774 el teniente veterano de marina Antonio De la Torre y Miranda, al momento de iniciar sus campañas de “recogida de dispersos” en la isla de Barú y el bajo Sinú, los arrochelados de aquellos parajes, “en particular los que tienen sus habitaciones en los caños, y zienagas, sus mujeres e hijos, se auyentan como fieras en viendo alguna persona blanca, y es tanto el terror que les causa [...] que no les permite hablar palavra”⁷². Más aún, para mantener la distancia con las instituciones del sistema colonial, se llegó, incluso, a amenazar a aquellos que buscaban la proximidad con sus representantes.

Cuando en noviembre de 1787, Palacios de la Vega llegó a la zona de El Retiro, en el bajo río San Jorge, se le acercó, por ejemplo, el joven Agustín de Herrera para solicitar su protección y el amparo de su familia que su progenitor tenía “metida en el monte”. Le indicó que su padre lo andaba buscando “para matarlo porque había venido a la misión huido; que [aquel] era hombre que nunca lo había visto confesar ni entrar en la iglesia, ni menos permitía que su madre ni hermanas, ni demás dependientes lo hicieran”⁷³.

En otras oportunidades, las armas esgrimidas por parte de los “magnates” o líderes de las rochelas, o por personas de aliciente colectivo involucradas en sus circuitos de intereses, para obstaculizar la labor de los congregadores borbónicos, fueron el rumor, la conseja, el chisme, la difamación y otras especies “infamantes”. Estos últimos se refirieron a aquella reiterada estrategia en sus memoriales y, para citar tan solo un caso dentro de la actividad de congregación o de “adunación” de arrochelados realizada por Antonio De la Torre y Miranda⁷⁴, en 1775 supo que varios sujetos estaban promoviendo la desobediencia a la orden dada por él para que la población dispersa alrededor de San Joseph de La Pileta se trasladara de manera definitiva al nuevo sitio de vecinos de Corozal que había fundado.

Se dio cuenta de que todo se debía a la labor de algunos “sujetos” que, con gran “insolencia”, andaban esparciendo “algunas proposiciones que movían los animos de los infelices que los creyan como á oráculos”⁷⁵. Para poder continuar ejerciendo “sus tiranías”, habían reunido asimismo a varios vecinos de la feligresía de La Pileta para que no acatasen “la orden de trasladarse al plan de Corozal, [y] se pusieron [además] a limpiar aquel sitio inmediato a la yglessia burlándose de los que havian ovedecido en poner sus cassas en Corozal”⁷⁶.

De ellos, 24 personas fueron arrestadas y conducidas al presidio de Cartagena. Pero los promotores de la pequeña revuelta de rumores, pertenecientes en su mayoría al universo de los 85 “concheros” o elaboradores de aguardiente artesanal que se comercializaba soterradamente en la región, también esgrimieron otras estrategias discursivas para justificar el desacato a la orden de traslado forzoso emitida por este oficial. Conociendo, utilizando y retorciendo a su favor elementos de la cultura hegemónica, en este caso la devoción católica a sus entidades

⁷² Torre, 1794: 49.

⁷³ Palacios, 2010: 855-856.

⁷⁴ Torre, 2020: 100.

⁷⁵ *Ibidem*: 100.

⁷⁶ *Ibidem*: 102.

espirituales, los conjurados le afirmaron —de manera sarcástica— a De la Torre y Miranda que, si bien en un inicio sí querían irse a su nuevo lugar de destinación, la tarea se había hecho imposible debido a que la negativa para la marcha había partido de la “inspirazion divina por no desamparar al Santísimo Cristo de aquella yglessia”⁷⁷.

Sobra decir que, “viendo esta osadia”, el militar hizo “arrestar a los dos que llegaron a proponermelo”⁷⁸. Pero este otro recurso de resistencia cultural, basado en el uso creativo de argumentos retóricos, también se dio con base en la comprensión de la normatividad colonial que tuvieron, de forma paradójica, los mismos arrochelados. De una de estas ocasiones dio cuenta el obispo Díaz de la Madrid en 1781 al momento de ser informado de que los arrochelados cercanos al pueblo de indios de Toluviejo se oponían a sufragar los costos de las primicias y demás estipendios eclesiásticos. Como muchos arrochelados ya eran conocedores de las normas fiscales vigentes, respondían a las conminaciones de los párrocos que ellos “no son indios como que solo estos tuvieran obligación de aprender [la doctrina y cancelar los tributos religiosos], no habiendo otro modo de compelerlos (porque ya son ociosas cualesquiera exhortaciones y requerimientos)”⁷⁹.

La normatividad de la monarquía hispana también se utilizó como instrumento para intentar evadir los castigos penales dados a los arrochelados. Sobre este particular, los reformadores borbónicos se percataron de que algunas matronas ya conocían de antemano la tendencia benévola que tenía el sistema jurídico colonial con respecto a la inimputabilidad penal de las mujeres en causas menores. Por lo mismo, promovían que sus maridos o hijos cometieran determinados delitos (abigeato, robo de mercancías, atracos a viajeros, etc.) y, al momento en que arribaban las “justicias” para realizar las respectivas diligencias de investigación, ellas mismas se autoinculpaban de las felonías que no habían hecho, “pareziendoles que por serlo [mujeres] estaban exentas de todo castigo”⁸⁰.

Otra modalidad de resistencia cultural fue la utilización consciente y deliberada del conocimiento que tenían los arrochelados del medio ambiente que habitaban para sabotear del todo o, cuando menos, para demorar las obras de penetración del área y de construcción de los nuevos asentamientos legales. Una vez más el caso de Antonio de la Torre y Miranda sirve de ejemplo revelador. Él fue víctima de estos ardides y, en uno de aquellos acontecimientos, la tropilla de “negros baquianos” que había contratado intentó que desistiera de “romper la tierra” y de “abrir caminos” para comunicar los Montes de La María con las sabanas de Tolú. Como no lo lograron, lo condujeron con “malicia” por los “peores parajes, y rodeos de la montaña”⁸¹.

No contentos con lo anterior, los negros destruían con gran disimulo los hitos de referencia con los que se iban señalando los puntos por dónde se debería trazar la nueva ruta y, tras sus acres regañones, le confesaron que habían emprendido este sabotaje debido a la “profunda tristeza” que les ocasionaba perder el control de unas tierras de las que se “creyan dueños absolutos de ellas”⁸². Y en una derivación de esta situación, el sabotaje también se dio a través de la pérdida intencional de herramientas y de canoas, de la demora deliberada en las obras de desmantelamiento de las antiguas rochelas, así como de la ralentización de la actividad de construcción de los nuevos sitios de vecinos y del “desdén” generalizado para acatar órdenes de los oficiales y capataces. Todas estas conductas de resistencia activa, fueron catalogadas de forma errónea como “dejadez” o “desidia” de parte de los involucrados.

Pasando ahora a la esfera de la reinterpretación (que es otra forma de creación) de prácticas culturales, a los voceros de la cultura colonial les pareció inadmisibles que los arrochelados, esgrimiendo excusas como la distancia o su pobreza, se apartaran del marco regulador de roles,

⁷⁷ *Ibidem*: 104.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Díaz, 1998: 66-67.

⁸⁰ Torre, 2020: 84.

⁸¹ *Ibidem*: 73.

⁸² *Ibidem*: 72.

conductas, sentidos y significados proveniente de la doctrina católica. Fuera de que no concurrían con regularidad a la liturgia semanal, tampoco dejaban que sus niños asistieran a la catequesis sabatina o aprendieran algún oficio “útil y de provecho”. Para enumerar un caso, así acontecía en las sabanas de Tolú donde se esgrimía como argumento de desobediencia el que “viviendo dispersos los vecinos, no hay maestros que se inclinen a documentar a los niños en la doctrina cristiana, y en las primeras letras de que resultarían indecibles beneficios a ambas majestades”⁸³.

De la misma manera, en estas comunidades “volantes” también se llegaba al extremo de suplantar a los sacerdotes católicos en sustanciales eventos del devenir cotidiano. Fue así como algunos adultos mayores o personas de cierta relevancia comunitaria se erigían como líderes espirituales capaces de impartir sacramentos en determinadas circunstancias. Así se le informó a Palacios de la Vega cuando llegó a finales de septiembre de 1787 al sitio de Palmarito, cercano a Majagual. Estando allí, llegó un zambo libre en una barca para pedirle que confesara a una mujer moribunda que, al enterarse de su presencia en el área, ella sí quería fallecer cobijada bajo este precepto católico.

Así lo hizo, pero en el interín se percató de una “barbaridad” en la cual esta persona le informó tranquilamente que, si él no hubiese estado, el sacramento lo hubiese podido impartir “cualquiera; si su merced no estuviera aquí, como Paire mío, entonces todos son buenos. Nosotros como no tenemos Paire, cuando estamos para morir nos confesamos como cristianos con otro de nosotros”⁸⁴. Para su sorpresa, otras personas corroboraron lo extendido de esta costumbre y le refirieron —aunque se desconoce la veracidad del testimonio o si fue una exageración del sacerdote— que varios de estos improvisados “confesores” terminaban en “acto carnal” con las moribundas.

El bautismo fue otro ejemplo de cooptación de la figura de autoridad del clero, poco vista en otros contextos coloniales. El obispo Díaz de la Madrid encontró en varias cancheras —como fue el caso de las ubicadas en El Algarrobo en La Mojana— que en ellas “administra el Bautismo cualquiera del pueblo de que hace elección el padre o madre del recién nacido”, con el agravante de que “da motivo a creer ignoran absolutamente la forma de este sacramento”⁸⁵. Y en una faceta concomitante con lo anterior, la práctica ritual, reflejo directo del sistema de creencias espirituales de una comunidad, también fue empleada de forma deliberada por los arrochelados para resistir la penetración de los agentes del sistema colonial en sus dominios.

El siempre acucioso Palacios de la Vega, llegó en enero de 1788 a una canchera situada cerca del antiguo palenque de Musanga, situado en el bajo Cauca. Antes de que pudieran escaparse, lograron capturar a 15 hombres, 9 mujeres y 11 niños, pero sus ayudantes le informaron sobre un pequeño hecho que les había llamado la atención. En cuatro ranchos vacíos se toparon con una “mesita en medio, una cruz, una mecha con aceite de caimán y una tutuma con agua”. Interrogó a las mujeres “cogidas” sobre el significado de aquel ritual y le respondieron que: “Paire mío, las mujeres de aquellos ranchos decían que mi Paire era diablo que andaba por los aires, y que para su guardar casa ponen aquella cruz y luz”, aclarándole de manera acomodaticia, eso sí, que “nosotras no lo quijimos creer y por eso estábamos aguardando a nuestro Paire”⁸⁶.

Los ritos mortuorios, gestados también a partir de la fusión de tradiciones africanas, creencias indígenas y contenidos de la religiosidad popular española, también muestran un cariz de desobediencia y cierta independencia frente a las normas impuestas. Poniendo como suceso alusivo otra experiencia de Palacios de la Vega, éste se percató de que por el río San Jorge y otros

⁸³ Choperena, 2019:406.

⁸⁴ Palacios, 2010: 845.

⁸⁵ Díaz, 1998: 68. Esta tradición sigue en la actualidad y en algunas zonas se conoce como “bautizo de agua” que da el ingreso del neonato a la vida comunitaria y a su lazo con el medio acuático de su comunidad. Denota un nexo directo con la cultura anfibia de los antiguos zenúes.

⁸⁶ Palacios, 2010: 865. Con la misma parafernalia y simbolismo, este ritual sigue vivo hoy en día. Se usa para alejar al “Diablo” y a las “brujas volantonas” que le sirven, mismas que se desplazan por los aires convertidas en aves negras, para cometer toda clase de fechorías en las comunidades campesinas del área.

de su cuenca pasaban de tanto en tanto canoas vacías. Una vez, pensando que una de ellas se le había soltado a su propietario, mandó a recogerla. Cuando sus empleados llegaron con la embarcación comprobó, con gran desagrado y asombro, que ella fungía como sarcófago de una joven muchacha, cuyo “aspecto demostraba como de veinte a veinticinco años, en cueros, muerta, reventada y toda llena de gusanos. Mandé prontamente enterrarla”⁸⁷.

Preguntó sobre esta costumbre y, con toda tranquilidad, le notificaron que “aquello sucedía continuamente, porque como el cura no los quería enterrar si no llevaban la plata, se valían de aquel modo para que el agua se llevase los cuerpos y nadie supiera de dónde salían”⁸⁸. Pero más allá del factor económico, esta dinámica reiterada podría obedecer a una concepción espiritual más profunda, presumiblemente heredada de la cultura anfibia de los zenúes prehispánicos, sobre la muerte y el agua como vehículo de trascendencia espiritual que todavía está por explorar. Ocurre igual con todas las manifestaciones descritas en este artículo, y en otras muchas por conocer, de las que, por desgracia, los documentos de archivo solo nos dejan entrever su superficie.

6. Conclusión

La larga convivencia y asiduo mestizaje de indígenas (entre ellos, zenúes, malibúes, caribes, chocoes, chimilas y cunas) con blancos empobrecidos provenientes de diversas regiones de España y con los esclavizados bozales o cimarrones pertenecientes a innumerables etnias africanas o con los negros criollos nacidos en el virreinato, generaron para el siglo XVIII una serie de “castas” intermedias de “todos los colores” (mestizos, zambos, pardos, mulatos, cuarterones, quinterones, ochavones, etc.) en la provincia de Cartagena. Entre todos estos estamentos crearon un conjunto de manifestaciones culturales propias, que, al ser retomado, reformulado y utilizado estratégicamente por parte de los arrochelados, les brindaron contundentes herramientas de resistencia frente a una sociedad colonial que pretendía asimilarlos dentro de sus normas y costumbres.

Estudiar la cotidianidad de las rochelas desde una perspectiva de Historia Cultural, nos lleva, pues, a superar la visión de que sus integrantes fueron agentes pasivos frente a las reformas borbónicas que buscaban su desplazamiento hacia puntos geográficos fáciles de supervisar y su conversión en mano de obra disponible para explotar los ingentes recursos naturales de la zona. Por el contrario, si se rastrea su existencia, no desde la perspectiva de las élites, sino desde su propio devenir (al menos desde la pequeña porción de él que aflora en los testimonios escritos de la época), se encuentra a grupos humanos deliberantes, resilientes y con gran capacidad de creación de realidades —alternas en varios sentidos— al limitado espectro de opciones de actuación colectiva que regían al universo colonial.

Allí florecieron otras formas de amar, de vivir en pareja y de tejer lazos de solidaridad comunitaria, sin importarles mucho a los habitantes de las cancheras que para los obispos, párrocos, militares, gobernantes, burócratas ellas fueran tomadas tan solo como censurables “amancebamientos”, sexualidades “concupiscentes”, “fogosidades” de ánimo, encuentros “libertinos” o como familias de “ilegítima” constitución. Los cuerpos semidesnudos, los rituales propios, sus fiestas y bundes —amenizados al son de gaitas, tambores y cantos—, desbordantes en bebidas “perjudiciales”, amparados por la oscuridad de la noche y por una naturaleza celestina, permitieron, de igual forma, la gestación de micro localidades, con sus propias reglas, roles y significados, en esta zona del virreinato del Nuevo Reino de Granada que pueden pasar desapercibidas cuando únicamente se escucha la voz y se atiende al accionar de los representantes de los grupos dominantes a ambos costados del imperio español.

Desde la metrópoli o desde el orbe andino, donde se asentaba la centralidad del poder virreinal, ellas fueron tomadas como un desafío al modelo único de colectividad y de poblamiento que intentaba imponer el reformismo borbónico. Para vencer sus muestras de resistencia “pertinaz”, se desplegaron contra los arrochelados toda suerte de estrategias, en su mayoría violentas. Ellos

⁸⁷ *Ibidem*: 844.

⁸⁸ *Ibidem*.

también respondieron con medidas de fuerza y con la confrontación directa a través de atentados, “bochinchas” y amenazas, pero también, tal como fue la temática central de este artículo, emplearon mecanismos de resistencia cultural más sutiles como el sabotaje, la desobediencia, la huida o el silencio y, haciendo gala de gran creatividad cultural, asimismo suplantaron en sus funciones a determinadas autoridades civiles y religiosas y utilizaron, inclusive, referentes legales y normativos del universo colonial para tratar de volcar a su favor el juego de la historia.

A veces triunfaron, aunque también fueron vencidos en otras tantas oportunidades. Pero, a través de un complejo juego de acercamientos estratégicos y de alejamientos deliberados frente al mundo dominante, lograron construir su lugar en el mundo, con espacios de autonomía relativa, con grandes conflictos internos, pero también con alternativas de existencia diaria selladas a través de acuerdos colectivos, que le agregaron otros acentos y matices al universo sociocultural de las postrimerías del mandato colonial y sentaron algunas de las bases de la vivencia cultural, social, económica y política de esta porción del Caribe colombiano de la actualidad.

7. Referencias bibliográficas

- Arcila, María – Gómez, Lucela. *Libres, cimarrones y arrojados en la frontera entre Antioquia y Cartagena: siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, INER y Universidad de Antioquia, 2009.
- Blanco, José. “Antonio de la Torre y Miranda. Funcionario poblador en la provincia de Cartagena y explorador en los Llanos Orientales”. *Universitas Humanística* vol. 17, n° 29 (1988), 45-52.
- Cañaberal y Ponce, Joaquín de. “El deber de vivir ordenadamente para obedecer al rey”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 20 (1992), 109-131.
- Choperena, Joseph Xavier de. “Javier Choperena: su nombramiento de Visitador General de la Diócesis de Cartagena. Su actuación como tal (1776)”. *El Taller de la Historia*, vol. XI, n° 11 (2019), 385-424.
- Conde, Jorge. “Reformas borbónicas y reordenamiento del espacio en el Nuevo Reino de Granada. El Caso de la Provincia de Cartagena en el siglo XVIII”. *Historia Caribe*, vol. 1, n° 1 (1995), 5-24.
- Conde, Jorge. “Capitanes a guerra: Gobierno económico y político en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada”. *Historia Caribe*, vol. 11, n° 29 (2016), 155-182. DOI: <http://dx.doi.org/10.15648/hc.29.2016.7>
- Conde, Jorge – Sánchez, Hugues. “La integración política de negros, mulatos, pardos y zambos al orden hispánico: los sitios de libres en el Nuevo Reino de Granada”. *Panorama Económico*, vol. 17, n° 4 (2019), 764-782. DOI: <https://doi.org/10.32997/2463-0470-vol.27-num.4-2019-2574>
- Díaz de la Madrid, Joseph. “Informe del obispo de Cartagena sobre el estado de la religión y la iglesia en los pueblos de la costa (6 de febrero de 1781)”. *Huellas. Revista de la Universidad del Norte*, n° 22 (1998), 62-69.
- Fals Borda, Orlando. *Historia doble de la costa 1. Mompox y Loba*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República y El Áncora Editores, 2002.
- Garrido, Margarita. “Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia”. En *Cultura Política en los Andes (1750-1950)*, coordinado por Aljovín de Losada, Cristóbal – Jacobsen, Nils. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos –Embajada de Francia en Perú – Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007a, 155-168.
- Garrido, Margarita. “Vida cotidiana en Cartagena de Indias en el siglo XVII”. En *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, editado por Meisel-Roca, Adolfo – Calvo-Stevenson, Haroldo. Bogotá: Banco de la República de Colombia, 2007b, 452-507.
- González, Adolfo. “La música del Caribe colombiano durante la guerra de Independencia y comienzos de la República”. *Historia Crítica*, vol. 1, n° 4 (1990), 85-112.
- Herrera, Marta. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Academia Colombiana de Historia, 2002.
- Herrera, Marta. “El arrojamiento: nominar para criminalizar”. *El Taller de la Historia*, vol. 2, n° 2 (2010), 11-46.

- Humboldt, Alexander von. "Fin del viaje de Cuba hasta la Colombia de hoy". *Viajes por Colombia. Extractos de sus viajes*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales y Banco de la República, 2021. Disponible en: <https://www.banrepcultural.org/humboldt/diario/1.htm>
- Jiménez, Orián. *El frenesí del vulgo. Fiestas, juegos y bailes en la sociedad colonial*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2007.
- Lucena, Manuel. "Las nuevas poblaciones de Cartagena de Indias, 1774-1794". *Revista de Indias*, vol. 53, n° 199 (1993), 761-781.
- Meisel, Adolfo. "Cartagena de Indias en 1777: un análisis demográfico". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 34, n° 45 (1997), 21-57.
- Meisel, Adolfo. "Cartagena de Indias y su tierra adentro a fines del siglo XVIII: Un análisis demográfico". *Cuadernos de Economía Regional*, n° 42 (2016), 1-26.
- Mendoza, María. "Participación de los libres de todos los colores en los trabajos artesanales urbanos de Cartagena de Indias (1770-1810)". Tesis Doctoral, Universidad de Concepción, 2024.
- Moreno, Pilar. *Antonio de la Torre y Miranda, viajero y poblador siglo XVIII*. Bogotá: Planeta, 1993.
- Palacios De La Vega, José. "Diario de viaje: Entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, julio 18 de 1787 a febrero 22 de 1788". *Lemir*, n° 14 (2010), 797-868.
- Peralta Agudelo, Jaime. "Naturalezas 'salvajes' y gentes 'infames'. Un 'remedo del infierno' ubicado en la provincia de Cartagena (1700-1810)". Medellín: Universidad de Antioquia. En Prensa.
- Peredo, Diego de. "Noticia historial de la provincia de Cartagena de las Indias, año 1772". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 6-7 (1972), 119-156.
- Pineda, Nicolás. "Cartagena en el siglo XVIII: reformas y proyectos". Trabajo de grado Carrera de Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Polo, José – Gutiérrez, Ruth. "Territorios, gentes y culturas libres en el Caribe continental Neogranadino 1700-1850: una síntesis". En *Historia social del Caribe colombiano: Territorios, indígenas, trabajadores, cultura, memoria e historia*, editado por Polo Acuña, José – Solano, Sergio. Cartagena: Universidad de Cartagena y La Carreta Editores, 2011, 9-41.
- Posada, Joaquín. "Fiestas de la Candelaria en la Popa". En *Museo de Cuadros de Costumbres*, editado por Vergara y Vergara, José. Bogotá: Impreso por Foción Mantilla, 1886, vol. I, 81-90.
- Rodríguez, Pablo. "Familia y vida cotidiana en Cartagena de Indias siglo XVIII". En *En busca de lo cotidiano: Honor, sexo, fiesta y sociedad Siglo XVII-XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002, 93-109.
- Romero, Dolcey. "Los acuerdos y la idealización del palenque: el caso del Totumo (1714-1767)". *Historia Caribe*, vol. XV, n° 37 (2020), 215-247. DOI: <https://doi.org/10.15648/hc.37.2020.9>
- Sánchez, Hugues. "De arrojados a vecinos: Reformismo borbónico e integración política en las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena, Nuevo Reino de Granada, 1740-1810". *Revista de Indias*, vol. 75, n° 264 (2015), 457-487. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2015.015>
- Sánchez, Hugues. "De la hacienda, el hato y la roza a la mesa: productividad, mercantilización y consumo de alimentos en las Gobernaciones de Santa Marta y Cartagena vista por viajeros, 1820-1900". *Historia Caribe*, vol. 17, n° 40 (2022), 131-262. DOI: <https://doi.org/10.15648/hc.40.2022.3204>
- Santa Gertrudis, Juan de. *Maravillas de la Naturaleza. Vol. I*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1956.
- Serrano, Manuel. "El obispado de Cartagena de Indias en el siglo XVIII (Iglesia y poder en la Cartagena colonial)". Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, 2015.
- Solano, Sergio. "Trabajadores, jornales, carestía y crisis política en Cartagena de Indias, 1750-1810". *Historia*, vol. 2, n° 51 (2018), 549-588. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942018000200549>
- Solano, Sergio – Flórez, Roicer – Malkún, William. "Ordenamiento territorial y conflictos jurisdiccionales en el Bolívar Grande 1800-1886". *Historia Caribe*, vol. V, n° 13 (2008), 65-121.

- Torre y Miranda, Antonio de. *Noticia individual, de las poblaciones nuevamente fundadas en la Provincia de Cartagena, la mas principal del Nuevo Reyno de Granada, de las Montañas que se descubrieron, Caminos que se han abierto, de los Canales, Ciénagas y Ríos que se han hecho navegables*. Santa María: Luis de Luque y Leyva, 1794.
- Torre y Miranda, Antonio de. *Diario de un viaje hecho en la provincia de Cartagena. De la isla de Barú a las montañas del Sajú, 15 de agosto de 1774 a 11 de febrero de 1776*. Editado por Pérez Méndez, Julio Cesar. Bogotá: Ministerio de Cultura y Fundación Cultural Céfiro, 2020.
- Ulloa, Antonio de. "Viaje a la América Meridional. Tomo I". Madrid: Biblioteca Antológica, 2019. Disponible en: <https://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2019/12/ULLOA-Viaje-a-la-Am%C3%A9rica-Meridional-I.pdf>, 2019.
- Vidal, Antonino. "El proyecto poblador de Antonio de la Torre y Miranda. De Sierra Morena a los Montes de María en el Caribe colombiano". En *Mirando las dos orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*, editado por Vila, Enriqueta. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2012, 643-655.