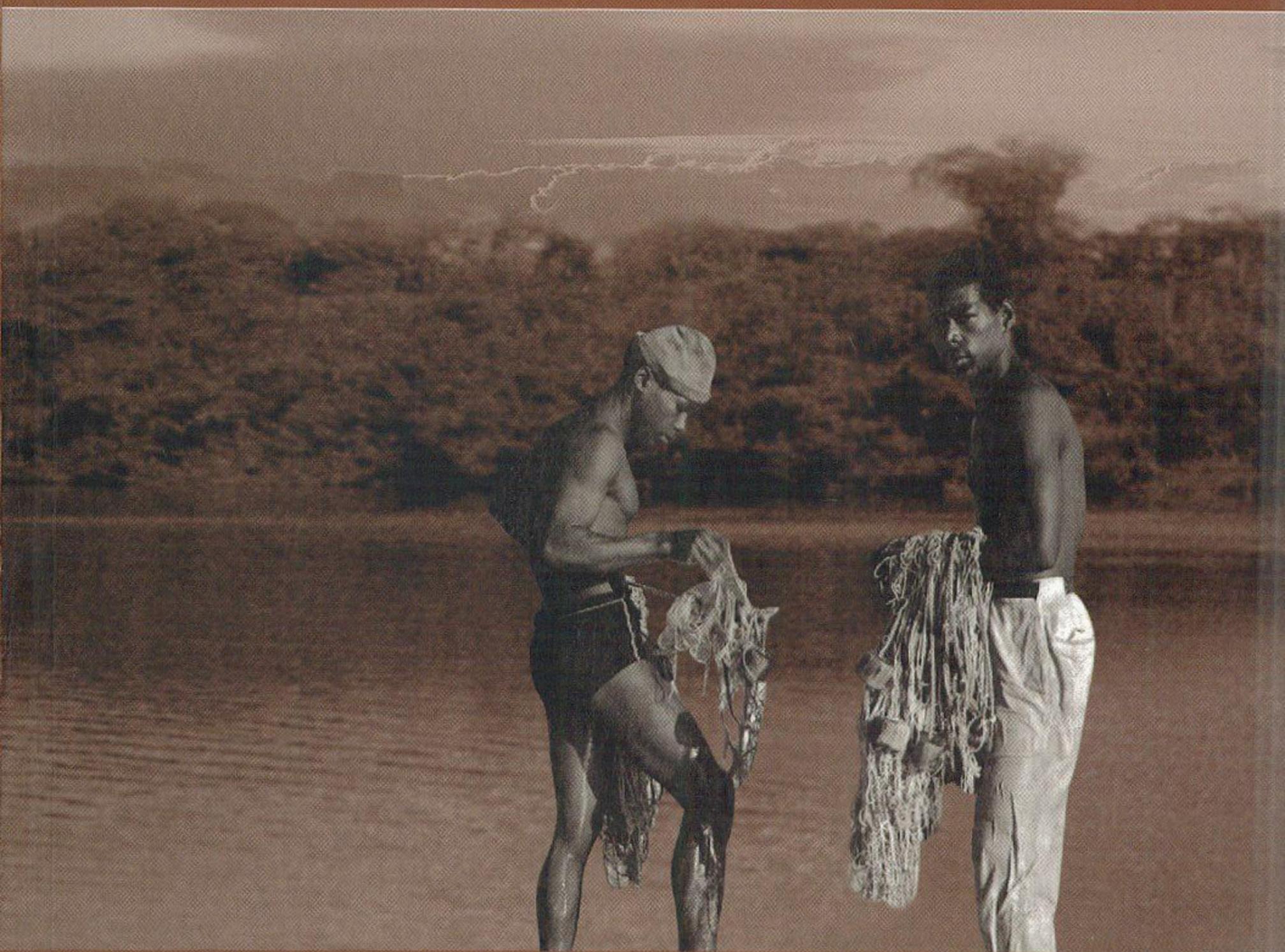


ORLANDO FALS BORDA

RESISTENCIA EN EL SAN JORGE



**Historia doble
de la Costa**



3

Serie Maestros de la Sede

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

Historia doble de la Costa
RESISTENCIA EN EL SAN JORGE **3**



ORLANDO FALS BORDA

Historia doble de la Costa 3

RESISTENCIA EN EL SAN JORGE

UNIVERSIDAD NACIONAL
DE COLOMBIA
BANCO DE LA REPÚBLICA
EL ÁNCORA EDITORES

PRIMERA EDICIÓN Carlos Valencia Editores
Bogotá, 1984

SEGUNDA EDICIÓN Universidad Nacional de Colombia
Banco de la República
El Áncora Editores
Bogotá, 2002

ISBN 958-36-0087-3

PORTADA Diseño de Camila Cesarino Costa

ILUSTRACIÓN Fotografías de Juan Luis Isaza Londoño
y del Instituto Colombiano de Antropología
e Historia, Icanh

ILUSTRACIONES INTERIORES Pedraza, Cabrales, D'Orbigny *et al.*

© DERECHOS RESERVADOS 2002. Orlando Fals Borda
El Áncora Editores
Avenida 25C N°3-99
Fax [57-1] 288839235
ancoraed@interred.net.co
Bogotá, Colombia

PREPARACIÓN LITOGRAFICA Carlos Valencia Editores

SEPARACIÓN DE COLOR Elograf

IMPRESIÓN Impreso en los talleres de Panamericana
Formas e Impresos, quien sólo actúa como impresor
Calle 65 N°94-72
Bogotá, Colombia

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

A los pescadores y vecinos de Jégu
y San Benito Abad (Sucre).

A la memoria de mi madre, María Borda Angulo,
por su constancia ante las durezas de la vida,
sus pioneros esfuerzos por la emancipación
de la mujer en Colombia y su preocupación
por el mejoramiento cultural, social y
económico del pueblo costeño.

CONTENIDO

Presentación	xv
Nota del autor	xix

CANAL A

INTRODUCCIÓN

El histórico aguante de los ribereños	18A
---------------------------------------	-----

PARTE I LANCES Y PERCANCES DEL PUEBLO ANFIBIO

1 Muerte y resurrección en el Panzenú	34A
2 Los indios de Jegua aprenden a sobrevivir	50A
3 Avance señorial: fundación de Corozal, Caimito y San Marcos	67A
4 Comuna en Ayapel, sedición en Jegua	80A
5 Reiteración: los rianos se repliegan	96

PARTE II EL CAPITALISMO RAMPANTE

6 Los ricos también se descomponen	136A
7 Lucha contra la compañía imperialista en Mompo y Loba	164A
8 La segunda conquista del San Jorge	183A

CANAL B

INTRODUCCIÓN

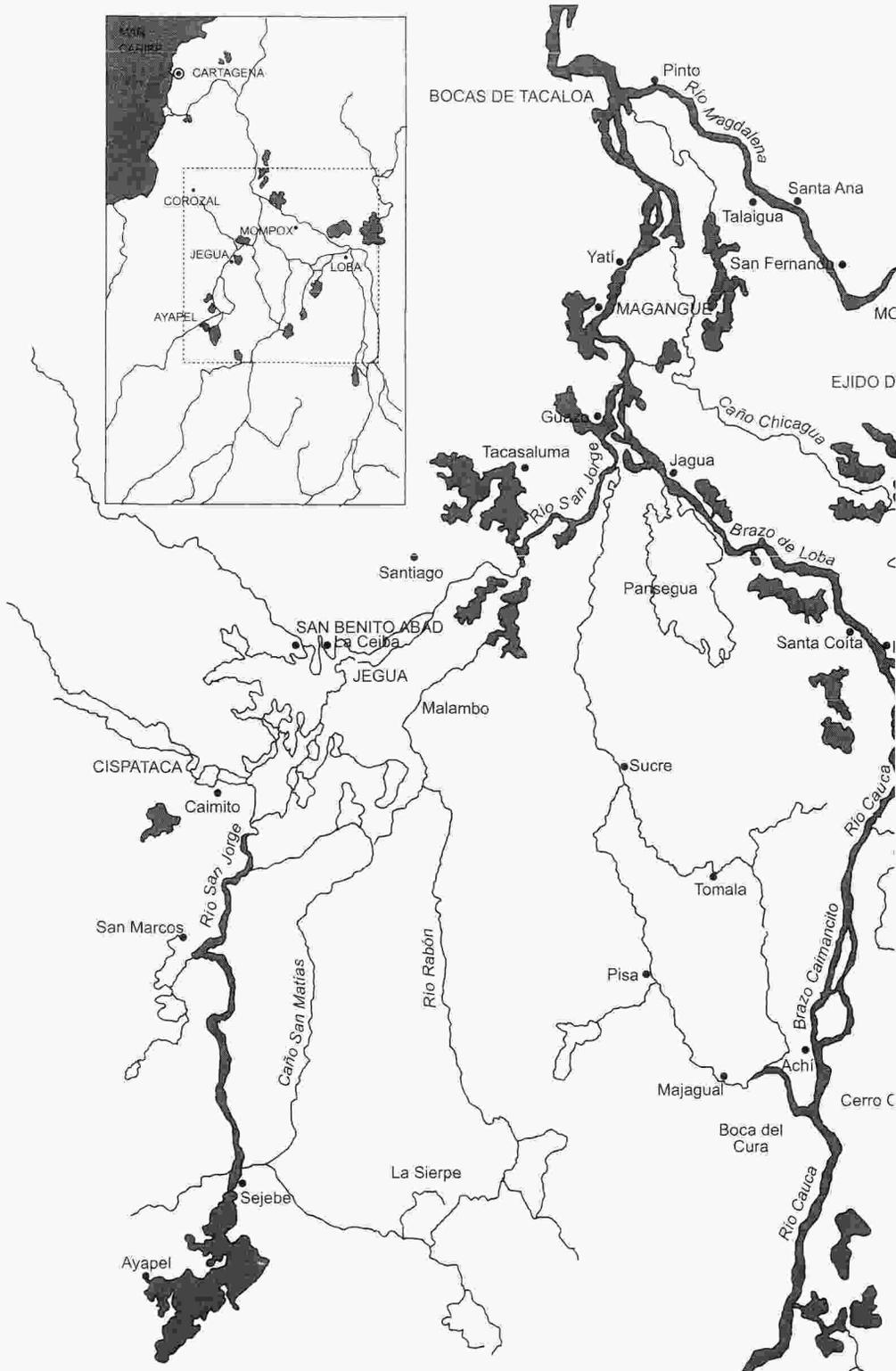
Descomposición y reproducción del mundo costeño	18B
---	-----

PARTE I LA RESISTENCIA POPULAR: ELEMENTOS EXPLICATIVOS

1 Raíces viejas de la resistencia popular	34B
2 Mecanismos sutiles de supervivencia	50B
3 El señorío como factor de descomposición	67B
4 El contrapoder popular y la resistencia armada	80B
5 Reiteración: los rianos se repliegan	96

PARTE II IMPACTO REGIONAL DEL CAPITALISMO

6 Descomposición de las clases dominantes	136B
7 Imperialismo y dependencia: versión regional	164B
8 De la domesticación religiosa a la liberación	183B
Índice de nombres de personas y lugares	203



LA DEPRESIÓN MOMPOSINA
Y SU REGIÓN
(Detalles señalados en el texto)



AGRADECIMIENTOS A

Compañeros, parientes y colegas de Mompox, Loba y Ayapel
Remberto Cárcamo Caballero, San Benito Abad
Gabriel Guerra C., Cartagena
Monseñor José Lecuona, Magangué
Ildefonso Gutiérrez, Madrid (España)

El trabajo de campo y la preparación de este tomo fueron posibles gracias al eficaz y generoso apoyo del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID), del Canadá, y la Fundación Punta de Lanza.

ADVERTENCIAS

Este tomo, como el primero y el segundo, está concebido y presentado en dos estilos o canales diferentes de comunicación:

CANAL A (izquierda)

Por las páginas de la izquierda corren el relato, la descripción, el ambiente, la anédocta.

CANAL B (derecha)

Por las páginas de la derecha corren simultáneamente la interpretación teórica respectiva, los conceptos, las fuentes y la metodología de aquello que contiene el canal A y, también, resúmenes del relato.

La lectura de cada canal puede hacerse de corrido independientemente, desde el principio hasta el final del libro. Sin embargo, la experiencia seguida por los lectores de los tomos anteriores indica que es más productivo y pedagógico leer cada capítulo completo de un canal, seguido de la lectura de su contraparte del otro canal, y sin saltar de uno a otro en las llamadas [A], [B], [C] o [D]. Éstas se han hecho con el fin técnico de llamar la atención sobre temas centrales que requieren apoyo teórico y documentación, ejercicio que pueden adelantar los especialistas.

ABREVIATURAS

ANC Archivo Nacional de Colombia (Bogotá).

AGI Archivo General de Indias (Sevilla, España).

AC Archivo personal de José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez, en poder de don Gabriel Guerra Cárcamo (Cartagena).

PRESENTACIÓN

Orlando Fals Borda es el científico social del Caribe colombiano de mayor trascendencia en los últimos cincuenta años. Luego de la trágica desaparición, en 1956, de Luis Eduardo Nieto Arteta, quien fuera el científico social costeño de mayor influencia en la primera mitad del siglo xx, la fértil producción intelectual de Fals lo llevó a ocupar el centro de la vida intelectual del Caribe nuestro, a partir de la década de 1970, cuando se dedicó con mayor amor y convicción al estudio de la sociedad rural costeña y su historia. Fruto de casi dos décadas de trabajo investigativo y político, que en Fals van de la mano, es la *Historia doble de la Costa*.

Esta obra constituye un elemento fundamental en la producción intelectual de la Costa Caribe en el último medio siglo, cuando hemos visto una efervescencia sin precedentes en el campo de la historia, las ciencias sociales, la literatura, las artes plásticas y la música regional. Fruto de todo ello, el país se reconoce hoy como Caribe, entre otras cosas.

En la *Historia doble de la Costa*, Orlando Fals se propuso escribir una historia de la región que se saliera del eje Cartagena-Santa Marra-Barranquilla, desde cuya perspectiva se ha escrito la mayor parte de nuestra historiografía. Aparejado a ello, se propuso también narrar nuestro pasado desde la óptica de los autores olvidados y relegados a un papel secundario dentro de las corrientes dominantes en la producción intelectual regional. La que aparece aquí en primer plano no es la Costa de Rafael Núñez, el Grupo de Barranquilla o los grandes comerciantes samarios, cartageneros y

barranquilleros. No es tampoco la Costa del Carnaval de Barranquilla, los Lanceros de Getsemaní o el fútbol de Pescadito. Es una Costa más rural, menos conocida y más olvidada, en todos los sentidos. Es la Costa de María Barilla, la valentía de los Chimilas, los mitos Zenú, el hombre caimán, el sombrero vueltiao y las corralejas. Es también la Costa de unas élites rurales o de origen rural como Chano Romero, Arturo García, Juan José Nieto o los marqueses de Santa Coa, que en la historiografía dominada por la vida de las grandes ciudades portuarias ocupan un papel secundario, en el mejor de los casos.

Por muchas razones, la *Historia doble de la Costa* ha sido una obra polémica. Entre sus fortalezas se ha destacado la calidad literaria de la narración que va por el canal A, que muchos consideran una novela histórica de gran belleza. Resaltaría también el rescate de la dignidad de los pobladores del Caribe nuestro y de sus antepasados, que logra con gran finura Orlando Fals a lo largo de esta obra. Dentro de esa perspectiva habría que enfatizar el rescate del inmenso aporte cultural y racial de los pueblos indígenas, Zenú, Chimilas, Taironas, Wayúu, a la conformación de la población costeña contemporánea. Finalmente, toda la obra está signada por la búsqueda de una identidad costeña, para la cual los aportes testimoniales, documentales y fotográficos que se hacen no tienen precedentes.

Muchas de las críticas que ha recibido la *Historia doble de la Costa* tienen que ver con el canal B. Algunos lo encuentran exageradamente académico; otros se quejan de una supuesta falta de rigor, especialmente en el uso de las fuentes; no son pocos los que han controvertido el papel que Fals le asignó a la imaginación en la elaboración de su obra; varios historiadores se han referido al excesivo simplismo del libro en el tratamiento de ciertos temas, y otros han criticado la manifiesta voluntad del autor de escribir un texto políticamente comprometido.

Sin embargo, si se trata de hacer un balance objetivo de la *Historia doble de la Costa*, yo no recomendaría proceder como un contador de partida doble que sopesa fortalezas y debilidades y que a través de un ejercicio de sumas y de restas intenta llegar a una magnitud final. Lo que recomiendo, por el contrario, es adentrarse de manera desprevenida, aunque sin perder el ojo crítico,

en los ríos, caños, ciénagas y esteros de los cuatro tomos. Cuando yo lo he hecho, he regresado siempre queriendo más –y valorando mejor– al Caribe colombiano, que es una forma de querernos más –y valorarnos mejor– a nosotros mismos.

GUSTAVO BELL LEMUS
VICEPRESIDENTE DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA

NOTA DEL AUTOR

Observo con algún asombro que en los veinte y más años transcurridos desde la primera edición de la *Historia doble de la Costa*, en 1979, apenas se han registrado unas pocas correcciones o refutaciones de datos o hechos contenidos en los cuatro tomos, aun tomando en cuenta las pistas y referencias que ofrecí con estos fines en las fuentes citadas del CANAL B. El cuasi-silencio de los historiógrafos sobre estos puntos contradiría lo que algunos colegas han sugerido sobre defectos de documentación en mi obra.

Lo concreto es que estas fuentes han podido y pueden seguirse consultando en bibliotecas o en las carpetas y otros elementos colocados desde 1986 en el Centro Regional de Documentación del Banco de la República en Montería, para servicio del público. Aprovecho para expresar mi agradecimiento a la Biblioteca Luis Ángel Arango, por haber acogido y organizado este material. Comprende libros raros y antiguos periódicos regionales, grabaciones, fotografías, objetos y cuadros de valor histórico, mis diarios de campo y manuscritos y notas de archivos nacionales y extranjeros, en los que me basé para la confección del trabajo.

El Centro de Documentación Regional de Montería se ha usado bastante y algunas familias locales lo han enriquecido con valiosos aportes. Sin embargo, dos de los “archivos de baúl” más importantes que consulté a fondo para la *Historia doble*—los de las familias Guerra-Cárcamo (San Benito y Cartagena) y Burgos (Montería)—no han llegado. Pido cordial y respetuosamente a los actuales herederos que compartan aquella riqueza documental con los coterrá-

neos y con la comunidad nacional e internacional, antes de que el tiempo y el comején dispongan de ella.

En cuanto a correcciones y complementos de datos, los que han llegado a mi conocimiento y que aprecio de todo corazón, son los siguientes:

1. La evidencia del Archivo Nacional y otras fuentes brindada por el distinguido historiador Edgar Rey Sinning, que llevó a retocar y corregir para la presente reedición algunos de los negativos originales de la *Historia doble*: en la página 35B del primer tomo, por la fundación de Tenerife, que fue en 1542 y no en 1540, como aparece en la primera edición; en la página 103A del mismo tomo había de escribirse 1576 y no 1583, y no fue Antonio sino Rodrigo Cordero el mentado lugarteniente; y en la página 62A del tomo segundo, el año de la muerte del Supremo Carmona es 1852 y no 1853.

2. La ilustre académica Pilar Moreno de Ángel aclaró el misterio de los últimos años de De la Torre y Miranda (página 71A del tomo cuarto) al encontrar en España el testamento y la partida de defunción del gran congregador de pueblos costeños, que publicó en el libro *Antonio de la Torre y Miranda* (Bogotá: Planeta, 1993). La muerte del congregador sobrevino en Santa María (España) el 6 de febrero de 1805, y le heredó una hija de 14 años de edad llamada Josefa.

3. Otro distinguido académico, David Ernesto Peñas, descubrió en la Notaría de Mompo una lista con los nombres de los fundadores de El Peñón (Magdalena) en 1770 (página 113B del primer tomo). Este raro documento, que enriquece la historia local, aparece en el n° 22/23, mayo 1991, página 105 del *Boletín historial* de la Academia de Historia de Mompo.

Ha habido otros desarrollos intelectuales de la *Historia doble* que merecen recordarse. En primer lugar, el brillante escritor costeño David Sánchez Juliao realizó la proeza de verter en forma de novela y con su excelente estilo literario, una serie de anécdotas y ocurrencias con los personajes de la *Historia*. Fue publicada con el título de *Danza de redención* (Bogotá: Grijalbo, 1998) con explicable y muy buena acogida.

Recuerdo igualmente la polémica de 1986 en Montería sobre la fandanguera María Barilla y la rebelión del Boche (tomo cuarto),

que dio origen al interesante y bien concebido folleto que editó el colega Albio Martínez Simanca (*Historia y mito*, Montería: Casa de la Cultura, 1987). Falta todavía evaluar el impacto que hubiera podido producir la circulación de la separata con capítulos escogidos de los tomos primero y segundo sobre *Fundación de pueblos costeños*, que hizo Carlos Valencia Editores (Bogotá) en 1982, opúsculo que fue especialmente editado para educadores y estudiantes de la región.

En cuanto a discusiones sobre asuntos tratados en la *Historia doble* u opiniones sobre estilos, metodologías e ideologías en ella, debo seguirlo dejando, naturalmente, en las manos de pensadores y escritores independientes. Aprecio así las observaciones tempranas del novelista Gustavo Alvarez Gardeazábal, las reservas de los historiadores Gustavo Bell Lemus (a quien agradezco su estimulante prólogo y la iniciativa de la presente reedición), Charles Bergquist, Eduardo Posada Carbó y Alfonso Múnera, las confirmaciones de Hermes Tovar Pinzón y Christiane Laffite Carles, así como los elogios del crítico francés Jacques Gilard, el escritor uruguayo Eduardo Galeano, el geógrafo de Berkeley James J. Parsons y nuestro novelista-sociólogo Rodrigo Parra Sandoval.

Hubo a continuación una fértil búsqueda regional por el equipo de científicos sociales que publicó el primer Mapa Cultural de la Costa con apoyo del Corpes. Se organizaron fundaciones y organismos no gubernamentales de estudio y acción social, e instituciones estratégicas como el Observatorio del Caribe Colombiano y su revista *Aguaita*, que dirige Alberto Abello. Además, aparecieron los nuevos aportes del Centro de Estudios Económicos Regionales del Banco de la República en Cartagena, con los trabajos de Adolfo Meisel, Joaquín Vilorio de la Hoz y otros excelentes investigadores; el cuidadoso libro de José Agustín Blanco sobre Tierradentro y Barranquilla, el de Isabel Clemente sobre San Andrés y Providencia, las monografías de José Manuel Vergara y José Luis Garcés (Ciénaga de Oro), Jaime Colpas (Barranquilla), Bernardo Ramírez y Edgar Rey (Mojana), Pepe Castro (Valledupar), Víctor Negrete (Sinú), Rafael Velásquez y Víctor Julio Castillo (Magdalena Medio), y otros más, todos los cuales llenan lagunas de mi *Historia*. Y está en imprenta, gracias al esfuerzo del historiador Moisés Alvarez y del Instituto de Estudios del Caribe, la nueva

edición de *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica* (1973), mi primer intento documental y pedagógico para el campesinado costeño, que fue asimismo semillero de los cuatro tomos posteriores de la *Historia*.

Quiero insistir en la defensa del uso declarado de la imaginación y de la ideología en las pesquisas científicas —lo que aconsejó y ejecutó hasta el respetado Einstein—, como aparece en los canales A y B de la *Historia*. Debo recordar que, en el caso de la imaginación, se trató de elaboraciones de “corteza”, o marginales, dentro de marcos culturales e históricos definidos, cuyos elementos tomé como “núcleos”, es decir, como “datos columnas” debidamente confirmados. El registro formal de estos datos y en notas de pie de página se encuentra en el CANAL B. Por razones de comunicación y estilo, consideré adecuado compartir la alegría que sentía en aquellos momentos de reflexión y redacción, que dramatizaban rasgos personales o gestas colectivas de lo que estaba descubriendo en el terreno o en los documentos. Así, por ejemplo, además de llamar “Mascachochas” al sanguinario general Tomás Cipriano de Mosquera, hice que por esta violenta razón le homenajeara con mordiscos una brigada aérea de mariapalitos venenosas en una ceremonia masónica en Cartagena (tomo segundo). E imaginé cómo era el pueblo Zenú de Jegua y lo describí con motivo de la primera llegada de los conquistadores Heredia (tomo tercero).

En cuanto a la ideología, cuando escribí la *Historia doble*, el inolvidable maestro Gerardo Molina, dirigente político e intelectual de la mayor dimensión, ya me había matriculado como socialista humanista y así lo consignó en su clásico libro sobre el tema. En ello no hizo sino constatar viejas preocupaciones colectivas como las tenemos muchos científicos —no sólo los sociales, e incluyo aquí a los funcionalistas de raigambre conservadora— que preferimos la democracia a las dictaduras y la participación al monopolio. Por eso tomé parte en la temprana articulación de la Investigación-Acción Participativa (IAP), escuela en la que se inscribe mi obra.

El hecho es que la IAP se ha extendido desde 1970, cuando nació en la Costa colombiana y en regiones campesinas de India, Brasil, México y Tanzania, y su acogida se registra hoy así en el Sur como en el Norte del mundo. Gracias a la dinámica creada

por los trabajos de sus cultores y a técnicas y valores propios, la investigación participativa ha llegado ya a considerarse como paradigma alterno al desarrollismo norteamericano y al positivismo cartesiano, orientaciones ideológico-científicas que van hacia el ocaso. Los primeros manuales universales de la IAP, señal de cierta madurez, fueron publicados en 2000 en Inglaterra. El más reciente reconocimiento disciplinario a esta escuela provino de los matemáticos reunidos en congreso mundial en Elsinore (Dinamarca) en abril de 2002, que la acogió para fines de mejor enseñanza y más eficaz comunicación, y para corregir prejuicios formativos en los adeptos de las ciencias duras.

Ahora, como se sabe, las preocupaciones sobre la IAP provienen no sólo de su candidatura como paradigma emergente en las ciencias sociales, sino de su creciente cooptación por organismos civiles, estatales y universitarios que pueden, por descuido, desvirtuar sus ideales originarios de justicia popular. Pero así han venido, por lo general y en todas partes, las oleadas de la acumulación científica y tecnológica moderna.

Parece, pues, que la *Historia doble de la Costa* se ha venido consolidando ante el público general y el académico, gracias precisamente a este inesperado y polémico desarrollo intelectual contemporáneo. Lo dejo así, confiado en el interés y en la productividad comprometida con aquellos ideales, que permanezcan en las presentes y futuras generaciones de científicos.

Finalmente, quiero destacar y agradecer la terquedad maravillosa de Patricia Hoher, gerente de El Áncora Editores, y la invaluable y oportuna intervención del doctor Leopoldo Múnera, vice-rector de la Universidad Nacional de Colombia, sede de Bogotá, para impulsar el presente proyecto.

ORLANDO FALS BORDA

BOGOTÁ, MAYO DE 2002

INTRODUCCIÓN

1. El histórico aguante del ribereño 18A

INTRODUCCIÓN

1. Descomposición y reproducción del mundo costeño 18B

Jagua: Llegando al puertö por el río San Jorge.





EL HISTÓRICO AGUANTE DEL RIBEREÑO

¿Jegua? Un puntito sobre el río San Jorge que sólo aparece en los mapas a pequeña escala del departamento de Sucre en Colombia, al borde norteño de la depresión momposina, donde no se puede llegar sino en yonson o en canoa, en bestias o a pie.

Acerquémosle la lupa de la historia: en el puntito ahora ampliado aparecen largos y fuertes ligamentos culturales, rostros, figuras y símbolos que se extienden o duplican por toda la cuenca del San Jorge. Surgen túmulos zenúes y antiguos canales de riego por los lados de Moguán (Mogohán), Cholén y Cuiba; pectorales y chagualas de oro en los playones; cédulas reales de resguardos de tierras; hatos del Cristo y de la Virgen; revueltas de indios y blancos contra las autoridades españolas; cruentas luchas por la tierra y el auge temporal del comercio; la amenaza permanente del mohán del cerro del Corcovado y las inundaciones periódicas que han ido minando al pueblo. No hay duda de que este caserío, representante típico de tantos otros de la región, tuvo un pasado interesante, y también que ha venido a menos a través del tiempo, al descomponerse y desorganizarse la vida reciente de sus habitantes. [A]

Sin embargo, ahí sigue Jegua con sus 500 ribereños —o rianos, como allí dicen— en 60 casas y chozas ruinosas, vivita y coleando aunque lllore a veces, como una pequeña comunidad de pescadores, traficantes del río, campesinos y mozos de haciendas. No se ha rendido ante el avance de la descomposición social ni se ha proletarizado totalmente ni desaparecido a los golpes del capitalismo agrario. Jegua muestra el paso de los años sin modificarse en su esencia. Hoy es poco más que un si-

DESCOMPOSICIÓN Y REPRODUCCIÓN DEL MUNDO COSTEÑO

Mucho de lo que se aprecia y vive hoy en la parte de la depresión momposina comprendida entre los ríos San Jorge, Cauca y Magdalena —verdadera tierra de promisión— es resultado de un proceso de lucha en el campo de la economía y de la cultura que se ha verificado por el dominio, control y explotación de los recursos naturales: la tierra y el agua de esa región, según formas de producción diferentes.

Por una parte, están los trabajadores agrícolas y pesqueros directos, organizados en comunidades de reproducción dentro del modo de producción campesino (mercantil simple o parcelario) que definí detalladamente en el tomo anterior (II, 82B-87B), con su cultura anfibia y técnicas precapitalistas, como componente importante de la nueva formación social nacional. Y por otra parte, están los hacendados y terratenientes poderosos que van acumulando riqueza más rápidamente para convertirla en capital, con claras tendencias al monopolio de la tierra y del agua.

En términos generales, este proceso de conflicto y transformación social por el dominio sobre la tierra se ha identificado, en la teoría del materialismo histórico, como descomposición del campesinado, adoptando así el punto de vista de la clase explotada que trabaja directamente los recursos. Todo ello se observa en la aldeíta de Jegua, a orillas del San Jorge, y su región aledaña.

Lo interesante del caso de Jegua y de muchas otras comunidades de la depresión momposina a la cual pertenecen geográficamente, radica en que en esta lucha todavía presenten resis-



Calle principal de Jegua.

tio de embalse para el ganado que se lleva y trae de las sabanas altas de Corozal, al occidente, donde viven las familias dominantes de la región. Es un pequeño mundo en el cual se descubre y agita la multitud de problemas en las formas de vida y de trabajo que han existido y existen aún en la depresión momposina y en ese olvidado San Jorge, tierra tan privilegiada y promisoría, donde se halla quizás el más grande potencial de riqueza agrícola, pesquera, pecuaria y minera de Colombia. También donde está el crisol multirracial de una reserva humana talentosa y multifacética que ha ido moldeando su cultura para dar un aporte importante al desarrollo de la Costa y del país en su conjunto.

Como aquella Santacoa sobre el Brazo de Loba del río Magdalena en la que me varé con el grupo de estudio, en un yonson, hace cuatro años, Jegua tiene también dos calles largas ahogadas por grandes haciendas vecinas, propiedades de los ricos sabaneros De la Ossa, Martelo, Olmos, Viveros, Buelvas y Pérez; porque sólo tres familias de Jegua poseen algún jeme de esa tierra fértil y limosa de detrás del pueblo que se ha venido acumulando con el sube y baja anual de las aguas de ciénagas, caños y ríos. Esas largas calles son rutas enyerbadas, sombreadas a trechos por caracolés, uvitos y campanos, que siguen el curso del San Jorge por la ribera oriental. Hay algunas casas elevadas, de material de ladrillo —las de pequeños tenderos— que apenas se escapan de las inundaciones, una iglesita de techo de teja ennegrecida por la humedad, una escuela medio vacía de la que los maestros tienden a desertar de puro desga-

tencia los trabajadores y pequeños productores parcelarios que pertenecen al modo de producción campesino. No se dejan vencer ni por la opresión ni por la explotación capitalista desafiada del río y de las sabanas, ni parecen darse traza de ir desapareciendo o proletarizándose del todo, como lo anticipan algunos teóricos ante la evidente expansión del capitalismo como forma dominante actual en el campo, y el poder de monopolio que tienen los hacendados y el nuevo capital agrario y pesquero de la región.

[A] Es corriente interpretar el proceso de lucha y decantación social reciente de manera negativa, por llevar, en relación con etapas anteriores, a situaciones de empeoramiento económico y social y al descenso de niveles de vida de la población rural. Lo cual es cierto. Pero no conviene seguir identificando entre nosotros toda descomposición con proletarización ni confundir a todos los asalariados con el proletariado moderno, menos como si fuesen tipos ideales que resultarían, en el fondo, como de Europa, donde se originó su estudio.

Según la Academia, las definiciones más acogidas se refieren a la *descomposición del campesinado* como una inevitable mutación de clase social de quienes laboran la tierra de manera directa, para conformar, en el desarrollo del capitalismo, una clase social distinta: el proletariado (Karl Kautsky, *La cuestión agraria*, 1899). Esto quiere decir que las gentes rurales —campesinos, indígenas, pescadores, silvicultores— van perdiendo inexorablemente sus calidades tradicionales como grupos independientes o como parcelarios propietarios de sus medios de producción. Dejan de ver la agricultura, la pesca, la ganadería y la explotación de bosques como actividades de subsistencia para considerarlas como negocios, ya que no siguen definiendo el producto de su trabajo por el valor de uso que tiene para el consumo y reproducción propios sino ante todo por su valor de cambio. Llega un momento cuando estos trabajadores se vuelven asalariados con conciencia de clase y urgencia de organización que dependen mayormente de la venta de su fuerza de trabajo para reconstituirla y poder sobrevivir. En el contexto dominante pasan a ser, por ello mismo, una mercancía más dentro del mercado (Karl Marx, *El capital* [1872], libro I, sección IV, capítulo 13). La lógica de la acomodación natural (el *Wesenwille*, de Tönnies) queda entonces desplazada por la lógi-

no, una planta eléctrica privada que funciona a veces; y nueve delgadas columnas de cemento en un lote, que servirán probablemente para un puesto de salud que los políticos prometieron en las últimas elecciones a cambio de los votos de los jeguanos. Poco más, aparte de una cantina con mesas de billar (el Club) y una pequeña plaza bordeada de robles y una ceiba, donde los niños, durante el verano, juegan al fútbol con pelotas de caucho.

La negativa de Jegua a desaparecer es tanto más extraordinaria por cuanto ha dejado de contar con la protección de sus propias deidades. La imagen del Cristo Crucificado, que tiene un nicho cagado de murciélagos en la iglesia, es una imagen con un brazo roto y caído que nadie ha compuesto, pues es muerta y no posee el don de hacer milagros. A esa imagen no hay que comprarle cirios ni rogarle ni hacerle promesas, dicen los jeguanos. ¿Para qué? No responde con un guiño, ni suda su frente, ni por la costilla vierte sangre, como ocurre con las estatuas de los Cristos de las villas cercanas de San Benito Abad, Mompos y Zaragoza. Estos son los Cristos vivos que hacen milagros, los que consuelan al necesitado, los que ayudan a aguantar la situación.

Participa así Jegua de esas características sobrenaturales y ordinarias a la vez que explican la formación de comunidades humanas en el medio húmedo, aislado y vibrante de la depresión momposina. Jegua es un Macondo pequeño, el mundo reducido del aguante portentoso y mágico de la gente que allí habita jugando ruleta permanente con la vida, y ganando al azar, de vez en cuando, la licencia de porfiar con la muerte.

o o o

El aguante de Jegua puede ser la suma del aguante de sus habitantes. Se acumula el esfuerzo pequeño de cada cual en su sitio y en su ocupación, día tras día, en presente, sin anticipar mucho, "rebuscándose", esto es, defendiéndose económicamente como se pueda en las más diversas tareas para "levantarse el bento" según la estación del año, si es verano o invierno. Porque aquí la gente es hábil en todo y puede rendir igual en tierra o en agua: son personas criadas en la compleja tradición de la cultura anfibia de la Costa Atlántica (tomo I). [B]

Es cierto que con la pérdida de sus tierras ancestrales, los jeguanos viven ahora principalmente de la pesca mayor del ve-



La imagen muerta del Cristo.

ca de la explotación capitalista, y el habitante del campo pierde una parte de su humanidad para convertirse en un ente o en una ficha manipulable por los que detentan el poder económico y político.

Esta mutación es, por supuesto, mucho más compleja, como lo vemos, en el presente libro que se dedica a estudiarla en una región concreta. Para empezar, observemos que la población ribereña de la depresión momposina ha defendido, mal que bien, su personalidad y cultura, su individualidad e independencia y, en buena parte, sus formas de trabajo, de tal manera que los modos de producción indígena y campesino de los que partió en siglos pasados siguen sobreviviendo parcialmente y mezclados entre sí (en adelante me referiré a ellos conjuntamente). Estos modos se expresan en determinadas prácticas económicas y sociales, adoptan formas suplementarias de la agricultura (como en el comercio, la minería y la pesca) y afirman patrones culturales anfibios no supeditados por la invasión tecnológica reciente indicativa de las nuevas fuerzas productivas capitalistas.

Para empezar a explicar esta persistencia de formas antiguas dentro del capitalismo dominante y la descomposición que promueve en las regiones, acudí en el primer tomo de esta serie (I, 18B-21B) al concepto de *comunidades de reproducción*,

rano en las ciénagas, entre enero y marzo de cada año. Pero el dinero que ganan en esto nunca les alcanza, o cuando lo tienen buena parte se lo gastan en ron. "Fue que la Virgen nos maldijo a causa de un atarrayero que le negó pescado cuando ella se lo rogó en la ciénaga", me asegura Rafael Martínez mientras voltea una de las hicoteas (tortugas o galápagos) que acaba de cazar para comer en Semana Santa, al chuzar con un palo con punta de hierro las sampumas de las secas ciénagas y madre viejas cercanas. "Desde entonces la plata que ganamos se nos vuelve nada, como se va por el río el agua en que trabajamos".

Lo extraordinario de Rafael es la sonrisa medio pícara con la cual relata aquel acontecimiento sobrenatural que, en otras partes, habría producido una fuerte sensación de temor o de sumisión piadosa ante los poderes del más allá. No. Aquí en Jegua la gente se expresa con mucha despreocupación no sólo sobre los asuntos sagrados sino sobre muchos otros que tienen que ver con la producción de bienes, la salud o la política. Se siente una atmósfera de firmeza dentro de la inseguridad e incomodidad existentes, como si la pobreza, los peligros o las avenidas de los ríos no fueran causa posible de petrificación de la conducta, sino motivos de trabajo, defensa y acción creadora



*Rafael Martínez e hijo,
con hicoteas al pie, sus
perros galapagueros y
las puyas de montar.*

de René Gallissot, dentro del esquema marxista de producción-circulación-reproducción en una formación social concreta (la colonial).

Escribí entonces que en la región momposina la articulación de lo geográfico con lo histórico, lo social y lo económico se registraba localmente en comunidades denominadas *laderas*, que son viviendas dispersas en forma lineal en barrancos a lo largo de corrientes de agua, en caseríos y en pueblos de mayor tamaño igualmente aferrados al agua, donde se desarrolla la vida afectiva, cultural, productiva y reproductiva del hombre ribereño. Se entiende, pues, como reproducción la que se realiza en lo ideológico, cultural y demográfico y no sólo en la renovación de la fuerza de trabajo, lo cual permite superar los problemas de reduccionismo que han afectado mal a muchos análisis inspirados en el materialismo histórico, incluyendo los que estudian la descomposición del campesinado.

Luego, se necesita de nuevo recurrir a los conceptos de región (tomo I) y de modo de producción campesino (tomo II) para entender el cambio que ocurre en el San Jorge y Loba, dentro del cual se opera la descomposición-reproducción campesina. Vemos que aquí hay un *desarrollo territorial desigual* de fuerzas productivas que expresan contradicciones reales entre clases sociales: los grandes terratenientes capitalistas, por un lado, y los propietarios parcelarios junto con los trabajadores sin tierras, por otro. Hay crecimiento económico visible —como en la producción del arroz y en otros indicadores—, lo cual haría ver al San Jorge como una región que prospera y combate su anterior estancamiento. Pero ha quedado sujeta a la “causación circular acumulativa” de la desigualdad (Myrdal) no sólo en capital, y por ello a un desequilibrio interno fuerte con mala distribución de la riqueza generada —que tiende a monopolizarse por los ya ricos, como en la conocida “revolución verde”—; el empeoramiento de condiciones de vida de los campesinos parcelarios y pescadores; la pérdida de pequeñas explotaciones; la contaminación ecológica; y la desintegración social. No se cumple aquí, por eso mismo, el ideal keynesiano del “crecimiento equilibrado” regional, y la prosperidad o progreso aparente de la región se torna en concepto relativo y reducido.

En conclusión, *la existencia actual de importantes elementos del modo de producción indígena-campesino y de la cultura anfibia en esta región específica, se explicaría no sólo por la articulación desigual de éstos con formas capitalistas, donde han*

individual y colectiva. En realidad, esas cosas son corazón y corteza de la vida misma del riano; son su lucha diaria que no cesa, aunque aquel se reclina a veces en la cuenca de una canoa para fumarse un cigarrillo. Así se va esculpiendo su personalidad contradictoria y macondiana. Según este punto de vista, no hay ningún problema vital insoluble en el San Jorge, y el secreto de ello radica en saber aguantar y en saber rebuscarse. "Recuerde —me asegura Rafael— que ningún hijo de Dios muere boca abajo".

La situación del riano se empeora un poco durante los meses de invierno (abril-diciembre), porque pierde la pesca intensa y acumulada del verano en las ciénagas y caños y tiene que buscar la ración diaria pequeña en toda corriente de agua. Entonces pesca sardinas con el majal de anejo debajo del tambo de su casa, agitándoles tripas de pescado antes de que lleguen las culebras a hacerle competencia, para ir después a ensartar a los pescados con anzuelos. Muchas veces la pesca no es fácil, porque aumenta el caudal y los peces tienen mayor espacio dónde escaparse de las redes, atarrayas y trasmallos. Entonces el riano —especialmente si no es pescador— debe ejecutar otras tareas: cortar y vender leña, trocar por comida los limones y guayabas del patio de la casa, hacer y vender "raspao" de hielo con almibares en San Benito, trabajar por días en cualquier empleo que salga y, en últimas, irse a sembrar por la boca de Sejebe, en el alto San Jorge, donde si se anega el río baja a los tres o cuatro días, no en dos o tres meses como en Jegua. En el Sejebe se puede empezar por una orillita con unos vástagos de yuca, después el maíz y por último con unos colinos de plátano cuyas cosechas se van turnando y así se alimenta la familia.

Los traficantes del pueblo, luego de renovar febrilmente los costados de maderas podridas de sus barquetas, se van entonces en masa a transportar el arroz de los nuevos potentados capitalistas agrarios en los "arrastraderos" de San Marcos, Achí y Majagual río arriba. Allí ha habido, desde 1960, un extraordinario desarrollo con máquinas y últimas tecnologías, tal como en la famosa "revolución verde" de la India que, aunque produjo mayores rendimientos, hizo más ricos a los ricos y les hizo perder sus tierras a los pobres. Se ausentan entonces los jeguanos por tres o cuatro meses, cuando ahorran lo suficiente para aguantar hasta el comienzo del año siguiente. Y así casi todo el pueblo se reorienta y relocaliza en el invierno, sin perder el ritmo del trabajo productivo. Hay que salir a buscar agua, tierra y



La vida en Jegua: arreglando barquetas, galapagueando, bajando cocos y reposando.



trabajo en todos estos casos, porque "culebra enhojada no come sapo gordo".

Aún así, en invierno el río sigue dando bagres y ventones, que no son pescados finos, pero vendibles. Anastasio, por ejemplo, sale temprano con su hermanito, bogando a canaleta en la canoíta, echa la atarraya en determinados puntos o clava en el agua puyas con carne podrida de iguana o de babilla que cazó en los cenegales y manglares cercanos la noche anterior, para atraer los cardúmenes. Una vez con la pesca a bordo, Anastasio corta los pescados en tajajos superficiales y así "arrollados" los sala y guarda en la casa. Al día siguiente su madre los seca al sol y al aire y después los fríe en caldero, esperando venderlos todos a la compradora que llega de San Benito Abad en un yonson, a 10 pesos por unidad, mientras Anastasio se enrosca feliz en la hamaca con la atractiva muchacha que se sacó hace un mes.

El joven Mañe Vides, muy de buenas, observa que en la copa de un palo de cantagallo chillan y saltan unos pájaros chupucos (chupahuevos). "Es señal de que por ahí hay una culebra", me explica como buen observador y profesor de ciencias de la naturaleza, aunque no sepa leer ni escribir. Monta en pelo una bestia del potrero, y sale disparado en ella con los brazos en alto y guapirreando de gusto, hacia el cantagallo. En efecto, una gran boa acaba de parir dos serpezuelas en una comba del árbol, ante la protesta vocinglera y cerrada de los pájaros veci-

Pescando en el San Jorge y en la Ciénaga Grande.



encontrado nichos funcionales para éstas, sino también por el contexto vivencial en las unidades de reproducción que permanecen en el tiempo y en el hábitat, dentro de la región.

Hay, pues, tanto descomposición como reproducción simultáneas en las formaciones sociales vistas como procesos dialécticos, así en la infraestructura como en la supraestructura de las sociedades. No hay una sola tendencia evolutiva hacia la descomposición; hay también resistencia a esa descomposición. El dominio de uno u otro polo de la relación está dado por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y la naturaleza de las ideologías y relaciones sociales en un período determinado. (Cf. Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, 1973, 94-96).

Estas conclusiones, que a primera vista pueden parecer obvias, abren la puerta para avanzar un poco más y examinar, ahora sí, mecanismos concretos de defensa de intereses campesino-indígenas aplicables a nivel local y regional, que no son tan fáciles de determinar u observar dentro del proceso general de descomposición-reproducción. Necesitamos conocer esos mecanismos si queremos que funcione bien la iniciativa de crear el anhelado departamento del Río, así como para impulsar los movimientos políticos a todo nivel que lleven a la transformación fundamental del país y sus regiones / 1/.

Un reciente aporte crítico marxista ha definido estos mecanismos de defensa y supervivencia colectivas bajo el concepto

1. Con el avance de esta investigación va quedando más clara la estructura actual de las subregiones que componen la depresión momposina. Aquella con la cual nos iniciamos —el departamento del Río— comprende el área de influencia comercial y cultural que ejercen conjuntamente El Banco y Mompo, que comprendería la parte sur de los actuales departamentos del Cesar y Magdalena y el sur de Bolívar hasta el brazo de Mompo. Una segunda subregión se centra en Magangué y funciona por las vías fluviales conectadas al río Magdalena como el Mojana, el bajo San Jorge y el brazo de Loba, con algo de sabanas. La tercera subregión es la del Medio y Alto San Jorge y Bajo Cauca a partir de Ayapel, cuyo centro es Cauca; existe ya un movimiento separatista para crear este departamento con el nombre de Bajo Cauca. Bordeando esta última subregión se encuentran las subregiones del Sinú y sabanas con centros dominantes en Montería-Cereté y Sincelejo-Corozal, respectivamente. Por razón de las carreteras que las unen a las sabanas, tanto la villa de San Benito Abad como la ciudad de San Marcos pertenecen al área de influencia de Sincelejo. Jegua, más aislada y todavía fluvial, se conecta tanto con Magangué como San Marcos según las temporadas de pesca y agricultura.

nos. Mañe coge por el pescuezo a la boa madre y la suelta en el agua mientras toma sus pichonas, que venderá a regular precio en Jegua a una comadre (ésta las revendió en Magangué). Con este dinero se compró una camisa y unos zapatos que le duraron un año, y se tomó unos rones con el amigo que lo acompañó en la aventura. Así esperará repetirla en algún otro día de suerte.

Quando volví a Jegua, poco después de las elecciones de 1982, en plena creciente y con charcos en las calles, me sorprendió ver a casi todo el pueblo descalzo con los dedos del pie pintados de un rojo brillante. No fue difícil descubrir que se trataba de la tinta indeleble que se usa en Colombia en las mesas de votación para introducir el dedo índice y evitar fraudes electorales. ¡En Jegua se votó hasta con los pies! dije, y pensé en Micondo. Nada de eso: algún agudo observador jeguano había asociado el efecto secante de la tinta con la cura de la "mazamorra", infección urticante de los dedos del pie que proviene de pisar el lodo de los charcos. Tomó los frascos de tinta que sobraron de las elecciones y los compartió con los enfermos. Resultó así un buen rebusque por cuenta de los politiqueros y el gobierno.

La "niña" Carmelina Martínez no tuvo hijos propios, pero ha levantado a dos sobrinas y a parte de la prole de éstas. Su error fue criarlas recatadas, pues "así sumergidas son las que caen fácil con el hombre", me dice. Y cayeron con varios concertados y macheteros de las haciendas cercanas. De la última le tocó recibir un retoño atrasado mental, que aún le acompaña en la choza frente a la placita del fútbol. Para sostenerse, Carmelina lava la ropa de las familias tenderas de Jegua, las que

En inundación, evitando la "mazamorra" de los pies.



de *estrategias de reproducción* (Albert Meyers, "Expansión del capitalismo... en el campesinado peruano", *Arbeitspapiere Universität Bielefeld*, Centro de Investigaciones sobre América Latina, No. 26, abril, 1982). Meyers define estas estrategias históricamente al relacionarlas con luchas sociales, económicas y políticas que han venido desarrollándose por varias generaciones, con todas sus secuelas de logros y fracasos: en efecto, son "medidas a largo plazo para la manutención de la vida humana (alimentación, vestimenta, vivienda, hábitat) aprendidas, realizadas y transmitidas a diferentes unidades de reproducción, desde la individual hasta la societal".

Naturalmente, las estrategias de reproducción asumen mayor importancia en momentos de crisis, como los que experimentó la sociedad indígena zenú-malibú a la llegada de los españoles, que estudiaremos en el próximo capítulo con sus mecanismos de supervivencia; así como en los malos tiempos de la ofensiva latifundista del siglo XIX (capítulo 5).

Mientras tanto, podemos proponer cuatro procesos socioeconómicos que expresan de manera general la descomposición y resistencia campesinas (y de su modo de producción) en esta región: 1) el fin de los resguardos indígenas y la formación violenta de haciendas, especialmente ganaderas; 2) el paso del señorío colonial a formas señoriales y esclavistas disimuladas en la transición al capitalismo incipiente, durante el siglo XIX; 3) la apropiación de tierras comunales, ejidos, islas y playones por la hacienda ganadera en expansión; y 4) el impacto contemporáneo de la agricultura técnica y el capitalismo agrario en la formación social nacional. Todo con el fondo telúrico de la lucha por la adaptación a la naturaleza y sus fuerzas, especialmente por los ríos, las lluvias, la flora y la fauna. Sobre cada uno de estos procesos abundaré en descripciones, documentos, y datos diversos, junto con alguna reflexión y sistematización, en este tomo y el siguiente que incluirá también al Sinú.

Aunque las clásicas definiciones de descomposición del [B] campesinado, que vimos al principio, privilegien lo económico, debemos recordar que tanto este proceso como el de reproducción que dialécticamente lo acompaña, se registran no sólo en el ámbito material sino también en el social y cultural. Muchos hemos planteado las implicaciones de "doble vía" que hay entre lo infraestructural y lo supraestructural en formaciones sociales (tomo II). Veamos ahora lo pertinente a las

viven en casas de material. No gana mucho, pero en su patio tiene árboles de coco que Mañe Vides le baja para cocinar el arroz, y otras frutas con que se mantiene cuando no hay con qué pagar la cuenta de la tienda y no le fian más. Estos han sido sus rebusques desde hace veinte años.

Las mujeres de Jegua —como del resto de la región— son las que más sufren, en especial las que viven con pescadores. Explica el barquero Luis Manuel Góez: “A muchos pescadores no nos preocupa tener dinero ni progresar. Cuando malvendemos la pesca a los fresqueros que llegan a medianoche a las ranchas de los playones con sus yónsones y el hielo, los pescadores nos vestimos bien, nos enzapatamos y nos vamos a la cantina a coquear con ron y a quedar limpios. ¡Qué importa ni qué carajo! El

Mujeres en La Ponchera y cuidando los bindes de la cocina.



estrategias generales de reproducción en el campo cultural-ideológico regional, como lo ilustran los pescadores, trabajadores, mozos, comerciantes de río y mujeres del pueblo de Jégua.

La estrategia de reproducción más evidente de las comunidades ribereñas se relaciona con las pautas de *adaptación* que aparecen en la conducta del hombre anfibio triétnico, que ayuda a explicar su aguante. Recordemos nuestra concepción de la *cultura anfibia* como aquella producida por los versátiles habitantes de laderas, caseríos y pueblos de los ríos, ciénagas, caños, playones y bosques de la depresión, aquellos que combinan estacionalmente la explotación agrícola, pecuaria y selvática con la fluvial y pesquera en el mismo hábitat o territorio. Este pueblo anfibio triétnico, ante el impacto de los cambios históricos, ha asumido un equilibrio un tanto inestable entre el trabajo y la aparente inactividad, con expresiones de adaptación que van desde estoicas y medio fatalistas hasta eufóricas y constructivas /2/.

Uno de los mecanismos más eficaces e interesantes de este equilibrio vital es el llamado "rebusque" por las propias gentes lugareñas. El *rebusque* es la técnica vidriosa del saber vivir y trabajar con elementos a la mano que, en este caso, ofrezcan el río, la ciénaga, la sabana y el bosque. Tiene una huesuda com-

2. El alsaciano Luis Striffler fue quien primero observó y consignó estas características de la cultura anfibia, en su libro, *El río San Jorge*, que terminó de escribir en San Marcos (donde era notario) en septiembre de 1880. Perdido el manuscrito cuando su autor viajó a Estrasburgo como cónsul de Colombia en 1886 (allí murió poco después), la obra fue recuperada a mediados del mismo año por el historiador cartagenero Eduardo Gutiérrez de Piñeres, quien procedió a publicarla por entregas en el *Registro de Bolívar*, del No. 212 (8 de junio de 1886) al No. 275 (21 de agosto de 1886), sin continuidad. Con las mismas planchas tipográficas del periódico se armó y publicó la primera edición como libro, en el mismo año, en la imprenta de Antonio Araújo L. De allí lo reprodujeron los hermanos Carmelo y Aristides Ojeda Zappa, de San Marcos, para la edición de 1958 en Cartagena, que es la empleada en el presente tomo. Ha sido la única obra analítica global sobre esta región.

De Striffler también quedan otros dos libros: *El río Sinú* y *El río Cesar*, publicados ambos en Cartagena por Antonio Araújo L. en la misma década de 1880. *El río Sinú* fue reproducido en 1922 por Eugenio Quintero Acosta, en Cartagena. Striffler terminó de escribir *El río Cesar* en febrero de 1881 en San Marcos; allí relata su viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta realizado en 1876. No se ha reproducido hasta la fecha. Todas las obras de Striffler siguen siendo raras a pesar de su evidente interés etnológico, geográfico e histórico.

presente es lo que cuenta, mañana ya veremos. El cuaderno del fiado de la tienda lo aguanta todo. Claro que nuestras mujeres *sufren mientras los maridos pasamos la vida felices en la cantina*. ¡Ay! Es que ellas también se merecen su suerte, porque se han acostumbrado, sin quejarse, a la sinvergüenzura de los maridos. Se la pasan jodiendo, criando hijos y haciendo comida para el borracho que viene. Casi siempre uno las encuentra tranquilas, pues saben resistir, y si no, ¡a puños con ellas!''.

Vivir al fiado es parte del aguante. Las dueñas de las tiendas parecen comprenderlo y no aprietan al deudor hasta ahorcarlo. Esperan meses para el pago de las cuentas. Así se defienden un poco las mujeres cuando los maridos salen a pescar y regresan sólo con la plata del ron. Estos dicen que tienen derecho a divertirse luego de un trabajo tan duro y cansón, del que salen con los cuerpos luyidos por el mosquito, puyados de raya, con los dedos del pie pelados por la baba del pescado que queda en los pisos de las canoas, y aguantando truenamentas y tempestades. De pronto tienen razón.

Durante los meses malos de invierno, como los capitalistas del campo no les dan trabajo, muchos se escapan y se van más allá del Sejebe para emigrar a sitios lejanos: Venezuela, la Guajira, el Cesar y las sabanas de Bolívar. Allí trabajan como jornaleros por un tiempo, cuando sienten que deben regresar a Jegua, ya que el pueblo es como un imán que sigue ejerciendo sobre ellos irresistible atracción: es la madre o la abuela que cuida los bindes de la cocina familiar, el seductor aroma de patilla que deja el manatí a su paso por el río, toda la naturaleza salvaje y pristina que allí queda con sus encantos y embrujos. Con los ahorros traídos se soporta hasta la próxima gran temporada de pesca y galapagueo, y así se va marcando el ritmo de la vida con cierta dignidad, resguardando la tradición libre y honrada de los ríanos indígenas y campesinos que sigue siendo la respuesta vital del pueblo anfibio.

o o o

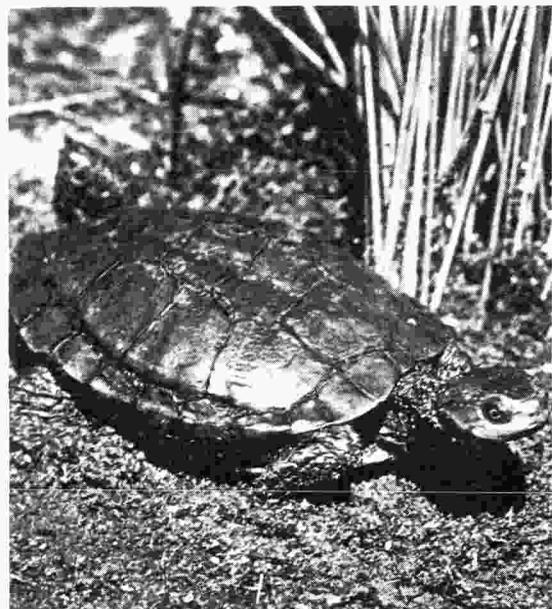
Rafael Martínez, recapacita mientras abre con una rula la concha del galápago (hicotea o tortuga) por un lado, y por otro, para sacarlo vivo, despresarlo, lavarlo con limón, y echarlo a la olla de agua caliente con condimentos que servirán para el delicioso pebre de hicotea que se acostumbra en la Costa por épocas de Semana Santa. ''¿Cómo es que aguantamos tanto, en tantas

pañera: el *aguante* que es saber esperar para satisfacer necesidades. Aunque huelan a fatalismo, en el fondo ni el rebusque ni el aguante ribereños tienen trazas de la pasividad y abulia observadas en otras regiones campesinas colombianas por Miguel Triana, Armando Solano y Luis López de Mesa, sino que son fuente de cierta creatividad y de gran ingeniosidad. Los pobres de todas partes, bien se sabe, son maestros en estas técnicas de supervivencia y de manejo del medio ambiente. En Jegua, como en toda la cuenca aplanada y cenagosa del San Jorge —y en la mayor porción de la depresión momposina de la que forma parte— el aguante y el rebusque son reglas de vida que se aprenden desde niño, se desarrollan en la juventud y se afirman con la madurez en el contexto de las comunidades de reproducción.

El cómo de estas reglas de vida es fácil de enseñar, mediante el ejemplo práctico y la escuela de la experiencia. El porqué de la adaptación es más difícil de descubrir, aunque en los caseríos ribereños haya conciencia de los problemas existentes y de la naturaleza de sus orígenes: por la forma como se ha ido descomponiendo y desorganizando la vida tradicional del campesino y pescador independiente y parcelario. Ensayemos una explicación basada en dos características psicosociales de la clase campesino-indígena como se observan en la depresión, a saber:

1. El *activismo* del hombre anfibio (especialmente el del San Jorge y Loba). Este activismo se expresa en la forma como ha logrado defender los valores de la costeñidad —la apertura a lo nuevo, la curiosidad intelectual, la alegría y sentido del humor, la hospitalidad, la alergia a la violencia, la franqueza, la confianza, el dejadismo— a pesar de las malas circunstancias materiales del diario vivir. El hombre anfibio del San Jorge y Loba se levanta ante las tempestades, no se arredra con las inundaciones, se burla de las serpientes y ha desarrollado exitosamente una tecnología apropiada a su medio ambiente.

Los rianos por regla general son fornidos, no pasan hambre, y sus condiciones de salud son mejores que las de habitantes de las ciudades. Entre ellos se han mantenido los valores antiguos de la familia extensa o parentela, la ayuda mutua (como en la cargada de la casa, la hamaqueada, el velorio) y el afecto en múltiples formas. Hay muchas deficiencias, defectos, incomodidades y carencias; hay explotación; hay pobreza e ignorancia de cosas "civilizadas". Pero brilla una personalidad independiente, digna, flexible, cariñosa, generosa, que ha logrado adaptarse creativamente a la descomposición, superar muchos de sus peligros y transmutar algunos de sus efectos.



Una de las muchas variedades de hiccotea o tortuga de pantano de la depresión momposina.



Mercado de hiccoteas en El Banco en época de Semana Santa.

formas y ante tantas injusticias? ¿Será que el pobre morirá siempre de deseo, por no poder conseguir nunca lo que quiere o necesita?''.

''Hablando contigo —añade en medio del fogaje—, siento este problema en carne viva. Pero fijate que aguantar no es sufrir. Aquí donde me ves, no me siento amargado ni quejoso. Somos todavía capaces de reír, de gozar, de tirar, de pelear a puños, de responderle a los ricos. Todavía sabemos cómo resistir y escaparnos, como cuando nos vamos a Venezuela, o como cuando invadimos tierras desocupadas para levantar casas y sembrar comida''. (Así ocurrió con las del Ñaño Pérez en San Marcos y con la Hacienda Colombia, del ''Gallino'' Vargas en Tomala, al sur de Sucre).

''El aguante no nos acaba, pues es parte de la vida, lo llevamos en el cuerpo. ¿Sabes cómo? Como las hiccoteas, precisamente, cuando inflan la vejiga de agua y se sepultan en los tremedales y debajo de los terrones de los playones secos, para

Es así como en la cultura anfibia se han inventado ocupaciones menores importantes alrededor de la pesca, la ganadería, la arriería, el jornaleo estacional y el comercio menor. El rebusque puede llegar a ser oficio ingenioso, normal y productivo. Si es necesario, la gente tiene la visión y el dinamismo suficientes para adaptarse con fines de acumulación y defensa de valores locales, como ocurrió con una cofradía ganadera establecida en Jé-gua desde 1682; pueden invadir tierras, defender playones comunales y luchar por derechos adquiridos, como se hizo en San Martín de Loba, Tomala, San Marcos y otros sitios; salen a colonizar en secciones libres y baldíos de la depresión; o emigran durante algunos meses cada año a Valledupar y Venezuela sin perder contacto con la región, a la cual vuelven con dinero por los ligamentos nunca cortados con la familia que queda cuidando los bindes de la cocina materna.

2. *La dureza cultural.* A veces estas actividades dan la sensación de ser escapes transitorios. En efecto, como he dicho, el campesino costeño se adapta a las malas situaciones de manera plástica, en silencio y casi sin protesta. En esto el hombre anfibio sostiene una tradición de dureza cultural ante la adversidad que viene de muy atrás, que se evidencia en el aguante de la gente común, una actitud conservadora que rodea como una concha dura un espíritu en el fondo indomable y expresivo.

Esta dureza cultural está formulada en la imagen popular local del "hombre-hicotea". La hicotea (*Emys decussata*) es una pequeña tortuga de agua dulce también llamada galápago, del género quelonio, que abunda en toda la depresión momposina y tiene la particularidad de enterrarse durante el verano y resistir hambre y sed; es plato preferido para la Semana Santa.

La imagen popular del hombre-hicotea tiene varias fuentes en que se inspira y de las cuales deriva su fuerza. La más importante es una *forma alienada* de conducta humana: aquella proyección que el mismo hombre del San Jorge realiza fuera de sí en seres sobrehumanos o hipotéticos, algunos de los cuales (como lo veremos con los santos populares descritos al final del capítulo 5) son invenciones propias de la sociedad anfibia que no encajan en ningún santoral formal.

No se trata de ninguna alienación negativa y paralizante, ni de una simple o fanática religiosidad, ni es ninguna aceptación ciega de lo eclesial formal, excepción hecha del manejo de imágenes "vivas" como el Cristo Milagroso de la villa de San Benito Abad. Se trata del humano afán de asirse a algo tangible y

pasar el verano. Duran allí tres o cuatro meses resistiendo sin comer ni beber, escondiéndose de los gavilanes carcaj y burlando las babillas que se las quieren tragar; hasta cuando llega la lluvia, sube el agua otra vez, y salen de los escondites flacas y huesudas, pero contentas, a repetir el rito del amor y la ponienda”.

Esta reflexión me sacude. ¿No había señalado antes que en el mito del hombre-caimán se resumía el sentido íntimo y ancestral, algo totémico, de la cultura anfibia de la Costa? ¿Será que en la cuenca del San Jorge y en otras partes de la depresión momposina el hombre-caimán, por virtud de las limitantes condiciones existentes y del exterminio del saurio, se habrá reducido al hombre-hicotea? ¡Vaya conclusión tan peregrina!

Sin embargo, a Martínez le parece correcta. “Sí —dice—, en esto nos podemos ir convirtiendo los pobres del río: en hombres-hicoteas. En tipos aguantadores, pacientes, dejaos, duros, lisos. A esto nos han querido reducir, desde hace tiempo, los hacendados y los políticos, para irnos comiendo después de uno en uno”.

“Pero las hicoteas se pueden volver otras cosas: el San Jorge guarda muchos secretos y aspavientos de la naturaleza. Recuerda que las hicoteas también arañan y muerden, y que cuando agarran con sus quijadas no sueltan por nada, a menos que se les arrime un tizón. Hay otras que espantan a sus enemigos con el hediondo orín que echan cuando son atacadas. Y así pasarían otras cosas que me haría largo de contar, si de veras nos proponemos actuar para defender nuestros justos intereses”.

En verdad, y por fortuna, el aguante y el rebusque tienen sus límites. En la costa caribe, a pesar de los fuertes impactos deprimentes de las últimas épocas, existe todavía una raza capaz de conservar las cualidades de la costeñidad tradicional, aun cuando éstas se hallen, como en el San Jorge, medio sumergidas en las miasmas de los pantanos y ahogadas por las condiciones de miseria de los caseríos ribereños. Durante el curso de los siglos, como lo vemos en Jegua, el hombre anfíbio triétnico ha logrado adaptarse a la descomposición de su sociedad, ha superado ciertos peligros de este proceso, y ha transformado algunos de sus efectos. Allí sigue viviendo, luchando, sufriendo y gozando como antes, quizás ilusionado en un futuro mejor para él y para sus hijos. Esta esperanza también parece sostenerle. Por-

conocido para salvarse de un peligro, sobreponerse a un atolladero y resistir los embates de la mala suerte, así esté más allá de lo común. Ese algo del más allá es tangible y conocido para el hombre anfibio, porque se trata del reflejo en lo sobrenatural de lo que él mismo vive y goza en el diario devenir. No es un fenómeno incontrolable e inexplicable: al contrario, para el hombre del San Jorge esta alienación es normal y esperada, pues alimenta la función vital de la conchudez dentro del contexto económico-social de su cultura. Y como es su propia proyección, y él lo sabe, el riano considera humanos a sus santos, les hace intervenir en la vida diaria como si fueran miembros de la familia, y les castiga cuando no se comportan bien o no responden adecuadamente a las expectativas creadas.

Esta vigencia de lo sobrenatural-humano en el riano de la depresión momposina, especialmente en el del San Jorge, reside en una convicción animista, de aparente base zenú-malibú (con refuerzos hispánicos coloniales) de que puede apelar a un mundo superior de mayor valor que el de su experiencia cotidiana, donde habitan mohanes, santos y espíritus dotados de grandes poderes. El riano cree que puede tocar, y ansía sobar con sus propias manos, ese cosmos que en buena parte él mismo ha creado o concebido, para ponerlo a su servicio de manera mágica. Su lenguaje y su acción quedan por eso saturados de esa imaginación supramundana, febril, macondiana, que impresiona hasta al observador más lerdo.

El hecho de que el riano espere siempre algo positivo de los actos sobrenaturales y del Cristo de la Villa le hace naturalmente crédulo. Esta credulidad, que forma parte de su alienación en el contexto expresado, es el talón de Aquiles de la cultura anfibia. Porque al saturar muchas expresiones de la vida cotidiana, se extiende a las relaciones con terceros, quienes, sabiendo de la facilidad con que el riano se entrega en sus creencias, tienden a manipularlo y engañarlo. La credulidad la interpretan como ignorancia, especialmente cuando va vinculada a la política y a desarrollos técnicos capitalistas. Pero ésta es evidentemente una ignorancia relativa que puede neutralizarse, como lo han hecho muchos rianos en el contexto de la confrontación con los sistemas dominantes, cuando demuestran, por ejemplo, un pasmoso talento en el uso de conceptos nuevos y máquinas y motores extraños.

Por estos flancos débiles y alienados de la conducta campesina irrumpen también las tendencias degradantes de la explo-

que hasta en Macondo palpita con fuerza el propósito final de una existencia humana más satisfactoria.

o o o

¿Será verdad tanta belleza? ¿No será que la tal descomposición campesina es inexorable y que barrerá tarde o temprano con áreas rezagadas como la depresión momposina y con el antiguo y atrasado modo de trabajo, de vida y producción en el campo y en el río? Algunas voces respetables sostienen, en efecto, que el río merece su triste destino actual, que no tiene esperanza, ¡ni tampoco historia! Que el campesino anfibio está marcado con el signo de la desaparición, tal como el brontosaurio, aquel animal de antes del diluvio. Don Luis Striffler, químico alsaciano fracasado en el Sinú durante el decenio de 1840, quien pasó después a vivir casi por el resto de sus días como notario y cronista en San Marcos, río arriba, escribió lo siguiente en 1880 (*El río San Jorge*, página 80):

“En el San Jorge las generaciones se suceden sin que se conozca su existencia, que el tiempo va llevándose. El individuo tiene el presentimiento de que nada quedará de él, y por lo tanto no tiene por qué cuidar de su reputación; ávido de vivir, disfruta de la vida; el momento presente es lo único que lo preocupa. Con ese modo de ser no se puede saber si los moradores del lugar fueron, en los tiempos pasados, diferentes de lo que son hoy; pero puede deducirse que no se han podido efectuar muchos cambios. La acción humana es débil por falta de elementos de actividad; éste es el país de la indolencia”.

Muchos intelectuales, políticos, hacendados, ganaderos de las sabanas cercanas, y hasta curas, pueden pensar lo mismo. En parte —y sólo en parte, como se explica arriba— tienen razón. Pero esos caballeros malpensantes alimentan un mito: el de su propia superioridad. Sostienen que del río del San Jorge, tan misero, analfabeto, sucio y negro, no cabe esperar otra suerte que la que tiene. Y que si ese badulaque no se asimila al sistema explotador dominante, deberá desaparecer. Allí tendrá que quedar postrado y esquilado por los “blancos”, ojalá para siempre.

Pero la evidencia parece ser otra, por lo menos en lo que a la historia regional se refiere. ¡Pobre don Luis Striffler! ¡Pobres caballeros! Los tiempos han corrido y gracias al esfuerzo de la

ración capitalista, aquellas que señalaba Federico Engels en su *Situación de la clase obrera de Inglaterra* (1845). Hay abusos en el trabajo productivo de las mujeres y los niños; el monopolio de la tierra ha llevado a la pudrición del sistema político y a la corrupción de caciques o gamonales locales; el mensaje de los medios masivos de comunicación que llega a estos pueblos es deprimente, desorientador, pornográfico, indigno y violento; la educación formal que se imparte es errónea, desadaptada y mayormente inservible para la gente y la juventud; la familia nucleada (y algo la extensa) se atomiza y debilita, con refuerzo de actitudes de irresponsabilidad en los padres. Pero la conciencia colectiva crece alrededor de tan agudos problemas.

Ha sido, pues, con estas estrategias básicas de reproducción, adaptación, dureza y defensa colectiva como los habitantes de las laderas, caseríos y pueblos de los ríos, ciénagas, caños, playones y bosques de la depresión momposina han logrado enfrentarse a los procesos del cambio histórico y al impacto descomponedor del capitalismo sobre el modo de producción campesino-indígena. Han sabido defenderse y aguantar: ésta es su respuesta. Persisten aún formas antiguas de vida y de trabajo en estas gentes laboriosas, gracias al equilibrio que han logrado entre el activismo y el aguante. El campesinado ribereño sigue vivo, y es probable que permanezca como clase y como grupo importante dentro de la formación social nacional por mucho tiempo más.

[C] *Metodología.* Desde la desbandada del grupo de estudios de Loba por razones de muerte, represión, emigración y fatiga económica en sus miembros, no me había atrevido a organizar otro similar, con la metodología de la *investigación-acción participativa* (IAP), para proseguir nuestra serie de trabajos regionales /3/. Ahora me retaban Luis Manuel Góez,

3. La investigación-acción participativa (IAP) ha tenido desarrollos vigorosos a niveles nacionales y mundiales desde la publicación de los dos tomos del Simposio Internacional de Cartagena (*Crítica y política en ciencias sociales*, Bogotá, 1978) y de los primeros de la *Historia doble de la Costa*. En especial se destacan los siguientes trabajos preparados para el X Congreso Mundial de Sociología (México, 1982): Md. Anisur Rahman, "Theory and practice of participatory action research"; Heinz Moser, "Methodological aspects of action research"; Donald E. Comstock y Russell Fox, "Participatory research as critical theory"; y casos diversos en Nicaragua, México, Colombia, Perú, Venezuela, Chile, Sri Lanka, Filipinas, India, Bangladesh, Tanzania y otros países.



Luis Striffler en San Marcos (1880).

Rafael Martínez, Remberto Cárcamo, José de J. (Lito) Corrales, Carmelo Ojeda y amigos de otras partes con sus especiales interpretaciones de la realidad del San Jorge. Eran reflexivos y, ante todo, mostraban preocupación por la suerte de su gente. Me atreví a contarles lo que habíamos hecho en San Martín de Loba y la forma como habíamos procedido para recuperar la historia local y llegar a las raíces de nuestra situación. "Aquí también hay *ancianos informantes* de buena memoria", replicaron. Podemos comenzar por ahí. También encontré *intelectuales locales* que habían escrito ensayos pertinentes, y familias que habían guardado interesantes documentos, retratos y objetos en sus *archivos de baul*.

Yo mismo podía asumir de nuevo las funciones de colaborador y lector de *archivos* en bibliotecas y notarías de las capitales y pueblos, y aportar los datos que fuera encontrando en *fuentes secundarias*. Había por lo menos dos documentos invitadores del Archivo Nacional de Bogotá de los cuales ya tenía noticia: ambos relataban revueltas o asonadas de indios y vecinos contra las autoridades españolas, una en Ayapel en 1785 y otra en Jégua en 1804. Si fuera así, resultaba grande la diferencia entre la actitud política erguida de aquellos ayapeleños y jeguanos de la colonia y la de muchos habitantes actuales del San Jorge. ¿Cómo se ha creado este contraste? ¿Cómo se ha ido modificando, dentro del persistente marco cultural original, la conducta del hombre anfibio del San Jorge y por qué?

El reto político y científico de contestar estas preguntas,

Véanse también: Ulf Himmelstrand, "Innovative processes in social change: Theory, method and social practice", en Tom Bottomore, Stephan Nowak y Magdalena Sokolowska, *Sociology, the State of the Art* (Londres, 1982); O. Fals Borda, "Die Bedeutung der Sozialwissenschaft und die praktische Produktion von Wissen in der Dritten Welt", *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, vol. 2 (1981), 201-214; O. Fals Borda, Budd Hall, F. Vio Grossi y otros, *Investigación participativa y praxis rural* (Lima, 1981); Carlos Rodríguez Brandão, *Pesquisa participante* (São Paulo, 1981); International Council for Adult Education, *Convergence* (Ottawa), Vol. XIV, No. 3 (1981); Paolo Orefice, *La ricerca partecipativa*, EDA (Roma), Quaderno 2 (julio-agosto de 1982).

Algunos europeos y norteamericanos han seguido estos pasos, como vemos en las citas de arriba. Uno de los últimos intentos se refiere a las normas de recuperación y devolución del lenguaje y de la historia para valorar la experiencia campesina: Harvey J. Kaye, "Another way of seeing peasants: The work of John Berger", *Peasant Studies*, Vol. IX, No. 2 (invierno de 1982), 85-105; Guy Le Boterf, *L'enquête participation en question* (Paris, 1981).

investigación y al vigor de la memoria colectiva y de la ciencia práctica de los mismos rianos, podemos contradecirles: el San Jorge y su pueblo sí tienen historia. Esta no ha quedado sepultada en el cieno de los caños, como lo temía el alsaciano, ni ha resultado vacía ni de segunda clase, como lo esperarían aquellos despreciativos señores.

El extraordinario mundo de las ciénagas ha producido cosas insólitas, hechos despampanantes, costumbres y creencias especiales y hasta asonadas e importantes revueltas políticas. Hay allí un capítulo olvidado de la historia de la descomposición campesina entre nosotros, y de las batallas del común que se han dado para neutralizar, en parte, sus efectos. Es la lucha de un pueblo por seguir determinado rumbo propio cultural y social, la epopeya diaria para defender la autenticidad y el alma populares, y las formas características de trabajo y producción. ¿Cómo no se podrá justificar social, política e históricamente esta gigantesca respuesta colectiva? Veamos lo que ello representa para todos los colombianos de ahora y del futuro. [C]

entender con nuestras propias fuerzas intelectuales —sin marcos extranjerizantes deformadores— cómo toman rumbo los pueblos en la historia y el costo que pagan por ello, resultó demasiado invitador para nosotros, es decir, para el investigador-colaborador y los colegas de los pueblos que participarían en la nueva experiencia investigativa regional. Saltamos, pues, a la oportunidad como mejor pudimos, y hago las referencias adecuadas en los capítulos que siguen.

Henos, pues, aquí otra vez con el presente informe. Empieza, como ya lo habrá adivinado el lector, con el fascinante caso de Jegua, la antigua y próspera capital norteña del reino del Panzenú, hoy disminuida y asediada por antivalores que emanan de la civilización tecnológica contemporánea, aunque todavía responda a los retos que recibe. Todo lo cual invita, nuevamente, a aprender de la historia, vivificarla, recuperarla, y llegar a las metas colectivas de transformación radical que nos proponemos a través del conocimiento de ella y del ejemplo congruente de nuestros antepasados.

PARTE PRIMERA

LANCES Y PERCANCES DEL PUEBLO ANFIBIO

1. Muerte y resurrección en el Panzenú 34A
2. Los indios de Jegua aprenden a sobrevivir 50A
3. Avance señorial: fundación de Corozal, Caimito y San Marcos 67A
4. Comuna en Ayapel, sedición en Jegua 80A
5. Reiteración: los rianos se repliegan 96

PARTE PRIMERA

LA RESISTENCIA POPULAR: ELEMENTOS EXPLICATIVOS

- | | |
|---|-----|
| 1. Raíces viejas de la resistencia popular | 34B |
| 2. Mecanismos sutiles de supervivencia | 50B |
| 3. El señorío como factor de descomposición | 67B |
| 4. El contrapoder popular y la resistencia armada | 80B |
| 5. Reiteración: los ríanos se repliegan | 96 |

El antiguo caserío indígena de El Mamón, en el río San Jorge.





1. MUERTE Y RESURRECCIÓN EN EL PANZENÚ

“En las noches de tertulias
Cuenta el indio a sus hijuelos
Las historias y los duelos
De pasadas epopeyas de su raza.
Y sentados a la puerta del bohío
En los bancos de madera tosca y dura,
Todos oyen silenciosos
Lo que el viejo, cano y flaco,
De ligera y sucia blusa
Les refiere despacioso,
Mientras chupa de su pipa
De carruzo y hueca tusa
Encendidas hojas secas de tabaco”.

— De *Ihtuca*, por el poeta y dentista del Mojana, Toño Corrales.

Hacía tiempo que los indios de la parte norte del Panzenú no disponían entierro solemne para un jefe. Desde cuando se fueron hundiéndose poco a poco las inmensas obras de rectos canales para criar pescado y altos camellones para sembrar yuca y frutales —que construyeron los geniales ingenieros zenúes en la cuenca media y baja del río Jegú, hoy San Jorge, resolviendo un problema que hoy desafía sin respuesta a la técnica holandesa— los indios de Jegú-a, sus herederos, habían enterrado los muertos en sus propias casas. Ahora querían que Buhba tuviese túmulo, lo que quería decir apilar cascajo y tierra sobre su tumba mientras durase la chicha, tal como se había hecho para elevar y calzar aquellos cuchillones de tierra en siglos anteriores.

1. RAÍCES VIEJAS DE LA RESISTENCIA POPULAR

El proceso histórico-natural que muestra el nacimiento de la formación social colonial y el modo de producción señorial americano sobre las ruinas del Panzenú en el San Jorge y en Loba, no presenta, en general, muchas diferencias con lo ocurrido en otras partes de América. Aparecen los mismos mecanismos de dominación que estudiamos en el primer tomo de esta serie: la violencia de conquista, la ocupación territorial, el requerimiento, el repartimiento, la encomienda, la mayordomía (reclutamiento) de indígenas, la esclavitud, la reducción, la legua y resguardo de los indios, la fundación de villas y parroquias de blancos, el cabildo de vecinos, la doctrina, los hatos, el tributo, la boga, el servicio personal y el concertaje.

Estos conocidos mecanismos de dominación se aplicaron en el San Jorge entre 1531 y mediados del siglo siguiente (como en Loba y en la isla de Mompos), induciendo a golpes o por persuasión cambios importantes en la sociedad zenú-malibú que ocupaba la mayor parte de la depresión momposina. Lo que más nos interesa ahora es entender las estrategias específicas de reproducción con las cuales esta sociedad indígena respondió al reto de la conquista europea, porque, mal que bien, logró sobrevivirla. En esta respuesta podremos descubrir algunas raíces viejas de mucho de aquello que hemos tratado de definir como costeñidad, y de expresiones de conducta campesina en periodos posteriores. Como hemos vinculado el funcionamiento político y administrativo regional a estos conceptos, conviene entender los orígenes de nuestra idiosincrasia y de aquella personalidad que nos distingue como costeños, de otros grupos regionales colombianos. Estos orígenes parten del derrumbe

Con la ayuda de la mojana principal y de Guley, el sucesor del cacique muerto, se escogió sitio para la sepultura: a un lado del playón que hoy se llama de Periquital, no lejos del caserío y a un lado del bello bosque de campanos, higos y guaraperos que le servía a éste de fondo y de reserva de leña y caza. Esa noche salió el cortejo en grandes canoas y piraguas alumbradas con mechones de mangle basoso envuelto en bejucos enresinados resistentes al fuego, y siguió río abajo para entrar por la pequeña riada que después se bautizó con el nombre de Mitango.



La vuelta del caño de Mitango.

Cogí rumbo en canoa hacia el caño de Mitango con Sixto Caldera, joven pescador, y dimos vuelta en Mamatoco hacia el oriente por el mismo sitio del entierro. “¿Ve los barrancos? —me pregunta Sixto sin dejar de bogar—. Los ha hecho el ganado con sus cascos cuando se echa al agua en este punto de Mamatoco, pues por aquí precisamente los embalsamos para pasar los animales al otro lado del río”. Ya son altos los barrancos. Por ellos cruzamos, rozando raíces de zarzahuecas, gramalotes y bijaos y tumbando matillas de altramisa, hasta llegar a los corrales de Periquital, donde nos esperaba Mañe Vides, trabajador de la hacienda, con unos corocitos en la mano. “Vengan y verán la loma de Buhba”, nos dice, y pasamos al otro lado del playón.

del Panzenú y de la forma como se reconstruyó y reprodujo nuestro mundo rural en los siglos XVI y XVII.

[A] Desgraciadamente no se tiene mucha información sobre la *sociedad y cultura* zenú-malibú establecida en el llamado reino del Panzenú, que comprendía la cuenca del río Jegú (Xegú), que los españoles bautizaron San Jorge. Las crónicas de los padres Simón y Aguado dan indicaciones rápidas sobre la existencia de tres "provincias" zenúes: Panzenú, Finzenú y Zenúfana. Hablan de las riquisimas sepulturas indias de la región; la forma triangular de sus pueblos; la bella orfebrería; los cacicazgos masculinos y femeninos; las creencias animistas; y las herramientas y formas principales de trabajo que distinguían a estos grupos indígenas /1/. Otras fuentes primarias ofrecen datos complementarios o ilustrativos sobre costumbres y prácticas, tales como el vestido, el lenguaje, las deidades, la sexualidad y las siembras /2/. Se destaca el papel

1. Fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial* (Bogotá, 1957), IV, 20-59; *Recopilación historial* (Bogotá, 1906), 84-86 (barrios en triángulo). Fray Pedro Simón, *Noticias historiales* (Bogotá, 1953), V, 116-117, 126-127 (sepulturas), 162, 165 (descubrimiento del río San Jorge y descripción de Ayapel). Por supuesto, cronistas posteriores (Piedrahíta, Zamora, Fresle) repiten o copian a estos dos, así como a Juan de Castellanos, *Historia del Nuevo Reino de Granada* (Madrid, 1886), I, canto 14, aunque en realidad no tiene muchos datos sobre nuestra región.

2. Pedro Salcedo del Villar, *Apuntaciones historiales de Mompo* (Cartagena, 1938) 11-16. Juan Friede, ed., *Documentos inéditos para la historia de Colombia* (Bogotá, 1960), VI, 177 (opinión de Pedro de Heredia sobre los indios), VI, 212-217 (relación de Heredia sobre conquista de Cartagena, con datos sobre bisexualidad zenú). Simón, V, 124 (deidades masculinas y femeninas en igual número).

Entrevistas en Jegua y San Benito Abad, 1982 (deidad bisexual o hermafrodita en Tacasuán). Estudios antropológicos de indios de la Sierra Nevada de Santa Marta con información convergente: G. Reichel-Dolmatoff, *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta* (Bogotá, 1951), 95-96 y la rebelión tairona de 1599 por la defensa de la cultura, incluyendo la expresión homosexual, descrita por varios cronistas; AGL, Escribanía de Cámara, Legajo 644, Cuaderno 2, fol. 21 (incidencia del incesto).

Es significativo que los zenúes tuvieran mohanes y mojanas (el caño que une al San Jorge con el Cauca puede ser homenaje a una mojana real), así como caciques y cacias por igual. Parece que poseían una concepción de la función sexual diferente de la que tenían los españoles, que llevó al machismo rampante de hoy. La deidad bisexual apare-

Sin duda alguna, los que iban a enterrar a Buhba estaban bien araviados: sobre las parumas, bellas faldas de algodón llamadas *guanbas*, bordadas de hilo rojo y negro de tintes vegetales; la piel embijada contra los mosquitos; moñas iguales para las mujeres y los "hombres que servían de ellas para todo" sin que se les irrespetase (según cronistas), con cintillos y cocuyos vivos fijados en el pelo que despedían su pálida luz intermitente; algunos con narigueras, otros con aretes, gargantillas, chaguallas, collares de cuentas de varios colores, pectorales y brazaletes de oro extraído en Zenúfana (el bajo Cauca y el Nechí) y elaborado por los diestros orfebres del Finzenú (en el río Sinú, por Betanci).

La mojana encabezaba la procesión de canoas con una diadema de plumas de garza sobre su cabellera teñida de verde, y con un bastón de cañahuate rematado en oro con la figura de un chavarrí. Seguía Guley con objetos para el entierro: un cinturón de tumbaga, un collar de oro, olletas, ocarinas, copas, cuchillos de sílex, martillos de granito, cucharas de concha, punzones de asta de venado y otros artículos del muerto; luego venían las concubinas y los hijos reunidos alrededor de sus respectivas madres, algunos de ellos haciendo sonar melodías con hojas frescas de laurel aplicadas a los labios; un tren de múcuras y tinajas de Loba llenas de chicha y masato de maíz y vino de palma curúa y grandes mochilas con casabe de yuca y carnes ahumadas o frescas de bagre, venado, babilla, armadillo, guartinaja, ponche y patos diversos.

No se veía ningún arma, ningún guerrero —ni los caciques ni sus súbditos eran violentos—, sino los jóvenes que acudían con sus *craguas* o raspadores de monte bajo, flechas de cañabrava para la pesca, arpones de algarrobo y macanas de guayaacán, para contribuir con el producto de su trabajo al festín del entierro. Aunque con la música de fondo sombría de las caracolas y las gaitas, el ambiente de todo el acontecimiento era alegre y positivo, casi como en los velorios de hoy después de que se van las lloronas. Pues para los zenú-malibúes la muerte no llegaba trágicamente como en un limbo frío o en una caldera satánica dónde expiar pecados, sino que aparecía como un simple paso en la vida completa del cosmos.

Una vez colocado el cadáver de Buhba en la urna de cerámica dentro del nómulo, junto con sus objetos personales, se aceleró el trabajo que, aún así, llevó muchos días y noches invocando a Ihtíoco (el ser supremo), Ninha (el sol), Thi (la luna) y Uhrira



La loma-túmulo del cacique Buhba, en Periquital.

equivalente al hombre que tenía la mujer zenú, pues parece que no había discriminación en favor de uno u otro sexo. Las familias eran matrifocales, es decir, centradas en el papel conductor y formativo de la madre (no se sabe si también eran matrilocales o que la familia se poblara en el lugar de la madre). Las mujeres podían llegar al cacicazgo y guerrear en caso necesario, aunque estos indígenas, en general, daban la impresión de haber construido su sociedad sobre bases filantrópicas no violentas /3/.

ce también en Sucre como Santo Lucío (capítulo 5) y en pueblos cercanos del brazo de Mompox.

Esta deidad bisexual o hermafrodita puede ser una representación del acto de creación universal, o de la perfección creadora de la vida y de la raza (no simplemente de la procreación o de la simple sexualidad como tal), similar al sentido de las deidades hombre/mujer que aparecen en otras culturas. Entre los hindúes, por ejemplo, se adora a Ardhanariswar (un hermafrodita) y existe el culto fálico (falo solo o incrustado en vagina) en los templos de Kali. Es interesante observar estas coincidencias, si recordamos las teorías sobre el origen y los contactos asiáticos del hombre americano.

3. Así lo señalan indirectamente los cronistas mencionados y lo comprueban hallazgos arqueológicos: no hay guerreros ni armas en las representaciones encontradas en oro o cerámica en la región zenú. Anne Legast, *La fauna en la orfebrería sinú* (Bogotá, 1980); Clemencia Plazas y Ana María Falchetti de Sáenz, *Asentamientos prehispánicos en el bajo río San Jorge* (Bogotá, 1981), 84. Estas conclusiones —tanto la no violencia como la matrifocalidad— tienen evidentes implicaciones en la constitución del ethos costeño actual. Cf. Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Colombia* (Londres, 1965), planchas 40-43.

(el lucero). Los indios fueron acarreado material en vasijas de barro que pasaban de mano en mano desde los bordes del playón y del cercano caño que ahora se llama Tapao, apretándolo con los pies y con pisones gruesos, al ritmo de la música. Hasta cuando se acabó la chicha y la loma quedó casi como se ve hoy. Todos se despidieron luego, soltando los cocuyos fosforescentes que habían guardado en huecos de yucas, y sobándose unos a otros el antebrazo o el hombro en señal de amor y amistad.

A la sombra de un viejo pintamono con sus frutas largas rojas me senté con Mañe y Sixto para tomar respiro y palpar la loma de Buhba. Al primer rasguño de la tierra salieron tiestos de corazón negro, plena prueba de su antigüedad. Por aquí todavía se encuentran "monicongos" de oro y cerámica, aunque en las lomas principales, como las de Guiyupo y los Chichos, la Purullana y la Lomapelá ya no queda casi nada, pues los saqueó el famoso guaquero Culo'e lora. O se fueron rebajando con la pezuña del ganado, y la gente les fue sacando el cascajo para aterrar los pisos de sus chozas, como ha ocurrido un poco con la de Buhba.

"¿Cómo era eso de la gran Jegua del pasado?", me preguntan incrédulos Mañe y Sixto, mozos que nunca fueron a la escuela.

*Camellones indígenas de riego y siembra en la zona del caño Rabón.
(De Plazas y Falchetti).*



La cultura zenú debió de ser muy avanzada, si se juzga no sólo por los restos arqueológicos y la calidad de su cerámica y bella orfebrería, sino por los impresionantes canales de riego y pesca y camellones de siembra que dejaron sobre unas 200.000 hectáreas de la cuenca del río Jegú, especialmente por los caños de Rabón, Carate, Cuiba y San Matías, que fueron incluidos después en el resguardo de Jegua (Xegua).

Para realizar estas obras y conservarlas durante siete siglos (del I al VII de nuestra era) se necesitaba haber desarrollado una compleja organización técnica, social y económica. Es probable que el Panzenú en esta gran zona hubiese sido una despensa principal de comida para toda la región, incluyendo las sabanas y el Sinú (Finzenú) y el bajo río Cauca y el Nechí (Zenúfana) de donde salía buena parte del oro ritual /4/ (Mapa de regiones indígenas).

Estos datos hacen imposible clasificar a estos indios como primitivos —o como pertenecientes al modo de producción comunitario primitivo en el esquema usual marxista— ni tampoco se ciñen al modo de producción asiático, como fue originalmente definido por Marx y ampliado por Wittfogel (aunque muestran obras colectivas de irrigación). Se acercan más a la familia de *modos de producción tributarios* que han propuesto Amin y otros (Samir Amin y Kostas Vergopoulos, *La cuestión campesina y el capitalismo*, México, 1975, 11-12). No obstante, queda sin aclarar todavía la naturaleza de la clase-estado que controlaría el acceso a la tierra y otros recursos en el imperio zenú, si fue despótica o no. No parece probable.

4. James J. Parsons, "Los campos de cultivo prehispánicos del bajo San Jorge", *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* (Bogotá), XII, No. 48 (1970); Plazas y Falchetti de Sáenz, 97-98. La estructura física resultante de estos poblamientos semiacuáticos o palafíticos del Panzenú debió de recordar a las chinampas aztecas. En estos camellones, como en toda el área del San Jorge bajo, pudo haberse originado en el mundo y desarrollado con clones el cultivo de la yuca; Carl O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals* (Nueva York, 1952), 25, 24.

Plazas y Falchetti de Sáenz, en su excelente obra, observan la conjunción de dos estilos en la tradición cerámica precisamente en la región de Jegua, al norte del Panzenú: la modelada-pintada, de origen zenú clásico, y la incisa-alisada, de origen malibú o caribe del río Magdalena. Esto lleva a admitir el acomodamiento de ambas culturas en la región de nuestro estudio, por lo menos desde el siglo XIV (páginas 89, 97-99, 101-118; cf. tomo I de esta serie, páginas 30-36).

Buhba merecía el homenaje de su pueblo, les respondo basado en recientes lecturas. Con la decadencia de los camellones no inundables del río Jegú que habían servido para alimentar a todo el imperio zenú, sus constructores del Panzenú —con capital en Yapé (hoy Ayapel), río arriba—, se habían dividido, dejando la porción central del río por los caños de Carate, San Matías y Rabón enmontada y casi desocupada. El principal cacicazgo del norte, Jegú-a —quizás quería decir “señora del Jegú”—, con la presencia pacificada de invasores malibúes provenientes del río Cariguaño (Magdalena) y bajo el liderazgo de Buhba, buscó en cambio hacer de puente entre las provincias zenúes de Catarapa (costas de Tolú hacia el sur) y Mexión (San Andrés, Chinú, Sincé), y los cacicazgos malibúes (sondaguas) de Guazo, Jagua, Talaigua y Mompox, en la isla de Mompox. Así se convirtió Jegua en otra capital, con calles entrecruzadas en forma de estrella o triángulo, a la usanza india, como se ve todavía en algunos pueblos costeros. Se creó y reprodujo allí toda la economía y cultura del Panzenú noroeste. [A]

El Gran Guley y los Heredias

El nuevo cacique, escogido por sus capacidades y conocimientos prácticos de los recursos de la región (que no por las artes marciales), llegó a ser también muy respetado. En un documento de 1761 del Archivo Nacional, donde se le cita, lo recordaban todavía como “el Gran Guley”. Fue él quien, ya anciano, supo primero de la llegada de los conquistadores blancos —el bachiller Francisco Viana, el gobernador García de Lerma, el licenciado Gallegos y los capitanes Juan de Céspedes y Juan de San Martín— al intentar subir éstos por el río Cariguaño en bergantines, en 1531 y 1536, cuando se les opusieron con éxito el jefe Mompox y el jeque Alonso de Tamalameque, en El Banco. Cosa de admirar y de temer al mismo tiempo: los blancos eran un portento extraordinario.

Mientras se aprestaba a la defensa del Panzenú por ese lado del gran río con apremio de sus colegas malibúes, Guley se vio asediado por el otro, el de las sabanas, cuando don Pedro de Heredia (el fundador de Cartagena) avanzó en 1534 desde Calamarí por los montes de María para descubrir el Finzenú. Por fortuna el ansia del oro sepultado en las tumbas indígenas llevó a Heredia a proseguir más hacia el sur, hacia Faraquiel y Betancí y sus templos, sin torcer al oriente por donde habría llega-

La lectura de fuentes documentales, como las recopilaciones de Juan Friede, permiten afinar un poco más lo relacionado con el poblamiento zenú y desbordar la primera información clásica de los cronistas sobre los tres reinos. En efecto, las relaciones escritas por los hermanos conquistadores Pedro y Alonso de Heredia (fuentes primarísimas) y los testimonios de sus compañeros sobre los actos de aquellos, hablan de otras dos "provincias" zenúes importantes: *Catarapa*, por los lados de Tolú y sus costas marinas; y *Mexión*, por las sabanas donde hoy se encuentran los pueblos de San Andrés, Chinú y Sampués hasta Sincé, con posible extensión hasta Tacasuán en el río Jegú / 5/.

Esta diferenciación regional, apoyada además en los datos de cronistas y arqueólogos (ya citados) sobre la decadencia del Panzenú de Yapé (Ayapel), al sur de la zona, mientras seguía un poblamiento fuerte al norte de ella con adiciones malibúes, permite postular la existencia de un Panzenú norteño autónomo, con capital en Jegua. Este pueblo indígena ("Señora", quizás) del río Jegú (Jegú-a) fue el mayor y más importante de su clase en toda la jurisdicción provincial de Mompo, hasta finales del siglo XIX. En las sabanas, sólo San Andrés-Mexión le sobrepasó en población y riqueza.

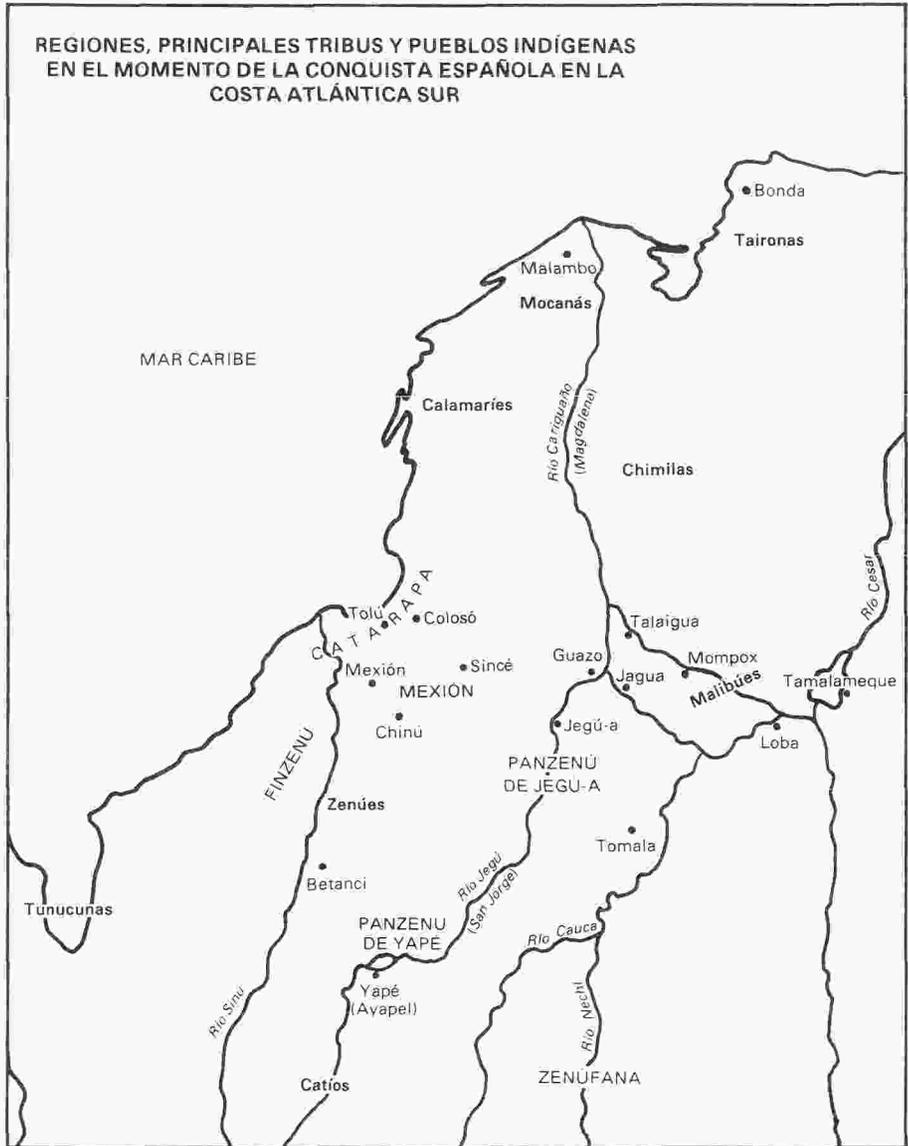
[B] ¿Cómo respondió inicialmente el Panzenú norteño ante la presencia de los invasores españoles?

Hubo varias estrategias sociales y políticas de ajuste y respuesta que, al articularse intelectualmente, pueden dar base a un esquema explicativo sobre la *resistencia popular* y lo que ella significa para la costeñidad. Este esquema incluye las siguientes expresiones psicosociales concretas en la superestructura de la formación social, como se observaron en la región de nuestro estudio durante el primer siglo del contacto indígena-europeo-negro, pero que contienen evidentes enseñanzas e implicaciones para momentos sucesivos de la historia del país, incluyendo el actual:

5. Friede, *Documentos*. IV, 117, 342 (Catarapa); IV, 218, 221, 224, 342 (Mexión); cf. Eduardo G. de Piñeres, ed., *Documentos para la historia del departamento de Bolívar* (Cartagena, 1924), 114, 127 (Mexión de San Andrés, encomienda de Andrés Méndez Montalvo, 1610).

Río Jegú (San Jorge): Manuel Huertas Vergara, "El último rito del cocuyo". *Audes* (Sincelajo), año 2, No. 6 (1982), 4-6. El río Jegú se consideraba hermano gemelo del río Sinú que pudo conservar su nombre indígena.

REGIONES, PRINCIPALES TRIBUS Y PUEBLOS INDÍGENAS
EN EL MOMENTO DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA EN LA
COSTA ATLÁNTICA SUR



- a) Un ethos filantrópico inicial;
- b) Curiosidad y adopción selectivas;
- c) Contraviolencia; y
- d) Dureza cultural. Estudiemos estas expresiones una por una.

1. *Un ethos filantrópico*, en primera instancia. Ello pudo ser consecuencia de la característica dominante (ethos) no violenta de los zenúes, como se indicó atrás, táctica que habían empleado con éxito, según parece, con los malibúes invasores del siglo XIV. Sale de Jegua en esta forma pacífica el cacique Guley para recibir al conquistador Pedro de Heredia en 1541, aunque ya había tenido noticia de la violenta ocupación de Mompox cuatro años antes. Además, Guley se ofrece a acompañar al conquistador para conducirlo a esta villa-fortaleza, fundada en 1537 poco después de María y Tolú /6/.

Parece que esta receptividad pacífica de los indígenas fue frecuente en la región, pero los cronistas, interesados en dramatizar actos de guerra, no parece que lo registran con justeza. Este pacifismo puede estar en la raíz profunda de "la ausencia de crueldad que ha caracterizado siempre a nuestra gente costeña", señala el escritor Donaldo Bossa Herazo, "cierta hidalga actitud ante el vencido, cierto y sincero respeto por la dignidad humana, por la intangibilidad de la vida ajena". Lo cual se confirma en la región. (D. Bossa Herazo, *Cartagena independiente*, Bogotá, 1967, 91).

2. *Curiosidad y adopción selectivas*. No hay pruebas de que los indígenas de la depresión momposina hubiesen huido en total pavor ante la vista de elementos desconocidos como la caballería, la armadura o las barbas de los españoles, ni que hubieran practicado el suicidio colectivo, como ocurrió en otras partes. Al contrario, eran curiosos y entrones. Se sabe que los perros domésticos (asimilados a la guagua americana, no los de

6. El Gran Guley y llegada de Pedro de Heredia a Jegua: ANC, Resguardos de Magdalena y Bolívar, tomo único, Los indios de Jegua... sobre sabanas del Algarrobo. San Benito Abad, septiembre 18 de 1761, fol. 864v; Friede. *Documentos*, VI, 176, 307-312. El punto de las Once Palmas, sitio del encuentro, pudo quedar en La Ceiba, a una legua de Jegua, en un cayito de palmas dentro de propiedades de don Remberto Cárcamo C. y Juan Anaya. Algarrobo se llama hoy Pasoancho.

Fundación de María (1534), Tolú (1535) y Mompox (1537): Castellanos y Simón, obras citadas; Piñeres, *Documentos*, 17-90.

do a Jegua. Sin embargo, pudo ocupar con relativa facilidad las provincias sabaneras de Mexión y Catarapa, donde poco después su hermano Alonso fundó la villa de Tolú (1535).

Alonso de Heredia llegó más profundo que don Pedro, pero tampoco logró descubrir a Jegua. El secreto de la localización de esta capital seguía bien guardado por los naturales. En cambio, en sus avances hacia el sur coordinados con don Pedro como *gobernador de Cartagena*, Alonso conquistó al Panzenú de Yapé en 1536, cuya capital, conocida después como Ayapel, impresionó bien a los conquistadores. "El pueblo estaba dispuesto en calles, plazas y casas bien trazadas y limpias", escribe fray Pedro Simón con base en lo relatado por los hermanos Heredia. "Gran copia de huertas cultivadas maravillosamente, llenas de diferentes frutales como eran curros [aguacates], guamos, caimitos, yucales, batatas, ajíes y otras, si bien no hallaron rastro de usar de maíz, que fue cosa peregrina [pero] hacían sus comidas y bebidas, haciendo masatos y aún chicha especial de la masa de las yucas [...] con abundancia de mucha suerte de pescados".

Bien valía una guasábara la posesión de este pueblo, y los españoles se aprestaron a tomarlo con las armas y al grito de guerra de los antiguos caballeros medievales: "¡San Jorge! ¡Por el rey!". Pero el cacique Yapé no era un buen contendor y su pésima defensa, con guerreras medio armadas de macanas, cayó al primer choque con los malolientes barbudos. No importó nada a don Alonso, que, en su entusiasmo bélico aliado a la fruición religiosa, decidió que la amplia corriente de agua que bordeaba la ciénaga de Yapé, se bautizara en honor de aquel santo batallador del caballo y del dragón que les había dado la victoria aquel día. Se llamaría en adelante el río San Jorge, y no más Jegú.

Con Yapé asegurado, don Alonso intentó subir por la serranía cercana hacia el Zenúfana en busca del tesoro del Dabaibe. Sin éxito, retornó a Yapé y, al tener noticias de Mompo, temió avanzar por la tierra cenagosa, desocupada y sin maizales de Rabón, Carate y San Matías que le separaba de Jegua, y decidió más bien entrarse al Cariguaño por el Cauca. Batió por fin al jefe malibú y sus lugartenientes Mahamón y Zuzúa en su propia sede, y fundó allí la villa de Santa Cruz de Mompo el 3 de mayo de 1537. En los años siguientes, el licenciado Juan de Santacruz y muchos otros españoles harán de esta villa una reminiscencia de pueblos andaluces con vistosas plazas y grandes casonas; y la

presa), las gallinas y los cerdos fueron aceptados rápidamente por los naturales. También el idioma español y las armas y tácticas de combate y cacería de los europeos, una vez que los indígenas vieron y aprendieron su empleo. Más tarde, a la cultura local añadieron otros elementos materiales útiles, como herramientas (machete y cuchillo), el ganado vacuno, caballar y asnal (con los esperados limitantes de clase social) y diversos alimentos (el membrillo, el plátano, el arroz, el árbol del pan).

Los malibúes mismos no eran tan atrasados como otras tribus, si hacemos caso a lo observado por el propio Pedro de Heredia en relación con sus costumbres de mercado y trueque (Friede, *Documentos*, VIII, 53-55). Ya hemos dicho que, en muchos aspectos, constituían una sociedad compleja y avanzada. Por eso, quizás, supieron adoptar y acoger, con los zenúes, muchos de los elementos importados sin consecuencias funestas para su propia cultura, con miras a la reproducción y aguante colectivos. Reinventaban o creaban cuando era necesario: por ejemplo, supieron enseñar a las gallinas que picaran pepas de totumo en vez de habas, y a los cerdos que comieran jobos en vez de basofas de centeno. Y junto con los negros, los indígenas desarrollaron técnicas de embalse y traslado de ganado mayor, desconocidas en España, que han seguido empleándose hasta hoy en la región.

3. *Contraviolencia*. Una vez convencidos de la violencia patológica, del desahogado afán de lucro y robo, y del empeño en esclavizar y explotar a los indígenas que mostraban los españoles, los zenú-malibúes se lanzaron a la justa defensa frontal de sus intereses: a la contraviolencia (tomo II, capítulo 1B). Para el efecto reemplazaron a Guley por nuevos caciques más avezados en la guerra: Aloba en Jegua y Oyz en Jagua, quienes organizaron y dirigieron una fuerte rebelión entre 1542 y 1546. Tuviron buen éxito, a juzgar por las contraórdenes y pérdidas humanas españolas; pero ambos caciques murieron en este conflicto / 71.

7. Caciques de Jegua: Buhba se deduce del nombre de la loma con restos indígenas situada en Periquital; Huertas (pág. 5) lo incluye como "príncipe" junto con Aloba, Mogohán y otros. Sobre Aloba y Oyz: Friede, *Documentos*, VI, 311, 338, 342.

Rebelión de Jegua, Jagua y Talaigua: Friede, *Documentos*, VI, 308-311, 330-331, 343; IX, 204-205. Contraórdenes del rey de España: Friede, *Documentos*, VIII, 148.

convertirán en fuerte militar y sede del gobierno colonial más importante de toda la región.

Las dificultades personales de los hermanos Heredia, con la visita fiscalizadora en Cartagena del licenciado Juan de Badillo en ese mismo año de 1537, impidieron que don Alonso procediera enseguida a perforar el Panzenú por el norte, esto es, por Jégua, que no le quedaba ya muy lejos. Guley respiró tranquilo cuatro años más, hasta cuando, a principios de junio de 1541, le comunicaron por fin la fatal noticia de la llegada en persona del restituido adelantado y gobernador de Cartagena, junto con su "lengua" o intérprete indio, al sitio de las Once Palmas.

"¿Las Once Palmas? Eso queda por el antiguo Algarrobo, al lado de las sabanas de Tacasuán, en un punto llamado ahora Pasoancho, por el caserío de La Ceiba", me interrumpe con un cordial golpe en el hombro el galapaguero Rafael Martínez, adoptando de nuevo el aire profesoral con que me había descrito la mala suerte de los pescadores de Jegua. En efecto, hoy es parte de un potrero lleno de paracos de comején, donde ya no se ve ninguna palma curúa, sino de corozo, no lejos del borde de la ciénaga de San Benito Abad. "Por allí cerca, escondido en Tacasuán, los indios tenían un adoratorio dedicado a un ídolo cacorro que era mitad mitad hombre y mitad mujer; cómo te digo, estaban pegados por la espalda el hombre y la mujer, e iban recubiertos de láminas de oro", termina informándome con una risa pícarona para denotar la indefinición sexual de aquella deidad zenú.

"Debían de ser Ninha y Thi —respondo— donde se hacía el rito del sobijo del amor y la amistad en los antebrazos de la imagen, como se cumplía entre las personas, sin distinguir sexos. Allí llegaban los indios en gran número para adorarlos. Pero lo que adoraban era el acto perfecto de la creación universal, la renovación permanente de la raza y de la vida, no necesariamente al hermafrodita como tal, —trato de aclarar con base en mis últimas observaciones sobre la civilización hindú—. Por fortuna don Pedro de Heredia no supo de ese adoratorio en ese momento, ni pudo olfatear el oro que había en aquel templo...".

En efecto, el adelantado Heredia llegaba a las Once Palmas con otras preocupaciones. Iba en son de guerra, con treinta hombres armados, algunos montados, pero no contra los malibúes sino contra su propia gente: los soldados que habían desconocido en Mompo la autoridad de su hermano Alonso. Estos habían querido emprender solos una nueva búsqueda de tesoros

La contraviolencia indígena fue impulsada más tarde por el cimarronismo de los esclavos negros introducidos en los hatillos de la región. Uno en Jegua, propiedad de su cura doctrinero, fray Urbano Galeano, fue atacado por Domingo Bioho en 1605 /8/. Como se sabe, los cimarrones establecieron palenques en el alto San Jorge (Uré, Caraté y Cintura) y en Loba, Norosí y Simití, y organizaron sucesivas revueltas, como la de 1693 (tomo I), que afectaron a las comunidades de la depresión.

4. *Dureza* ante el impacto cultural y político. Enfermedades desconocidas (viruelas, sarampión, venéreas) y la fuerza bruta de la imposición marcial y religiosa, fueron llevando a las comunidades indígenas de la depresión a aceptar su suerte como clases subordinadas en la nueva formación social. Hubieron entonces de adoptar actitudes de firmeza, aguante y sumisión sin perder el sentido del humor, para poderse acomodar y sobrevivir en la violenta y dogmática sociedad que así nacía, por no decir oscurantista en muchos aspectos. Ello se vio especialmente en las modalidades del repartimiento, la encomienda y la doctrina, con los servicios personales, la boga y el tributo impuestos por el conquistador /9/.

8. Simón, VIII, 171-172 (ataque de Bioho); ANC, Resguardos de Magdalena y Bolívar, tomo único, citado fols. 857v-860, 866 (esclavos del hato local en Jegua); Salcedo del Villar, 28; Friede, *Documentos*, VI, 27-28 (cédula real al gobernador de Cartagena, 7 de septiembre de 1540, sobre negros e indios), cf. Ildefonso Gutiérrez A., *Historia del negro en Colombia* (Bogotá, 1980).

9. Pestes en la depresión momposina (1563): Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá, 1976), V, 103.

Bogas y abusos en Jegua y Loba: tomo I, capítulo 3, de esta serie; Friede, *Fuentes* VIII, 42-56 (abusos en 1581 según un doctrinero). Recomendación del visitador Jacinto de Vargas Campuzano (1675): AGI, Escribanía de Cámara, leg. 644, /Cuaderno 5.

Ordenanzas de Juan de Villabona y Zubiaurre (1611): AGI, Escribanía de Cámara, leg. 644 fols. 91-194. Según parece, Villabona no se detuvo en la zona momposina, sino en el partido de Tierradentro (Atlántico) y pueblos cercanos a Cartagena, pero sus ordenanzas eran generales para toda la provincia.

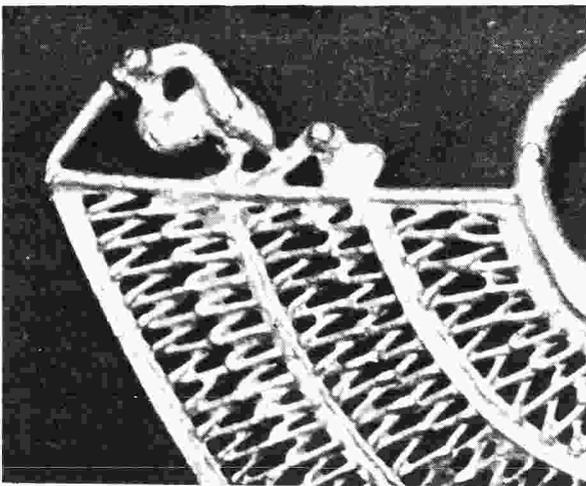
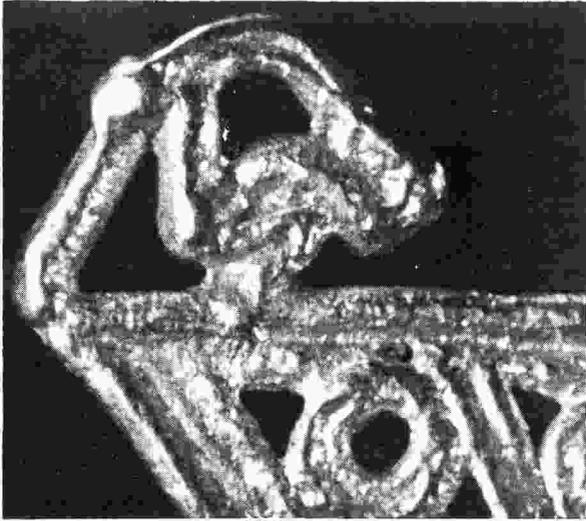
Repartimientos de indios por Heredia (1541): Friede, *Documentos*, VI, 158-175. Fueron confirmados como encomiendas por Villabona en 1611: tomo I de esta serie, 38B; Salcedo del Villar, 30; Piñeres, *Documentos*, 119. Había 39, entre ellas las de Jegua (Lucía de Salazar), Jagua (Juan Bautista de Heredia), Talaigua, Loba, Guazo, Yatí, Men-

por los ríos de San Jorge y Perico, temiendo que los Heredia los engañaran. El conflicto entre los españoles venía por envidias desde la conquista del Sinú, y no mostraba trazas de ceder. En cambio, el adelantado tenía entonces alta opinión de los zenú-malibúes, a quienes consideraba más civilizados que los indios de otras provincias, y tanto él como Alonso habían dado, hasta ese momento, muestras de buen trato para con los naturales, una vez hechas las conquistas y obtenido el oro que buscaban.

Por su parte, el Gran Guley, quizás escarmentado por lo ocurrido en Mompo y, en todo caso, siguiendo la tradición no violenta y filantrópica de su sociedad y cultura, decidió salir ceremonialmente en paz para recibir al conquistador en las Once Palmas. Este importante gesto permitirá a la comunidad de Jegua defenderse más tarde de autoridades abusivas, al recordarles que aquella no fue conquistada nunca, sino "presentada". El encuentro fue, pues, grato para ambas partes, y Guley, con sus indios, le fue abriendo a Heredia "a pala y escoba" un camino de catorce varas de ancho hasta llevarlo a Jegua. Fue un hábil gesto de munificencia política.

El río Jegú estaba alto y, para pasarlo, los viajeros tuvieron que usar el maravilloso puente colgante de cabuyas que los indios habían construido arriba del pueblo. ¡Qué risas! Mientras los jeguanos lo pasaban cargados y corriendo, los españoles lo hacían en cuatro patas y agarrándose de las cuerdas, mirando espantados los remolinos que querían chuparles desde abajo. En realidad eran unos cobardes... Desde entonces volvió el sentido del humor a estos indígenas, con el ancestro de ese mismo gesto gritón y mamagallista de los costeños contemporáneos, y así supieron alimentarlo y sostenerlo bajo su coraza anímica hasta en los peores momentos, pues resultaba saludable.

Una vez en Jegua, con los blancos repuestos del susto del puente, y admirando la limpieza y belleza del pueblo y sus casas, Guley continuó con sus tácticas larguezas. Acomodó a Heredia en una habitación grande de palma rodeada de trojas llenas de plantas floridas y aromáticas, defendida por paredes de cañabrava recubiertas de relucientes pieles de tigre malibú. El mismo cacique le colgó una magnífica hamaca grande y le ofreció una doncella para que le hiciera el amor. "Pero, ¡sí no está virgen!", protesta Heredia al descender del rito. Le explica Guley: "Aquí las madres desfloran con el dedo a sus hijas pe-



Elementos de cultura zenú. (Planchas de Legast y Reichel-Dolmatoff).



queñas para que más tarde no sientan dolor. ¿Por qué han de sufrir en el gozo? Pero si así lo prefiere, haré venir mancebos virgos”.

“¡Horror! Es el diablo el que hace pecar a estos simpáticos paganos”.

“Señor, ¿y qué es pecado?”.

El caballo de don Pedro era también motivo de caricias, luego del primer instante de estupor. Había quien le tocara la cola, quien mirara por dentro de sus orejas y narices, quien tratara de montarlo y hasta de correr contra él al trote, en falsa competencia. Nadie se escondió en la espesura del bosque de atrás del caserío, ni siquiera los micos chillones que allí se mecían, por temor a lo desconocido que llegaba. Hubo ambiente de fiesta y liturgia, de curiosidad acompañada de orgullo de lo propio.

Era la primera vez que Heredia entraba al país por estos lados, y por eso Guley se ofreció a acompañarlo hasta Mompox, donde llegaron a mediados del mismo mes de junio. El adelantado no tardó en descargar su ira contra los rebeldes, a quienes fue ajusticiando uno por uno, menos al cabecilla, el exalcalde Andrés Zapata, quien huyó a tiempo y desapareció en las selvas y pantanos de la isla de Mompox.

Guley observó atónito esta sangrienta trifulca entre compañeros, hasta cuando el adelantado, ya tranquilo por el lado de la revuelta, volvió la vista a los indios malibúes y decidió aprovechar el gran número de ellos, para explotarlos. Empezó haciendo llamar al cacique de Jegua a su presencia para leerle en latín una retahíla de cosas incomprensibles (el “requerimiento” de obedecer al rey de España), a las cuales Guley debía dar su consentimiento, aunque no entendiera nada, so pena de perder la vida. Una vez hecho esto, el 29 de junio (1541) Heredia dictó un decreto concediendo 39 encomiendas y repartimientos de indios entre los vecinos españoles de la villa. Para sí se adjudicó los de Viz, Che y Cocongue, cerca de Mompox, y los de Jegua después. A su hermano Alonso concedió los indios de Talaigua.

En la siguiente ceremonia, Guley hubo de hacer dos cosas humillantes, igualmente incomprensibles para él, porque nunca las había practicado antes en su vida: arrodillarse ante el blanco y besarle la mano como a su señor. Lo hizo mecánicamente, con temor y vergüenza, mientras su mente volvía nostálgica a la dignidad impoluta del reinado de Buhba. La herida en su alma de orgulloso malibú fue mortal. De la presencia ya asqueante del conquistador se retiró hamaqueado, para morir poco después en



*Elementos de cultura zenú.
(Planchas de Legast y Reichel-
Dolmatoff).*



Además de los aspectos funcionales de la alienación religiosa en la dureza cultural, mencionados en el capítulo anterior, esta estrategia de aguante, introversión y humor tuvo expresiones positivas dentro de la familia indígena, que había sufrido bastante durante la primera época del impacto español. El establecimiento de la legua de los indios, junto con el cumplimiento

chiquejo, Tomala y Pansegua. La legua de los indios fue autorizada por las leyes 8 y 9, título 3, libro IV de la Recopilación Indiana.

Encomiendas en 1653: "Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del siglo XVII", *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, I, No. 2 (1964), 527 (Jegua con 32 indios útiles, para Felipe de Zabaleta; Jagua, con 19 para Gonzalo Palomino; Loba, con 10 para Alonso de Mungía; Talaigua, con 14 para Luis González de Vargas).

Encomiendas en 1666: AGI, Audiencia de Santa Fe, leg. 223, cuaderno 2. Testimonio y relación de las encomiendas que tiene la provincia de Cartagena... por el gobernador Benito de Figueroa y Barrantes, sin foliar (Jegua con 52 indios útiles para F. de Zabaleta; Jagua, con 28 para Nicolás de Palomino; Loba, con 14 para Juan Rafael Ballesteros; Talaigua, con 13 para Francisco Durán de Cogollos).

Mayordomos de indios en la depresión (1581): Friede, *Fuentes*, VIII, 44-50. En la práctica eran los mismos "reclutadores" definidos en el tomo I de esta serie, 40B-42B, especialmente para la boga de los ríos.

Jegua, después de visitar el adoratorio de Ninha-Thi en Tacasuán para resarcirse con Ihtíoco. [B -1 y 2]

Aloba y la revuelta zenú-malibú

En su creciente frustración, las mojanas y otros dirigentes del Panzenú norteño convinieron en que el reemplazo de Guley debía ser, ahora sí, un guerrero que no sólo no temiera pelear de frente contra los españoles, sino que hubiera aprendido algunos de los trucos bélicos de los blancos, para responderles con sus propias armas. Escogieron a Aloba, joven decidido que había combatido a órdenes de Mompox y del jeque Alonso en El Banco y en la isla de Kimbay.

A las pocas semanas de morir Guley, llegó un destacamento de españoles con orden de Alonso de Heredia de reclutar indios bogas para el transporte de Mompox a Sompallón y Cartagena por el río Magdalena. Era una nueva afrenta y un abuso, pero Aloba permitió que se llevaran unos cuantos, mientras organizaba las guerrillas. Envió mensajeros por el río Perico, para que alertaran a su primo, el cacique Oyz de Jagua, igualmente avezado en las técnicas guerreras de los blancos, con el mismo propósito. Ambos prendieron la mecha de la rebelión indígena contra los invasores españoles, por primera vez en el Panzenú, a principios de 1542.

Esta revuelta duró por lo menos cuatro años. Su impacto fue perdurable: todavía la cantan en la Danza de la Conquista, en San Martín de Loba, San Sebastián y otros pueblos de la depresión ¿Recuerdan? A Jegua y Jagua se añadió pronto Talaigua. Las huestes indígenas, mejor armadas y disciplinadas que antes, les habían aprendido bien las artes marciales a sus oponentes señoriales y fueron diezmando las fuerzas que los momposinos enviaban al mando de Alonso de Heredia en persona. Hubo 90 muertos españoles entre los que se atrevieron a atacar a caballo durante el verano (en invierno, con aguas por todas partes, lo hallaron imposible); uno de ellos fue el propio sobrino del gobernador, fray Domingo de Heredia. Dos veces, por descuido, cayeron prisioneros tanto Aloba como Oyz; pero como sabían que los blancos hacían cualquier cosa por oro, compraron su libertad en ambas ocasiones. En una tercera, el valiente Aloba cayó finalmente ante una descarga de mosquetes.

“¡No joda! Eso fue seguro por dejar la canoa y ponerse a

parcial de otras ordenanzas de Juan de Villabona y Zubiaurre en 1611, parece que permitieron un respiro a este nivel en las unidades de reproducción de la depresión hacia mediados del siglo XVII. La fórmula social que salvó de la destrucción definitiva a estas comunidades indígenas parece que fue la *matrifocalidad*; y las verdaderas heroínas de la supervivencia y acomodación cultural fueron las mujeres zenú-malibúes con la fortaleza de su constitución y la vigilancia que ejercieron para una adecuada socialización de los hijos.

Juzgando según el informe de un cura doctrinero en 1581 / 10/, eran muchas las vicisitudes por las que debían pasar las mujeres indias, más que los hombres, en aquel entonces. Se necesitaba estar recubiertos de verdadera coraza para resistir los abusos y el yugo de los reclutadores blancos; he allí un primer comienzo del hombre-hicotea de hoy.

El hecho de que Jegua y algunos otros pueblos indios de la zona pudieran reproducirse y reorganizarse socialmente —manteniendo expresiones propias como la música y el baile, la comida, la vivienda, los juegos y algunas creencias—, demuestra que en la organización indígena matrifocal había bastantes reservas espirituales y biológicas. A partir de ello se quiebra la tendencia monopólica violenta de los conquistadores y se crea el crisol de razas y culturas en el cual el aporte aborígen fue y siguió siendo fundamental, hasta hoy.

La resistencia adquirida y desarrollada en las décadas de la posconquista sirvió igualmente para hacer frente a la furiosa ofensiva latifundista y capitalista que tuvo lugar en esta región durante la segunda mitad del siglo XIX (descrita más adelante, en el capítulo 5).

Esta resistencia llevó a la interesante comprobación de que en la experiencia colectiva de la *alienación religiosa* puede haber invención de santos y deidades que, por ser netamente populares, actúen en favor de los intereses de las clases explotadas, sean mágicamente manipulables y también, quizás, descartables, especialmente si varía el contexto de la explotación y se modifican las condiciones económicas vitales de la gente. Como expliqué antes, son santos y deidades “humanas” que

10. Friede, *Fuentes*, VIII, 42-56. Como las culturas negras transferidas acá en la esclavitud fueron también matrifocales por regla general, se reforzó la tendencia cultural local, para constituirse en otra porción importante de la costeñidad.

pelear en seco contra caballos y jinetes”, piensa Mañe con justa razón. Los españoles eran casi inermes en el agua, el medio natural de la cultura indígena de la depresión.

Sin embargo de la muerte de Aloba, la guerra contra los invasores blancos no se detuvo. Indios y españoles se siguieron atacando, hasta cuando éstos recibieron una orden especial de su rey-emperador, don Carlos V, quien empezaba a preocuparse por las noticias sobre la mortandad de los naturales de América. “Dejen tranquilos a esos indios”, decía la cédula imperial, recibida en Mompox ya entrado el año de 1546. Y las fuerzas invasoras se replegaron por un tiempo a las recién fundadas fortalezas españolas del río Magdalena.

La paz que siguió fue muy precaria, pero los momposinos la aprovecharon para reforzar posiciones y, a pesar de Carlos V, recrudescer la explotación de los indios. Fue grande la descomposición que resultó en la sociedad y cultura de éstos. Las cédulas reales se obedecían, pero no se cumplían: dígalo el cacique de Talaigua, quien fue puesto preso en 1548, “por odio y enemistad y por no querer hacer lo que [los alcaldes de Mompox] querían”. Hacia 1563 se desataron pestes de sarampión y viruelas, enfermedades nostras desconocidas en la región, que hicieron fuerte mortandad en las laderas zenú-malibúes. Aparecieron negros cimarrones que incursionaban en los pueblos indios en busca de comida y armas. Y la boga obligatoria de los ríos siguió aún más fuerte, ahora puesta en manos de mayordomos reclutadores que respondían ante los encomenderos abusivos de Mompox. A éstos les interesaba más el trabajo indígena que la tierra. Era el caso de los dueños de champanes, como Hernando de Medina —el que diezmó con la boga al pueblo de Loba hacia 1560— y Juan de Belena, quien se ensañó en los de Jegua, Santacoa y Pompanchín, en la década de 1580, con el mismo fin.

El padre Galeano, el ganado y los cimarrones

Una obligación de los encomenderos momposinos dentro del orden señorial —además de tener caballos y armas para la defensa de las villas, no vivir con los indios, ponerles cárcel y cepo, construirles iglesia y mantener los ornamentos sagrados— era proveer a su respectivo pueblo de cura doctrinero y pagar a éste un estipendio para su manutención, con el fin de que fuera transformando a Ihtóco en Cristo y a Thi en la Virgen María. Es

con sus fiestas y prácticas ejercen una función integradora en las comunidades ribereñas. Se ve así la alienación en el San Jorge, teóricamente, como algo inherente a la cultura en las condiciones actuales del "reino de la necesidad" (Marx), que puede ir adoptando diversas modalidades. En efecto, así se ha observado de manera general desde los días de Plotino y en las sucesivas interpretaciones del fenómeno hasta llegar a Hegel y Feuerbach. Porque la alienación también se experimenta, como se sabe, en otros campos: el económico (fetichismo de la mercancía) y el político (el Estado, aun en países revolucionarios), como lo destacó Marx, y no se terminaría aquella sino al ganarse el "reino de la libertad".

Los campesinos indígenas de Jegua, Guazo, Loba e isla de Mompos se organizaron igualmente en comunidades de ladera que empezaron a articularse según diversos modos de producción en la formación social. Pero al mismo tiempo, por otro lado, perdieron las tierras de sus resguardos y territorios ocupados por colonos en el siglo XIX, en una virtual guerra que les declararon los terratenientes confabulados con las autoridades republicanas (capítulo 5). Los abusos que no se vieron en la época de los nobles se hicieron ahora por los nuevos capitalistas de manera extrema y cruel, en tal forma que los ribereños y sus mujeres tuvieron que defenderse de nuevo, recrear aspectos religiosos de su vida, adoptar usos económicos diferentes y reinventar técnicas y prácticas para explotar los recursos en conflicto. Ello fue posible gracias a la inteligencia, imaginación y habilidad de estos costeños, así como a la resistencia de las sucesivas generaciones que impidieron la hecatombe de su cultura.

[C] En el tomo II de esta serie, en desarrollo de la IAP (investigación-acción participativa), propuse formas de tratar la realidad social actual con su trasfondo temporal, integrando la sociología y la geografía con la historia y la antropología, formas que se basan en métodos identificables como de *reconstrucción o ilación histórica*. Estas formas de trabajo intelectual combinan la utilización de información documentada, llamada "datos-columnas", con la imaginación científica determinada por marcos culturales, en las condiciones concretas y modestas de investigación en países como el nuestro, y rompiendo las vendas del colonialismo intelectual que ha impedido vernos y entendernos como somos y como queremos ser.

Recordando lo ya dicho a este respecto, la ilación histórica

probable que Belena lo hubiera hecho, así como su sucesor, Luis de Salazar, uno de los conquistadores de Mompo, aunque con poco efecto inicial, o con la simple participación formal de los indios en las largas y complicadas ceremonias religiosas de entonces.

Fue así como, un día de esos, llegó de Mompo a Jegua un primer doctrinero de asiento, el padre franciscano fray Urbano Galeano. Llevaba una pareja de esclavos negros y éstos, de cabestro, una vaca parida que el padre Galeano había rescatado del prodigioso lote del ganado pajuno andaluz de El Paso, en el río Cesar, de los animales que se le habían huido a don Alonso Luis de Lugo, el antiguo gobernador de Santa Marta. "Curiosos esos venados tan grandes, gordos y mansos", pensaron los jeguanos, mientras hacían, con los esclavos, el primer corral de su historia bajo las órdenes del cura. Como en El Paso, allí empezó a conformarse poco a poco la raza bovina criolla del "costeño con cuernos" que reinó suprema en la región hasta la introducción del cebú, a finales del siglo pasado.

"Ese corral del primer hatillo del pueblo no pudo quedar lejos —sostiene el barquero Luis Manuel Góez—, y no pudo construirse sino en lugar seco en una loma, como donde ahora están componiendo mi barqueta en la Milanera, detrás del cementerio. Ahí había casas de campesinos con platanares y caña de azúcar, hasta cuando los expulsaron a la fuerza los blancos de Corozal. Por lo mismo, había espacio para los corrales y chiquereros del padre Galeano".

"Seguramente —replica Mañe—. El mismo padre debió llevar después los primeros caballos, mulos y asnos. ¿Cómo sería la cosa entre las burras de entonces y los hijos pequeños de los esclavos negros? Me los figuro jugueteros y enseñándoles a los niños indios a culear con esas Primeras Damas del reino natural".

Pero no por mucho tiempo, al principio. Porque el padre Galeano perdió el hatillo, nada menos que en manos de los negros cimarrones armados que le llegaron en 1605 al mando del temido "rey del arcabuco", Domingo Bioho.

Dice el cronista fray Pedro Simón que Bioho le había mandado decir previamente al padre Galeano que quería detenerse en Jegua por ser Semana Santa, con el fin de confesarse y participar en los ritos con toda su gente. El padre aceptó, pero un hermano suyo y otros españoles que estaban en el pueblo se opusieron, por lo cual vino entonces Bioho en toda su furia y se

que nos interesa se basa, por supuesto, en documentos y hechos comprobados o comprobables. En vista de la incidencia inevitable de la interpretación ideológica en los enfoques que guían y motivan a los investigadores sociales e iluminan u opacan aspectos de los procesos que estudian, es necesario siempre especificar el compromiso que anima a quienes informan o escriben.

En mi caso, ya lo he sostenido, mi compromiso es con las bases populares, a las que pertenece el conocimiento que vengo adquiriendo sobre su vida colectiva y sus formas de actuación, reproducción y supervivencia, y a las cuales quiero favorecer en primer lugar con el ordenamiento y sistematización de lo que vengo aprendiendo. Se trata, por lo tanto, de una reconstrucción histórica que sigue lineamientos populares y, por lo tanto, es una *recuperación crítica* de la historia que privilegia los datos y los hechos que, al surgir del olvido académico, ayudan a articular la acción de las bases populares. En últimas, trabajo para contribuir al conocimiento de la propia realidad de las bases y para ayudar a que éstas la transformen en términos del proyecto estratégico del que son capaces, como actores de la historia. Pretendo así colocar el conocimiento adquirido del lado de la libertad, para dejar sin peso a quienes lo monopolizan con miras a mantener las pautas de explotación existentes y el *statu quo* injusto que nos abruma como sociedad.

Como es obvio, estas ideas no son nuevas ni me pertenecen sólo a mí. Retomo las que en sus días presentó Ignacio Torres Giraldo en el primer volumen de *Los inconformes* (Medellín, 1967), cuando intentó escribir, por primera vez en nuestro país y "para la gente del común", una obra de historia con el criterio de la clase de los proletarios que sorprendería "a los eximios académicos obligados a mantener determinadas conveniencias en el alud de aristocráticas tradiciones". Torres Giraldo apeló a la nueva objetividad que ahora enfatizo, con la franqueza de declararse parcial a favor de los hechos y en defensa de los intereses de las masas trabajadoras. Por eso explicó que estaba abiertamente del lado de los esclavos en sus luchas, de los cimarrones, de los comuneros, de los patriotas y que no escribía "para contemporizar sino para fijar la posición del pueblo llano ante el pasado colombiano". Su respetable esfuerzo quedó plasmado en los cinco tomos de su historia.

De igual manera, debo mucho también a los planteamientos político-ideológicos de Antonio García Nossa, en cuanto a sus tesis sobre unidad popular como una estructura democrática, de

tomó a la fuerza el caserío. No hizo nada contra los indios, algunos de los cuales huyeron al monte. En cambio, alineó a los españoles al pie de un suán, para ahorcarlos; pero, cediendo ante los ruegos del padre Galeano, al fin sólo los desnudó, colocó en una canoa y mandó río abajo. A los pocos días, los negros se fueron de Jegua para atacar a Tenerife y volver a amenazar a Cartagena con la toma de Turbana, llevándose los esclavos del padre, la carne ahumada del hatillo y todo el maíz, yuca, casabe y ñame que encontraron.

El yugo de los reclutadores blancos

Las amenazas de los cimarrones sobre Jegua no eran nada comparadas con las devastaciones de los blancos. Otro cura doctrinero describió en 1581 la situación de entonces en una carta al obispo de Cartagena, que se encontró en el Archivo General de Indias, en Sevilla (España).

Decía este cura que los reclutadores o mayordomos blancos (representantes directos y locales de los encomenderos) hicieron la mayor explotación posible de los indios, especialmente de las mujeres. De él se deriva la siguiente retahíla:

“¡Mira, puta bellaca, tienes que ir al playón a traer la greda para hacernos loza y ollas! No te tardes, que cuando acabes, perra sin rabo, vas a terminar de hilar la pita y el algodón y tejer la hamaca para la blanca. Cuando pongan las gallinas, nos traes los huevos a la casa del señor y ni te atrevas a cobrarlos. Más bien alístate para acostarte con él, y si no, ¡a los grillos con unos cuantos azotes con la rienda de mi caballo!”. Con razón, escribía el cura, “los pueblos se quedan sin mujeres”, pues muchas huían, o no soportaban el tratamiento y desfallecían. Pero en su mayoría supieron responder con dignidad y dedicación a sus familias, trabajo heroico poco reconocido entonces y después.

Los hombres no podían ayudar mucho a sus mujeres, porque los reclutadores también les obligaban a montear y cazar ponches (chigüiros), hicoteas e iguanas, aun en domingos. “¡Ea! ¿Qué pasó que no fueron por la miel, y no han acarreado el agua ni la leña para la casa, hijueputas? ¡A cortar el guásimo, que las damas de Cartagena necesiran de la ceniza para el cabello!”.

No sólo había grillo y cepo para castigos. Si se tardaba en la tarea, al culpable le quitaban los calzones y lo azotaban a la vis-

participación y movilización hacia un Estado Nacional Popular que reivindique la tarea histórica del socialismo propio nuestro, resis que, con posterioridad a la muerte de García (26 de abril de 1982) han retomado algunos movimientos populares nacionales desde las bases organizadas (A. García N., *Una vía socialista para Colombia*, Bogotá, 1974, 43-56). Los ejemplos de Torres Giraldo y García Nossa quedan así como motivos de inspiración y guía para todos nosotros, que nos empeñamos en seguir sus pasos y aprender de sus enseñanzas y experiencias.

Los *datos-columnas* a que me refiero aquí son la osamenta firme de la reconstrucción histórica. Son aquellos hechos documentados que permiten construir con base en juicios críticos de la relación causa-efecto, las descripciones e interpretaciones teóricas respectivas. En esta serie he propuesto categorías como la costeñidad, la regionalidad, el régimen señorial, la subversión justificada, la contraviolencia, el anticaudillismo y la resistencia popular, hasta ahora. Gracias al empeño de elevar estas columnas, he podido descubrir o redescubrir importantes figuras populares olvidadas, como el Gran Guley y Aloba en este capítulo, como Hipólito Montero, los hermanos Zabaleta y Juan Andrés Troncoso en los que siguen, como el general Juan José Nieto en el tomo II. Son los datos-columnas los que permiten revelar la existencia de comunas en la Costa; y los que replantean la función de las cofradías en la época colonial, entre otros aspectos poco tratados en la historiografía colombiana.

Pero la osamenta sola no es ni completa ni agradable de examinar: la historia, por fortuna, es más que los hechos en sí, pues tiene una esencia subjetiva. Como también me propongo comunicar en niveles tolerables de comprensión general la información obtenida —pues no escribo para la audiencia académica o profesional sino para concientizar sobre problemas sociales y politizar para la acción informada de las bases—, entonces apelo a la *imaginación* científica y dejo que se dispare un poco, dentro de los parámetros fijados por la cultura y los componentes del periodo histórico en cuestión. Así recubro la osamenta, completo el cuadro y lleno el vacío en busca de explicaciones redondeadas que se constituyan en hipótesis preliminares plausibles, hipótesis que, doy por descontado, podrán modificarse o descartarse a medida que se recojan más datos y haya mayor documentación. Tarea ingrata e interminable, especialmente en la Costa atlántica por la destrucción de archivos, aunque se pueda seguir apelando más y más a los *archivos de baúl*, a la

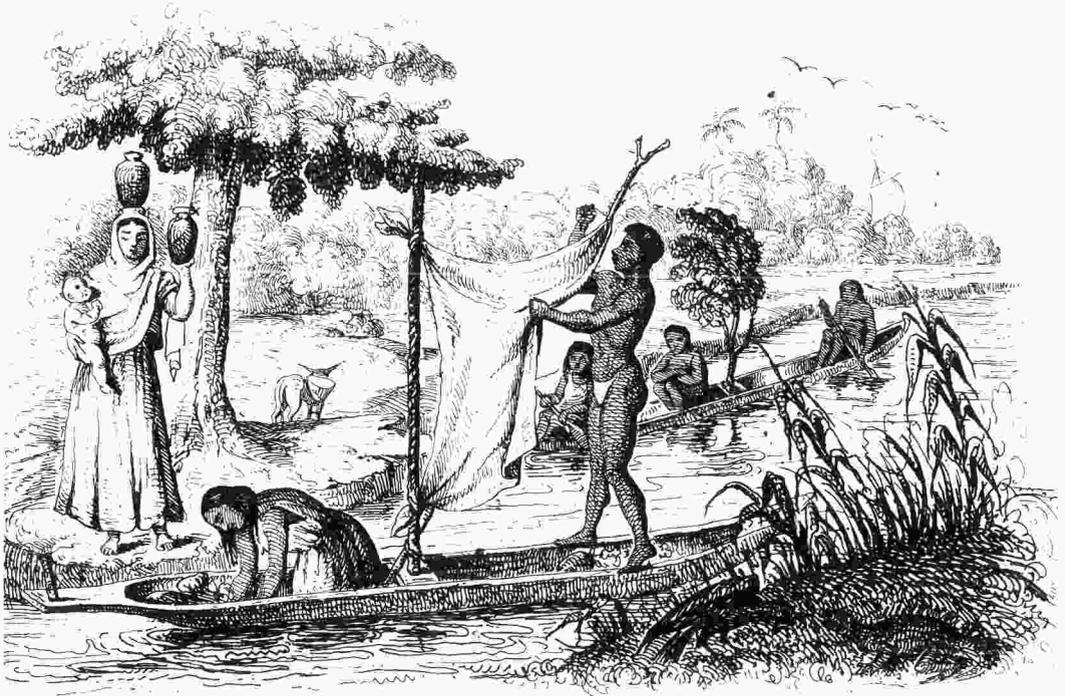
ta de sus padres. Otras tareas seguían interminables: pescar camarones en los arroyos para enviar a la capital, traer yerba para los caballos, hacer corrales, barbacoas y palenques para los huertos de los reclutadores-mayordomos y, para colmo, salir a bogar en canoas "con grande exceso y robo, que habiendo de servir sesenta indios, por turnos, tres canoas, hacen que los sirvan sólo cuarenta indios".

El cura terminaba así su informe: "Los mayordomos no temen quebrantar las ordenanzas porque sobornan a los visitadores. Dios ponga remedio a tantos males y ponga corazón firme y recto a los que su poder tienen en la tierra, que den orden cómo estos naturales sean libres de tan grave yugo".

Visita de Villabona

No todos los visitadores se dejaron sobornar, y algunos quisieron poner remedio a los contraproducentes males del pueblo indígena, como lo ordenaban casi históricamente los reyes de España. Entre estos visitadores sobresalió don Juan de Villabona y Zubiaurre, quien, como oidor de la Real Audiencia de Santa Fe, conoció el informe del obispo de Cartagena que incluía la carta del cura, y muchos otros relatos recibidos de provincias sobre abusos contra los indios. Al recibir orden del rey Felipe III de visitar con ese objeto las regiones de la Costa y Antioquia, se trasladó a Cartagena, donde el 30 de abril de 1611 promulgó y notificó personalmente a los encomenderos y sus mayordomos 82 ordenanzas que reglamentaban minuciosamente el trabajo y el tributo de los indios en 32 pueblos de Tierradentro (Atlántico) y cercanías de la ciudad. Entre ellas había una que permitía a los naturales separar por sí mismos la legua de los resguardos, esto es, el espacio de una legua alrededor de sus reducciones medida desde el cerrojo de la iglesia del pueblo, territorio donde no podía entrar a poseer la tierra ningún español. Para ello sólo era necesario contar con el visto bueno del protector de naturales (un oficial real), y también con su visita.

Distinto de Tierradentro, donde apenas si se cumplieron, estas bien intencionadas ordenanzas tuvieron efecto positivo por un tiempo en regiones aisladas, como la cuenca del San Jorge. El resguardo de la legua fue definido en Jegua, según parece, aunque sin posesión legal por no haber visita de oidor (ésta sólo se realizará en 1675). Las encomiendas duras de los



Familia de pescadores del Magdalena (Grabado de d'Orbigny. 1836).

memoria colectiva y a la *tradición oral* antes de que ellas se pierdan o modifiquen más. Mientras tanto, estas explicaciones deberán ser, por falta de otras, referencias requeridas en los trabajos docentes e investigativos del futuro inmediato sobre estos temas, que tendrán la ventaja de partir de algo concreto, y no de la nada.

El lector podrá ver esta utilización controlada de la imaginación en las escenas que pinto de la recepción a Pedro de Heredia en el pueblo de Jegua, por ejemplo, o el entierro de Buhba. Esta forma de trabajo, como lo expliqué en el tomo anterior, va unida al problema literario del *estilo*, aspecto que tampoco se debe descuidar, pues la literatura no es incongruente con la ciencia, y menos con la *ciencia social* que se inspira en la vida y sus expresiones directas. Pero quiero confesar que encontré en el San Jorge tal cantidad de datos concretos interesantes y pertinentes, que no necesité "disparar" la imaginación tanto como tuve que hacerlo en los dos tomos anteriores (especialmente para

Heredia y Belena ya fueron pasando, y en 1611 la de Jegua se hallaba en manos de la "niña" Lucía de Salazar, viuda de don Luis, no tan tirana como los anteriores. La boga del río continuaba, pero con menor intensidad, puesto que a ella se habían añadido esclavos negros que aliviaron la carga de los jeguanos, una vez que los indios les restituyeron a aquellos la enseñanza de la ganadería, con un adecuado entrenamiento en la boga de canoas que los naturales dominaban.

En consecuencia, se observó cierto repunte en el caserío, y la población creció. Según la cuenta de 1653 para la tasa de tributos, el encomendero de entonces —Felipe de Zabaleta (poseionado en 1648)— tenía 32 familias tributarias; este número subió a 52 en 1666. Jegua era, y siguió siendo, la encomienda más grande y productiva de toda la jurisdicción de Mompox. Estaba resucitando como pueblo, como puerto, y como centro ganadero y pesquero. Su concha anímica se reforzaba y añadía nuevas capas de espesor, como los galápagos en las madre viejas cercanas. [B-3 y 4]

Talaigua, Loba y Jagua, en cambio, no volvieron a subir de 30 tributarios, y a las dos últimas se les ordenó trasladarse (agregarse) a Guazo, con lo que se acabaron formalmente como reducciones. Recordemos: casi al mismo tiempo, por allí había entrado el alférez Diego Ortiz Nieto para reclamar en 1637, como "vaca de indios", la merced de las inmensas Tierras de Loba. Y los vecinos pobres Julián y Mateo de Baños, junto con otros campesinos blancos, a su vez estaban fundando por aparte el pueblo libre de San Martín de Loba, hacia 1660. Por estos otros lados, desgraciadamente, los zenú-malibúes no habían tenido tanto éxito como en Jegua, para sobrevivir al duro impacto de la conquista española. [C]

completar los cuadros de vida relacionados con el presidente Nieto). La exuberante realidad examinada, los vívidos relatos de la gente y su inusitada experiencia hicieron redundante cualquier elaboración propia mía. Esta habría pasado a ser una estricta categoría literaria, y me habría salido de los márgenes de comunicación científica que me propuse desde el comienzo de la serie. Como dije en el primer tomo, estos libros no se presentan como obras literarias sino que aspiran mucho más a la claridad en el mensaje.

Dentro de estos grandes lineamientos de la reconstrucción histórica y búsqueda de la identidad propia, me he permitido igualmente emplear los expedientes complementarios de la imputación, la proyección ideológica y la personificación.

La *imputación* a personajes, de información sumada de diferentes fuentes, se observa en estos capítulos especialmente en la constatación y corrección de datos geográficos, y también en cuanto al valor de las tradiciones populares. Empleé la *proyección ideológica* en las entrevistas sobre el Cristo Milagroso que hice en San Benito Abad (capítulo 2) y en la recuperación e interpretación del mito del negro Chirino en San Marcos (capítulo 3), ya que incorporan al examen del pasado experiencias pertinentes recientes o contemporáneas que ayudan a explicar y entender mejor ese pasado. La *personificación* que usé en ocasiones anteriores (el hombre-caimán, la mariapalito) aparece en este tomo en la figura del hombre-hicotea, que no es total invención mía sino que surge espontáneamente de mis entrevistas con los pescadores y galapagueros (cazadores de tortugas) del San Jorge, como manera de resumir gráficamente una vivencia popular de honda raigambre histórica, que tiene además consecuencias palpables en la conducta colectiva actual.

2. LOS INDIOS DE JEGUA APRENDEN A SOBREVIVIR

La visita del oidor Villabona ayudó a los indígenas costeños, pero no desarraigó los abusos que contra ellos se venían cometiendo. Un protector de naturales llamado Lorenzo de Aponte, después de un siglo, todavía se quejaba en San Andrés-Mexión hasta de los curas, pues éstos cometían los mismos crímenes de que hablaba el doctrinero de 1581. Pero también observaba que a muchos indios no parecía importarles la situación, pues respondían pasando buena parte del tiempo contando cuentos, burlándose y jugando "montucuy", además de que festejaban mucho con vino de palma. Algunas comunidades indígenas de la depresión momposina no sólo sobreaguaban el cambio sino que se transformaban en pueblos mestizos y zambos, con toda la algarabía y el fósforo del caso.

Los indios de Jegua, por lo menos, habían seguido creciendo en su mismo caserío de antes de la conquista: su población subirá a 76 tributarios y 421 habitantes en 1733 (casi al nivel actual) sin contar agregados blancos y esclavos. Habían organizado su pequeño cabildo de indígenas de acuerdo con las Leyes de Indias, constituido por un cacique-capitán y alcaldes elegidos por los propios habitantes; estos funcionarios habían asimilado costumbres blancas, como las de llevar bastón de mando y vestidos españoles, y hablar el castellano. El cabildo disponía sobre las tierras de comunidad para pagar tributos, concedía los lotes de pancoger para las familias, determinaba el número de mitayos y concertados en la boga de los ríos (no se sabe si también para fincas sabaneras de españoles porque en éstas se preferían esclavos negros), y actuaba como juez para resolver disputas, junto con el cura doctrinero. Al mismo tiempo, avanzaba por

2. MECANISMOS SUTILES DE SUPERVIVENCIA

Mientras los cimarrones y grupos indígenas como los chimilas hacían contraviolencia frontal exitosamente al invasor español en sus palenques y territorios (tomo I), los zenú-malibúes de Jegua e isla de Mompo —ya transformándose en zambos y mestizos— empleaban diversas estrategias de reproducción y fabricaban otro frente de resistencia más sutil y, quizás, igualmente eficaz, con miras a la supervivencia de las comunidades dominadas.

De estos mecanismos sutiles de supervivencia y resistencia se destacan tres usados durante los primeros siglos de la colonia como se ven en nuestros datos-columnas: la acomodación, la simbiosis y el sincretismo. Los estudiaremos ahora con la debida atención, porque nos hacen ver desarrollos históricos concretos de consecuencias evidentes en la conducta política y social del pueblo costeño, en períodos sucesivos.

Algunos estudiosos creen que los mecanismos sutiles o latentes del cambio son ineficaces para la transformación radical, porque no expresan abiertamente la lucha de clases al estilo del *Realrepugnanz* (Kant y Coletti). No obstante, debe quedar claro para nosotros que el pueblo común es más inteligente, sagaz y malicioso de lo que estos simplistas postulados implican. La vida misma se lo ha enseñado.

Por ejemplo, la cultura que llamamos popular (indispensable en análisis de luchas de clases) ha tenido fuente y defensa propias en esas formas de resistencia oculta, innominada, de las gentes de las bases campesinas e indígenas, que muchas veces se disfraza de humor, de sarcasmo o de doblez, y que puede llegar hasta la autoimpresión. Esta cultura popular, como

allí un importante proceso social y económico: el desarrollo entre indios, negros y blancos pobres de las técnicas particulares de la ganadería trashumante y la industria pecuaria, que se impusieron como necesidad en la región por las características del hábitat.

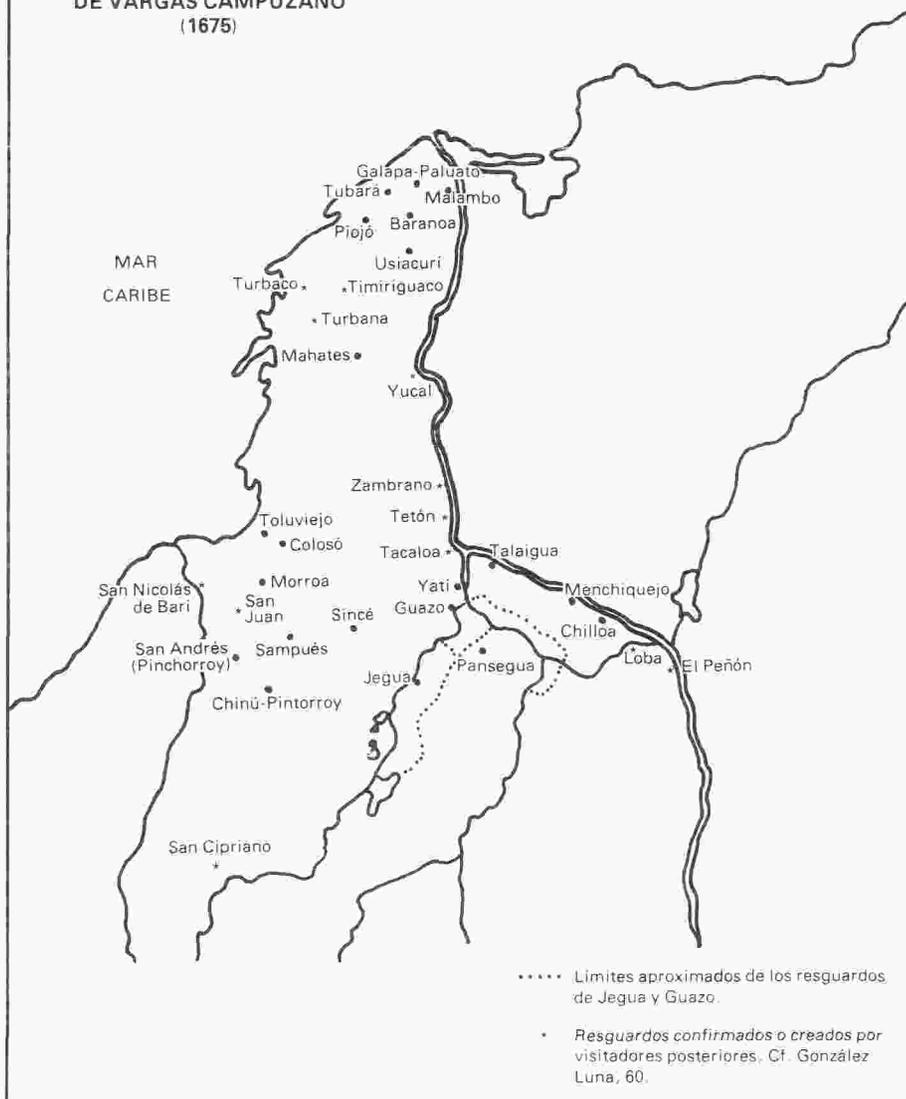
Los jeguanos habían fijado asimismo su legua de resguardo alrededor del pueblo, aunque no poseían la tierra en los términos legales de los nuevos amos. Mucha gente de color seguía llegando al caserío para trabajar en la boga, y algunos blancos pobres, como lo vimos con los familiares del padre Galeano, desobedecían las leyes para establecerse por allí en ventorrillos o entrando al monte. Naturalmente, no dejaba de haber abusos en una situación tan inestable y mezclada como la que se vivía entonces. Pero, indudablemente, los indios estaban aprendiendo a defenderse y empezaban a vivir en mejores condiciones.

Visita de Vargas Campuzano: resguardos de Jegua y Guazo

Cuando don Carlos II, rey de España, recibió del obispo de Cartagena en 1673 nuevas quejas sobre malos tratamientos a los naturales, ordenó al oidor Jacinto de Vargas Campuzano que realizara la visita de rigor. Este anunció viaje y salió de Cartagena hacia el sur, por el muelle de la Contaduría, el 3 de enero de 1675, junto con un medidor de tierras, un contador y un escribiente. No sólo iba a tratar de poner coto a los "excesos contra los indios", sino también, con realismo político a revisar las leguas y disminuirlas si fuera el caso, "en beneficio del bien común", como le había aconsejado el procurador de la provincia.

Al llegar al puerto y villa de Tolú el 26 del mismo mes, Vargas Campuzano ordenó a los misioneros que congregaran a los indios de San Andrés-Pinchorroy, Sampués, Colosó, Morroa, Toluviejo, Sincé, Jegua, Jagua y Guazo en sus respectivas reducciones, para visitarlos. Llegó, en efecto, a los seis primeros pueblos mencionados, donde efectuó una gran labor de revisión: confirmó 21 resguardos; disminuyó o aumentó tasas de tributos; ordenó el pago, en su presencia, en efectivo, de jornales a indios concertados y otros trabajadores; confiscó bienes de mayordomos ladrones; y castigó con multa a algunos encomenderos. Así fue recorriendo la antigua provincia de Mexión hasta acercarse al río San Jorge (ver mapa de los resguardos). Los

**RESGUARDOS INDÍGENAS
CONFIRMADOS POR JACINTO
DE VARGAS CAMPUZANO
(1675)**



blancos de Jegua corrieron a esconderse en el monte de Malambo para que el visitador no los viera, y aprovecharon la ocasión para cazar y comer de los deliciosos ponches (chigüiros) de los pantanos, que todavía abundan por allí.

Una vez en Jegua, Vargas Campuzano "colgó la toalla" y se declaró incapaz de proseguir en su misión. Amenazaban lluvias y crecientes y el mosquito empezaba a arceciar. El 13 de abril de 1675 ordenó, por consiguiente, que su ayudante y el escribiente continuaran la tarea de revisión en los partidos pendientes de Simití y Ayapel, y él se aprestó para regresar a Cartagena.

El pequeño cabildo de Jegua se reunió alarmado ese mismo día, porque el oidor no había confirmado las tierras de su resguardo. A esta petición, Vargas Campuzano terminó accediendo porque la Recopilación Indiana lo permitía, y citó a los otros caciques de Jagua y Guazo para que concurrieran a la posesión como colindantes. Después de una breve discusión —porque este arreglo convenia tanto a los españoles como a los indios—, el oidor aceptó a ojo que los linderos del resguardo de Jegua fueran los siguientes, que el uso fue confirmando a través de los años:

"Principiando en la boca de Teresa [en el río San Jorge] siguiendo el caño de Misalo aguas arriba hasta la boca de Ospino, y entrando por el caño de Doña Ana se sigue aguas arriba hasta la boca del Purgatorio, donde está una ceiba enana [...] colindando hasta aquí con terrenos de los indígenas de Guazo [...] sigue línea recta a las barrancas de Cañosucio [por Rabón] de la parte abajo de Guamito y de allí se sigue orillando las montañas de Palón, Rabón y Amarillo por el caño de San Matías hasta el caño de Carpetá [abajo de Cuiba] cuya corriente se sigue entrando por el caño de Sejebe [por Ayapel] aguas abajo para desembocar en el río San Jorge [...] sigue por la corriente del río aguas abajo pasando por frente del poblado de Jegua hasta la boca de Teresa, quedando todo el terreno de los indígenas a la derecha en todos los puntos de la demarcación".

Esta era un área inmensa de unas 60.000 hectáreas que sobrepasaba con creces la legua de los indios, especialmente a lo largo del río, e incluía, por supuesto, los caños de Mitango y Gallina, Periquital, Mogohán con sus camellones y restos de canales, Malambo, Cuiba, Guayabal, Viloría, El Limón, El Mamón, parte de Rabón, El Mico y Noalla, con todas sus bolas de monte, ciénagas, vegas y playones llenos de caza y pesca, la riqueza natural más grande de toda la depresión momposina.

expresión de resistencia y afirmación de las clases subordinadas, permite adquirir una "identidad regocijante y combativa" que es elemento de la conciencia propia de clase frente a los grupos superiores; es como una versión real y sólida de lo que se ha llamado "identidad cultural nacional" (Cf. Adolfo Gilly, "La acre resistencia a la opresión", y Carlos Monsiváis, "Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México", *Cuadernos políticos*, México, No. 30, octubre-diciembre, 1981, 33-52).

Lo observado en el San Jorge y en la depresión momposina confirma estos aspectos positivos del proceso histórico-natural entre nosotros. Ayuda a explicar el porqué y el cómo de la resistencia popular y de la supervivencia cultural y física de las clases explotadas, aún ante la larga ofensiva disgregadora y descomponedora de las clases dominantes en los siglos XIX y XX.

Ello no quiere decir que se oculte la existencia de procesos negativos de descomposición social durante la colonia y períodos posteriores, ni que disfracemos la rémora de la tradición como hecho absoluto, cuando ésta o su defensa romántica o nostálgica se convierten en fines en sí mismos. Ello no sería correcto, porque no dejaría entender cómo el hombre puede ahogarse con el peso de la tradición, y resultar víctima amarrada del desarrollo histórico, como se observa en determinados lugares trágicos de la India y otros países del mundo. Evidentemente, un análisis concreto puede documentar expresiones de enajenación, patología social y anomia en el San Jorge que provienen de la tradición y de una "visión invertida del mundo" (Marx). El capítulo 6 las recoge, en especial para la clase dominante. De contera, podrán entenderse los mismos procesos en las clases víctimas, muchos de cuyos miembros han recibido el influjo cultural de la burguesía e imitado hasta sus prácticas más aberrantes.

Por ahora, en este capítulo, vamos a concentrar nuestra atención en los mecanismos que permitieron sobrevivir, así fuera a medias, a los grupos subordinados, esto es, aspectos positivos de la tradición popular que merecen destacarse.

[A] La *acomodación* sociocultural, como mecanismo de supervivencia, tiene el sentido indicado por Rufino José Cuervo en su *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana* (París, 1886, I, 126), de "prescindir de la pro-





**EL RESGUARDO DE JEGUA
y sus vecinos**
(Localizaciones aproximadas)

J E G U A

AYAPEL

Peró como hubo acuerdo en que por allí no había españoles ni otros naturales que los zenú-malibúes que seguían al cacique de Jegua —pues el de Ayapel ya no existía y esta vieja capital del Panzenú se había convertido en villa de españoles con el nombre de San Gerónimo del Monte—, el visitador no halló inconveniente en confirmar tan grande extensión. Los indios aceptaron esta situación que respetaba, en buena parte, su tradición y la ocupación de hecho de las tierras del San Jorge (acomodación). [A]

Lo mismo hizo Vargas Campuzano, a distancia, con el resguardo de Guazo, en el cual incluyó a Jagua como agregado. Estas tierras resultaron, igualmente inmensas, pues corrían desde los límites con Jegua como viene descrito, por la ribera oriental del antiguo río Perico (hoy parte del brazo de Loba del río Magdalena) pasando por Santacoa, hasta llegar al sur de la actual desembocadura del río Cauca en el brazo de Loba y la ribera oriental del Cauca hasta tierras del distrito de Achí.

(Entre los resguardos de Guazo y Jegua quedó la pequeña reducción de Pansegua —encomienda de los Ortiz Nieto, de Mompox—, y una tierra de nadie por el caño de la Mojana que empezará a ser colonizada en el siglo XVIII por pequeños y medianos campesinos de todas las razas provenientes de la isla de Mompox, de las Tierras de Loba y de la antigua Zenúfana. A ese reducto virgen y escondido irán también las familias desplazadas del resguardo de Jegua y otras partes, para fundar los nuevos pueblos de Sucre, Majagual y Achí).

Un día, muy de mañana, salió el oidor Vargas Campuzano del pueblo de Jegua con los miembros del cabildo y el cura, para dar posesión del resguardo. A una señal del oidor, el capitán-cacique desenfundó su machete, cortó las ramas de un jobo que se hallaba por el camino de la ladera y alzó unos terrones del suelo y los arrojó lejos, mientras sus compañeros se revolcaban allí mismo en señal de posesión.

El cura doctrinero aprovechó para que le fijaran la fanega de maíz que debían sembrarle los indios como primicias para él, aparte de la posesión del hatillo, que ya tenía más de un centenar de vacuños fuera de los ganados menores.

Según Vargas Campuzano, este hatillo y sus chiqueros debían pasar a manos de los naturales de Jegua, por hallarse en sus tierras. Ello fue motivo de una complicación legal basada en el manejo del ganado. Los cuidanderos negros y zambos del hatillo del cura en La Milanera habían tenido que construir un

pia capacidad para conformarse con lo que demandan las circunstancias", y no el de "asimilación" como lo propondría un Herskovits o un Malinowski como justificación integracionista o colonialista. La acomodación tuvo particular expresión en la región del San Jorge a través de la implantación de resguardos de tierras, institución que no iba directamente en contra de la tradición autóctona, puesto que reconocía el uso comunal de la tierra, la posición del cacique y sus consejeros (cabildantes), los núcleos de población (reducciones) y formas especiales de ocupación del territorio (dispersión, movilidad espacial).

La canoa, invento indígena.



corral y casa de esclavos al otro lado del río, en parte más alta de las sabanas llamadas del Algarrobo, para resguardar los animales amenazados anualmente con las crecientes. El paso del hato de un lado y otro de estos ríos tropicales, en las condiciones locales, era una experiencia sin antecedentes en el Viejo Mundo, y los jeguanos (como en otras laderas de la depresión) hubieron de inventar y crear técnicas apropiadas para hacerlo sin peligro para animales y vaqueros. Fue el comienzo de los embalses y viajes de ganado como los vemos hoy, que constituyen todavía monumentos a la previsión, eficiencia e ingeniosidad de los mozos, así como a su completo dominio de la vacada en situaciones de riesgo. (Se describen un poco más adelante).

Los jeguanos debían embalsar los ganados en el punto de Mamatoco, por el caño de Mítango que ya conocemos, y llevarlos a las tierras del Algarrobo. Estas tierras estaban situadas no muy lejos del histórico sitio de las Once Palmas; por lo mismo, quedaban fuera del área oficial del resguardo de Jegua. Pero Vargas Campuzano no se inmutó por ello. Citó las leyes 5 y 7 del título 7, libro 4, de la Recopilación Indiana, que permitían el uso comunal de pastos, montes y aguas entre españoles e indios, y autorizó para ello el funcionamiento de los nuevos corrales. No concedió la tierra de esas sabanas; pero insistió en que el hatillo debía ser propiedad de la comunidad indígena.

(Esta recomendación se cumplió poco después, cuando llegó un nuevo encomendero a Jegua, el maestro de campo Francisco de Berrio. Don Francisco ya poseía ganado en las sabanas de Tolú, de donde era vecino; pero, al conocer las vegas del San Jorge con toda la riqueza natural de la cuenca, quiso poseer también las tierras del Algarrobo. Solicitó así merced del Algarrobo al cabildo de Tolú para hacer un hato estante, lo cual le fue concedido "sin perjuicio de los naturales del pueblo de Jegua y sus ganados vacunos y caballares", esto es, aceptando el uso compartido de los pastos en época de invierno con el hatillo local. Con el fin de organizar el uso común de las vegas entre el encomendero y sus encomendados, don Francisco propuso y auspició la formación de una cofradía que fuera la dueña legal del ganado. El pequeño cabildo de Jegua aceptó la propuesta, y en 1682 creó la Cofradía de la Virgen de la Candelaria, le nombró su primer mayordomo de tierras [hacienda de la Virgen], y sus primeros capataces de corrales, que siguieron empleando esclavos negros. El propósito de la cofradía era fomentar la ganadería y, con sus ganancias, sostener el culto católico en el

Los *resguardos* fueron autorizados por el rey de España en diversas instrucciones, y establecidos localmente a partir del gobierno de Antonio González como presidente de la Real Audiencia de Santa Fe (Ordenanzas de 1593). Estas ordenanzas fueron aplicadas en todo el reino, con mayor éxito en el interior y en provincias andinas. En la Costa Atlántica, ellas estuvieron a cargo de dos oidores-visitadores: Juan de Villabona y Zubiaurre (1610-1611) y Joaquín de Vargas Campuzano (1675), especialmente este último, quien hizo el recorrido completo de Cartagena a Jegua para confirmar, que sepamos, los siguientes 21 resguardos indígenas en la provincia de Cartagena: Baranõa, Colosó, Chilloa, Chinú-Pinchorroy, Galapa-Paluato, Guazo, Jegua, Malambo, Mahates, Menchiquejo, Morroa, Pansegua, Piojó, Sampués, San Andrés-Pinchorroy, Sincé, Talaigua, Toluvejo, Tubará, Usiacurí y Yatí /1/. (Mapa de resguardos).

El procedimiento seguido por Vargas Campuzano fue, en general, el de alinderar la "legua de los indios" que se media a esa distancia desde el cerrojo de la iglesia de la reducción, a todo el derredor o por cuatro costados. Pero en algunos casos, como en los de Jegua y Guazo, el oidor concedió inmensos territorios ribereños que sobrepasaban la legua de los indios. Ambos resguardos fueron adjudicados en abril de 1675 a distancia, esto es, sin que el oidor fuera personalmente a colocar los mojones divisorios /2/. (Mapa de resguardo de Jegua y Guazo).

Los resguardos de la provincia de Cartagena no tuvieron

1. AGI, Escribanía de Cámara, leg. 644, fols. 1-284, varios cuadernos.

2. Resguardo de Jegua (1675): ANC, Resguardos de Magdalena y Bolívar, tomo único, Los indios del pueblo de Jegua sobre se les libre despacho para que no se les inquiete... en las sabanas del Algarrobo, San Benito Abad, 18 de septiembre de 1761, fol. 865. En este documento aparecen los linderos generales como constaban en los títulos originales "perdidos por el comején", como allí se señala. Los detallados en el canal A. que siguen los generales, son los consignados como pruebas supletorias en el juicio de defensa iniciado en 1892 por José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez (AC, Memorial al juez del circuito, Sincelejo, 23 de marzo de 1892). También aparecen en ANC, mismo tomo, Los naturales de Jegua solicitan se les agregue al partido de Magangué, Magangué, 2 de mayo de 1818, fol. 847v.

Resguardo de Guazo (1675): Notaría única de Magangué, Escrituras varias antiguas. María Dolores González Luna, "Los resguardos de Santa Marta y Cartagena en la segunda mitad del siglo XVIII", *Boletín americanista* (Barcelona), XXIII, No. 31 (1981), 66.

pueblo, mejorar la iglesia y pagar las primicias al doctrinero, el mismo que también les enseñaba el español).

El escribiente de Vargas Campuzano había tomado nota de los linderos, condiciones y ceremonias observadas y, al asentar los garabatos interminables de su rúbrica, pidió al visitador que estampara también su firma. Ya el resguardo de Jegua tenía el respaldo legal necesario para enfrentarse a los presentes y futuros invasores de sus tierras y aguas. Los miembros del pequeño cabildo guardaron esos "mágicos" papeles en un cucurucho de piel de venado, del que los sacaban de vez en cuando para asolearlos y regodearse con la sapiencia jurídica allí contenida, que estaban aprendiendo a asimilar, y que usarán repetidamente en las luchas posteriores contra los hacendados. Por desgracia, alguien se descuidó después y dejó que el comején entrara en el cucurucho y acabara con los pergaminos y con la sapiencia.

Las fiestas y bailes por el nuevo resguardo duraron varios días y noches al son de gaitas, caracoles y hojas de laurel y con el ruido de explosiones de pólvora negra, bajo la mirada tolerante del doctrinero y con la participación de los blancos del pueblo que, al salir de sus escondites y dejar de ponchear, con la piel embijada se pusieron *guanhas* para celebrar al igual con los naturales. También se sumaron a la fiesta los esclavos del hatillo con sus tambores y sus coros. ¡Qué juerga! ¡Qué alborozo! El crisol racial de la costa estaba al fuego y muchas "casas" quedaron ardiendo.

De vuelta en Cartagena, a donde llegó el 22 de mayo, el oidor Vargas Campuzano se quejó de que no había podido sostenerse en el viaje porque la gente era "pobre y miserable"; pero siguió trabajando en sus 25 ordenanzas, que promulgó el 7 de agosto de 1675 (incorporando y confirmando las de Villabona de 1611). Entre ellas había una que pedía "no mezclar bogas indios con negros en el río Magdalena, especialmente en el sitio de Jegua".

¡Advertencia inútil! Los negros seguían en el hatillo, y sus compañeros cimarrones habían dejado honda huella en el pueblo desde el ataque de Bioho hacía setenta años. Se extendieron como una capa de aceite a Tacasuán, en la ciénaga, al que convirtieron en pueblo zambo al paso de dos generaciones. Los palenques libres se fundaron igualmente en Uré, Carate y Cintura en el alto San Jorge, y por los lados de Loba, Norosí y Simití. Además, los negros cartageneros y de la depresión se preparaban ya para el gran alzamiento de 1693 (tomo I). La cul-

larga vida, especialmente los de las sabanas. Aquí, las principales resistencias indígenas se registraron en los de San Andrés-Pinchorroy, Jegua, Guazo y Talaigua. Todos los otros resguardos fueron invadidos prontamente por blancos y mestizos libres: el de Menchiquejo, por la distinguida familia momposina de los Vargas Machuca; el de Pansegua, por desplazamientos obligados por la familia Ortiz Nieto, de Mompo y Loba (tomo I); el de Sincé se afectó desde antes de la visita de Vargas Camuzano /3/; y así muchos otros.

En los casos positivos de Jegua y Guazo, que resistieron por un tiempo las embestidas de los blancos, en un principio les favoreció su aislamiento y lejanía de todas las villas españolas, hasta cuando se fundó San Benito Abad. Pero su propio gran tamaño irá a militar en contra con el paso del tiempo, porque los cabildos no podrán controlar los territorios desde sus respectivas reducciones. Por eso, como veremos en el próximo capítulo, empezarán a introducirse criadores y ganaderos blancos, así como chinchoreros, por una y otra parte hasta dejar el territorio perforado como un cedazo gigantesco /4/.

El hecho de que siguiesen subsistiendo estos resguardos hasta finales del siglo XIX, así fuese como figura legal, es amplio testimonio de la sabiduría y vigor indígenas, porque supieron aplicar mecanismos de acomodación ante la imposición descomponedora del conquistador español y los latifundistas que le sucedieron.

También los campesinos-indígenas costeños desarrollaron [B] coaliciones de intereses con los grupos dominantes, con el fin de adelantar tareas de producción económica de mutuo beneficio, tareas que, por eso mismo, pueden mirarse como una especie de *simbiosis*. Ello a pesar de que, desde otros puntos de vista, la influencia blanca en el área fue negativa para la sociedad tradicional.

Estas coaliciones simbióticas se experimentaron especialmente en el manejo y administración de elementos importados,

3. Resguardo de Sincé: AGI. Escribanía de Cámara. leg. 644. fols. 48-49, 69-70 (invasiones de blancos).

4. Chinchoreros blancos en el San Jorge: ANC, Resguardos de Magdalena y Bolívar, tomo único, Certificación de Alonso Monroy, capitán a guerra de El Retiro. 26 de septiembre de 1761, fol. 865.

tura triétnica de la región momposina —elemento fundamental de nuestra identidad como pueblo—, a pesar de las dificultades y peligros de aquella transición, comenzaba así con fuerza, la suficiente como para defenderse. La fórmula de la cofradía servía también económicamente, por lo que tenía que ver con el negocio de la ganadería, el más productivo de todos, en el cual los naturales y sus mezclas podían participar en alguna medida y con diversas formas de explotación.

El ganado y la primera expansión sabanera

Las llamadas sabanas de Bolívar, o de Corozal, han sido el emporio ganadero más importante de Colombia. De allí salían a pie las dehesas del ganado criollo “costeño con cuernos” (descendiente del pajuno andaluz) con que se alimentaban —como todavía se alimentan con base en cebú sabanero introducido a finales del siglo XIX—, las ciudades costaneras y Medellín al sur. Es una inmensa riqueza móvil y mugiente de un millón de cabezas que se han acumulado desde los tiempos coloniales. Allí también, en Coveñas en las costas de Tolú, se construyó el primer frigorífico nacional de carne vacuna.

La riqueza ganadera de las sabanas no sería posible sin el San Jorge y su gente morena pobre. Entre ambas subregiones, a raíz de la presión reproductiva de los hatos, se fue creando una fuerte relación de intercambio estacional motivada por la necesidad constante de pastos frescos y aguas para el ganado. En verano, de diciembre a abril, a medida que se secaban los pozos, jagüeyes y arroyos de las sabanas, los mismos animales, casi instintivamente, iban descendiendo de un pastal a otro por tierras sin dueños, hacia las ciénagas, en busca de comida y agua. Y en invierno, entre abril y noviembre con algunos intervalos de veranillo, se volvían por los mismos caminos a lo seco, ya reverdecido por las lluvias. Este ritmo natural y ecológico ha condicionado el desarrollo económico y social de toda la zona hasta hoy y, para ello, como lo señalé en el caso del hatillo de Jegua, la gente común sabanera y ribereña —los negros e indios ante todo—, sin ayuda externa, crearon la técnica necesaria que convirtió el desplazamiento espontáneo de los ganados en un sistema ordenado y productivo. Desgraciadamente, la riqueza que produjeron fue casi toda para los “blancos” de otras partes...



Finca ganadera La Ponchera, detrás de Jeguá.

como el ganado vacuno y la organización de hatos, hatillos y estancias. A diferencia de España, donde la Mesta había desarrollado la industria ovina casi monopolícamente en detrimento de otras ganaderías, en América en general, y en el San Jorge y sabanas en particular, los blancos criollos, indígenas y negros lograron inventar conjuntamente una institución fundamental: la *hacienda* [5].

5. Orlando Fals Borda, *El hombre y la tierra en Boyacá* (Bogotá, 3^a. ed. 1979), 159-160; Charles J. Bishko, "The Peninsular Background of Latin American Cattle Ranching", *Hispanic American Historical Review*, XXXII (1952), 509-516.

“Los españoles no sabían llevar el ganado mayor de un sitio a otro”, me aseguran con razón los hermanos de madre, Eusebio Sierra y Emilio Olmos, dueños de la finca ganadera La Ponchera, situada a una hora en bestia detrás de Jegua, al lado de un caño viejo que desemboca en el San Jorge. “Sabían conducir ovejas, como hemos visto en películas en Sincelajo, pero aquí, en el San Jorge, se habrían ahogado al hacer el primer embalse. Esto no es cualquier cosa. Hay que saber cómo, y la experiencia y el conocimiento del medio cuentan”.

Pasan montados los mozos zambos Julio y Lucho, el primero como guía a la cabeza del hato que se mueve hacia el caño de Mitango para pasarlo al otro lado del río, el segundo arriando los animales morosos. Es abril y las aguas de la bella ciénaga de La Ponchera empiezan a acercarse, espejeantes, a la casa de palma de don Eusebio y a inundar totalmente sus potreros y corrales. Es el tiempo del retorno a la otra finca de los Sierra situada en Betulia, en las sabanas altas de Corozal, el fiel reverso de la secuencia del verano anterior.

Julio espanta con su sombrero al pichón de goleró que se había parado en la talanquera del corral, y lanza un grito. Los animales paran la oreja sin detener el paso. “Ahahahahquetehehehé... vaquita jé, eéé. Cuando yo tenía ganado, cantaba la vaquería; ahora que no tengo ná, le canto a la vida mía. Ahahahahquetehehehé...” Los animales aceleran el paso. “Es que a ellos les gusta que les canten”, me explica el robusto zambo puyando la espuela. “Yo soy como el Pisingo, aquel viejo cantor de vaquería que les contestaba a los que le decían que eso no tenía gracia: pues no me importa, yo lo que quiero es divertir a mi ganado. ¡Juépaqué!”.

En efecto, no puede haber viaje sin canto, y las silbantes cadencias de los vaqueros penetran las madrugadas en el paso de Mamatoco. El trabajo es de tempraneros. Al llegar los de La Ponchera, los barqueteros del embalse ya han quitado con palos y machetes los “firmes” (masas tejidas de plantas acuáticas que bajan con la corriente), para evitar que en ellos se enreden y sucumban los animales que van a nadar para ganar la otra orilla. Una vez cercados los animales, Julio, Lucho y otros mozos se desnudan y quitan las sillas de los caballos dejándolos sólo con la jáquima; colocan ropa y aperos en las canoas para realizar la primera travesía. Buscan los bueyes blancos escogidos por ser buenos nadadores, que sirven de mascotas líderes para la dehesa, y los echan al agua primero. Detrás de ellos se lanza



Llevando un viaje de ganado.

Introducción del ganado vacuno: Donaldo Bossa Herazo, *Cartagena independiente* (Bogotá, 1967), 83-85 (el pajuno andaluz original, el cebú por Adolfo Held en Jesús del Río cerca de Zambrano a finales del siglo XIX, y el Red Poll o romosinuano en Montería).

Sobre la relación entre hacienda y feudo, véase el capítulo siguiente sobre señorío.

confiada la hilera de animales, mientras los barqueteros vigilan. Unos bogan río abajo para ver que no se escape ninguna res o para recoger las que se ahoguen o encalambren, y otros bogan río arriba para ayudar a encauzar las filas y evitar que llegue un tapón de matas. En los tiempos de antes, cuando los caimanes abundaban, los mozos debían espantarlos con palos cuando se acercaban al embalse, porque esos peligrosos reptiles también gustaban de los cantos de vaquería y boyaban mostrando sus ojillos rojos para ver de hacerse a alguna presa.

Los mozos van animando a las vacas por su nombre: Primavera, Chispa, Rabopardo, Polvorete, Pataelata, Cereza, No-meolvides, Rata, Muñeca, Viudalegre, Mentol, Regalito, Belladama, Maicuba, Gitana, Melonga, Paludismo, Mona, Calilla... Los terneros vienen detrás, embarcados en canoas. Y entonces los vaqueros se lanzan también al agua, agarrados de la cola del caballo o nadando al lado de éste.

Curioso el empleo de bueyes y caballos en esta forma, dirían los encomenderos de Tolú, acostumbrados a considerar los equinos como animales aristocráticos y a lidiar los bueyes, como en España, con garrochas y casquillejos para obligarlos a arar la tierra. Por aquí, ni los arados se ven.

Desgraciadamente, en un comienzo, el ganado vacuno traído de España no fue totalmente amistoso. Eran como buldóceres que aplastaban no sólo los cultivos de los indios sino sus derechos ancestrales sobre la tierra de las sabanas. Los señores blancos echaban los animales para destruir aquellas huertas, con el fin de expandir sus tierras, porque los españoles no podían concentrarse todos en Tolú. En efecto, se fueron irradiando desde allí en todas direcciones. En su afán monopólico sobre la tierra, no respetaron los resguardos definidos por Villabona y Vargas Campuzano, cuyas ordenanzas se fueron quedando en el olvido. Los blancos querían tener sus propias "estancias", esto es, tierras donde apacentar el ganado estante, como lo hacían en Extremadura, Castilla la Nueva y Andalucía, en España, en tierras privadas defendidas de las destructivas ovejas trashumantes de la Mesta. Cada estancia tenía seis mil pasos o 60 cabuyas por lado (unos 4 kilómetros). ¿Cómo podían haber todos los aspirantes a señores con mercedes de estancias concedidas por el cabildo de Tolú, en los pocos espacios que quedaban entre los resguardos de la provincia de Mexión?

La tendencia invasora y destructiva de los blancos hacia el oriente se dejó sentir pronto. El resguardo de Sincé, por ejem-

Parece que fueron mayores los aportes de los negros y de los indios que de los blancos al invento de la hacienda costeña, gracias al manejo directo de las vacadas, que correspondían a las clases explotadas. En el caso de Jegua, a raíz del hatillo del padre Galeano, se deduce que la técnica de embalse y arriería trashumante del ganado se fueron inventando en respuesta a problemas impuestos por el hábitat: las inundaciones y el régimen de lluvias. La organización social de estos desplazamientos pudo formalizarse con la creación de una cofradía en Jegua, en 1682, que tuvo esta función económica concreta. La cofradía

Mozos en el camino ganadero.



plo, fue de los más afectados. Ya en 1760 estas tierras habían sido invadidas "por algunos vecinos españoles y otros pardos", con sus ganados. No sorprende que entre los invasores se hallase la propia encomendera del pueblo, Ana Banquizel de Loaiza, y su mayordomo, Pedro de Castañeda. Lo mismo ocurrirá con los resguardos de Morroa, Sampués y Chinú. Otros blancos se introdujeron en los intersticios de tierras entre Morroa y Sincé, llamadas de Corozal y Pileta. Más al sur, por los montes de Doradas acercándose al futuro sitio de Caimito, entrarán hacia 1690 los estancieros de ganado Manuel López y el capitán Sancho López Terán, con caballerías "de pan llevar" concedidas por el cabildo de Tolú "para el abasto de la ciudad de Cartagena y sus reales armadas".

No sólo en Mexión: los resguardos de Yapé se fueron terminando también. Los indios de este pueblo, dispersos en cinco pobres encomiendas, fueron desapareciendo rápidamente, en huida río Jegú arriba hacia San Cipriano, mientras sus tierras las engullía el remolino de hatos, hatillos y estancias de los vecinos que poblaron la nueva parroquia de San Gerónimo del Monte de Ayapel.

No había sólo hambre de tierras para ganados en los estancieros sabaneros. También actuó un grupo grande de vecinos pobres blancos que eran pescadores. Estos se atrevieron a entrar al San Jorge y sus ciénagas por los caños de Doradas y Canoas, compitiendo con los indios en su mismo territorio. Llevaban un invento infernal: el chinchorro, temido por los naturales como lo es todavía, porque es un barrelotodo que acaba con la pesca.

Los chinchorreros blancos buscaron establecerse en ranchas por las orillas de los caños en busca de bocachico, doncella y bagre, en forma parecida a como se ve hoy en época de pesca grande. Poco a poco, de esas rancherías dispersas fueron surgiendo caseríos estables como Andalucía, Doña María y María Pérez. Los descendientes de estos pescadores fueron a engrosar después los grupos de pobladores de las parroquias mayores de Caimito y San Marcos, al sur de Jegua, que se formaron en el siglo XVIII sobre la ribera occidental del San Jorge, no ocupada por el resguardo indígena.

Usando a Pileta y Sincé como trampolines, la vanguardia ganadera de los blancos sabaneros se fue acercando más y más a Jegua y Tacasuán. Ya mencioné el caso del maestre de campo y encomendero de Jegua, don Francisco de Berrío, quien recibió

poseía tierras de ganado que manejaba un mayordomo elegido por el pequeño cabildo del pueblo, con la estructura de capataces y cuadrillas de esclavos negros en diversos corrales (Milanera y Mogohán) común a las haciendas ganaderas /6/.

Al tiempo que la ganadería trashumante se desarrollaba en el propio territorio del resguardo de Jegua —con un desborde para embalsar el ganado y llevarlo a las sabanas altas del Algarrobo, fuera del resguardo—, también crecían los hatos en la antigua provincia de Mexión. Estos hatos experimentaban problemas semejantes a los de Jegua en cuanto a la necesidad de sostener el ganado en pastos frescos: durante el verano, al secarse las sabanas, los animales descendían casi instintivamente a las ciénagas del San Jorge.

Los españoles respondieron prontamente a esta necesidad de defensa de sus bienes, y procedieron a hacerse adjudicar nuevas mercedes de tierras por el cabildo de Tolú situadas al oriente de Mexión. Entre ellos estuvo el encomendero de Jegua, maestre de campo Francisco de Berrío (1682-1716), quien se situó en las sabanas del Algarrobo, colindando con el pueblo indígena al otro lado del río /7/.

Berrío y los indígenas de Jegua hicieron un arreglo que, según parece, resultó conveniente para ambas partes, con el fin de compartir el uso de los pastos del Algarrobo. Este arreglo simbiótico funcionó por mucho tiempo sin queja que se sepa, por lo menos hasta finales del siglo XVIII. El desarrollo de la ganadería iba a beneficiar mayormente a los estancieros; pero también a grupos sociales subordinados, mediante arreglos tenenciales y relaciones de trabajo que satisfacían necesidades básicas de las familias esclavas, indígenas y libres.

El avance de los criaderos y estancieros blancos hacia el río San Jorge quedó protocolizado con la fundación de la villa de San Benito Abad en 1669, por el gobernador de la provincia de

6. ANC, tomo único, citado, fol. 860. Véase la nota 12. El mayordomo de la hacienda de la Virgen de la Candelaria en 1803 se llamaba Lorenzo Cárdenas, que al año siguiente fue promovido a alcalde y participó en la asonada que ocurrió allí: ANC, Caciques e indios, tomo 29, Criminales contra los indios de Jegua sobre levantamiento contra el alcalde Andrés José Molina (1804), fol. 472v. El capataz del corral de Mogohán (Moguán) era el negro Severino Rivera, (1804) fols. 491v, 537.

7. ANC, tomo único, citado, fol. 860.

la merced de tierras del Algarrobo a condición de que compartiera los pastos con el ganado de la Cofradía de la Virgen de la Candelaria, de Jegua. Era evidente que los indios ya dominaban el oficio de la ganadería y la arriería junto con los negros, sus primeros maestros en estas artes, y que se beneficiaban de ellas en diversos aspectos. Para eso sirvió mucho el laboratorio experimental de embalsar los animales del hatu de la cofradía desde La Milanera hasta el Algarrobo por el caño de Mitango y el paso de Mamatoco. ¡Diganlo los Julios y Luchos de esa época! De modo que pudo haber mutuos beneficios (simbiosis) en estas coaliciones, así para los españoles como para los indígenas y zambos, en este preciso campo económico y cultural. [B]

Pero el número de blancos establecidos en la porción oriental de la antigua provincia zenú de Mexión, con hatillos o sin ellos, debió de ser relativamente grande, porque por fin permitió que se fundara allí, en esos años, la segunda villa de españoles de toda la región: San Benito Abad. No obstante, en esta ocasión, los de Jegua estaban más listos que antes para hacerle frente a la nueva amenaza a su territorio y a su cultura ancestral. Por algo habían sobrevivido a la conquista: las lecciones de Buhba, Guley, Aloba y las mojanas más sabias del pueblo no podían resultar en balde.

Fundación de San Benito Abad: El Milagroso

Fue un gobernador de la provincia de Cartagena, el maestro de campo Benito de Figueroa y Barrantes, quien tomó la decisión de efectuar la nueva fundación de avanzada blanca en el Mexión. En 1669, un año después de su nombramiento como gobernador y luego de vencer las resistencias de los cabildos de Tolú y Mompo, escogió un sitio que pensó adecuado, al sureste de Sincé, donde hoy se encuentra el caserío de Carbonero (municipio de Chinú), a unas seis leguas de la ciénaga llamada de Doña Luisa y pueblo indio-zambo de Tacasuán. Aquí en Tacasuán había seguido funcionando subrepticamente el templo de la deidad, mitad hombre, mitad mujer, Ninha-Thi, ahora disimulado en una burda capilla con techo de palmas que visitaban con frecuencia, como en extensión de sus fiestas de la Candelaria, los miembros de la cofradía de Jegua.

La sabana de Carbonero era algo seca y estéril, pero el gobernador insistió y promovió la reunión de los vecinos dispersos

Cartagena, Benito de Figueroa y Barrantes /8/. Esta fundación se realizó en Carbonero, vereda situada a seis leguas del actual sitio del pueblo. Por dificultades diversas no prosperó allí, hasta cuando el teniente Antonio de la Torre Miranda, en desarrollo de tareas de repoblamiento ordenadas por la corona española, hizo el traslado definitivo en 1775 /9/.

Casi simultáneamente, se registraron un poco más hacia el sur las primeras entradas importantes de los blancos hacia el sitio donde después se formó el pueblo de Caimito. Parece que por allí (en Tofeme) ya no había indios ocupantes. Los primeros puntales blancos fueron las posesiones en lo que se llamó sabanas de La Candelaria, y la formación del ható de Nuestra Señora de la Candelaria de Barranca (de la Tembladera), hacia 1690 /10/.

Aunque pueda ser discutible a quiénes beneficiaban estas entradas, es el hecho que los pobladores indígenas de Jegua no sólo prosperaron económicamente sino que crecieron en número, algo inusitado si recordamos el desastre demográfico sufrido por muchos otros pueblos de la depresión momposina incluyendo a Loba, Jagua, Pansegua y, probablemente, Tomala /11/. De modo que el método de formar coaliciones simbióticas de este tipo entre indígenas y españoles no fue del todo negativo para los primeros y constituyó otra estrategia adecuada para la supervivencia de los dominados.

8. Diego de Peredo, "Noticia historial de la provincia de Cartagena, año 1772". *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* (Bogotá), Nos. 6-7 (1971-1972), 146.

9. Antonio de la Torre Miranda, *Noticia individual de las poblaciones nuevamente fundadas en la provincia de Cartagena* (Santa María, España, 1794), 38-39. David Sánchez Juliao, *Antonio de la Torre y Miranda* (Montería, 1970). Debido a que el impacto de las refundaciones y poblamientos de De la Torre se sintió más en la región de sabanas y en el Sinú, el tratamiento más completo de este importante funcionario de la corona española se hará en el próximo tomo de esta serie dedicado al Sinú y su desarrollo.

10. Entradas hacia Caimito (1690): Notaría Primera de Sincelejo, tomo 1874, escritura 20 (Protocolización de escrituras para José de la Cruz Vergara, Sincelejo, 28 de mayo de 1874).

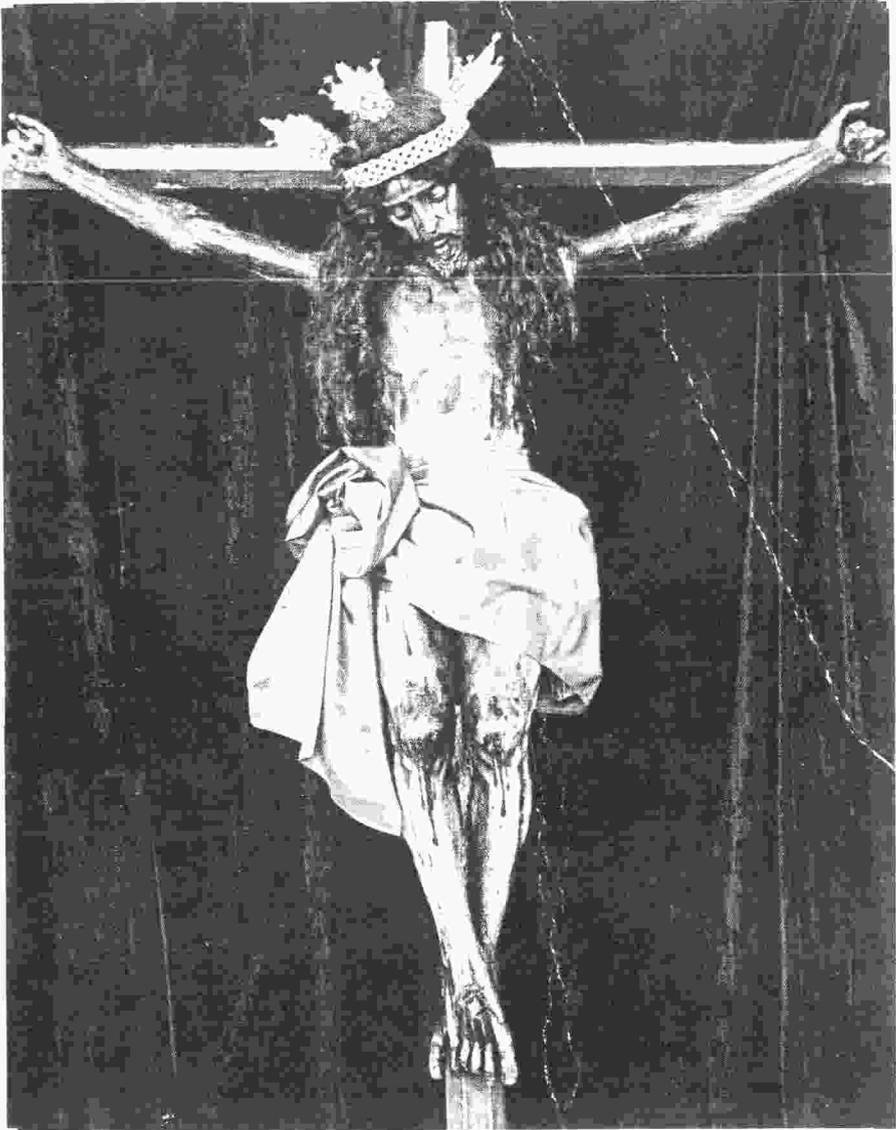
11. Jegua en 1733: AGI. Audiencia de Santa Fe, leg. 441, suelto, Padrón general... por el protector Matías Benedetti, 1733. Aquí está también el dato sobre primicias de los curas.

por allí, mayormente pobres, con el fin de formalizar la fundación. Los vecinos trazaron las calles del nuevo poblamiento, empezaron a construir una iglesia que nunca se terminó, y acordaron homenajear a la autoridad bautizando al nuevo caserío como de San Benito Abad. Consultado el rey de España, la fundación fue confirmada el 23 de junio de 1677.

Progresó tan rápidamente San Benito, que poco después recibió ya el título de villa, a la par de las ya existentes de Tolú, María y Mompo. La Villa, como se dirá después por antonomasia, se convirtió en el principal centro administrativo colonial de la subregión, como cabeza del partido de Sabanas (antiguas de Tolú). Pronto tendrá ejidos reconocidos, regidores, alcaldes y alférez real, y una corta guarnición con que empezar a asustar, infructuosamente, a los naturales de la cercana Jegua.

De regreso en España, el exgobernador Figueroa quiso estimular su fundación americana a la manera religiosa entonces en boga, como lo hicieron también otros particulares por esos mismos años (María Ortiz Nieto regaló un San Martín de Tours para Loba; el encomendero Monroy, una Virgen de la Candelaria para Magangué). Así, Figueroa donó dos imágenes sacras: una de San Benito (que parece se perdió en el viaje desde la península ibérica) y otra de un Cristo crucificado, que después se llamó "El Milagroso". Don Benito había ordenado la fabricación de estas imágenes en La Coruña (España) con maderas oscuras de África, y posiblemente encargó para ello a artífices de la escuela toledana de El Greco. La llegada de esta imagen del Cristo a San Benito fue en 1678 junto con cuatro cálices con sus patenas, cuatro aras, un palio y un guión.

"El Milagroso era uno de los tres Cristos que llegaron primero a Mompo en unos cajones llevados por tres caballeros misteriosos", me explica la "niña" Carmen Cárcamo —viuda de David Nassir, uno de los primeros turcos realmente otomanos que arribaron a Jegua, a quien con dedicación enseñó el español y a pronunciar bien las pes—, mientras se musenguea los mosquitos en la silla recostada contra la pared de bahareque de su casa en la Villa. "Esos señores no pagaban arriendo, ni comían, ni bebían, ni nada, pero daban como golpes de martillo sobre madera. Al cuarto día la señora que les alquilaba la pieza decidió llamarlos para ver si estaban vivos o muertos. Nada. Decidió romper la cerradura y abrió. Vio entonces tres imágenes en los cajones, y cada caja llevaba un nombre: villa de Mompo, villa de Zaragoza y villa de Tacasuán. Se formó la bulla de los



El Señor de los Milagros de San Benito Abad.

tres Cristos y así se repartieron. Trajeron el de aquí, que es nuestro Milagroso moreno. Al blanco lo dejaron en Mompo; y al de Zaragoza, cuando llegó, un loco le arrancó una costilla que reemplazaron después con una astilla de maquenque [un árbol] de la que mana sangre de vez en cuando”.

“Niña Carmen, yo todavía no he ido a visitar al Milagroso. ¿Por qué no me acompaña?”. Y nos vamos a la basílica.

El padre Víctor Guevara nos abre la puerta de la casa cural y nos conduce al Santuario aún desocupado de los devotos que a diario llegan a la basílica menor de San Benito para pagar promesas. La niña Carmen se cubre la cabeza con una chalina y sube los escalones que llevan a la gran imagen crucificada, por detrás. Yo la sigo. De pronto, ella saca del seno unos algodones y empieza a sobar con éstos la cánilla del Cristo. Sube un escalón más y hace igual por encima del faldellín de terciopelo, por el vientre. Desciende luego, como en éxtasis, con los algodones colocados en la sien.

Haz lo mismo, me ordena con la mirada. Y así, como hipnotizado por la unción, brindo también el homenaje al Cristo, mientras con mis manos y pañuelo acaricio la superficie desigual de la efigie, donde antes algún creyente raspó con una tapa de CocaCola para obtener el polvo de la estatua, o quebró alguna astillita como recuerdo de la romería y para asegurar la respuesta divina a las peticiones hechas.

Una vez cumplido el rito, bajo para sentarme en el escaño junto a mi transfigurada guía, que no aparta su mirada del Cristo. Recuerdo entonces aquellos versos sentimentales de Pompeyo Molina, el poeta sincelejano:

*En una tarde triste, opalina,
mis ilusiones vagando van,
mientras la hermana María Celina
le reza al Cristo de Tacasuán.*

Me animo por fin a hacerle una pregunta cuando deja de rezar: “¿Por qué lo sobó, niña Carmen, y por qué hizo que yo también lo sobara?”.

“Es la costumbre más antiguina que hay por aquí, pues nosotros le tenemos mucha fe a ese negrito, a ese viejito tan lindo. Es la mejor demostración de nuestro amor por él. ¿Viste cómo resplandecía el Milagroso mientras lo sobaba? ¿No viste los destellos que le salían del vientre, como si allí parpadeara un ángel?”.



Procesión del Señor de los Milagros.

Sobando al Milagroso.



“¿O podrá ser el guiño de un mohán que se agitó allí con el sobijó?”, me atrevo a musitar, con la piel erizada, recordando las lecturas prohibidas de Luis Striffler, el masón y librepensador que se atrevió a criticar al Milagroso. Este sostuvo, en efecto, que “tales penates [de Jegua] no pueden ser otros que los ídolos de barro de los indios que los santos del cristianismo no han podido desterrar”. Por lo mismo, concluía Striffler, el Cristo Milagroso de la Villa no era genuino y tenía que haber sido tallado por un artista indígena. Además, el mismo crítico tuvo el desparpajo de decir que el Milagroso le hacía recordar a un indio barrigón de las sabanas. Evidentemente, Striffler hubiera preferido un Cristo de facciones helénicas en San Benito. No sé cómo pudo escribir que el Milagroso fuera barrigón. “¡Cuí, cuí! ¡Ni esperanza!” se ríe la niña Carmen. Quizá se confundió con el abultado faldellín que cubre la paruma de la imagen original.

Pero Striffler pudo tener razón en otro sentido. En cuanto a los mohanes que aparecen en nichos cristianos de la depresión momposina, el pueblo ribereño ha reconocido secretamente, que yo sepa, por lo menos uno: el que la Virgen de la Candelaria de Magangué (que también es morena como el Milagroso) tiene pisado sobre una media luna de plata, tal como aparece en el destartalado cuadro colocado en el altar central de la iglesia de ese puerto. ¿O se trata de la cabeza de un querubín? Mucha gente cree que cuando la Virgen se descuida y deja escapar al mohán-querubín por entre las piernas, ocurren las peores inundaciones del cariguano. “Pues yo sí creo en mohanes”, me confiesa por fin la niña Carmen. “Como las brujas y los duendes: de que los hay, los hay. El mohán del cerro del Corcovado, por los lados de Achí, es el que ha hecho las últimas inundaciones, como maldición y castigo, porque los blancos están tumbando todos los montes. Por eso aquí decimos [con Carlos Acevedo, el poeta campesino de San Roque]:

*“Cuando truena Corcovao
le contesta la Nevá [Sierra Nevada de Santa
Marta]
se asustan los hacendaos
y se alegra la humanidad”.*

El caso del Milagroso y su transformación en deidad popular ampliamente venerada por todos los rianos, incluyendo a los

[C] La cofradía esclavista de Jegua, establecida con el encomendero Francisco de Berrío en 1682, no tuvo aspectos meramente económicos. Fue dedicada formalmente al culto de Nuestra Señora de la Candelaria, con fiestas el 2 de febrero de cada año. Hay algunas bases para pensar que bajo el manto protector de esta cofradía sucedían cosas que los curas

Esta prosperidad colonial entre indígenas también se observó en México por la misma época: Ralph Beals, "Notes on acculturation", en Sol Tax, ed., *Heritage of conquest* (Glencoe, 1952), 228.

Compárese con el informe negativo anterior del protector Lorenzo de Aponte, AGI, Escribanía de Cámara, leg. 644, cuaderno 1, fols. 47-51 (declaración en San Andrés, 8 de febrero de 1675).

Detalle del Milagroso.



jeguanos de la cofradía y los habitantes de otras partes, es otra muestra de la forma como la cultura indígena logró aprender los trucos de la supervivencia física y cultural, y resistir el impacto de la conquista española. Cuando pudieron, los indios mezclaron o combinaron sus dioses con los santos cristianos, y así aquellos siguieron viviendo en otras formas. No fue sólo en San Benito y Jegua: un obispo denunció casos de idolatría indígena en el Tetón, cerca de Plato, en 1772. En San Martín de Loba, el sobijo ritual también se transfirió con sedas y algodones a la pequeña imagen original del obispo de Tours que trajo de España la medio bruja María Ortiz Nieto. Y en varios pueblos del río Magdalena siguió la sacra bisexualidad indígena, con esculturas, de madera o de piedra, dotadas de enormes falos, y senos de mujer.

Un elemento favorable para esta mezcla de creencias (síncretismo) en el San Jorge pudo haber sido el color oscuro de la imagen del Cristo Milagroso. La decisión de hacerlo así en La Coruña por el exgobernador Figueroa, fue de una gran intuición, porque los artifices que la tallaron lograron plasmar en la imagen no sólo la expresión dramática que habían aprendido a imitar de la escuela de El Greco, sino también, inadvertidamente, estampar el genio de los zenú-malibúes. Curioso que en esta síntesis cultural nadie se acordó de entronizar a San Jorge, el del dragón, santo guerrero que ha quedado sin ningún nicho en toda la región que lleva su nombre, quizás por eso mismo de haber sido apoyo de los crueles conquistadores. ¡He allí una histórica venganza del pueblo con consecuencias en el más allá!

Hubo así una convergencia de efectos culturales y religiosos diversos en el Cristo Milagroso de la Villa. Estos efectos sucedáneos se reforzaron cuando San Benito Abad se mudó a su sitio actual en Tacasuán en 1775, cuando fueron delimitados sus ejidos de una legua de playones en redondo, todo por orden del comisionado Antonio de la Torre Miranda. Tacasuán, recordemos, era la sede del antiguo adoratorio zenú-malibú al borde de la ciénaga. Los jeguanos de la cofradía, como muchos otros ribereños, continuaron así visitando la imagen cristiana en San Benito-Tacasuán para sobarle brazos y piernas, como lo hacían con el hermafrodita Ninha-Thi en los días del Gran Guley. Lo siguen practicando en la actualidad, sin que se molesten por ello los curas. Y así lograron una sutil victoria sobre los españoles, una victoria del encaje cultural de elementos religiosos diferentes y de la resistencia vital de la raza triétnica costeña. [C]

doctrineros no aprobaban plenamente, porque eran reiteraciones sorerradas de ritos y creencias precolombinos mezcladas con dogmas y prácticas católicos. A esta mezcla de elementos culturales aparentemente discordantes en el campo religioso, se le llama *sincretismo*.

En el caso de la *cofradía* de Jegua, tenemos otra interesante demostración de la creatividad indígena: en efecto, los jeguanos permitían que funcionara la fachada de la institución formal impuesta, dándole un contenido autóctono muy diferente, dispuesto por la propia gente. Desgraciadamente las evidencias documentales sobre este caso son muy pocas; pero por analogía con cofradías de otros lugares que han sido estudiadas (en Perú y Mesoamérica), puede esperarse que la de Jegua hubiera tenido importantes funciones en la organización de fiestas locales, en la forma y difusión de ciertas creencias y ritos, y en el ensayo del matrimonio católico, aparte de las funciones económicas relacionadas con el levante del ganado vacuno, que ya señaló /12/.

La supervivencia de la religión zenú-malibú era de esperarse por un buen tiempo, según los principios que rigen el cambio sociocultural y la persistencia de las diversas formas de alienación relacionadas con la dureza cultural. (Introducción y capítulo 1B). Que haya sobrevivido hasta finales del siglo XVIII sorprende un tanto, en vista de la desorganización indígena general (o quizás por ello mismo). El obispo Diego de Peredo denunció en 1772 que todavía había idolatría en Tetón, puerto sobre el Magdalena entre Zambrano y Tacaloa, de la cultura malibú /13/.

Este sincretismo colonial costeño recibió un estímulo inesperado con el traslado en 1775 de la villa de San Benito Abad a orillas de la ciénaga de Doña Luisa, en el sitio del antiguo pueblo indígena de Tacasuán. Porque aquí había habido, desde

12. Cofradía de Jegua (1682-1761): ANC, Resguardos de Magdalena y Bolívar, tomo único, doc. citado fols. 858-860. George Foster, "Cofradía and compadrazgo in Spain and Spanish America", *Southwestern Journal of Anthropology*, IX, No. 1 (1953), 1-28; Richard Adams, *A Community in the Andes* (Seattle, 1959); Olinda Celestino y Albert Meyers, *Las Cofradías en el Perú* (Frankfurt, 1981). No existe todavía este tipo de estudio detallado sobre cofradías coloniales, en Colombia.

13. Peredo, 148. Los de Tetón llegaron a adorar una cabeza de ganado, según documentos comentados por González Luna, 79.

Denigrado a veces por los blancos cultos, el Cristo indio y moreno de Tacasuán se convirtió en el santo más importante de la Costa Atlántica, tan famoso, atrayente y efectivo como la Virgen de Chiquinquirá, patrona boyacense de Colombia. Las romerías anuales del 14 de septiembre (con repetición en marzo) en San Benito, en honor del Milagroso, sacuden a medio país, pues movilizan a millares de peregrinos en muchos departamentos. Porque a este Negrito se le mira como a un demiurgo: tiene la clave de la vida y de la muerte, del gozo y del dolor, y a él se puede acudir siempre, en presencia o en ausencia, para que ayude en toda clase de crisis, problemas, enfermedades y peligros. Y así ocurre milagrosamente, misteriosamente, en gran número de oportunidades.

Si este Cristo es eficaz, lo interesante del caso reside en que tal eficacia sobrenatural se refuerza y se arraiga en la tradición indígena. El Cristo Milagroso resultó ser el más potente vicario de Ihtico para defender al hombre-hicotea. Porque se tornó en un recurso espiritual del pueblo trabajador del San Jorge para asegurar el aguante, ganarse el rebusque y poder así resistir las penalidades de la vida.

antes de la conquista, un adoratorio a la deidad mitad hombre, mitad mujer de Ninha-Thi. Tacasuán, al momento del traslado, ya era un pueblo mulato-zambo /14/. Al recibir al Cristo Milagroso —talla morena que había regalado en 1678 el gobernador Figueroa—, los zambos, mulatos e indígenas pudieron trasladar a esta imagen la tradicional veneración con su carga alienante, sin contrariar excesivamente a los sacerdotes católicos. Lo hicieron por mucho tiempo y lo siguen practicando hoy. Por eso los peregrinos seban todavía la imagen del Cristo de la Villa tal como lo hacían con Ninha-Thi, en evidente proyección sincrética. (Fue algo similar a lo ocurrido con la mexicana Virgen de Guadalupe en el templo antiguo de Tonatiú, y a lo que expresan los interesantes murales otomíes en el interior de la iglesia de Ixmiquilpan en el estado de Hidalgo, en México).

Como se sabe, el Cristo Milagroso de la Villa se volvió la deidad más importante del San Jorge y de la Costa Atlántica colombiana, como polo de atracción para las romerías más grandes del norte de la república. Ha tenido así permanente función de apoyo espiritual para la gente costeña explotada y expresa cierto tipo de alienación que merece estudiarse más a fondo.

14. ANC, Poblaciones, tomo 3, Memorial de Francisco Berrío, Pileta, 29 de julio de 1777, fol. 576.

3. AVANCE SEÑORIAL: FUNDACIÓN DE COROZAL, CAIMITO Y SAN MARCOS

Evidentemente, los espacios de tierra entre los resguardos indígenas de la provincia de Mexión no eran suficientes para los estancieros y hateros españoles que pedían mercedes del cabildo de Tolú o se introducían como simples ocupantes sin título legal. Ya mencioné algunos que, por una u otra circunstancia, quedaron inscritos en documentos de notaría o archivo. No eran hijosdalgo por regla general, sino gente pobre venida de España a buscar mejor fortuna, casi todos de origen campesino con ocupación agrícola o ganadera. Pero aspiraban a ser "señores" y, en todo caso, querían explotar la situación colonial con fines de enriquecimiento, en lo que actuaron con egoísmo de clase y de grupo, muchas veces contra sus mismos compañeros y familiares.

Los que entraron por los lados del resguardo de Morroa encontraron lugares cercanos favorables para la siembra y el apacentamiento. Parece que entre los primeros estuvieron Tomás Lorenzo de Pinedo y su mujer Mercedes Chamorro, quienes hacia 1728 se establecieron con una merced de tierras en un sitio que llamaron Corozal de Morroa, quizás porque habría muchas maras de corozo de lata. Por allí también trabajaban sus parientes Francisco Chamorro y Juan Cortina en pequeñas explotaciones. La merced de Pinedo exigía que estuviera presente en la posesión, como colindante, el capitán indígena del pueblo de Morroa, Juan Tomás Salcedo, lo cual quiere decir que esta merced se encontraba justo al terminar la legua de los indios, al sureste del pueblo, donde hoy se halla, en efecto, la ciudad de Corozal.

3. EL SEÑORÍO COMO FACTOR DE DESCOMPOSICIÓN

Los españoles procedieron a ocupar poco a poco las sabanas de Mexión a partir de dos sitios: Pileta con Corozal de Morroa; y Sampués. Por Pileta-Corozal entraron familias blancas pobres o de medianos recursos (Pinedos, Chamorros, González, Arévalos, Cárdenas), entre 1728 y 1754/1/. Fueron ampliando sus tierras y ganaderías, como en el caso de la hacienda de Padilla, de los Anaya-González (1730-1787), que ya requería la trashumancia de los animales a las vegas húmedas del San Jorge, hasta llegar al playón de Malambo en Jegua /2/. Por razones prácticas, de Pileta se trasladó la fundación a Corozal por decisión del teniente Antonio de la Torre Miranda en 1775, auspiciado por el párroco local, Juan Antonio Aballe y Rumuay /3/. Allí se desarrolló la clase latifundista y ganadera más poderosa de toda la Costa Atlántica, causante de fuertes procesos de descomposición del campesinado hasta hoy.

1. Dimas Badel, *Diccionario geográfico del departamento de Bolívar* (Corozal, 1943), 221; Gándara, *Geografía de Corozal*, 7.

2. Notaría de Corozal, escritura 119, tomo 1906, s.n.. Protocolización de títulos por Tomás Hernández, Corozal 5 de octubre de 1906; Memorial de María Damiana González, El Retiro 20 de octubre de 1787.

3. Gándara, 25-30; De la Torre Miranda, *Noticia individual*, 34-36. La confirmación real de la fundación de Corozal lleva la fecha del 26 de mayo de 1780. Véanse los capítulos 5 y 6 para otros datos.

Entradas a Pileta: Badel, 221; Gándara, 26, 36; Peredo, (Pileta en 1772).

Un poco más lejos, a dos leguas de ese límite y por la misma dirección, en el sitio de San José de la Pileta se establecieron hacia 1733 otros dos españoles: Margarita Arévalo y Simón Cárdenas, prosperando con siembras de comida y unas cuantas reses.

Tanto Pileta como Corozal de Morroa fueron recibiendo hacia 1754 nuevos pobladores, como Juan Antonio González Sierra y María Antonia Rico (considerados como fundadores del llamado Hato de Corozal), pero Pileta creció más que Corozal hasta contar con 780 familias dispersas por la zona (2.343 almas) y 134 esclavos en 1772.

Los vecinos de Pileta se dedicaron a la ganadería menor y a sembrar maíz, ñame, yuca y plátanos. Desarrollaron formas locales de jornaleo, aparcería y compañía semejantes a las de España. Ensayaron el tabaco con éxito, y sus mujeres adquirieron fama como fabricantes del "cafuche piletero" y de bellas hamacas de algodón. Con el tiempo, las autoridades españolas fueron convirtiendo a Pileta en una especie de corregimiento adscrito a Tolú, desde donde pudieron ejercer alguna vigilancia sobre la porción oriental de las sabanas, la antigua Mexión.

Desgraciadamente, el pueblo había quedado sobre una loma arenosa y rocosa con no muy fácil acceso a corrientes de agua, y muchos pobladores empezaron a quejarse y a buscar alternativas de lugar. El más activo de estos vecinos quejosos fue el propio cura párroco de Pileta, el padre gallego Juan Antonio Aballe y Rumuay, quien descubrió en Corozal de Morroa el sitio ideal para una gran fundación en una parte arbolada y fresca del hato de González Sierra: en efecto, eran los potreros entre tres arroyos de aguas permanentes llamados Grande de Corozal, Morroa y Tuza o los Caracolies, que partían el hato de González Sierra casi por el medio.

El padre Aballe compró esos potreros e inició campaña con las autoridades para proceder al traslado de la población de Pileta a Corozal. Tuvo grandes dificultades por la oposición de algunos y el celo de otros. Pero la ocasión se presentó por fin en 1774, cuando el gobernador de Cartagena, Juan de Torrezar Díaz Pimiento, con licencia del virrey Manuel Guirior, autorizó al entonces teniente e ingeniero de las milicias de Pardos, Antonio de la Torre Miranda, para que revisara la situación de las poblaciones de la provincia y procediera a refundarlas o a concentrarlas en aquellos sitios donde se hubieran dispersado, que era en casi todas partes.



Corozal, sede señorial de las sabanas.



Al llegar a Pileta en marzo de 1775, casi un año después de iniciada su labor, De la Torre llevaba ya doce refundaciones que comenzaban en Ternera, al pie de Cartagena, seguían con San Basilio de Palenque y terminaban en El Carmen y San Francisco de Asís (hoy Ovejas), complicada tarea realizada no sin dificultades ni sinsabores.

El padre Aballe recibió a De la Torre espléndidamente, sufragó sus necesidades así como las de la corta tropa que llevaba, y lo convenció de efectuar el traslado que tanto había anhelado.

¡Santo, quieres misa! De la Torre aceptó con entusiasmo y procedió a trazar nueve calles y plaza de 90 pasos de ancho por 180 de largo en los potreros escogidos del ható de Corozal de Morroa, y a entregar solares para construir las casas de las familias trasladadas. Entre los 473 vecinos y 1.100 indios y mestizos que respondieron rezongando al llamado de las autoridades, se hicieron las zanjas de la futura iglesia y se construyó una ramada a la cual fueron trayendo desde Pileta, "en procesión formal, las imágenes, retablos, campanas y ornamentos". Y también "los huesos de todos los difuntos que allí se habían enterrado".

La ceremonia de fundación del nuevo corregimiento de Corozal se celebró el 15 de mayo de 1775. Pero no hubo grandes fiestas: De la Torre había decomisado 85 alambiques de las "concheras" cercanas (veredas) de Desbarrancado, Cambimba, Joney y Bajo de Lata, con el fin de organizar en Corozal una Real Fábrica de Aguardientes por cuenta de Su Majestad, que no alcanzó a funcionar adecuadamente sino mucho después, en todo caso antes de que el mismo De la Torre pudiera regresar a Corozal en 1777 para dibujar su famoso mapa completo de la provincia de Cartagena, cuando se calmaron sus enemigos alambiqueros.

Corozal contó pronto también con una administración de tabacos y tuvo juez de paz y alguacil mayor. Creció vertiginosamente con la llegada de gentes de toda la región y fue villa y ciudad cabecera de cantón. Más que todo, fue y siguió siendo la sede señorial donde se desarrolló la clase latifundista y ganadera más soberbia y poderosa de la Costa Atlántica, capaz de hacer competencia política y económica a la igualmente fuerte burguesía tabacalera de El Carmen de Bolívar, un poco más al norte (tomo II).

Desde este privilegiado lugar se inició una de las marchas hacia el San Jorge que más golpearon a Jegua y su resguardo.

La formación de Caimito, más al sur, se inició con la llegada de familias españolas (Cárdenas, López, Arias, Ricos, Molinas) a partir de 1692, que fueron abriendo caminos hacia el San Jorge /4/. Pedro Rico, posible fundador hacia 1740, llegó con sus ganados a la Ciénaga Grande e invadió también en esta forma el resguardo de Jegua, induciendo allí el concertaje /5/. La ribera occidental del San Jorge se fue llenando así mismo de españoles de prestancia local, como Juan Nicolás Garavito, los marqueses de Santa Coa, José Fernando de Mier y Guerra, Gabriel de Caamaño y otros, que explotaron la mano de obra local en forma de jornaleros, aparceros, terrajeros y esclavos /6/.

La formación de San Marcos fue obra exclusiva de negros libertos y cimarrones de los hatos establecidos allí por varios nobles cartageneros y momposinos, desde 1706 /7/. El más importante de ellos fue el negro Chirino, cuyo recuerdo persiste aún en forma mítica. Tanto estos negros como los blancos pobres, mestizos y mulatos desarrollaron fincas propias medianas y pequeñas dentro de la cultura anfibia regional, y formas de asalariado dentro del régimen señorial. No hubo mayor auge de formas serviles (excepto la esclavitud) en las relaciones sociales

4. Entradas a La Candelaria. Florida. Barrancas y Salsipuedes, hacia Caimito: ANC, Miscelánea, tomo 40, Información practicada a impulso de Joseph Narváez poderhabiente del marqués de Santa Coa sobre los pastos del hato de La Candelaria, 1765, fols. 767-810; Notaría Primera de Sincelejo, tomo 1874, escritura 20, Protocolización de documentos sobre el hato de La Candelaria de Barranca de la Tembladera, Sincelejo, 28 de mayo de 1874 (sobre Juan de Cárdenas en 1692).

5. Caminos del Rosario y Pedro Miguel: ANC, Miscelánea, tomo 40, citado, fols. 787v, 790, 799 (hato del capitán Pedro Rico).

6. Gabriel de Caamaño y otros: Notaría Primera de Sincelejo, tomo 1874, citado, Sincelejo, 28 de mayo de 1874; ANC, Miscelánea, tomo 40, citado, fols. 770, 809. Los de Mompos: tomo I de esta serie.

Formación de Caimito: Peredo, 147; Badel, 95; Striffler, 96-104.

7. Carmelo y Aristides Ojeda Z., Introducción a Striffler. *El río San Jorge*: Badel, 404.

Hato Mayor de San Marcos y sus divisiones: Notaría Única de San Marcos, tomo 1920, escritura 2, 12 de enero de 1920; escritura 49, fol. 317; Striffler, 113-117.

Paso de Carate: Striffler, 134-136.

Cintura: Striffler, 141-143; Fals Borda, *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica* (Bogotá, 1976), 25 (republicueta).

El avance señorial se venía acelerando desde mediados del siglo XVIII, especialmente con el crecimiento desusado de los hatos más ricos de la región de Corozal. El caso de San Bernardo de Padilla, situado casi al borde actual de los municipios de Chinú y Corozal en la sabana del mismo nombre, puede ser sintomático. Veámoslo.

La hacienda de Padilla había sido fundada “con mucho ganado” por un antiguo vecino de Mompo, Juan Cabeza de Anaya, y su mujer, María Damiana González, en la década de 1730. Declaró la ya viuda María Damiana, 57 años más tarde: “Con ocasión de que mi marido en las estaciones de verano por la escasez de pastos experimentaba un crecido quebranto con la mortandad de ganados, trabajó mucho en solicitar parajes aparentes en donde poder mudar los ganados de la dicha hacienda de Padilla en tiempo de seca y esterilidad, y efectivamente logró a costa de muchos pesos descubrir a espaldas del pueblo de Jegua y a bastante distancia de él unos playones hasta entonces ignorados y desconocidos en donde construyó casas y puso corrales para los ganados, y denominó aquel sitio con el nombre de Malambo [...] y desde el descubrimiento se mantuvo el citado marido, y yo sigo en quieta y pacífica posesión y sin contradicción, cerca de cuarenta años”.

Se trataba, en realidad, de una de las dos primeras invasiones documentadas del resguardo de Jegua, realizada, como ha sido dicho, hacia 1747 (la otra, de Pedro Rico, casi simultánea, la veremos más adelante), al parecer sin que los indígenas ni su cabildo movieran un dedo. Claro que no todo lo de este relato puede creerse: Malambo no era desconocido y tiene nombre indígena; no era invento del señor Anaya; y la medida de la legua desde el caserío de Jegua es muy dudosa. De todos modos, no se registra la protesta indígena, ¿A qué se debió esa posible tolerancia? ¿Pudo pesar el hecho compensatorio de que los indios estaban llevando los ganados de su propia cofradía a tierras de blancos al otro lado del río, en el Algarrobo? Se adujo ante las autoridades de El Retiro (el corregimiento más cercano entonces) que Malambo estaba localizado más allá de la legua de los indios —verdad a medias—, y que por eso no era necesario citar a los cabildantes de Jegua. La familia Anaya-González siguió negociando esas tierras con terceros hasta bien entrado el siglo XIX, sin problemas visibles.

Aquella primera gran herida por la espalda del resguardo de Jegua en los playones de Malambo no se cerraría jamás, y el

de producción, durante esta época en esta región, y la resistencia popular se percibió en diferentes formas latentes y actuantes.

[A] El soporte teórico-conceptual de este capítulo sobre el *régimen señorial* y su expansión descomponedora en la región del San Jorge, es el mismo del capítulo 5 de la Parte II del primer tomo de esta serie. Allí se podrá ver el esquema propuesto y sus explicaciones sobre *explotaciones señoriales-esclavistas ampliadas* conformadas en haciendas, que encuentran confirmación en los nuevos casos de Pileta, Corozal, Caimito y San Marcos durante el siglo XVIII.

Por Malambo, detrás de Jegua, primera invasión blanca.



ejemplo de los hacendados de Padilla cundiría con el paso de los años. Del propio Jegua empezarán a salir concertados asalariados para los corrales de los blancos, que trabajarán hombro a hombro con los esclavos y peones negros y mulatos de los señores de los hatos. [A]

Gracias al desplazamiento gradual de las dehesas que irán creciendo a tasas geométricas en muchas partes vecinas, se trazará desde el nuevo emporio de Corozal uno de los principales caminos ganaderos permanentes y públicos de las sabanas: el que pasa por Betulia, Hatoviejo, Cayo de Palma, Cantarrana, San Roque y San Benito Abad, para terminar en el puerto seco de La Ceiba, en el antiguo Algarrobo, a dos kilómetros de Jegua. Camino que todavía se usa con toda la bulla y algarabía de los corraleros y los mozos, con sus penetrantes cantos de vaquería.

o o o

Otro camino ganadero hacia el San Jorge, llamado del Rosario, se irá formando por el sur de las sabanas de Corozal, a partir del pueblo indio de Sampués y con base en otras explotaciones concedidas por el cabildo de Tolú o simplemente apropiadas como realengas por familias de colonos, sin títulos. Este proceso fue tan lento como el otro, pero igualmente eficaz.

Se inicia, que sepamos, con una merced de cuatro caballerías de pan llevar sobre los terrenos y montes de Doradas concedida a Juan de Cárdenas, vecino de Tolú, el 2 de enero de 1692, "a partir de los sitios viejos de Manuel López lindando con tierras del capitán Sancho López Terán" en las llamadas sabanas de la Candelaria de Barranca (de la Tembladera), al sureste de Sampués. Estas sabanas quedaban casi colindando con Chinú y su resguardo. Cuando Cárdenas se mudó a San Benito Abad, consiguió que el alcalde José B. de Barlanova le confirmara la posesión de los terrenos de Doradas, y se hizo la ceremonia formal con corte de ramas, el 12 de enero de 1715. Estas maravillosas tierras de vega, sabana y monte serán el origen de una de las principales haciendas ganaderas capitalistas de la Costa: la de Santo Domingo, y base de la formación gradual del cercano pueblo que después recibirá el nombre de San Juan Bautista de Caimito.

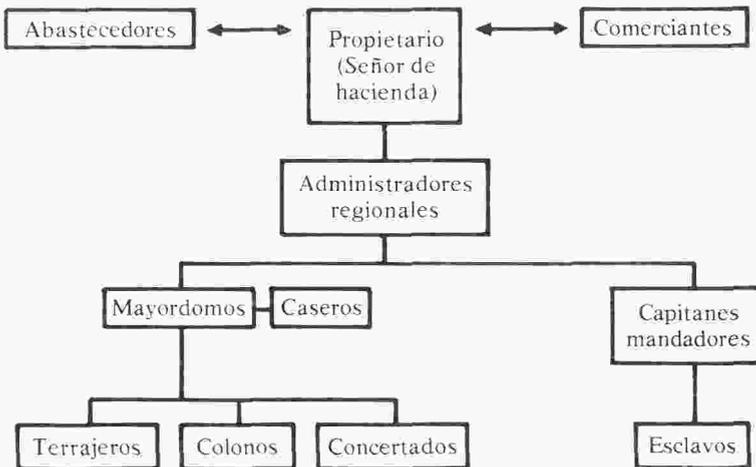
Fue curiosa la formación de este caserío. Distinto de San Benito Abad, que se mestizó y azambó pronto; y de San Marcos,



Invasión detrás de Jegua, en el antiguo terreno del resguardo.

Como se recordará, el esquema es el siguiente:

EXPLOTACIÓN SEÑORIAL-ESCLAVISTA AMPLIADA
(siglo XVIII)



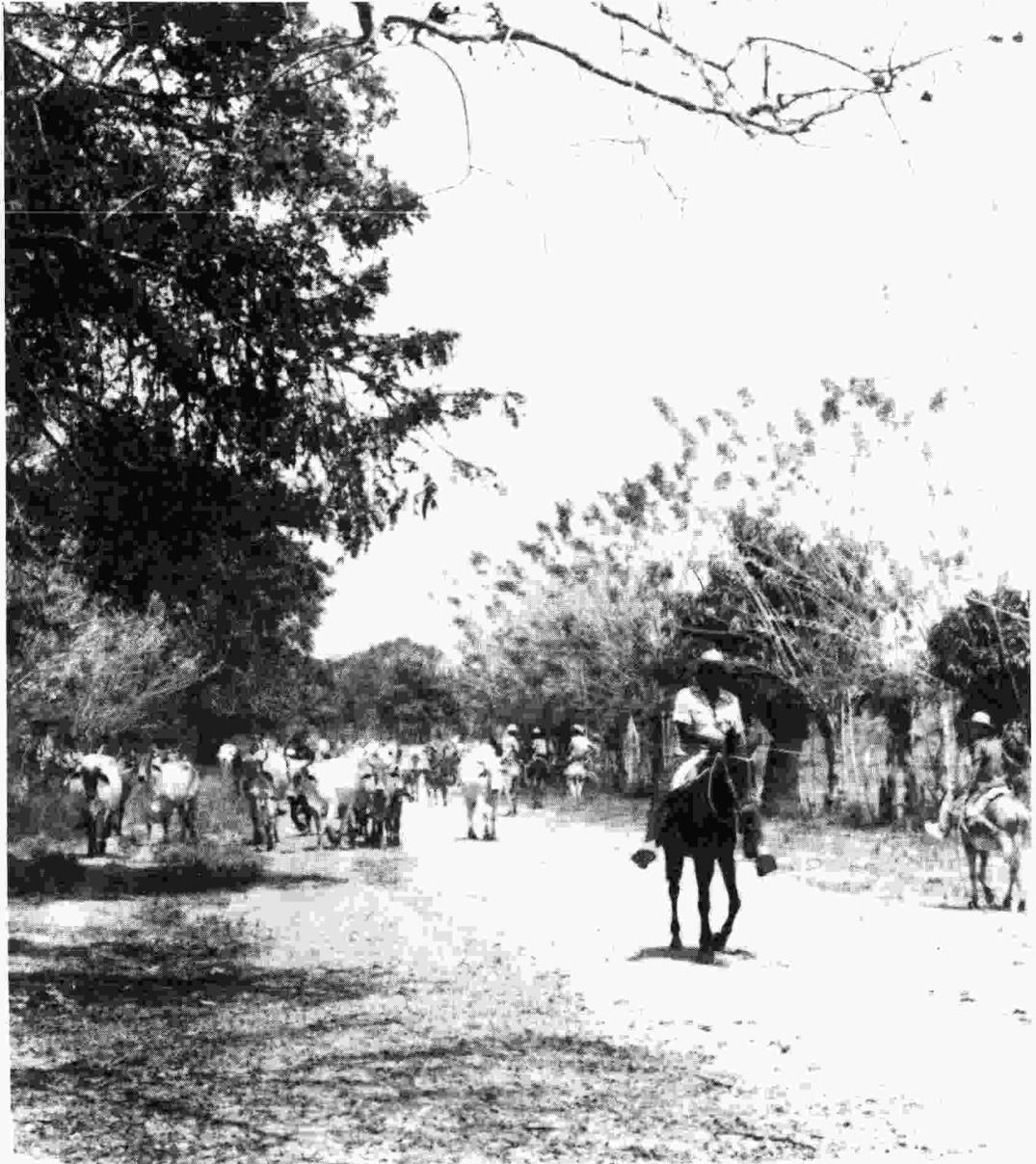
más al sur, que resultó ser pueblo de negros exclusivamente en su comienzo, Caimito fue de colonos blancos en su gran mayoría, personas que provenían de las sabanas con un poco de ganado, casi todos pobres o de mediano caudal, como el Juan de Cárdenas, ya mencionado, o jornaleros libres. Para ellos fue fácil introducirse en la región porque en estas sabanas no había *ni naturales ni resguardos*: los de Tofeme habían sido dispersados hacia un siglo por cimarrones que destruyeron el caserío y se llevaron las indias a la fuerza. Los descendientes de aquellos finqueros y jornaleros blancos abundan todavía: es la gente caimitera de ojos claros y nariz aguileña que han heredado algo de la arrogancia conflictiva del grupo original. Para Striffler no eran sino un conjunto de tinterillos que se dedicaban a "explorar a los ignorantes sabaneros". Pero, en realidad, también tuvieron sus conflictos con los nobles (como el marqués momposino de Santa Coa) por el control de la tierra.

¿Cuáles fueron las rutas y sitios de los jornaleros y colonos blancos libres que llegaron a esta región para poblarla y formar el conflictivo pueblo de Caimito? Aparte, por supuesto, de los chinchorreros ya mencionados que hicieron competencia a los jeguanos en los propios ríos y ciénagas de éstos y que se fueron quedando por riberas y playones cercanos, de los papeles que llevo al terreno sale la familia de un mulato llamado Miguel Arias con sus yernos Feliciano Galloso (blanco español) y Tomás Algarín, más los hermanos de éste, que formaron un retiro de casas llamado La Florida. Eran gente pobre "de diez o doce reses, sin título ni propiedad alguna sobre la tierra", dicen los documentos, y por eso "cuando lo tuvieron por conveniente se mudaron de allí sin que ninguno los expulsase". Había en La Florida hasta una familia de ladrones reconocidos de apellido Solórzano. Surgieron también otros dos caseríos de colonos llamados Barrancas y Salsipuedes, en los tiempos de "antes de las bombas del inglés", como lo rezan los papeles, esto es, antes que el almirante Edward Vernon atacase a Cartagena en 1741.

Estos retiros existen todavía. Se componen de concertados y otros asalariados duchos en arriería, vaquería y agricultura, como debió de serlo en tiempos antiguos. Son jornaleros de los que en años recientes (1972) invadieron, por necesidad y pobreza, la finca El Búho, de don Luis Arturo García, el dueño de Santo Domingo, al pie de Segovia y Chochó.

Si de esta gente pobre hubiera dependido, la presión y competencia sobre la tierra de sabanas en el siglo XVIII no hubiera

El camino ganadero de Corozal a La Ceiba.



sido tan grande ni se habría sentido la necesidad de expandirse hacia las ciénagas, como ocurrió pronto. Ninguno de aquellos primeros inmigrantes blancos y mulatos puso corrales para sus pequeñas vacadas que, a diferencia de las de la hacienda de Padilla, lograron defenderse en todo tiempo con los recursos naturales locales, usando los ejidos de los pueblos y las plazas frente a las iglesias como corral comunal y depósito de boñiga para las construcciones de bahareque. Estos campesinos colonos combinaron la pequeña vaquería con el jornaleo y la agricultura, pues sembraban los cultivos clásicos de la Costa, desde el ñame hasta el algodón. Según parece, desarrollaron una economía agropecuaria no feudal, equilibrada e intensiva, sobre una tierra que era común a todos, como en efecto lo siguió siendo en la mayor parte de las sabanas hasta hace pocos años, cuando se la apropiaron, echando cercas ilegalmente, muchos terratenientes, algunos de los cuales se enfrentaron entre sí por este motivo. [B]

El avance señorial y ganadero desde las sabanas de La Candelaria hacia el San Jorge continuó con la formación de otro gran hato lindante con el de Juan de Cárdenas y sucesores, a partir de 1736. Su propietario era el capitán Pedro (Miguel) Rico, encomendero de Palmar, Montul y Chochó, cerca de Sincelajo, quien introdujo, sin título ni merced alguna, 352 reses del "costeño con cuernos", plantó allí su vivienda y corral y, con muchos esclavos negros, aquerenció el ganado en el rincón de Tofeme y ciénagas de Las Palmas y Cuatro Bocas, es decir, sobre las riberas occidentales del San Jorge.

Al cabo de un tiempo, los esclavos del capitán Rico habían convertido las 352 reses originales en 2.700; y creció así la urgencia de manejar el hato de La Candelaria a la manera de los Anaya-González en Padilla, con potreros separados de invierno y verano.

El capitán Rico echó una mirada a la tierra prohibida de Jegua, en la orilla oriental del San Jorge a la altura de Pumpuma y El Limón, y descubrió engolosinado la permanente Ciénaga Grande, en el propio corazón del resguardo. Trazó entonces un camino a partir del del Rosario para llevar el ganado, primero a Cañafistola, "donde plantó el primer corral de verano, y después continuando la obra se pasó a Las Bodegas [cerca de El Mamón], de donde penetrando la ceja de San Matías abrió paso a la Ciénaga Grande". Desconoció así los derechos de los jeguanos a esas tierras, montes y aguas y fue, por lo mismo, otro pri-



Caimito: iglesia y calle.



mer gran invasor de los dominios del resguardo, junto con los Anaya-González en los playones de Malambo.

Por el nuevo camino ganadero, que se llamó también del Rosario, o de Pedro Miguel en honor de quien lo abrió, “se manejó el capitán Rico siempre con sus ganados” hasta su muerte en 1742. Es el mismo camino que desemboca sobre la actual carretera Sahagún-Caimito, bordeando la hacienda de Santo Domingo.

Juzgando según el curso de esta ruta hasta Cañafistola —sitio que aún existe— y la ribera oriental del río San Jorge, se puede deducir que en un puesto adecuado de convergencia al borde de la ciénaga tuvo que haber otro corral como punto intermedio del ganado, para facilitar su descanso. Este punto de convergencia, a su vez conectado con la laguna de Márquez y el caño también llamado de Pedro Miguel, que va hacia el norte, pudo ser en el actual Caimito.

Si ello es así, podríamos considerar al capitán Pedro Rico como uno de los primeros formadores de este pueblo, puesto que los importantes corrales para el ganado que el encomendero puso allí hacia 1740 fueron punto obligado de referencia para las personas que se aventuraban por esos parajes.

El capitán Rico instó así a ampliar el poblado a partir de los corrales y a fijar los ejidos reglamentarios para la comunidad, como ocurrió con Palomino en la isla de Mompo (tomo II). Entre los primeros pobladores de asiento en el nuevo lugar debieron de encontrarse los hermanos Andrés y Pedro Molina (y la hija del primero, María Cruz). Éstos eran propietarios de tierras inmediatas al hato de San Marcos, que impulsaron tanto al nuevo pueblo de Caimito, que muchos los recuerdan como fundadores. No obstante, parece que fueron posteriores a Rico, pues murieron a principios del siglo XIX.

No se sabe cómo ni por qué se adoptó el nombre de San Juan Bautista de Caimito. El árbol de Caimito es muy frondoso y alto (más que la cañafistola) y, por lo mismo, visible a distancia para orientación de viajeros. Dice un canto de vaquería antiguo:

*Cuando salen en carrera
de atajar un ternero,
las mulas paran la oreja
al ver un palo'e caimito.*

Existe la tradición local de que la palabra *caimito* (voz indígena) significa ‘manjar de los dioses’ por lo delicioso de la fruta,



Casa en el retiro de La Florida.



Por el antiguo camino de Pedro Miguel.

aunque algunos opinen que ésta produce palidez en quienes la comen. El hecho es que Caimito ya aparece treinta años más tarde (en 1772) como feligresía de libres con 132 familias (536 almas) y 103 esclavos, con párroco y una íglesita. Además, tenía una viceparroquia en otro sitio abierto por esclavos de nobles más al sur, llamado el Hato Mayor de San Marcos del Carate.

El obispo Diego de Peredo observó que los habitantes de Caimito no sólo eran pescadores y ganaderos sino que sembraban el algodón para tejerlo allí mismo, y producían cerdos que sacaban a pie hasta Tolú para alimentar a Cartagena. Tenían, pues, muchas y variadas formas de vida y trabajo, incluyendo seguramente la aparcería, el jornaleo y el concertaje abierto (asalariado). El obispo no habló de esclavos ni de siervos; pero hizo también la siguiente observación contradictoria que habría podido recoger gustoso don Luis Striffler: "Estos vecinos viven sin pasto espiritual ni aún racional, encenegados en vicios de torpeza y muchos robos entre sí a causa de la general holgazanería". ¿Sería esto así en realidad, o más bien la clásica expresión del dejadismo costeño que tiene hondas raíces y antiguas justificaciones culturales y económicas?

Mientras Caimito se desarrollaba como pueblo de colonos independientes y libres al estímulo cívico de los hermanos Molina y otros habitantes, el frente occidental del río San Jorge entre San Benito Abad y Caimito por los playones de Cholén y Cispataca se iba llenando también de poseedores blancos, parte de la vanguardia señorial que ayudó a asediar todavía más a los resguardos de Jegua y Guazo. Estos señores blancos eran diferentes de los sabaneros; provenían de Mompo y del mismo San Benito Abad y eran funcionarios reales o miembros de familias nobles.

El más notable de estos señores fue el capitán Gabriel de Caamaño, alférez real y regidor más antiguo de San Benito Abad a mediados del siglo XVIII. Caamaño compró a los descendientes de Juan de Cárdenas, por 50 pesos, cuatro caballerías de tierra en la sabana de Padilla hasta dar a la ceja del Guarumal siguiendo el arroyo de Doradas, inmensa hacienda que fue el fundamento del poder político y económico que ejercieron en la zona la familia de Caamaño y su yerno Pedro Somoano de Sierra, hasta finales de siglo. Caamaño también colindaba con el hato de La Candelaria que había fundado Pedro Rico, y cerca de él quedaban hatos de "criadores" como Juan de Escobar, Luis de Torres, Pedro Sánchez y Manuel de Uparela.

Los *administradores regionales* aparecen aquí en los hatos de los nobles y otros, que vivían en San Benito Abad, Caimito y San Marcos. Estas personas eran letradas, usaban el título de “don”, litigaban ante las autoridades y, en general, representaban al dueño y señor en diligencias del campo. Recibían el terraje que se pagaba en metálico o especie, para remitirlo en champanes a sus señores.



Patio en Caimito.

Los *mayordomos* vivían en las casas de las haciendas llamadas “mayorías”. El de las Tierras de Loba era considerado despectivamente como “un criado” por los vecinos de San Martín de Loba. Como los mayordomos eran responsables del trabajo ejecutado con trabajadores libres, debían cobrar el terraje de los arrendatarios y la renta de los colonos, así como organizar y pagar a los concertados. Tenían además a su cargo el personal llamado *casero*, pagado como concertados por regla general, que incluía a las sirvientas “de adentro” o “de consideración”,

Otro criador ribereño que no pasó de ser ocupante por no haber recibido título de merced, aunque era tan señor como los otros, fue Juan Nicolás Garavito, compadre de Pedro Rico, quien ocupó por muchos años las tierras realengas abandonadas por los herederos de éste. Garavito inició su hato con "reses mansas compradas al cura (¿o cofradía?) de Jegua". Hacia 1758 amplió el hato con 600 reses, caballos, yeguas y esclavos que recibió del segundo marqués de Santa Coa, Julián de Trespalacios Mier, vecino de Mompo, quien había pedido adjudicación legal de esas tierras bautizadas ahora como Nuestra Señora de la Candelaria de Mojarras. El ganado adicional fue traído del hato de Las Cabezas, propiedad de los De Mier por los lejanos ríos Cesar y Ariguani.

El marquesado de Santa Coa había irrumpido ya en la cuenca del San Jorge con la adjudicación de dos haciendas situadas al nordeste de San Benito Abad, nombradas San Andrés de las Monjas y San Andrés de Buenavista, concedidas a Juan Bautista de Mier y la Torre, el primer marqués. Además, éste había adquirido las minas de oro de la Soledad en el alto San Jorge, cerca del pueblo indígena de San Cipriano. Con la nueva posesión de la Candelaria de Mojarras, los De Mier afianzaron su presencia en la región pues lograron ampliar la antigua posesión de Garavito a 32 caballerías (13.536 hectáreas) en poco tiempo.

Como si esto fuera poco, desde Mompo también se dirigieron a San Benito los intereses del personaje más importante e influyente de toda la región y de la época: el maestro de campo Juan Fernando de Mier y Guerra, sobrino del primer marqués de Santa Coa y fundador del mayorazgo de Torre Hoyos. Este gran señor compró hacia 1767 al mismo Garavito el hato-hacienda de Cispataca, que bordea el río San Jorge y sus ciénagas al norte de Caimito, considerado como una clásica explotación señorial-esclavista ampliada, con ganados de toda clase, mayordomos, capitanes, terrajeros, colonos y concertados asalariados colocados bajo el mando de un administrador regional que vivía en San Benito (tomo I). [A] (Mier y Guerra también compró otro hato por allí, el de San Luis, que no era tan pequeño como yo lo creía, pues con sucesivas investigaciones resultó que se extendía casi desde las goteras de Sincé hasta las de Magangué, por el norte del resguardo de Jegua). El hato-hacienda de Cispataca llegó a ser tan rico que sirvió como base principal para pagar la compra del título de marqués de Torre Hoyos en 1788.

los despenseros encargados de entregar las raciones diarias a los trabajadores con ayuda de niños llamados "racioneros", y los cocineros.

Los *capitanes mandadores* (capataces) vivían en las haciendas y servían en parte como vigilantes internos de los mayordomos. En Loba, el capitán principal era un negro de casta Mina llamado Francisco Xavier Labarcés (con el apellido tomado de la segunda familia propietaria del hato) que valía 300 pesos fuertes. Uno de sus sucesores fue el encargado de embalsar el ganado de los Epalza-Hoyos y Ribón a las fincas de la isla de Mompox y caño de Violo durante la violenta expansión latifundista de finales del siglo XIX.

Los capitanes organizaban a los esclavos en *cuadrillas* según necesidades de los oficios y vigilaban el trabajo técnico en vaquería, herrería, quesería, riego, boga y otras.

Los *terrajeros* son antiguos en la región, con estancias de cacao, rozas, pequeña ganadería y otros beneficios. Se les llamaba también arrendatarios, y su número sube bastante en el siglo XIX. A algunos hacendados se pagaban dos pesos de plata al año. En el siglo XIX, un peso oro al año por hectárea. Otros pagaban cien pesos de ocho reales al año. Muchos reconocían el terraje en especie, como una porción alícuota de la producción de la tierra arrendada. Como pequeños productores, los terrajeros acudían con frecuencia a formas diversas de compañía y aparcería con otros terrajeros o con propietarios.

Los *concertados* eran "abiertos" (distintos de los clásicos indígenas de la primera época) para incluir a todas las personas empleables a cambio de un salario. Eran jornaleros, gentes sin distinción de raza, que se empleaban especialmente en tareas de vaquería, corralería, arriería y embalse. Los concertados vivían generalmente en caseríos o laderas cercanos a haciendas de donde salían (como hoy) a trabajar todos los días a pie, en burros o en canoas de su propiedad y con sus propias herramientas.

Los *colonos* de mejoras de tierras que entran a una gran propiedad con el fin de desmontar y sembrar de acuerdo con el dueño titular, aparecen en áreas marginales de la depresión momposina, como en el sur de Loba y partes de la cuenca del San Jorge. Esta modalidad de trabajo agrícola fue adquiriendo mayor importancia hasta culminar en invasiones de latifundios como el de Loba en el siglo XIX —que originaron pueblos como Palomino y Pinillos—, en el desarrollo agrícola de la región de

Con la adquisición y ampliación de estas propiedades de los blancos y de los nobles entre San Benito y Caimito no sólo se fueron ampliando ambas localidades, sino que se pusieron los fundamentos para extenderse en otras dos direcciones: una, hacia el lado oriental del río San Jorge para seguir disputando la tierra del resguardo de Jegua; y otras, más al sur, buscando el distrito de Ayapel, con el cual entroncar la dominación colonial y alargar el ya impresionante trampolín de los invasores ganaderos. De esta prolongación hacia el sur nació el pueblo de San Marcos que, con el tiempo, irá a desafiar al mismo Caimito en cultura, riqueza, población y autoridad administrativa.

o o o

El paso de Carate fue importante, porque por allí pasaba el camino real de Cartagena a Ayapel, la única vía terrestre conocida de la región, transitable sólo en tiempo de verano. Un negro, conocido como "el pasero", facilitaba, a cambio de un queso u otra cosa semejante, la llegada al otro lado de la ciénaga de Tacasamboá, un verdadero plato pando en cuya salida, por un cañito, se colocaban otros negros para coger a mano, o con flechas, los peces que quedaban encerrados.

A corta distancia, en la sabana alta, se encontraba una posesión señorial-esclavista del marqués de Santa Coa que usó para el levante y engorde de ganado. Por el otro lado, llegando ya a la ciénaga de Carate y el monte de Mabobo, comenzaba el Hato Mayor de San Marcos del Carate, fundado a finales del siglo XVII por el capitán Juan de Zabaleta, vecino de Tolú, con 128 caballerías (54.144 hectáreas) divididas en cinco rodeos: Rincón del Toro, Afamada, Culebra, Gallinazo y Cayo Grande, fuera de los hatillos de Garrapata, Sarmiento, Santa Inés de Catalina, Platanar, Cadrasco y San Luis Gonzaga. En esta inmensa propiedad trabajaban para cuidar de las reses del señor De Zabaleta varias decenas de esclavos negros casi exclusivamente, que las arriaban ya gordas al mercado de Cartagena.

Estos esclavos vivían en un caserío con capilla propia en el sitio llamado Santa Ana del Paraíso que más tarde encubrió el cementerio de Guayabal. Cuando De Zabaleta murió en 1706, ordenó que algunos de estos esclavos fueran liberados, y les permitió ocupar unas casuchas en el playón cercano, precisamente donde hoy se encuentra el pueblo de San Marcos. Los libertos se convirtieron en jornaleros o establecieron por allí

Mojana con Achí y Majagual, así como en los agudos conflictos por la tierra en las décadas de 1920, 1930 y 1970.

El esquema de la explotación señorial-esclavista ampliada incluye y reconoce el papel de los *abastecedores* y *comerciantes* a nivel del señor. Sin éstos, no se explicaría la complejidad del esquema ni se entendería el proceso real de producción-reproducción-intercambio que comandaban los señores en sus grandes haciendas. De estas haciendas, a su vez, derivaba el poder político que quedó plasmado eventualmente en el poder estatal.

[B] No sobra insistir en la falta de pruebas sobre el feudalismo en la formación social colonial de la Costa Atlántica.

Tal como resulta, los señores hacendados de las sabanas y del San Jorge golpearon constantemente a los campesinos —fueran ellos blancos, indios, mestizos o mulatos libres— para convertirlos en peones asalariados, arrendatarios o terrajeros, más que para llevarlos a la condición servil. La servidumbre clásica no ha sido fácil de arraigar en la Costa (como he sostenido en los dos tomos anteriores) pues ha habido una tradición de lucha antiseñorial y resistencia expresadas en muy diversas formas y circunstancias.

En la época colonial descrita, hubo trabajo asalariado (no proletario) y arriendos en haciendas y hatos, y la fórmula del concierto que se introdujo para controlar y explotar la fuerza de trabajo indígena se fue transformando también en empleo con base en jornal. La esclavitud, al ser eliminada poco a poco, como en San Marcos, fue dando paso a nuevas formas de asalariado (no proletario), aunque aquella persistiera de manera disimulada por mucho tiempo.

Así, la tendencia general de la descomposición campesina desde la colonia, en la Costa, ha sido hacia la extensión y predominio de *formas salariales simples* de compensación del trabajo rural, y no hacia relaciones sociales de producción feudales /8/.

8. En cuanto a la formación del proletariado rural en la Costa, éste es de reciente data (las organizaciones obreras no aparecen aquí sino a principios del siglo XX, y la agricultura capitalista moderna sólo irrumpe en la década de 1950). Su número ha ido creciendo rápidamente por el impacto del capitalismo y la tecnología en el campo, lo que hace de esta clase social sin tierras propias, elemento básico en la movilización de las masas rurales colombianas y costeñas.

cerca explotaciones menores del tipo de la cultura anfibia, como colonos independientes.

Hacia poco habían huido del hato los esclavos más resueltos, encabezados por uno llamado Chirino, que adquirió tanta fama como cimarrón, que pasó a ser un mito permanente en toda la región. Se va reencarnando, con el mismo apodo, en individuos especiales, bravos, apuestos; el último apareció hace treinta años y todavía se habla de él con respeto y admiración. Estos cimarrones fundaron por allí detrás el palenque de Cintrura que, como republiqueta independiente, no pudo ser batida nunca por las tropas españolas (tampoco por las republicanas) que contra ella enviaron, cada vez con menos frecuencia, los capitanes a guerra de Ayapel y los nobles De Mier, desde Mompo. A estos rebeldes se debió en buena parte el impulso que tomó el caserío de negros libres del playón con el paso de los años, hasta el punto de poder decirse que el negro Chirino fue el principal fundador del San Marcos actual.

Al morir el señor De Zabaleta, el Hato Mayor fue rematado por don Juan Damián de la Torre, conde de Santa Cruz. Parece que a este noble no le importó mucho la amenaza cimarrona de Chirino, y dejó que todos los negros convivieran indiscriminadamente en el poblado de los libres del playón. San Marcos creció y empezó a hacer bundes y fandangos cuya fama corrió por todo el San Jorge. Las tamboras no descansaban y —según Striffler que allí vivió— los bailes los hacían todos desnudos, a la claridad de la luna. “¡Júrgalo!”, gritaban los hombres mientras serpenteaban alrededor de las mujeres encerotadas por las velas que llevaban. “¡Cónvale!”, contestaban otros en la ardientia del rito.

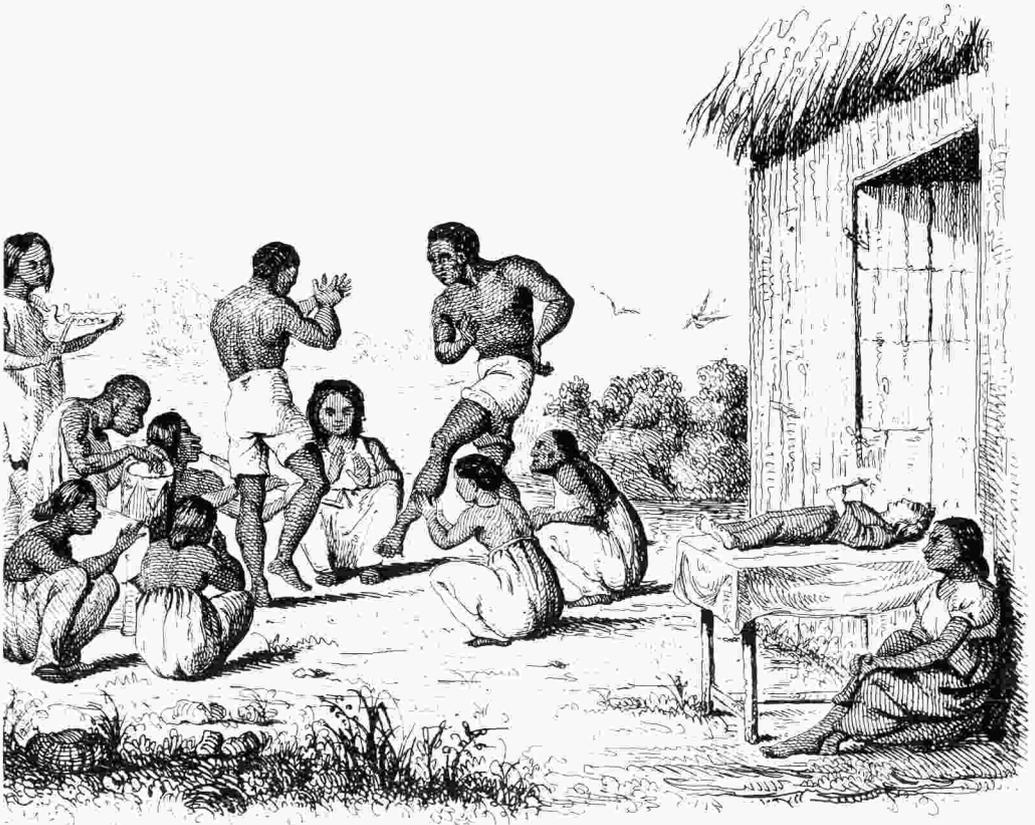
La vida era fácil y placentera, puesto que no había necesidad de autoridades y los patronos y señores brillaban por su ausencia. Era el pueblo más feliz del mundo, ¡totalmente comunista!, concluía envidioso el francoalemán.

Como el negro Domingo Bioho, un siglo antes en Cartagena, Chirino llegó a pasearse orondo por todas partes. Era inmune a los peligros porque tenía “pauto” con el diablo, con quien dormía y de quien había recibido el don de la eterna juventud: en efecto, a este negro no podían herirlo ni las balas ni las armas blancas. Y, además, Chirino se había metido en la sangre un “niño en cruz” que era como una imagen que llevaba por dentro a partir de la herida mágica que se había hecho con ese propósito, imagen que se veía reptando por las venas cuando Chiri-

Además puede apreciarse fácilmente que había plenitud de tierras en la Costa Atlántica durante la época colonial, para todos aquellos que querían establecerse y vivir de la agricultura y ganadería. Esas tierras, comunales muchas veces, no tenían sino valor de uso. Pero en regiones determinadas por la geografía, especialmente por el acceso fluvial como en el San Jorge y el Cauca, hubo tendencia a desarrollar haciendas y actividades mineras y comerciales que fueron dándole a la tierra valor de cambio.

A medida que progresó esta tendencia y la tierra adquirió mayor valor, aumentó también la rapiña por su control y la violencia por poseerla. Este proceso, que no fue ya feudal ni señorial sino capitalista incipiente, se estudia en este capítulo y en los siguientes. Como veremos, el proceso aludido llevó no sólo a la descomposición del campesinado sino también a la de la clase dominante.

Bailando al angelito en el velorio. (Grabado de d'Orbigny, 1836).



no lo quería. Era un macho remacho con varias mujeres al tiempo, de quienes, por supuesto, quedaron muchos vástagos, aunque no tan valientes como el padre. Este al fin pasó a mejor vida inesperadamente, engañado por el diablo, que en realidad sí quería su alma, porque cayó muerto no por bala ni cuchillo, sino a palos por un envidioso, en unas fiestas donde Chirino se había distinguido por doblegar a los toros por los cachos.

San Marcos siguió creciendo con el aporte de negros y sus mezclas hasta ser viceparroquia de Caimito, y el próspero emporio arrocero y ganadero que es hoy. La gente construyó capilla y separó un amplio espacio frente a ella para que sirviera de corral colectivo para el ganado de distintos dueños que apacentaba en los playones-ejidos de la vecindad.

Aparte de las grandes haciendas locales que siguieron en manos de las familias nobles de Mompox y Cartagena (De Mier, De Madariaga, García de Toledo), los habitantes de San Marcos combinaron con éxito la ganadería, la agricultura y la pesca en la cultura anfibia regional —con sus variadas relaciones de trabajo y producción—, y con algunas artesanías, como la de esteras y abarcas o sandalías de cuero. Se regaron en parte, como colonos triétnicos, por los caños y ciénagas del San Jorge. Allí construyeron viviendas secundarias y fundaron laderas y caseríos que también tomaron vida propia, como Cecilia, Popales, Mestra, El Cedro y Las Flores.

Más tarde, ya en el siglo XIX, estos campesinos y colonos independientes procedieron a explotar el caucho, la zarzaparrilla, el canime y la copaiba, no sólo en sus propios terrenos sino en los de Cuiba y San Matías, acercándose al río Cauca. Así se articularon indirectamente, por relaciones de intercambio, al modo de producción capitalista que empezaba a extenderse. [B] Como los otros grupos, invadieron en esta forma el resguardo de Jegua, que para entonces ya se consideraba como baldío nacional.

Los negros volvieron a encontrarse entonces con los indios, como cuando inventaron juntos las técnicas de los viajes, cuido y embalse del ganado en las condiciones tropicales del San Jorge y en el hatillo de la cofradía en Jegua; y juntos continuaron desarrollando hasta hoy las capacidades productivas, humanas y culturales de esa fértil y hermosa región de Colombia.



Vistas de San Marcos.

En resumen: *la hacienda, no el feudo, fue la unidad económico-social básica del modo de producción señorial*. En Colombia, el desarrollo del capitalismo tomó este hecho en cuenta y siguió por un camino distinto del de Europa. Allí, los señores feudales, la burguesía y el estado monárquico habían constituido tres soportes del aparato feudal; el conflicto se resolvió aliándose estos últimos contra los señores. Acá, la burguesía y los terratenientes tendieron a ser los mismos, y entre ambos construyeron el Estado: éste no ha sido otra cosa que su apéndice.

4. COMUNA EN AYAPEL, SEDICIÓN EN JEGUA

De San Marcos a Ayapel subiendo por el río San Jorge no hay mucha distancia, pues la cubren las chalupas en sólo dos horas. Es grande la belleza del paisaje en esta parte de la depresión momposina salpicada de manglares y garzas retozonas, a la sombra azul lejana del cerró del Corcovado, especialmente cuando se pasa por las haciendas de Guayepo y Palmira con sus erguidos cocotales, por la boca de Sejebe y su simpático caserío palmeado, y se entra a las aguas verduscas de la gran ciénaga.

Rafael Martínez —el galapaguero de Jegua— y yo viajamos por invitación de la Corporación de Amigos de Ayapel (Coraya), que se ha dedicado al estudio y solución de problemas locales. Al entrar a la ciénaga, Rafael me muestra unos pisingos muertos flotando sobre al agua, y observo entonces, extrañado, que casi no hay bandadas de patos en el cielo. “Los envenenaron por millares los arroceros por no seguir pagando pajareros que los espantaran de los sembrados”, me explica con un gesto de desaprobación. “Esos capitalistas no tienen corazón y nos están acabando a todos a punta de Dieldrex. Y a los patos y palomas guarumeras que quedaron las están bajando a tiros los antioqueños que han llenado las orillas de clubes de caza, pesca y esquí acuático.

“Ayapel está dejando de ser el paraíso de los cazadores que era cuando mi papá me traía por estos lados: se terminaron los tigres, los ponches, las dantas, los patos reales, los caimanes y últimamente, hasta los galápagos. Ahora corren a Jegua para cazarlos allá, que el asunto nos debe preocupar porque pueden terminarse del todo. Pues sin tortugas, ¿cómo vivimos? Hasta

4. EL CONTRAPODER POPULAR Y LA RESISTENCIA ARMADA

Las condiciones de vida en una sociedad pueden irse deteriorando a causa del sistema dominante y por diversas fuerzas sociales de tal manera que no puedan resistirse más, caso en el cual los mecanismos usuales de supervivencia y reproducción se desgastan o estiran hasta romperse. Entonces estallan crisis políticas importantes, como las que ocurrieron en casi todo el imperio español a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

[A] En el ámbito colombiano es bien conocida la revolución de los Comuneros de 1781, cuyos teatros principales estuvieron en las provincias del Socorro y Tunja (departamentos de Santander y Boyacá). Allí intervinieron elementos criollos (nativos de América) que empezaban a disputar abiertamente, y con razón, el gobierno del virreinato. Fue, en efecto, el prólogo a la guerra de independencia nacional que se inició en 1810.

Poco se sabe de las repercusiones de aquella revuelta en la Costa Atlántica, aunque, por la entidad de la misma tuvieron que registrarse algunas. Lo ocurrido en Ayapel en 1785 da mucho qué pensar sobre este particular. Una vez desplazados los indios locales a San Cipriano, al sur, y creada la Villa de Ayapel, hubo allí un importante golpe contra las autoridades españolas a raíz de fallas de gobierno, golpe que recuerda los eslóganes de los Comuneros del Socorro. Puede verse como un caso de efecto retardado; pero es pertinente a lo ocurrido en el interior del virreinato cuatro años antes, por cuanto en Ayapel se buscó establecer un gobierno propio encabezado por "hijos de la tie-

se acaba el hombre-hicotea, como se esfumó el hombre-caimán en la ciénaga de Santacoa.

“El gobierno casi no hace nada para defendernos —prosigue Rafael—. Ni siquiera de nosotros mismos. Mira a esos pescadores que vienen de Magangué, dónde han colocado las rastras: en la pura boca del Caño de Barro, que es el mejor criadero de peces de Ayapel. Ahí cogen de todo, sin importarles la protesta de los ayapeleños, y trancan hasta los pimpollos de manatíes que endulzan el agua, pues no dejan pasar a ningún pescador con esas malditas mallas. Los de la CVS (Corporación del Valle del Sinú) se hacen de la oreja sorda, pues a muchos los sobornan los políticos compadres de los negociantes del pescado, como el cachaco Barreto, el negro Pacho y el Chino. Nadie piensa en el futuro de las especies. Todos en cambio repiten a una: el que venga atrás que arree”.

Atracamos al pie del peñón al lado de lanchinas cargadas de bultos de arroz, donde desembocan las dos calles principales del pueblo frente a la gótica iglesia reconstruida por los padres misioneros de Burgos. Un tractor de los ricos arroceros emponzoñantes pasa de largo por el edificio de Diógenes Herrera y se dirige a la bocacalle por donde salía antes el camino viejo de las recuas hacia Palotal. Lo seguimos con curiosidad histórica: por ahí, en efecto, llevaban en cuarenta días a Cáceres y Medellín, en Antioquia, los grandes viajes del ganado que se levantaba en las sabanas y vegas del San Jorge y que entraba por Cintura, la antigua republiqueta negra. Era el antiguo “Camino Padre-ro”, así llamado porque el cura José Pío Miranda Campuzano, un teócrata de fute y espuelas, médico y boticario además, lo había hecho construir hacía unos 150 años. Hoy lleva al sur, por la trocha mejorada después por Julián Vásquez, pasando por detrás de la hacienda de Las Catas (propiedad de la poderosa familia paísa de los Ospinas, que extendieron su imperio al actual departamento de Córdoba desde comienzos del presente siglo), siguiendo por el Guarumo, Raudal Viejo, Montefrío y Yarumal.

Las Catas me trae quemantes recuerdos de la lucha campesina cordobesa por conformar un contrapeso político popular a las fuerzas dominantes de la región. Fue allí donde se realizó una de las grandes tomas de la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) en 1973, cuando este movimiento por la justicia en los campos colombianos tuvo alcance nacional. Martínez también recordaba aquella toma. “Al principio querían



Vista general de Ayapel.

El antiguo Camino Padrero, en Palotal.



tratar a la gente como si fueran criminales —me explica con razón—, pero esas tierras eran montañas baldías que los trabajadores tumbaron con su propio esfuerzo para hacer las fincas y sembrar comida y pastos. Les metieron policías, bolillo y hasta candela, y en Corinto (al lado) quemaron los pies a un campesino invasor de apellido Mendoza. Pero esos criminales del gobierno de entonces no pudieron acabar con el movimiento, y allí los campesinos siguen posesionados de la tierra haciéndola producir comida. Eran rebeldes con una buena causa”.

“Yo también recuerdo ese combate por la justicia en Ayapel y sus cercanías, pues estuve cerca de él. La gente cuando dice a pelear, pelea, y no le teme a las consecuencias. Aquí hay una tradición de lucha que, según mis papeles, llega hasta la colonia. Sólo que ha tenido muchos altibajos y casi ninguna continuidad. Ardemos de rabia a veces, pero nos apagamos pronto, como la madera de balso o como un fosforito. O pedimos perdón por lo que hacemos, como ocurrió aquí en 1785, al calor de la rebelión de los Comuneros”.

“¿También llegaron los Comuneros a Ayapel?”.

“Casi, casi. Aquí hubo en ese año un conflicto público en el que quedó claro el deseo de los criollos locales de independizarse de los españoles peninsulares, de ganar la autonomía política, como en El Socorro (Santander). Fue un destello que iluminó la situación rebelde que se vivía en el virreinato de Nueva Granada durante su último período, algo que nuestros historiadores empiezan a entender. Las chispas del conflicto con los chapetones españoles parece que iban saltando de un punto a otro, pues hasta Jegua se inflamó con ellas, en otro conflicto en 1804, cuando hubo sedición contra las autoridades de San Benito Abad”.

“¡No joda! ¿Cómo es posible? Eran actitudes más tiesas que las que hoy tenemos, sin duda —dice Rafael—. Dime a ver cómo ocurrieron estos hechos. Hoy también hay chispas y éstas van saltando con mayor rapidez porque las injusticias no han cesado y, ¡habrá que ganar nuestra segunda independencia o hacer otra Revolución de los Comuneros!”.

Los miembros de Coraya consiguen los salones del Colegio Departamental para discutir estos olvidados aspectos de nuestra historia costeña. Hay aportes, ideas, críticas de los maestros, intelectuales y ancianos enterados del pueblo que acuden a la cita. Así va saliendo el relato que sigue, que hoy compartimos con el auditorio general.

rra", que era uno de los fines latentes del movimiento comunitario. Los costeños tuvieron más éxito que los cachacos: lograron, en efecto, imponer en Ayapel un gobierno independiente y autónomo en forma de comuna con cabildo abierto por tres meses, entre el 14 de septiembre y el 19 de diciembre de 1785, encabezado por pequeños finqueros de la localidad, entre ellos Juan Andrés Troncoso y Evaristo Zabaleta /1/. Esta fue su respuesta del momento.

El origen de estos hechos fue algo baladí: la terca negativa de las autoridades de la villa a permitir que se armara un "cangilón de bunde", imprudente decisión que se sumó a algunos abusos de poder cometidos en semanas anteriores. Por esto mismo es significativo, ya que las tensiones entre las autoridades y el pueblo estaban al punto del quiebre, y sólo necesitaban de cualquier excusa para aflorar con violencia. Porque toda represión tiene su límite de tolerancia. Sin embargo, no hubo en este caso mayor acción de armas, excepto por la presencia de la tropa represiva que llegó de Mompo en diciembre, aunque sí se experimentó al principio la *coacción violenta* y la amenaza de conflicto antagónico sangriento. Este se evitó por el buen sentido corrector (*post facto*) de las autoridades de Ayapel que, echando pie atrás, ofrecieron amnistía y perdón total por los hechos ocurridos /2/.

1. ANC, Historia Civil, tomo 18, Testimonio de las diligencias observadas por mi antecesor don Vicente González Belandres sobre investigar los motores principales para la sublevación de estos vecinos, Ayapel, 8 de febrero de 1794, fols. 250-270; cf. Joseph Palacios de la Vega, *Diario de viaje* (Bogotá, 1955), 7, 12, 35-38.

Misión de San Cipriano: José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada* (Bogotá, 1869), II, 16-17, 29, 46; ANC, Miscelánea, tomo 22, fols. 30-246 (reducción de los indios, por Joseph Palacios de la Vega, 1785).

Creación de la villa de Ayapel: Badel, *Diccionario*, 27; Víctor Negrete B. y Roberto Yances T., *Montelíbano: Pasado y presente* (Montería, 1981), 11-19; Palacios de la Vega, *Diario de viaje*.

El Camino Padrero y el padre Miranda: Striffler, 19, 156-157.

2. Bueno es constatar una vez más cómo la tradición de la amnistía por actos políticos se remonta casi a los orígenes de nuestra nacionalidad, con resultados civilizantes incluso para todo el aparato político y militar. Por eso resultan incongruentes, y a la larga ineficaces, los intentos de jugar con esta tradición y desvirtuarla.

Por un bunde rebelde

Mientras se fundaban los pueblos de Pileta, Corozal, Caimito y San Marcos en las sabanas de Mexión, San Gerónimo del Monte de Ayapel, con sus raíces indígenas arrancadas a la fuerza por los conquistadores, iba creciendo y enriqueciéndose por el manejo que las autoridades locales hacían de las Cajas Reales. A éstas llegaban los respetables recaudos de impuestos del norte de Antioquia —la antigua Zenúfana— especialmente los quintos sobre el oro de las minas de la Soledad, Zaragoza y Cáceres.

Una parte de los derrotados zenúes que eran vasallos de Yapé, el cacique local, se habían retirado de sus caseríos, en la ciénaga de Cañahuaté, a los montes del alto San Jorge, donde algunos misioneros fundaron para ellos un pueblo, el de San Cipriano. Dejaron a Yapé para que se convirtiera en 1584 en la villa de libres de Ayapel (por decisión del gobernador Juan de Rodas Carvajal), así fueran éstos blancos, mestizos, zambos o mulatos.

Ayapel era un pueblo de pequeños ganaderos, agricultores y pescadores dispersos por la cuenca fluvial en laderas o caseríos como Santa Rosa, Caño de Barro, San Matías, Doña María, Carate, Sejebe y los Ajies. Los habitantes disponían de amplios ejidos en las sabanas (de éstos quedan 1.400 hectáreas sembradas de eucaliptos por el gobierno) y el uso comunal, sin cercas, de los playones más cercanos, donde echaban los ganados de todos. Pero Ayapel contó también con una capa superior de oficiales reales encabezados por un capitán a guerra y juez nombrado por el gobernador de la provincia de Cartagena; las tropas que lo respaldaban estaban acantonadas en la villa de Mompox, a cinco o seis días de viaje en canoa.

No se sabe de graves conflictos en su historia que hubieran merecido el traslado urgente de esas tropas a Ayapel, una vez estampado el señorío por los conquistadores; al contrario, Striffler describió a los ayapeleños de entonces como tenaces jugadores de naipes y muy dados al baile y a comer queso con panela, en fin, como ciudadanos del "país de la más completa inacción". Excepto por lo ocurrido en la noche del 14 de septiembre de 1785 y el día siguiente, con motivo de la fiesta del Cristo de los Milagros (no es el Cristo Milagroso de San Benito Abad).

Don Vicente González Belandres, capitán a guerra de Ayapel desde 1782, había recibido orden del arzobispo- virrey Anto-

[B] El desconocimiento de las autoridades españolas de Ayapel armonizó perfectamente con la *tradición autonomista* del pueblo de Jegua, que venía desde el alinderamiento del resguardo local de indígenas en 1675.

Como hemos visto en capítulos anteriores, en Jegua se logró un acomodamiento de los naturales en la formación social colonial, modificado sólo por los avances del señorío desde las sabanas de Corozal y desde la villa de Mompox que promovieron la descomposición de la sociedad local y la invasión del resguardo de tierras.

Pero a raíz de esta misma descomposición, por el principio general de acción y reacción, y por el paso mismo de la heredad social de una generación a la siguiente en situaciones nuevas, se fue cambiando sutilmente la manera de ser de los indígenas. Aquel *ethos* no violento que había caracterizado la cultura original no podía ya satisfacer plenamente el desarrollo social y económico exigido en situaciones de explotación señorial: el ejemplo violento de los conquistadores en imponer las pautas de la dominación, el contagio del lucro y de los artículos de intercambio, la influencia de la competencia generalizada por el enriquecimiento y la figuración, el machismo estimulado por creencias cristianas (basado en San Pablo), fueron minando la sociedad y cultura indígenas y transformando el talante de sus gentes. Ya no tenían éstas la bondad primigenia ni la ingenuidad natural; muchos se "avisparon" o se tornaron discolos, peleoneros, exigentes y dados al trago (pues el alcohol perdió su sentido ritual colectivo). Striffler, quien los conoció bien, sostuvo que adquirieron otra idea de lo que son los bienes materiales y, en consecuencia, aprendieron a robar, especialmente en los champanes que atracaban en el puerto.

En fin, también la mestización y el azambamiento mismos, que corrían parejos con este proceso de acomodación y descomposición sociales, fueron creando individuos en tensión que, según el profesor López de Mesa, no podían definir bien sus funciones ciudadanas: tendieron a ser conflictivos así con los indios como con los blancos y los negros. Esta capa de población indefinida hizo también su impacto sobre la sociedad y cultura jeguanas; muchos de ellos se convirtieron en caudillos de protestas y asonadas /3/.

3. Las tensiones de la mestización sobre la personalidad costeña, se sienten todavía en el siglo XX. He aquí el testimonio del distinguido

nio Caballero y Góngora para ir a visitar a San Cipriano, uno de los sitios de misión que más habían entusiasmado al mandatario por haber dado muestras, estos indios, de estar "inclinados a la religión y no haber entre ellos asesinatos ni peleas, aún en sus borracheras". (En esta tarea misional González Belandres tuvo después sus fuertes encontrones con el padre José Palacios de la Vega, a quien también se le confió, en 1787, la misión de reducir a los indios de San Cipriano y terminar los palenques cercanos de Carate, Lorenzana, Las Catas y otros).

Caballero y Góngora había viajado de su capital en Santa Fe de Bogotá a Cartagena y Turbaco para vigilar estas tareas costosas y otras de naturaleza militar en el Darién, y alejarse del pesado fardo que le había dejado su antecesor el virrey Manuel Antonio Flórez con la represión de la rebelión de los Comuneros de El Socorro en 1781; y quizás también (aunque había decretado amnistía total al asumir el poder) para removerse de su propio e ingrato papel como componedor de las Capitulaciones con los Comuneros, que había firmado, presionado por éstos en Zipaquirá, a jornada y media de Santa Fe, para que Flórez las desautorizara y pretermiteiera maquiavélicamente después, cuando se había dispersado el ejército del Común y se había dado caza y muerte al incansable jefe popular José Antonio Galán.

Los comuneros habían lanzado, ostensiblemente, el grito rebelde de "¡Viva el rey y muera el mal gobierno!". Pero en los folletos y en los pasquines de las paredes había quedado escrito otro motivo palpable: la gente del virreinato quería autonomía política, que le gobernasen personas criollas, nativas americanas. Fue el primer síntoma importante del movimiento que llevaría a nuestra independencia nacional.

Se sabía de este sentir popular en las provincias centrales del virreinato —Santander, Cundinamarca y Boyacá— y algo en Antioquia (un paisa revolucionario prendió fuego al palacio virreinal en 1786); pero no en la periferia de la Costa Atlántica. He aquí que el nuevo y poderoso sentimiento autonomista hizo erupción como un contrapeso político popular, o "contrapoder" en un punto inesperado: en la antigua villa de Ayapel. Fue por un motivo baladí: la realización de un bunde sin el permiso necesario, en ausencia del capitán González Belandres. [A] [C]

Para celebrar la fiesta del Cristo de los Milagros (que todavía tiene un nicho en la iglesia local, junto a Nuestra Señora de la O), el maestro carpintero Miguel Rodríguez y otros amigos



Atrio de la iglesia de Ayapel donde se inició el conflicto de la comuna (1785).

suyos — todos morenos libres — habían organizado una comedia, que empezó a representarse en el atrio de la iglesia sobre un tablado, ante casi todo el pueblo. Había algún desorden. A media marcha de la representación, uno de los asistentes “echó un chiste de gracejo y se rio todo el congreso”. Estando en la bulla, saltó el capitán a guerra encargado, teniente Rafael Gómez, y gritó: “¡Cállense, perros zambos, y dejen representar!”, a lo cual le respondió una señora: “¡Cállate vos, hijueputa!”, “¡Más hijueputa sois vos!”, le respondió el teniente. Y allí se armó Troya.

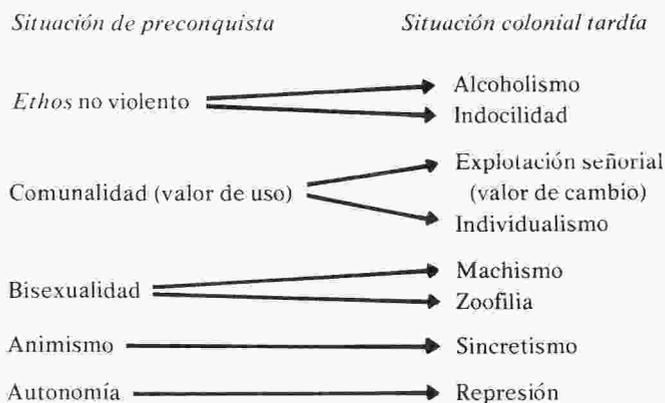
El público se levantó furioso con Gómez y éste subió al tablado más descompuesto aún: “¡Se acabó esta joda! Se van enseguida o los amarro, y a quien agarre le daré de azotes”. Esta amenaza fue fatal. Hacia pocos días, Gómez había intentado castigar con doscientos azotes sobre un asno al vecino Antonio Nieto por haber éste peleado con otro, y los ayapeleños se le habían opuesto con lanzas: el castigo les parecía excesivo, así no se debía gobernar, le gritaron al teniente, y éste había cedido. Porque toda represión tiene su límite, y el pueblo en su fuero interior sabe cuándo se traspasa.

Ahora, al querer hacer valer el teniente su autoridad, el tiro volvió a salirle por la culata. Un buen grupo de espectadores, entre ellos Evaristo y Domingo Zabaleta, Diego Urieles, Dionisio Esgueda, Cleto y Fernando Miranda y Joaquín Nieto se fueron de la plaza a la casa de Manuela Guerra, colocaron lanzas escondidas detrás de las puertas, y allí, en el gran patio sombreado de mamones y tamarindos, armaron por su cuenta un “cangilón de bunde”, a pesar de que amenazaba tempestad.

Cuando el teniente Gómez empezó a oír el tum-tum de la tambora en medio de los truenos, mandó recado con un mozo para prohibir la fiesta por no tener el permiso de las autoridades. El mozo volvió con la consabida respuesta: “¡Que venga ese tenientucho a cerrarnos!”. Gómez se levantó, furioso, de la cama y, acompañado de un amigo, se dirigió al bunde. Allí le esperaban con rechazo: “¡Fuera de aquí, que no lo queremos ni aún por prójimo; embáquese y váyase!” “¡Echen ese blanco para afuera!”. A lo que reculó el teniente y, perseguido por los del bunde con sus lanzas, salió corriendo y se refugió en la casa parroquial.

Sobrios ya por lo hecho, muy temprano al día siguiente los fiesteros decretaron cabildo abierto y fueron en masa donde Juan Andrés Troncoso, un distinguido “hijo de la tierra” (al

Las principales transformaciones problemáticas de cultura y personalidad observadas entonces, podrían resumirse en el siguiente esquema:



Este esquema ayuda a explicar la situación inestable en que se hallaban Jegua, San Martín de Loba, Ayapel (y muchos otros sitios) al finalizar el siglo XVIII. Los habitantes de estos pueblos habían ya ganado fama de orgullosos y pendencieros, especialmente en conflictos con los curas y corregidores /4/.

escritor y académico momposino Rafael Thomas, como lo consignó en su Diario el 9 de enero de 1920 (página 54): "Sé de un abuelo que era inglés; de una abuela que era negra; de otro abuelo que no era blanco, mucho menos negro, y que tenía apellido netamente español (Solís); y de otra abuela cruzada de española pura y limpia y de zambo. De suerte que corre en mis venas sangre sajona, hispana, africana y autóctona. No sé qué influencia buena o mala tenga esta mezcla en mi idiosincrasia. Lo cierto es que mi alma es sujeto de las más encontradas peculiaridades. Soy madera aparente para los refinamientos, así como para las más poderosas empresas del pensamiento y de la acción. Por una parte, no soy insensible a las funciones de la selección [...] y de la otra, experimento el caluroso deseo del acercamiento en dicho y en verdad al montón inconsciente de que desciendo".

(Diario de Rafael Thomas, 1911-1922, MS, gentileza de doña Carmela Thomas, Mompo; cf. Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, Bogotá, (1934).

4. El conflicto de 1773 en Jegua entre el cura José Blas Álvarez y el indio alcalde-capitán José Montero, destaca el papel descomponedor del alcohol en las comunidades indígenas (ANC, Caciques e indios, tomo 10, El cura de Jegua y su acusación contra los indios porque lo ultrajaron, 1773, fols. 271-276); ANC, Poblaciones varias, tomo 4,

parecer pequeño productor), lo levantaron del lecho y lo proclamaron nuevo juez y capitán a guerra de la "comuna de Ayapel". "¡No más chapetones, no más azotes, no más abusos de estos vergajos blancos de la península!".

Al terminar el cabildo abierto, los sesenta vecinos asistentes, encabezados por los Zabaletas, Román Ruiz y Francisco Codero se presentaron en la casa parroquial con un memorial firmado por todos, en el cual exigían la renuncia de Gómez. "Venimos por el bastón y las Cajas Reales", declararon, a lo que el párroco contestó: "¿Cómo hacen vuesas mercedes este atentado?". Y a Troncoso le dirigió una fría mirada de desaprobación. "Fue que los vecinos me metieron en esto", le susurró, un poco mojigato, el nuevo juez popular, antes de que se lo llevaran, casi en hombros, entre dos hileras de macheteros.

Troncoso gobernó la comuna de Ayapel hasta cuando se restableció el orden legal con la llegada de tropas de Mompo, el 19 de diciembre siguiente. No se conocen sus decretos ni sus decisiones en estos tres meses, pero suponemos que reflejaban el deseo popular de autonomía administrativa y política que empezó a caldear a todo el virreinato desde la revuelta de los Comuneros. El retorno de González Belandres (capitán a guerra titular) a mediados de octubre no logró enderezar la situación: tampoco le reconocieron su autoridad, puesto que éste así lo comunicó al gobernador de Cartagena, José de Carrión y Andrade. El gobernador le contestó el 16 de noviembre que "averiguara radicalmente el origen de las inquietudes procesando a los que hubiesen sido principales motores de ellas para que se proceda al castigo de ellos como corresponde", con llamamiento a las milicias de Mompo.

Los destacamentos momposinos estaban entonces al mando de don Gonzalo José de Hoyos —heredero del maestre de campo José Fernando de Mier y Guerra—, el señor de Cispataca y San Luis que estaba a punto ya de convertirse en marqués de Torre Hoyos, es decir, en el pináculo de su poder (tomo I).

Al pedido de apoyo de González Belandres (de fecha 4 de diciembre, llevado por un chasquis urgente), respondió el señor De Hoyos con una fuerza de 25 hombres pagados a dos reales diarios cada uno, con armas, bastimentos, aguardiente, dos pares de grillos, doce cerraduras y cuatro pares de esposas, todo al mando del sargento Juan Plantat. Esta fuerza salió de Mompo a los cinco días de recibirse la noticia, en una barqueta piloteada por Manuel Pallares y movida por diez bogas asalaria-

Pero también había algo positivo en esas actitudes indóciles: la búsqueda o el mantenimiento de la autonomía social. Los jeguanos, en especial, habían adquirido conciencia de sus derechos y pertenencias, como en el manejo y control del ganado de su Cofradía de la Virgen de la Candelaria. El ganado de esta cofradía se consideraba "propiedad del pueblo", resultado reconocido del trabajo comunitario de éste, y no como propiedad de la iglesia ni de ninguna autoridad. Y pelearon varias veces por estos derechos cuando los vieron conculcados, como en 1761 /5/.

Al pasar por alto las autoridades locales las reglas del juego autónomo sobre la venta del ganado de la cofradía (así el motivo fuera plausible: la construcción de la iglesia), los jeguanos respondieron con una revuelta el 30 de marzo de 1804, encabezada por dos mestizos: el galapaguero (cazador de tortugas) Hipólito Montero y el pequeño agricultor y pescador Silvestre Rivera, durante la cual castigaron a sus propios alcaldes entreguistas, hicieron caso omiso del cura y rechazaron y humillaron la autoridad real personificada en el alcalde de la Villa de San Benito Abad, Andrés José Molina, quien había ido con tropa a dominarlos y pacificarlos /6/.

Indios de Jegua sobre los tumultos que provocaron influenciados por el licor, 1774, fols. 34-67.

Otros conflictos: ANC, Caciques e indios, tomo 29, Criminales contra los indios del pueblo de Jegua sobre levantamiento contra el alcalde Andrés José Molina, 1804, fols. 475v-477v.

Conflictos en San Martín de Loba: Testimonio de real provisión ganada por los indios del pueblo de Loba sobre quejas de su corregidor D. Jacinto Bustillo (1744), ANC, Miscelánea, tomo 108, fols. 72-81; Información sumaria sobre los excesos cometidos por las mazamorras de San Martín de Loba que se oponen a pagar a Su Majestad el derecho de quinto (1796), ANC, Minas de Bolívar, tomo único, fols. 303-410.

5. En 1761 demandaron a José de Hoyos, vecino de Mompox y nuevo propietario de las tierras del Algarrobo (donde pastoreaba en invierno el ganado de la cofradía) por pretender quitarles este derecho de pastos; las autoridades de San Benito Abad accedieron a su demanda (ANC, Resguardos del Magdalena y Bolívar, tomo único, Los indios del pueblo de Jegua para que no se les inquiete en la posesión de las sabanas del Algarrobo, 1761, fols. 856-868).

6. ANC, Caciques e indios, tomo 29, Criminales contra los indios del pueblo de Jegua sobre levantamiento contra el alcalde Andrés José Molina, 1804, fols. 405-585.

dos. Tomaron rumbo a Ayapel por la vía de Jegua, donde se abastecerían de carne y plátanos.

Cuando los soldados entraron al río San Jorge, los comuneros de Ayapel y su alcalde criollo declararon, al saberlo, que resistirían con las armas a su disposición y quemarían el pueblo si fuera necesario. González Belandres dio entonces una contraorden que llegó a Jegua a tiempo para detener el avance de la tropa, hasta cuando él lo dispusiera. Había visto dibujarse la posibilidad de un arreglo, con la llegada de un nuevo vicario a Ayapel, el padre Pedro José Martínez, amigo de algunos de los revoltosos.

Sacudidos por la posibilidad de la represión al aproximarse por fin la tropa momposina, los revoltosos de Ayapel se curaron en salud y fueron a esconderse en los montes de Las Catas y caños cercanos. Cuando Plantat llegó el 19 de diciembre, encontró a Ayapel desierta, con sólo 6 de los 500 vecinos residentes. Pero el padre Martínez había hecho bien su labor de intimidación y ablandamiento. A los dos días escribió una carta melosa a González en la que le decía: "Recién hoy recibí recaudo de la mayor parte de los fugitivos en que me suplican interponga mi respeto a fin de que se digne usar con ellos de alguna equidad y perdonarlos, [pues] están prontos a pasar a la casa de vuestra merced a pedirle perdón en público y a satisfacer los costos que se hubieren invertido en el lance [...] en cuya virtud usando del oficio de pastor y padre de mi rebaño ocurro por medio de este billete a suplicar a vuestra merced así lo ejecute".

González contestó el mismo día que aceptaba la oferta de paz y declaró cesado el auto del proceso. Los excomuneros cumplieron entonces su promesa de solicitar el perdón, pero "de modo urbanable", y el capitán les contestó "con gran gozo [...] que no se experimentaría rigor alguno, sí sólo acciones de padre, con lo que se retiraron muy conformes en mudar de vida".

Por esta fugaz resistencia organizada y armada de la comunidad ayapeleña, se lograron ajustes perdurables en la vida colectiva y en los mecanismos del contrapeso político local ante el poder de las autoridades. Estas fueron más comprensivas y también se adaptaron al dejar vivir del *ethos* costeño. Por ejemplo, los "comuneros de Ayapel", así identificados hasta 1950, controlaban autónomamente el uso de los ejidos y playones del pueblo; denunciaban robos de ganado a tambor batiente; arrancaban las cercas de alambre de púas que los ricos querían meter para ampliar ilegalmente sus propiedades; y ponían el

En la revancha subsiguiente, los blancos villeros lograron encarcelar a 23 de aquellos sediciosos; pero la opinión de la clase dominante local no fue unánime respecto a los propósitos y medios de la represión. Hubo los de la línea dura, encabezados por el futuro prócer José María García de Toledo, que querían cortar de raíz la "subversión" libertaria en Jegua, con la fuerza de las armas. Los de la tendencia opuesta, más comprensivos y humanitarios, incluían abogados criollos locales que colaboraron para que huyeran los presos. La huida, en efecto, se realizó en mayo, y los fugitivos se dispersaron hacia Magangué, Majagual y Mompox, llevando consigo el germen del descontento que habían sembrado en Jegua. Desanimadas las autoridades locales, se echó tierra a todo el proceso algunos meses después /7/.

Estos olvidados acontecimientos de Ayapel y Jegua, aparentemente aislados, son explicables y coadyuvantes en el contexto descomponedor de finales del período colonial, cuando las instituciones de gobierno entraban en la crisis que llevaría a nuestra independencia y a los albores de nuestra formación social nacional.

Los hechos relatados ilustran otros mecanismos de supervivencia social que no habían quedado transparentes en los períodos y acontecimientos históricos estudiados hasta ahora en el San Jorge: en efecto, permiten destacar los relacionados con formas de articulación de un contrapeso (contrapoder) popular político ante la dirigencia formal o informal, y con la amenaza real o efectivo desarrollo de la violencia armada, en la modalidad de contraviolencia o rebelión justa, debido a los abusos de poder y excesos de contumelia y corrupción en las autoridades

Datos sobre el levantamiento: fol. 473v ("espíritu de revolución"); 538v (contra chinchoreros); 425, 472v, 506v (venta del ganado y construcción de la iglesia); 433v, 548 ("el ganado es de los indios"); 473v-474v (toma del corral y castigo del alcalde); 456v (hijas del cura Gómez); 443v-450 (asonada general); 490 (reparto de flechas); 452, 461v (visita del cura a Molina); 432, 434, 451, 459v (las "cien mil flechas" y el doctor García de Toledo).

7. ANC, citado, fols. 434-438, 479v-536v (represión); 481, 491v, 525v, 528 (Isidro Vicente de la Raya); 575v-583v (Juan Cabeza de Anaya); 494v (confesiones bajo tortura, en lengua).

José Benito Tovío (procurador general): fol. 454v (sobrino del padre Gómez); 427v-432 (sus declaraciones). Sobre su hijo Francisco Javier Tovío de la Guerra, véase más adelante.

aviso "Hasta aquí" para señalar el límite del uso del chinchorro, y lo vigilaban. Era el poder popular en acción.

Es posible que los ayapeleños hubieran seguido jugando tranquilamente al naípe y al dominó, como los vio Striffler, sin mayores aparentes preocupaciones. Pero los problemas que ya experimentaban en el uso de la tierra y de las aguas habrían de seguir siendo graves hasta nuestros días, como lo sufrieron en carne propia los campesinos locales de la ANUC y como el mismo Martínez pudo constatarlo al entrar por Sejebe a la ciénaga de Ayapel. Se necesitaba seguir presionando para tener buen gobierno.

Por el ganado del pueblo

El contrapoder popular sobre las autoridades coloniales apareció en sitios de la Costa donde se les fue perdiendo el respeto a aquellas, en virtud de los descuidos y abusos que cometieron.

San Martín de Loba, naturalmente, fue uno de esos sitios. Una vez que su posesión como pueblo fue respetada a regañadientes por los titulares de las Tierras de Loba, los lobanos admitieron corregidores que servían de juez y autoridad local. Pero los vecinos sabían distinguir entre los buenos y los malos. Así, desobedecieron al corregidor Jacinto Bustillo y lograron su remoción, cuando éste pretendió trasladarlos a otra parte, en 1744. Y las mazamorreras del oro, no sólo se negaron en 1796 a pagar el quinto del rey porque les pareció excesivo e injusto, sino que descalabraron a quienes fueron a cobrarlo.

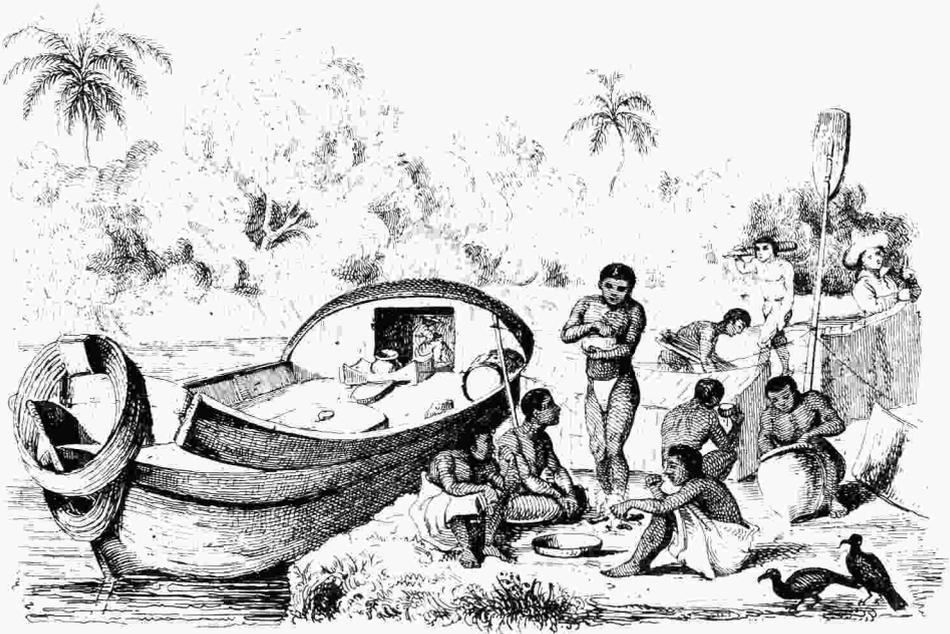
También en Jegua se observaron por esos días actitudes revoltosas, cuando se perfilaba, por corrupción e ineficiencia, el desplome de la dinastía de los Borbones en España y en todo su imperio americano.

Los llamados "indios de Jegua" (ya no lo eran tanto, por la mezcla racial y cultural) habían seguido distinguiéndose como simpáticos fiesteros, dados al trago, mamagallistas y cuentistas y, según Striffler, también como ladronzuelos (con expertos perros ayudantes) de lo que pasaba en las barquetas y champañes por el puerto del pueblo. Pero no descuidaban sus intereses: en 1761 apelaron al recuerdo del Gran Guley y su encuentro de "presentación" con Pedro de Heredia, para abogar —exitosamente— por los derechos de pastos que tenía su cofradía sobre las sabanas del Algarrobo ante el desconocimiento del nuevo

establecidas. Estos mecanismos ayudan a explicar la resistencia popular justificada que hemos observado en el San Jorge, Loba, la depresión momposina y otras regiones del país, resistencia que sigue teniendo importantes expresiones contemporáneas y no sólo en la Costa colombiana.

[C] Los mecanismos del *contrapoder popular* que se ilustran con los casos de Ayapel y Jegua y que siguen latentes o expresos en nuestro pueblo, son eminentemente democráticos: llevan tarde o temprano a constituir el poder popular o de las masas trabajadoras, y a reforzarlo con la praxis política. Este concepto se ha puesto de moda gracias a los planteamientos concordantes que han formulado algunos dirigentes socialistas europeos que dan a entender el lanzamiento de organismos de base popular para ir alimentando el proyecto histórico del cambio radical en las sociedades. Al mismo tiempo, en el mundo académico, pensadores clásicos como S.N. Eisenstadt acaban de admitir conceptos antes heréticos como los de "contracultu-

Barqueros de Jegua. (Grabado de d'Orbigny, 1836).



Barqueros de Jegua. (Grabado de d'Orbigny, 1836).

propietario, José de Hoyos, un chapetón momposino. Y empezaron a alebrestarse.

En 1774 los jeguanos ya habían provocado tumultos, "influenciados por el licor", que no pasaron de ser conflictos internos desligados de lo político, en los que las autoridades religiosas y civiles lograron mantener el control de la situación. Hubo también otros enfrentamientos recurrentes: con el padre Álvarez dentro de la misma iglesia, y contra el padre Parrilla; contra el teniente de corregidor Antonio Viloría; y contra un arrendatario del resguardo, don Pedro García Díaz de la Rivera, por haber golpeado este blanco a un alcalde indígena.

Al declinar el siglo XVIII, con el recuerdo todavía vivo de los viejos caciques Buhba, Guley y Aloba, estimulados con los ejemplos sediciosos observados en el interior del virreinato y hasta en Ayapel, los jeguanos quisieron resquebrajar las ataduras que les fijaban a la estructura explotadora y descomponedora del régimen señorial: se fueron volviendo más y más rebeldes. Así lo declaró uno de los alcaldes-capitanes de Jegua, el mestizo libre Lorenzo Cárdenas (casado con india) cuando observó que en su gente había ya "un espíritu de revolución que siempre los tiene propensos a la inquietud". Otros habían exigido furiosamente que los de la Villa no fueran más a chinchorrear en el caño de Jegua. Por estas razones, las autoridades de la villa de San Benito Abad hubieron de mantener allí, de manera permanente, un destacamento de Dragones de Cartagena. [B] [C]

En marzo de 1804, al empezar el rito anual del embalse y vuelta de los ganados de la Cofradía de la Virgen de la Candelaria a las sabanas del Algarrobo, alguien notó que faltaban muchas de las reses del hatillo. En efecto, el cura vicario, padre Rafael Lorenzo Gómez, el hijo de éste, Gregorio, y el alcalde mayordomo de la hacienda de la Virgen, se habían puesto de acuerdo para vender cien reses a 8 pesos cada una de las 600 del hatillo, con el fin, según dijeron, de reconstruir la iglesia de Jegua que se había caído hacía 14 años (el culto se celebraba en una capilla de bijaos en la misma plazuela, donde se colaban cerdos, perros y gallinas). Pero aquellos dirigentes habían cometido un grave error: no consultaron con la gente del pueblo ni les informaron sobre lo que estaban haciendo. Olvidaron las reglas de la participación que la cofradía había adoptado y aplicado desde cuando se fundó en 1682.

Había en la gente de Jegua un arraigado sentimiento de que con ese hatillo no podía meterse ninguna autoridad, ni siquiera

ra", el "antisistema" y las "élites secundarias" (antiélites) para explicar la cristalización o la reproducción revolucionaria de los órdenes institucionales /8/. Semejante convergencia científico-política contemporánea —que confirma algunas de mis proposiciones en publicaciones anteriores— es indicativa de la importancia que en este campo de las ideas y de la acción tiene el principio del contrapeso político popular, o contrapoder.

El contrapoder político de las masas se ejerce cuando éstas, de manera consciente y organizada, resisten una situación adversa e intervienen en el manejo de la cosa pública sea para fiscalizar y vigilar la acción de los dirigentes, sea para corregir el rumbo equivocado del Estado o, en fin, para hacer valer la opinión y voluntad de las bases sociales respecto de problemas sentidos por la colectividad. (Cf. Md. Anisur Rahman, "Reflections on the experiences", OIT, Ginebra, 1981, 6-16).

Como lo vemos en los casos de Ayapel y Jegua, el contrapoder popular se expresa en dos niveles de resistencia que se relacionan dialécticamente: uno externo a las clases populares, donde el sistema dominante ha tenido o tiene las maquinarias de explotación y opresión contra las cuales las clases pobres actúan. A este nivel, el poder del contrapeso popular es una expresión de la lucha de clases y se manifiesta en organismos cívicos de base como cabildos abiertos, comités vecinales, comités de ejidatarios, asociaciones culturales y políticas de protesta y acción, grupos universitarios críticos, etc. En el San Jorge, fueron los campesinos y pescadores indígenas y los pequeños productores contra los señores blancos y otros miembros de la oligarquía, quienes así se organizaron (en cabildo abierto y grupos de acción) para defender sus derechos conculcados.

En el otro nivel de resistencia, se trata de mecanismos de vigilancia, protesta, crítica y castigo propios o internos de las clases populares y sus organismos de lucha y defensa que buscan corregir y equilibrar las tendencias de cooptación, corrup-

8. S. N. Eisenstadt, "Cultural traditions, power relations and modes of change", estudio presentado en el X Congreso Mundial de Sociología (México, agosto de 1982). Estos conceptos pueden compararse con los propuestos desde 1968: O. Fals Borda, *Subversión y cambio social en Colombia* (Bogotá, 1968) y *Subversion and social change in Colombia* (Nueva York, 1969), retomados en mi pequeño libro, *Revoluciones inconclusas en América Latina* (México, 1981, 9ª. ed.): contrasociedad, antiélite, contranormas, antivalores y disórrganos (organizaciones subversivas o revolucionarias).

el cura, sin el consentimiento popular. Los alcaldes debían “haberles avisado de la venta del ganado a todo el pueblo como amos de la hacienda”, declararon más adelante al reconstruirse los hechos que llevaron a la asonada, pues “el ganado es de los indios y no de la iglesia”. Era una actitud inusitada por lo erguida, que no podía ser bien vista por los blancos poderosos de San Benito Abad. Sin embargo, fue la base de la acción violenta colectiva —la de la resistencia armada— que se empezó a configurar el 22 de marzo de 1804, cuando 20 mujeres y 10 hombres del pueblo, encabezados por un galapaguero (cazador de tortugas) y pequeño agricultor llamado Hipólito (Polo) Montero, se presentaron en el corral de la Virgen, en la Milanera, abrieron el portillo y soltaron las cien reses negociadas. Procedieron luego a amarrar (en el cepo) al alcalde de segunda vara Pedro Martínez que se había prestado para esta dolosa venta.

El cura Gómez, asustado de que hicieran lo mismo con él, mandó cartas secretas urgentes al alcalde de San Benito, Andrés José Molina, y a otras personas de la villa informándoles y quejándose de que el cabo de justicia de Jegua, Macario Cárcamo, no había hecho nada contra Montero y sus compañeros. Pidió que le mandaran el sargento veterano con seis u ocho hombres. “Yo no me dejo prender [...] por esta gente insolentísima”, decía en su nerviosa misiva.

Las cosas se fueron calmando en los días que siguieron porque el cura aceptó abrir la caja biclave en que se guardaban las prendas de la Virgen y, al sacarlas una por una hasta la gargantilla de plata, logró demostrar que no se las había robado. El bien tallado mestizo Polo Montero, cuya personalidad flexible y recursiva a la vez le hace figura interesante, explicó serenamente al cura que pleiteaban porque el ganado de la Virgen no se malbaratase, “pues es trabajo de nosotros mismos”. La gente dispuso que en adelante la llave pasara a “cualquiera de los naturales, que en siendo indio aunque fuera el más ruin” y así se la entregaron a uno vejancón, posible mohán disimulado, que tenía la confianza del pueblo. El alcalde Martínez quedó en libertad y se deshizo el negocio de la venta de las cien reses.

El pueblo se alistó entonces para las ceremonias del Viernes Santo, 30 de marzo. Pero éstas ya no iban a ser ni muy santas ni muy pacíficas. Porque la maquinaria represiva se había puesto a andar en San Benito Abad con la llegada de la carta del padre Gómez y los subsecuentes rumores que creó. Había salido de allí esa mañana, dejando sin vestir a Nuestra Señora de la Sole-

ción o simple burocratización en los dirigentes formales. A este nivel, el contrapoder popular alimenta internamente a la clase una conciencia colectiva de base (o autoconciencia) que mantiene a la gente alerta contra los abusos del poder formal propio, o sus descuidos. En el San Jorge, lo vemos en la acción de las bases campesino-indígenas contra alcaldes autoritarios y abusivos que se extralimitaron en sus funciones y que, por eso, fueron castigados o depuestos por movimientos populares.

No debe impresionarnos el hecho de que hablemos de mecanismos de resistencia para asegurar el contrapeso popular, o contrapoder, como forma democrática en la época colonial. Quizás muchos de nosotros hemos sido víctimas de la creencia de que sólo ganamos la democracia en Colombia —y en América Latina— a partir de las guerras de independencia contra España. Hay bases para pensar que pudo ocurrir todo lo contrario, y por lo menos en nuestros días, se ha actuado en nombre de la democracia para matar lo que queda de ella en muchos de nuestros países. Tal fue, evidentemente, el caso durante la presidencia reciente de “liberales” en Colombia, lo cual obliga a estar siempre alerta y no bajar nunca la guardia en lo que a defender las libertades civiles se refiere.

En relación con este asunto, quizás convenga recordar una distinción útil que ha hecho el filósofo español, Julián Marías, entre potencia y poder cuando de analizar el Estado se trata. Durante la época colonial, decía en un seminario en el Tirol, el Estado español era poderoso, pero no potente, porque le faltaban los mecanismos concretos para hacerse obedecer a todos los niveles. Con el paso del tiempo, el Estado moderno ha asumido más control y potencia, dejando sin fuerzas a organismos locales técnicamente democráticos, y muy antiguos además, tales como los comités de vecinos, los gremios y los cabildos abiertos (cf. O. Fals Borda, “Reflexiones sobre la democracia limitada en América Latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XLIII, No. 2, abril-junio 1981, 618-619; *El Espectador*, Magazín dominical, Bogotá, 22 de julio de 1979).

Estos organismos coloniales se emplearon con éxito como contrapoderes en Ayapel, Loba y Jegua para corregir abusos de gobernantes. Por eso, podemos preguntarnos: ¿no habrá habido más democracia actuante y real en esos pueblos y parroquias de los siglos XVII y XVIII de la Costa y depresión momposina que en la actual República de Colombia con todas sus constituciones, leyes y parlamentos? Al contrario, si observamos los

dad, una comisión armada de unas treinta personas, encabezada por el propio alcalde Molina a caballo, junto con el capitán de dragones Nicolás García, el sargento, el cabo, varios vecinos de la Villa y el procurador general, José Benito Tovío (sobrino del padre Gómez y compadre de la marquesa momposina de Torre Hoyos, cuyo hijo Francisco Javier Tovío de la Guerra será el principal personaje del San Jorge a mediados del siglo XIX), todos a pie.

El sol pegaba fuerte y algunos tuvieron que refugiarse a la sombra de unos uveros del camino, mientras el alcalde se adelantaba con los más resueltos. Al pasar el río, fueron directamente a la casa del cura, a quien encontraron en su hamaca leyendo en un cuaderno para preparar el sermón de las Siete Palabras, con sus dos hijas sentadas al pie. “¡Para qué vinieron, esto ya está en calma!”, les reprochó el sacerdote, sobresaltado. Pero la provocación a los “indios” ya estaba hecha. Al ver pasar a los blancos armados, los jeguanos se reunieron en casa del alcalde-capitán Silvestre Rivera (cuñado de Polo Montero), empezaron a repartir flechas, “como quien reparte velas para una procesión”, y a armarse con lanzas, machetes y garrotes. Uno de ellos apareció con una alabarda vieja. “¡Hoy se acaba el mundo!”, gritaban entre un trago de guarapo y otro. Y salieron a la calle larga de la iglesia en el riñón del pueblo, dispuestos a enfrentarse con las autoridades invasoras.

Los dos alcaldes se encuentran: el de Jegua y el de San Benito, cada uno respaldado por su gente. Rivera increpa a Molina, manoteándole con energía: “¡Ah, señor don Andrés, cómo ha tenido vuesa merced el atrevimiento de levantar vara en mi pueblo sin pedirme licencia, y de venir a insultarme los indios! Nosotros no somos los levantados, sino su gente que ha traído son causa de este alboroto. ¡Ea, baje vuesa merced esa vara y envuélvasela en la cintura!”.

“¡Alcalde de mierda!”, corean los indios mientras tratan de rodear a los intrusos. Molina se refugia en una casa inmediata, gritando rabioso: “¡No me anden con cigarreras!”. Mala suerte. Allí estaba con una lanza Juan Pablo Cortés, un zambo libre, quien le hace recular. “En nombre de Dios y del rey, ¡rinda el arma!”, le grita al alcalde sacando su espadín. “¡Coma mierda, ni a Dios le obedezco!”, contesta Cortés. Y se le abalanza.

En la calle de nuevo, Miranda ve venir entonces una multitud armada de palos y flechas con todos los hombres, mujeres y niños de Jegua.



Antonio Rivera, descendiente del capitán rebelde de Jegua, Silvestre Rivera (1804).

Al frente de ellos van Polo Montero con una lanza "valentando" al pueblo, y su cuñado Silvestre Rivera con un machete desenvainado en una mano y en la otra el bastón de mando y un sombrero grande.

El cabo y el sargento españoles se adelantan gallardamente para defender al alcalde y su comitiva. Se dan de golpes con Montero. Al que le seguía a éste le rompen la cabeza con el cañón de una escopeta chispón, y salta la sangre. Se arma entonces la de Dios es Cristo por unos quince minutos. Jacinta Montero, hermana del caudillo y fabricante de esteras, aprovecha la confusión: hala por la falda de la casaca al alcalde Molina y le descarga un garrotazo por la espalda; y Petrona, la mujer de Polo, le hubiera dado otro si éste no se interpone diciéndole: "Sosígate, mujer, ¿qué es lo que haces?". Un negrito, Juan Crisóstomo, corre con piedras y toletes en la mano al frente de una patrulla de chinos. Ya es demasiado peligroso, y Molina da la orden de retirada. "¡Vamos, que nos matan!". Y todos los blancos se escapan corriendo, algunos con la camisa desgarrada a tirones, hacia la casa del cura.

Una vez allí, con la gente arremolinada por sus cuatro costados y gritando "¡Chupaprietas!", Molina adopta una actitud conciliadora y ofrece retirarse. Montero asume otra vez la dirección del movimiento y convence a la gente de abrir paso a los blancos hacia el barranco. Estos salen bajo una lluvia de mofas y terrones, para embarcarse sin lata ni canaleta y pasar a la ribera opuesta a reponerse del susto y retornar a la Villa. Un jeguanos aprovecha para apuntar al alcalde con su arco. "Apártense, que voy a joder a ese casacón", grita; pero Montero desvía la flecha en el aire. Las estereras, muy activas siempre, siguen burlándose: "Adiós, alcalde cara de caballo, cara de burro". "Adiós, villeros pendejos, miedosos". Muchos ríen a carcajadas, con esa risa bullanguera que nos distingue a los costefios.

"¡Volveré a castigarlos!", alcanza a gritar Molina al retirarse, desde el otro lado, para que lo oyeran todos. Las reses del hatillo le contestan con un mugido.

Mientras tanto, al padre Gómez se le ocurrió ayudar a calmar la multitud sacando en procesión a Nuestro Amo y Señor Sacramentado, a pesar de que era Viernes Santo. Los jeguanos lo siguieron, pero no dejaron de lado sus armas: ingresaron a la procesión orgullosamente, con las lanzas levantadas, las flechas al aire, los machetes desnudos y la oxidada alabarda, para celebrar así el triunfo de ese día inolvidable. Algunas viejas empe-

hechos ocurridos en los últimos decenios en nuestro país, podemos advertir un deterioro de la participación popular desde la época colonial hasta hoy, especialmente al pasar por el prisma violento y ególatra de los caudillos y gamonales del siglo XIX que organizaban sus montoneras con base en la estructura de las haciendas (tomo II de esta serie y capítulos 5 y 6 de este tomo). De pronto, nuestra Constitución de 1886, vigente aún, sea más autocrática y antidemocrática de lo que pensamos, y deba por lo mismo rehacerse, como un nuevo pacto social nuestro, con plena participación popular.

El contrapeso político y cívico de las bases para la conformación real del *poder popular* en nuestro país surge así como un programa partidista de primera categoría, con la posibilidad metodológica de participación que hemos propuesto por conducto de la IAP. Porque no hay sino una sola forma para ver que las masas populares asuman su destino y respondan como actores históricos: con el conocimiento de la realidad y el control de su propia actividad y de su organización autónoma. En este proceso puede haber agentes externos comprensivos y comprometidos.

Plaza de Jegua donde se realizó el choque sedicioso de 1804.



zaron a llorar, exclamando: "Madre mía y señora, por defender tu ganado son todos estos rebullicios". [D]

De vuelta en San Benito Abad, el alcalde Molina recibió aquella misma noche la sorprendente visita del padre Gómez. Este venía preocupado por la última amenaza que aquel profiriera desde el barranco, para pedir que no se hiciese más por las autoridades y que se olvidara todo el asunto. Jegua está en calma y no hay más amenazas, la gente está arrepentida y propone que vuesa merced regrese para pedirle perdón, pero solo, y va a pagar una misa cantada por ello, sostenía enfático. Mas, Molina no podía resistir el dolor de ese garrotazo que la Jacinta le había propinado, más que en la joroba, en su orgullo de chapetón y funcionario del rey. A su alma la fueron envenenando además los de la línea dura del pueblo que aconsejaban al alcalde regresar a todo tambor para arrasar a los elementos subversivos de Jegua. ¿Cómo subversivos? A la manera de la atrabiliaria definición reciente de algunos gobernantes colombianos.

(Este conflicto de 1804 entre San Benito y Jegua puede ser una de las raíces de la tensión que existe todavía entre los habitantes de estos pueblos, que se expresa en cosas a veces menores como la repulsa a los villeros que van a pescar en Jegua y el ambiente peleonero en los encuentros de fútbol de sus respectivos equipos).

Entre los duros "patrioteros" de 1804 se hallaba el doctor José María García de Toledo, joven aún, recién salido de abogado en Santa Fe, cuya familia emparentada con los condes de Santa Cruz era propietaria de haciendas y hatos en Caimito y San Marcos. Ni a García de Toledo ni a sus familiares convenía el atisbo de protesta libertaria que se había revelado en Jegua; por eso sus actores les parecían subversivos.

Era que a ese novel letrado le había llegado el rumor de que Montero había dicho en Jegua aquel 30 de marzo: "¿Qué se supone el doctor García? Si él tiene cien mil pesos, nosotros tenemos cien mil flechas para defendernos". ¡Ironías de la historia! A este mismo joven García de Toledo, tan reaccionario entonces, le corresponderá trabajar por la independencia con la Junta Suprema de Cartagena en 1811, y llegará por ello al cadalso como uno de los grandes próceres nacionales.

Decidido a actuar contra los revoltosos "con el parecer del doctor García", el alcalde Molina dispuso el 3 de abril proceder a la prisión y embargo de los bienes de aquellos que habían "faltado gravemente a la Real jurisdicción", y ordenó al capi-

dos que sirvan de elementos catalíticos; pero poco más. Todo aquello que promueva la iniciativa popular, la capacidad de las clases para pensar, debatir y decidir por sí mismas con criterios esclarecidos e informados, con el aporte de "instrumentos culturales y políticos que sirvan a esa actividad sin tutelas paternalistas y sin cortapisas legalistas" (Gilly, 50), son elementos fundamentales en esa esencial tarea político-científica y en la praxis correspondiente.

No es necesario esperar a que se ensayen estas formas de poder popular en países revolucionarios como Cuba y Nicaragua para realizarlo después en Colombia y otras partes: aquí también se puede. Porque no es un movimiento desvinculado de nuestra realidad, sino que tiene hondas raíces sociopolíticas que parten de la colonia y también, quizás, desde los tiempos indígenas. Y ellas pueden reverdecer y florecer al estímulo adecuado, como se demuestra episódicamente si estudiamos con cuidado nuestra historia. ¿No es irónico, y elocuente a la vez, que en este campo nos enseñen todavía una lección los campesinos del Ayapel de 1785 y los "indios" del Jegua de 1804? Algo hay allí, en esos acontecimientos, de la personalidad latente y actuante del colombiano y del costeño, de su permanente afán libertario y democrático que no se rinde ante la represión autocrática y militar. Sólo parece necesario volver a actuar sobre esas firmes bases históricas y proceder a la organización y educación política de las bases para reconstruir la democracia y concebir un nuevo pacto social, para el manejo de la cosa pública, que reemplace el engaño formalista constitucional que nos enviaron desde Europa. De donde salga, de verdad y por mucho tiempo, la tercera opción histórica del pueblo colombiano: la socialista propia, de indole democrática (O. Fals Borda, "El socialismo que queremos: un nuevo pacto social y político en Colombia", Fundación para el Desarrollo de la Democracia Antonio García, Bogotá e Ibagué, 15 de octubre de 1982; Antonio García, *Una vía socialista para Colombia*, Bogotá, 1974).

[D] La asonada de Ayapel y la sedición de Jegua fueron movimientos de *resistencia armada* que se inspiraron en el clásico concepto de la guerra justa o del derecho a la protesta y a la rebelión, lo que algunos reaccionarios, con intereses creados en el injusto *statu quo*, han llamado "subversión".

En estos casos hemos visto la inevitabilidad de las tensiones conflictivas en la sociedad causadas por intereses encontrados y

tán de dragones que preparase la expedición punitiva. Pero ésta debía “evitar toda efusión de sangre” y proceder a la prisión de los cabecillas “por los medios más suaves”.

Así ocurrió el 3 de abril en la noche, al caer la tropa por sorpresa sobre Jegua y agarrar a 23 incriminados. Fueron esposados y llevados a la Villa, entre ellos Juan Pablo Cortés y Jacinta y Petrona Montero. Ni a Polo ni a Silvestre Rivera encontraron; pero a Polo le embargaron —como a los demás— lo que tenía en su choza de El Cedral: un platanarrito, un cañaveral, una puerca, cuatro gallinas, una lanza vieja, un canaleté y un clavo de coger hicoetas. (Las casas de estas personas no se embargaron “por ser de ningún valor”).

Esta represión fue considerada excesiva por otros vecinos blancos que no compartían las orientaciones reaccionarias de García de Toledo. Dos de ellos se distinguieron por sus actos favorables a los indígenas presos: Isidro Vicente de la Raya y Juan Cabeza de Anaya. El primero, abogado criollo de Magangué, apeló ante las autoridades de Cartagena y viajó allá en compañía de cuatro parientes de los presos (a costa de la hacienda de la Virgen). Al ver que la justicia superior amenazaba con llevarlos todos a la capital provincial para procesarlos por sedición, aconsejó a éstos que planearan su fuga de la casa que les servía de cárcel, y se encomendaran al Cristo Milagroso: “Mejor pan comerán en los montes que el que han de comer allí”, les mandó recado con una niña esclava. El segundo, Anaya, hijo criollo del fundador de la hacienda de Padilla y dueño por herencia de los playones de Malambo detrás de Jegua, a la sazón alférez real de San Benito Abad, también apoyó la iniciativa de la fuga y, cuando llegó a ser alcalde de la Villa el año siguiente, sepultó formalmente el expediente contra los jeguanos.

En la noche del 28 de mayo de 1804, mientras el guarda de la casa-cárcel se alejaba a cagar en el montecillo cercano, los presos de Jegua lograron zafarse de los cepos que estaban a medio cerrar para permitir la dormida, y corrieron a la salida de Pasoancho, donde les esperaban amigos con cabalgaduras y dinero. Se dispersaron por Magangué, Majagual y Mompox, a donde el alcalde Molina envió infructuosas comisiones de persecución. Sólo dos fugitivas fueron alcanzadas en Magangué y azotadas para que informaran sobre los demás; no lo hicieron al principio, sino que, invocando a Ihtico y recordando el ejemplo heroico del cacique Aloba, empezaron a hablar y gritar en len-

puntos de vista divergentes sobre el manejo del patrimonio común. Lo que no parece inevitable es el desenlace cruento y el involucramiento en la trágica espiral de la violencia. Esto puede controlarse dentro del curso de los acontecimientos. En los casos costeños ello podría explicarse recordando la herencia atávico-cultural no violenta, la disposición abierta y flexible de establecer contactos y entablar negociaciones francas y, de pronto, el sentido del humor y la informalidad costeños.

No es necesario repetir aquí la teoría de la subversión justificada que he presentado en el tomo I de esta serie (páginas 137 a 145) a las cuales remito al lector /9/. Ni tampoco volver al tema de la violencia y sus relaciones con el capitalismo, ya tratado extensamente por mí en el tomo II (páginas 16 a 29). Sólo valdrá la pena recalcar aquí la forma como las bases populares llegan a sentir la necesidad de expresar con las armas en la mano su resistencia ante situaciones intolerables y aberrantes, sin temer al desenlace dramático que es usual en estos casos.

Sobre ello debemos recordar que las luchas populares (especialmente si son de carácter estratégico) van desarrollándose por etapas. En esto no se pueden perder de vista los objetivos de la acción violenta revolucionaria y no confundirse ni detenerse con el hecho mismo del *putsch* o toma del poder (el espejismo del Palacio de Invierno). Porque la violencia, cuando no se pone la brida ideológica de los objetivos, lleva en sí misma la tendencia a reproducirse como tal, a ser su propia partera, a extenderse con su propio impulso muchas veces irreflexivo. Y ello puede ser mortal para el despegue del modelo democrático que, más que resultado de una guerra corta o prolongada, o de la imposición de dictaduras (así sean del proletariado), debe ser producto de una real y eficaz *alternativa hegemónica popular*. Así por lo menos, antes que Gramsci, lo recordaban Kautsky y Rosa Luxemburgo en los instantes cruciales del nacimiento de la Revolución Rusa en su contexto democrático directo de los soviets, desgraciadamente sin que les prestaran atención. (Tomás Moulian, *Violencia y política; reflexiones preliminares*, FLACSO, Santiago de Chile, 1981).

9. Fals Borda. *Subversión*, 17; *Revoluciones inconclusas*, 12. Estas tesis no son nuevas, pero reciben atención cíclica por la fuerza de los hechos. Aparecen citadas y explicadas, por ejemplo, en el *Diccionario de ciencias sociales* editado por el profesor Salustiano del Campo (Madrid, 1975), entre otras versiones en varios idiomas.

gua malibú o, mezclándola con el español, a rezar oraciones de protección contra el dolor:

''Por la virtud que Dios le ha dado a la Santísima Trinidad y a las ánimas benditas, juro mañana, juro maná, juro mandí, chicho, chicho, chicho, mamó, manco, mauro, samba valiente, samba mona, secreto, secreto, secreto por la virtud que tú tienes, este dolor se ha de quitar, quítate dolor, quítate dolor, quítate dolor, en el nombre del Padre, del Hijo y de la Santísima Trinidad. Amén''.

Pero de sus confesiones forzadas con torturas no se desprendió nada más que el propósito larvado de supervivencia y defensa del contrapoder popular que les había permitido superar, como grupo, la conquista española. Ahora dispersos como rochelados por las cancheras de la depresión momposina, los fugitivos de Jegua llevaban consigo, para contagiar a otros, el germen revolucionario que había empezado a florecer en su pequeño pueblo y que, seis años más tarde, habría de estallar en Mompos para despertar a todo el país, el glorioso 6 de agosto de 1810.

Valdría la pena pensar también si el socialismo propio que se dibuja como alternativa hegemónica de poder en nuestros países puede ganarse sólo por la vía armada, especialmente porque el que se anhela es de índole democrática: socialismo y democracia real deben ser sinónimos. Claro que la violencia revolucionaria no puede descartarse en ningún proyecto serio de toma del poder, más aún si ella es reacción natural ante la privación de derechos o ante el terrorismo de los gobiernos. Pero cuando las revoluciones triunfantes también llevan dentro de sí un impulso fatal hacia el Terror —cuando la violencia asume el rango de razón de Estado—, existe igualmente la posibilidad de que aquellas nazcan lisiadas, siempre amenazadas por la contraviolencia y, por lo mismo, con tendencias a reforzar la represión y a tolerar campos de concentración y sótanos de tortura. Es necesario resistir la tiranía —y los casos coloniales de Ayapel y Jegua nos permiten aprender de tales luchas por la justicia entre los hombres—, pero tampoco conviene ganar sólo cortas victorias pírricas en defensa de la democracia popular.

5. REITERACIÓN: LOS RIANOS SE REPLIEGAN*

En el mismo año de la revuelta de Jegua —1804—, hacía su testamento en Mompo don Gonzalo José de Hoyos, marqués de Torre Hoyos, y nacía bajo un árbol de matarratón, cerca de Baranoa, el futuro presidente del Estado de Bolívar y de la República de Nueva Granada, el campesino anticaudillo Juan José Nieto. Llegó luego el momento de la revolución de independencia. El cabildo de San Benito Abad, presidido por el alcalde Antonio Flor y Olmos, se encontró indeciso ante los nuevos hechos y no pudo levantar dinero para apoyar la causa del rey Fernando VII, como le había ordenado el virrey Antonio Amar y Borbón en abril de 1809.

Se sentían otros tiempos: los hilos de la historia seguían urdiéndose, y de su inasible telar iba saliendo un diseño distinto

* Este capítulo reúne los canales A y B, porque es reiterativo de tesis anteriores sobre mecanismos de supervivencia social (adopción, dureza, acomodación, simbiosis, sincretismo) con excepción de la resistencia armada, dentro del contexto mayor de la descomposición-reproducción campesina; y describe la expresión concreta de esos mecanismos en nuestra región entre 1865 y 1930, ligándolos a la pérdida de las tierras campesinas e indígenas. He tratado, por lo mismo, de combinar aquí la teoría con la descripción, más que en los otros capítulos. El detalle conceptual y teórico se encuentra en los capítulos 1 a 4 de esta primera parte (canal B).

Durante este mismo período estudiado, también se dibujan elementos nuevos o reforzados de la formación social nacional, especialmente la descomposición capitalista de la clase burguesa dominante, la expansión del latifundio y el aumento del valor de cambio (capitalización de la renta) de la tierra. Estos temas se estudian específicamente en el próximo capítulo (parte segunda).

para la sociedad colombiana. Los nobles desaparecían formalmente. Los señores burgueses que les sucedieron, no obstante, seguían indemnes con las mismas pautas de dominación de antes, sólo que ahora disimuladas con el mote de democracia. Tenían otras miras, como era imponer el capitalismo como relación social dominante, y el latifundio como organización mayor del campo.

La clase dominante no buscaba entonces solamente la expansión de la hacienda, sino el control del territorio, así quedara éste económicamente inexplorado: mientras mayor fuera el tamaño, mejor se sentían los terratenientes. Por eso el nuevo gobierno republicano concedió grandes extensiones vírgenes a veteranos y extranjeros o a familias poderosas, concesiones de millares de hectáreas de baldíos cobijadas sólo por un título legal. Era la imposición del latifundio contra el colono campesino o trabajador de la tierra, lo que tanto se ha descrito y denunciado en nuestros países como la lucha entre el hacha y el papel.

Con estos fines, los latifundistas y sus compañeros de la burguesía comercial, apoyados por el gobierno, empezaron a demoler los resguardos indígenas, convirtieron a los esclavos en peones libres, pero agobiados por deudas, e inventaron nuevas formas de concertaje, avance, matrícula y terraje con las cuales extrajeron sobreganancia y se enriquecieron con el sudor del pueblo. Así se afianzaron en el poder del naciente Estado, como la nueva oligarquía.

La gente pobre y trabajadora de la depresión momposina —los rianos— respondió a todo ello de varias maneras, dentro de las líneas fijadas por la cultura costeña ancestral: desde el dejamiento de los “indios” de Menchiquejo hasta la abierta resistencia al tributo en San Martín de Loba (tomo I). Hubo una protesta generalizada contra la violencia marcial, expresada en la escapatoria colectiva por los caños de la isla de Mompox y la fundación de Palomino, Pinillos y otros pueblos en la década de 1840, cuando muchas familias salieron en busca de montes, vegas y playones lejanos donde no llegaran las huestes armadas y pudiera reproducirse y preservarse la forma de vida y el modo de producción campesino clásico. Se empezaba a articular así la formación social nacional (tomo II).

Aquí parecía estar el motor secreto de la acción popular en la depresión momposina durante el siglo XIX, en lo poco que quedaba como contrapeso a los poderes públicos monopolizados por los señores latifundistas y comerciantes: residía en ver cómo

seguir resistiendo los embates de los cambios económicos que se sucedían, muchos de los cuales no convenían al campesinado anfibio. Estos ribereños, aferrados al régimen de la exploración libre y comunal de los recursos naturales, sin otro señor que el mohán del Corcovado, no podían aceptar impasibles la acumulación de la tierra en pocas manos, la extensión de las cercas y del alambre de púas, la invasión ganadera de los playones, y el despojo de las tierras ejidales.

Pero el contrapoder popular organizado desde la colonia en esos caseríos y laderas de la depresión (y también en la villa de San Benito Abad, como veremos) había sufrido un quiebre fundamental con el cambio de régimen político y económico. Los intereses del campesinado ribereño quedaron flanqueados por los nuevos grupos dominantes burgueses que resultaron más egoístas, explotadores y violentos que los inmediatamente anteriores. Ello se sintió en la decadencia de los pequeños cabildos y de los resguardos indígenas, cuyas tierras fueron divididas y luego enajenadas y perdidas, como ocurrió también en las zonas andinas del interior del país. Que se sepa, los de Jegua y Guazo no fueron oficialmente parcelados ni vendidos a raíz de las leyes de 1821, 1841 y 1850 que así lo permitían; pero allí ocurrió algo peor: fue la usurpación violenta de esas tierras con base en las nuevas disposiciones sobre baldíos —especialmente el decreto del 20 de agosto de 1856— que abrogaban los derechos sobre tierras vírgenes realengas, entre otras los territorios indígenas aislados y remotos. Además, los pequeños cabildos mismos, por razones económicas, empezaron a vender o arrendar a blancos sus propias parcelas, en lo que adoptaron una política suicida.

Parece que al cabildo de Jegua las últimas disposiciones sobre baldíos lo dejaron paralizado del terror. No era ya ni sombra de aquel que había respondido decididamente en defensa de los intereses del pueblo, en 1804. Con excepción de un amojonamiento parcial realizado con siembra de ceibas enanas en 1839, el cabildo había bajado la guardia en la vigilancia de las tierras ancestrales. Los ganados de los blancos llegaban en mayor número a las ciénagas de Malambo, Tiesto y Periquital, así como a la Grande que había “descubierto” el encomendero Pedro Rico. Los pasos de embalse por el río San Jorge se habían multiplicado. Resultó evidente que el resguardo de Jegua —como el vecino de Guazo—, por ser tan grande, no podía cuidarse bien por sus dueños. Se fue desbaratando a los golpes de las autoridades veniales de las sabanas que respondían a los

intereses de la clase burguesa-latifundista. Se fue evaporando por las destrucciones de bienes y propiedades que hacían las tropas y chusmeros enviados para intimidar a los naturales inermes y para desplazar a éstos progresivamente de sus fértiles tierras.



Ribereños pescadores del Magdalena. (Grabado de d'Orbigny. 1836).

Podemos ver, por todo esto, que la experiencia histórica del pueblo del San Jorge, Loba e isla de Mompo durante el siglo XIX resultó muy trágica, porque las clases campesinas no sólo fueron “condenadas a soportar todos los inconvenientes” de la transición que se realizó en las formas de producción y de trabajo, “sin gozar de sus ventajas”, sino que tampoco pudieron desarrollar “la conciencia de que era necesaria una revolución radical” (como lo habrían prescrito Marx y Engels) para aliviar los estragos del cambio que la sociedad experimentó entonces.

Los campesinos ribereños estuvieron huérfanos de ideas e infecundos en acciones para responder mejor al cambio. No se sabe ni se recuerda de ninguno, propio o extraño, trabajador manual o intelectual, que hubiera articulado esas ideas revolucionarias o luchado por hacerlas adoptar y difundir entre las masas rurales de la depresión. Sólo apareció un jeguano —José

del Espíritu Santo Cárcamo Pérez— que quiso hacer frente a la crisis y trabajó con diligencia en ello; pero se redujo a la lucha meramente legal sin apelar a vías coactivas, y resultó ineficaz. No hubo ningún otro Aloba, ningún Polo Montero, ningún Evaristo Zabaleta, ni siquiera otro padre Las Casas. A los pobres del San Jorge no les quedó otro recurso que aguantar de nuevo, por lo menos por un tiempo.

o o o

Como era de esperarse, los nuevos ataques a Jegua provinieron de las familias señoriales que habían realizado las primeras usurpaciones de la época colonial, o sus allegados. Los herederos de Juan Cabeza de Anaya y María Damiana González (los hacendados de Padilla) habían vendido en 1829 y 1830 las ciénagas y playones de Malambo a su primo Manuel Antonio Pérez, de Corozal, en tal forma que este territorio vino a parar a los sucesores de los Pérez (quienes todavía lo poseen) y a Manuel J. Pineda, otro blanco.

El hijo y heredero de éste, Manuel Antonio Pineda, cacique o gamonal de nuevo cuño, tinterillo de Chinú y cabeza de una conocida familia de políticos sabaneros, quiso ampliar las propiedades que había heredado, entrar a negociarlas en el nuevo mercado de capitales, y hacerse más rico y poderoso. Con ese objeto, a comienzos de 1869, hizo denuncios oficiales de tierras de Jegua a través de la presidencia del Estado de Bolívar: uno por 4.985 hectáreas en lo que llamó “Ciénagas de Cuiba” y otro por 2.111 hectáreas en las “Ciénagas de Malambo”, que incluían el playón de Periquital, la loma de Buhba y el caño de Mitango, casi hasta las goteras del pueblo. Pineda fue así el primero de la larga lista de “tragones de Corozal”, o “pechera-patrás” por abotonarse las camisas a la espalda, que fueron desplazando a los ribereños primero, y después hasta a los mismos villeros, de la propiedad de sus tierras.

Estos edictos de baldíos se colocaban convenientemente en un oscuro rincón de la casa de la gobernación de Chinú. Pero los jeguanos lograron enterarse a tiempo, gracias al interés que por defenderlos desplegó desde entonces la familia de don Manuel Gerónimo Cárcamo. Don Manuel era un comerciante pequeño y agricultor y ganadero que descendía de Macario Cárcamo, el cabo de justicia del pueblo que no movió un dedo contra la gente durante la sedición de 1804. Tenía, pues, don Manuel plenos

derechos como comunero y gozaba de un lote de terreno en el resguardo, a espaldas del pueblo. Se había casado con doña Manuela Pérez en el mismo Jegua, y allí había nacido también hacia cinco años (el 19 de mayo de 1864) su primer hijo, José del Espíritu Santo, figura extraordinaria a la que veremos actuar más adelante como personero de este mismo resguardo.

Don Manuel Cárcamo avisó sobre los edictos colocados en Chinú, y la autorización de mensura impartida por el presidente del Estado. Los "indígenas" rianos, con tan grave amenaza en la propia puerta del pueblo, despertaron a tiempo de su dejadez y nombraron como apoderado al señor Luis José de Llanos. Pedro Pablo Sierra, Máximo Aguilar, Remigio Guerrero, Dámaso Viloría, Pablo Vides, Domingo Ortega y otros 55 jeguanos obtuvieron certificado del alcalde del cercano pueblo de Santiago para demostrar que eran "descendientes verdaderos de los originales indios". Los jueces de Chinú —José del Carmen Bula y Manuel Pereira de Plata—, cogidos por sorpresa, aunque favorablemente inclinados, dictaron auto en favor de los indígenas el 5 de julio de 1869 y procedieron a confirmarles la posesión en el terreno. La notificación de lo actuado se hizo al día siguiente, tanto al señor Pineda como al presidente del Estado. No fue una victoria del pueblo, aunque lo pareciera. Pineda, simplemente dijo que apelaría, y lo hizo con la fuerza pública que llevó a Jegua con permiso del gobernador, para ocupar a Periquital y lanzar a sus ocupantes con violencia.

Según un memorial del archivo familiar de los Cárcamos, Periquital era "una ladera poblada de habitantes que [conservaban] las mismas costumbres de sus más remotos abuelos, esto es, sostener plantíos de caña de azúcar, platanares y otras producciones y cereales que no sólo son para sostener sus familias sino que en expendio a varios de la capital del distrito y sus caseríos". De nada sirvió señalar el peligro social de que la tierra de comida se transformara en pastos para el ganado. Con el peso del Estado y las armas de los secuaces de los latifundistas, el dominio efectivo de la tierra quedó en Manuel Antonio Pineda. Los jeguanos que resistieron fueron apresados y llevados a la cárcel de la Villa. Sus casas y pertenencias fueron incendiadas. Los que se quedaron tuvieron que aceptar las condiciones del nuevo propietario: debían pagarle terrajes y pastajes. ¡Se convirtieron en arrendatarios y terrajeros de sus propios predios!

Ni el pequeño cabildo ni el apoderado Llanos pudieron hacer nada para impedir estos abusos. La medición de las tierras pedi-

das por Pineda fue contratada por el propio gobernador de Chinú con dos agrimensores que levantaron los planos respectivos. El negocio de los baldíos de Cuiba y Malambo subió entonces a la secretaría (ministerio) de Hacienda y Fomento en Bogotá para las adjudicaciones definitivas, lo que ocurrió el 3 de mayo de 1872 para la primera y el 15 de mayo de 1875 para la segunda. El secretario (ministro) hizo constar en forma rutinaria en ambas ocasiones que "la Unión Colombiana no garantiza la calidad de baldíos de los terrenos que adjudica" y que debían respetarse los derechos de los pobladores o cultivadores que se hallaran establecidos en ellos.

Palabras vacías que fueron, de todos modos, protestadas por los afectados. Manuel Cárcamo preparó un memorial fechado el 6 de diciembre de 1872 en el cual pedía protección al nuevo gobernador de Chinú, "a quien suponemos imparcial en este asunto". Sin respuesta. En cambio, entre 1875 y 1880, a pesar de los conflictos civiles del período, Pineda procedió a vender partes de Periquital y Malambo a vecinos blancos "pecherapa-trás", como Francisco Mercado, Francisco Ramos, José Antonio Baldovino, Francisco Javier Alvis, José de Jesús Medina y Marcos Contreras, todos ganaderos sabaneros que hasta ese día "habían reconocido a los indios como dueños, pero ahora no, por haber habido adjudicación legal del gobierno nacional como baldíos". Estas ventas de tierras usurpadas a los indios de Jegua son el origen de la tradición de la propiedad en esta región, fundamentos discutibles de las actuales haciendas de los Martellos, De la Ossa, Pérez, Ortega y muchas otras que forman el anillo que aprieta al pueblo de Jegua por los traspatios del oriente.

El puntillazo final a esta desesperada situación lo dio el concejo municipal de San Benito Abad el 14 de marzo de 1874, cuando, bajo la presidencia del ganadero corozaleño Felipe de la Ossa Martínez, impuso un derecho por el uso de los terrenos del resguardo de Jegua en las temporadas veraniegas en todas las fincas allí comprendidas, y decretó que en adelante el representante de los indígenas no sería más el pequeño cabildo sino el personero municipal de San Benito Abad. El acuerdo fue sancionado por el alcalde de entonces, Rafael Barreto.

Un proceso similar de descomposición ocurrió en Guazo. Allí, la prefectura de la provincia de Magangué resolvió declarar extinguido el resguardo el 22 de junio de 1899, en cumplimiento del artículo 14 de la ley 89 de 1890, a pesar de los esfuer-

zos de los indígenas que quedaban y de su personero, Paulino Arraut Paniza. La lucha era casi imposible: según un estudio realizado en 1899, sólo quedaban cuatro familias auténticas en el pueblo de Guazo, que entonces no tenía sino nueve casas, familias que no podían ya considerarse dueñas del extenso territorio que les había adjudicado el visitador Joaquín de Vargas Campuzano en 1675. En los años siguientes, el mismo Arraut, como apoderado del "cabildo", procedió a vender las tierras comunales de Guazo sobre el brazo de Loba por Santacoa y en las sabanas de Tacasaluma, a vecinos de Magangué.

El desastre no podía ser más completo para los campesinos indígenas; pero todavía daba para seguir resistiendo y pleiteando por varios decenios más. Como se sabe por muchos estudios publicados, la ofensiva latifundista se había desatado en Colombia y los resguardos caían unos tras otros (menos en el Cauca y en Nariño) para crear la pequeña y grande propiedad que hoy conviven en las regiones más productivas del país. Jegua y Guazo no estaban solos en esto, pues en otras partes de la depresión momposina también se sentían los efectos de esa nefasta política: Loba y la isla de Mompo —con Palomino y Pinillos— sufrían igual. Allí también se hizo uso de la fuerza y la violencia para abatir la resistencia campesina y expandir el latifundio. Aunque a veces no lo lograron del todo: los testigos hablan.

EL TATARABUELO ADOLFO:

Como venía diciendo [tomo II], con la muerte de mamá Tina y el incendio de El Carmen de 1865 pensé regresar a Palomino y reanudar mi vida como campesino. Ya había recorrido bastante como masón, curandero y parrandero músico de banda. Pero no volví a mi pueblo enseguida. Al salir por Zambrano me enredé con unas faldas y fui a parar a Calamar, río abajo. Por algo sería, pendejo que fui. Allí me quedé unos diez años y crie una bonita familia de cuatro hijas, que resultaron todas pianistas. Porque nosotros, los Mier, llevamos la música en la sangre.

Maldita sea, que la política no nos dejaba en paz a nosotros los pobres. A la muerte del presidente Juan José Nieto siguieron las guerras y la violencia como una sarta de huevos de iguana, por cualquier maricada.



Adolfo Mier Arias, el tatarabuelo momposino. (Cortesía de la familia Mier, San Martín de Loba).

Esta política es como una fogata de cagajón: siempre está ardiendo y siempre es mierda. Los ejércitos liberales y conservadores iban a parar a Calamar como antes paraban obligadamente en Mompos [ahora en decadencia, cuyo brazo de río se estaba secando] y yo no me sentía bien con esa constante amenaza. Así que pensé en hacer lo mismo que en 1840: puyar el burro y salir de ahí.

Un día, poco antes de la guerra civil de 1875, recibí una carta de mi madrina María del Rosario Arenilla. Ella era la mujer de Faustino Gómez, el fundador de Palomino junto con su hermano Manuel, Candelario Benavides y otros campesinos huidos entonces de La Valerosa con mi mamá, como ya les conté. En esa carta me decía que los antiguos nobles Epalza Hoyos y Ribonnes, de Mompos se estaban moviendo para desconocer la posesión que mi padrino Faustino había tenido desde

1844 de las islas Caribe y Tamacos [a pocas leguas al oriente de Palomino]. La niña María del Rosario, que era más activa y metelona que su marido, estaba juntando declaraciones de testigos viejos para que dijeran la verdad y defendieran los derechos de la familia. Como yo había crecido allá, y como tenía vinculaciones por la masonería con los mandones del Estado de Bolívar, la niña María del Rosario me pedía el favor de ir en su ayuda para declarar con los testigos.

Aburrido como estaba de la tensa situación de Calamar, lie petates y salí para Palomino y la isla Caribe donde vivían mis padrinos. Pensando que iba a encontrarlos afanados con el alegato y con un tinterillo al pie, no fue así. Ño Faustino estaba en su casa de palma rodeada de azucenas y fonches de varios colores con una azuela en la mano sacándole boquetes a un pedazo de tronco de ceiba para hacer una tambora. "Es que se vienen las fiestas encima y tú nos vas a ayudar también con la trompeta", me dijo echándose a reír.

El buen humor de los padrinos quizás se debía a que la cosa parecía clara: ño Faustino y ño Manuel habían sido los primeros en entrar a Caribe y Tamacos en 1844, poco después de fundado Palomino; habían desmontado y metido ganados en eso que siempre consideraron tierras nacionales; y sembraron maíz, plátano, yuca y arroz por su cuenta. Se ampararon después con un título oficial por 200 fanegadas de baldíos [expedido en 1856 en Bogotá, que les traspasó un coronel retirado, Lorenzo Indaburu]. Con este título y varias declaraciones, los Gómez denunciaron la posesión en Cartagena y pidieron adjudicación al gobernador [Juan Antonio Calvo]. Este había comisionado [el 16 de julio de 1858] al prefecto de Mompox para hacer la medida de la tierra. Pero entonces vino el golpe del general Nieto [26 de julio de 1859] y la revolución grande de 1860, que desordenaron todo e impidieron terminar y legalizar aquella diligencia.

Sin embargo, con esos mismos papeles, los Gómez insistieron ante el nuevo presidente del Estado de Bolívar y éste decretó por segunda vez la medida. Todo iba bien hasta cuando la señora Dominga Epalza Hoyos de Ribón [hija de María Josefa Isabel de Hoyos y de Mier,

la segunda y última marquesa de Torre Hoyos, esposa de Atanasio Germán Ribón y madre de los políticos Pantaleón y Antonio Germán Ribón], quien era prima lejana de mi mamá, la “pariente de cobre” de los De Mier; ella, ña Dominga, intentó oponerse a los Gómez. Para eso usó los papeles de la hijuela de su madre, que hablaban desde la fundación del Hato de Loba [por Diego Ortiz Nieto, en 1636] hasta la posesión de su abuelo el marqués Gonzalo José de Hoyos. Aunque los papeles estaban incompletos, ña Dominga pidió a su hijo Pantaleón que los protocolizara con el notario Leopoldo Ribón Morón; éste se negó por aquella razón, y entonces la *gran señora convenció a su otro hijo, Antonio*, que era nada menos que gobernador de Mompox, para que diera la orden al notario. Este cedió, pero dejó constancia. Por eso no se pudieron registrar los documentos.

Aún así, con estos papeles mal protocolizados, los Ribones intentaron oponerse a la medida de la isla Caribe, por querer sostener que ésta quedaba dentro de las Tierras de Loba que su familia había heredado. Y así pudo haber sido, sólo que los Epalza-Ribón habían perdido la posesión por no ocuparlas de hecho durante tantos años.

Fuimos, pues, en tropel, dieciséis testigos a Mompox en junio de 1875 para defender a los Gómez. El nuevo gobernador, Francisco Bolívar, a diferencia del anterior y de los de sabanas, como sabíamos por varios casos de abusos contra los campesinos, resultó ser persona insoportable. Estudió todos los documentos de los nobles y observó que por ninguna parte se mencionaban allí las islas Caribe y Tamacos; que el cuñado de ña Dominga, Manuel Germán Ribón, había dado posesión, como alcalde de Mompox, a los agrimensores de 1859 sin hacer ninguna objeción; y que el mismo hijo de ella, Pantaleón, aparecía registrando, con su puño y letra, el traspaso del título de baldíos de 1856 a los Gómez.

No le quedó otro camino al gobernador que declarar infundada la oposición de la señora Epalza y ordenó que se hiciese la medida. Desgraciadamente no había en ese momento en Mompox ningún agrimensor de profesión que lo hiciera, y tuvimos que buscarlo en otras

partes. Cuando todo estaba cuadrado, volvió a arderser el cagajón de mierda de la política y estalló la guerra civil de 1875. Nos quedamos todos como las novias de Barranca y enfrentados a nuevas dificultades que se fueron empeorando hasta estallar con violencia seis años después. Don Pantaleón y su madre no iban a dejarse quitar a las buenas los restos que les quedaban de las ricas Tierras de Loba. Eso lo sabíamos. Porque la maldad existe.

La ofensiva de los "tragones sabaneros" de mediados y finales de siglo iba en ascenso en toda la Costa. El gamonal Manuel Antonio Pineda, apoyado por las autoridades de Chinú, Corozal y San Benito Abad, siguió en su campaña de violentos desalojos en Periquital y otras partes del resguardo de Jegua. El 4 de abril de 1880 llegó con un piquete de soldados y con el alcalde de la Villa en persona a la finquita del zambo José Luis Ortega, "poseedor desde tiempo inmemorial". Tumbaron los platanares y cañas de azúcar, y le quemaron la casa. Siguieron después donde los vecinos de Ortega: Ambrosia Vergara, Manuel Álvarez, José Anselmo Román y Dámaso Viloria, y sembraron la misma destrucción. Estos campesinos fueron llevados presos a la Villa, donde, al cabo de algunos días, sucedió algo de espantón, otro milagro del Cristo indio de Tacasúan: los sacó libres, con fianza, don Felipe de la Ossa Martínez, el presidente del concejo municipal que había decretado la liquidación del cabildo de Jegua seis años antes.

La gente de Periquital, amenazada e inerme, se dirigió entonces al recién posesionado presidente de la república, el cartagenero Rafael Núñez, para pedirle amparo, aún más, con la esperanza adicional de tener un costeño en el mando supremo. Los jeguanos ya habían perdido tantas tierras que ahora no podían guardar sus animales, a menos que le pagaran pastaje a Pineda. ¡No podían seguir apretujados por las cercas! El presidente Núñez tuvo a bien solicitar, en efecto, que se les diera amparo judicial "a los poseedores de Periquital", el 29 de mayo de 1880. Pero esta solicitud no tuvo ningún efecto en la práctica, y a Núñez no le pareció importarle mucho un problema en el cual estaban envueltas algunas figuras principales de la región que eran sus compadres políticos.

A pesar de todo, en una tarde de esas, cuando el señor Pineda se acercó a Jegua a caballo para cobrar los terrajes, sonó un

disparo desde un badume de la madre vieja de la entrada, que le perforó el sombrero de paja. El gamonal vio cuando se partía la concha del hombre-hicotea y salía la bala de su tripa, antes de lanzarse al agua; pero Pineda se quedó tieso como un palo. Ahora el asustado era éste: le dio una boquera infecciosa y no volvió nunca más al caserío.

Llovió el plomo durante la guerra y los conflictos que se vinieron entonces por aquí, de modo que, como antes, decidí esquivar las balas e irme para el monte. ¿Por dónde? Como ya había viajado hasta Palomino, pensé meterme en Loba que me quedaba tan cerca, y cogerle el porrazo a la minería. Me había gustado la emoción de las guacas que descubrí en las sabanas de El Carmen en mis ratos desocupados. El oro de Loba escondido en esas montañas vírgenes, me tentaba ahora, aún más por el éxito que supe de mi compadre Elias Matyú en la nueva mina de El Castillo, que quedaba por ahí. Por eso le escribí a mi hijo Pablo Emilio para que se viniera de El Carmen y me acompañara en la aventura. Nos encontramos en El Banco y bogamos al país del oro por el caño de Papayal. De este pueblo nos fuimos acercando en recuas al fabuloso pico de Guacharaco, llevando nuestros almocafres, picas, azadones, barras y bateas. Otros haberes echamos en mochilas y en jolones o sacos grandes de cuero, con carne seca salada, queso, yuca, sal y plátano, sacos que colgábamos de las angarrillas de las bestias. Nos acompañaron los baquianos Julio Maya y su mujer Rosario, quien estaba pipona de primer parto.

No llevábamos prisa por eso. Más bien aprovechamos la marcha para hacer música — ¡esa bendita música nuestra! — yo con una violina alemana [dulzaina] que conseguí en El Banco; Pablo Emilio con una guacharaca que fabricó de un totumo seco que raspaba con un palito; y Julio golpeando los jolones con las manos, como si fueran tambores. No era el ritmo del porro que mi hermano Agustín había ayudado a lanzar en las sabanas de Bolívar con su clarinete y las bandas. Se trataba de otro más sencillo pero igualmente movido, que podía hacerse con conjuntos pequeños de tres o cuatro personas, como lo había visto en Calamar entre yumecos



Cerros del Boquete cerca de Guacharaco y el oro de Loba.

[jamaiquinos] y otros antillanos. Le decíamos *son* a esa música nueva, o *merengue* si era más alegre y rápida. Mucho después, algunos de esos sones los oí en acordeón.

Durante esos años duros en la selva, dondequiera que entablamos para catear, tumbamos también el monte y sembramos comida: plátano, maíz, ñame, yuca. Hasta árboles como papaya, aguacate y níspero quedaron de nuestro trabajo. El terreno era muy quebrado. Había mucha culebra montuna, pero yo las espantaba colocando mis abarcas de tres puntas en la puerta de la choza o en las esquinas del puesto de cateo. Brisaba mucho. Los arroyos rugían, y de sus lamosas piedras arrancábamos berros para cuidar de nuestra salud y no nos diera tisis; para las lombrices tomábamos leche de papaya mezclada con guarapo de caña, y así íbamos cuidándonos de las enfermedades. También, por fortuna, nos salvamos de las guerras civiles de 1885 y 1895, que se pelearon por los "civilizados" en otras partes.

Un buen día de septiembre de 1886, echando pico sobre una fina tierra negra de jagua en una de esas lomas, apareció una veta interesante. Escarbamos con los almocafres y salió a la superficie una cipote piedra casi maciza de oro que, al levantarla, se rompió en dos pedazos. ¡Carajo, estuvimos de malas! El terrón más grande se nos fue rodando al precipicio.

No lo encontramos nunca, por más que me arbolé detrás y me quebré una pierna al buscarlo en el fondo espantando las iguanas: se lo volvió a engullir la tierra. Pero habíamos descubierto la gran mina de Amagamiento Rico —que así le puse el nombre por ser una quebrada honda y estrecha— y con ella vino la riqueza que hasta entonces se había burlado de mí. ¡Pero qué va! Como buen minero, me estaba engañando. La riqueza me seguiría haciendo el caminito culebreado de todos modos, mientras me curaba la pierna con parches de caraña y emplastos de árnica.



Buscando oro en Loba.

La fama de Amagamiento Rico empezó a correr por Simití y Cáceres. Otros cateadores, muchos de ellos, empezaron a hacernos competencia, aunque yo había denunciado la mina como mía. Unos paisas Macías, de pantalón de paño y pie en el suelo, tuvieron tanta suerte como nosotros con nuevas tongas y cajones para el laboreo, y se quedaron definitivamente. A ellos les vendí la mina.

Pablo Emilio se casó con una muchacha de Loba, El-

vira Flórez, y tuvieron dos hijos: Eliseo y Elvira. Decidimos entonces mudarnos todos a San Martín, pueblo que ya conocía desde mis primeros días de músico de banda, que quedaba sólo a siete leguas al norte de la mina. Allí llegamos con todos nuestros cachivaches. Fue una buena decisión nuestra porque, después de todo, el monte entorpece.

En este pueblo de las grandes piedras grises como vacas echadas, al volver al mundo de los vivos que habíamos dejado por Guacharaco, un primo que vino de Palomino me dio en un envoltorio una petición hecha en Mompox [el 10 de agosto de 1888, impresa por Olimpo del Valle en Magangué, dirigida al gobernador del departamento y a los ministros del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bolívar]. La firmaban mi madrina María del Rosario, quien acababa de enviudar, y la niña Felicia Galindo, la viuda de Manuel Gómez, el que había muerto ensartado en un palo al caer del caballo. Por ese escrito me pude enterar del desbarajuste campesino que hubo en la isla de Mompox desde 1881 con los Ribones y Epalza Hoyos, después de mi salida al monte. Voy a buscarlo en el baúl: el envoltorio estaba con el folleto de la guerrilla palominera de Lorenzo Betancourt que ya conocen.

El desastre campesino de la isla de Mompox se produjo porque don Pantaleón Germán Ribón, el hijo de ña Dominga, después de seis años de cavilaciones consiguió al fin que un juez desgraciado de Mompox aceptara oficialmente los imperfectos títulos de las Tierras de Loba. Este juez malo ordenó la posesión de *todos* esos terrenos, incluyendo Caribe y Tamacos, por la señora Epalza, como heredera del señor De Hoyos y de la marquesa María Josefa Isabel. Y así fue: la posesión se dio a ña Dominga en persona de un apoderado suyo que envió al Barranco de Loba [sitio de la antigua hacienda], donde tuvo lugar la ceremonia. Al morir esta señora poco después, su hijo Pantaleón, como nuevo heredero y propietario, empezó a imponerse por la fuerza o por la astucia para sacar a todos los ocupantes de las Tierras de Loba u obligarles a reconocerlo como dueño y pagarle terraje, tal como lo habían intentado en balde los marqueses en los tiempos de antes.



Pantaleón Germán Ribón, heredero de las Tierras de Loba y gobernador de Mompox. (Cortesía de Segundo Germán de Ribón).

Cuando don Pantaleón intentó moverse contra los Gómez, éstos se opusieron a pesar de que mi padrino Faustino había muerto, y, con las escrituras registradas que tenían, lograron defender una buena parte de la isla Caribe. La otra, llamada Quiquizal, por abundar allí la palma quiquí (la que no pueden trepar los monos porque se puyan), fue vendida por el mismo Pantaleón nada menos que a Candelario Benavides, el viejo de Palomino que me había enseñado a conocer las hierbas.

Los otros campesinos lobanos, sin aquellas protecciones legales, sufrieron lo indecible. En Barranco de Loba, por ejemplo, los Ribones hicieron anular a mano armada, con la intervención de unos sicarios pagados por ellos, la elección del concejo municipal, porque los miembros de éste protestaron contra los defectuosos títulos de los marqueses y los abusos que se cometían. Resultaron tres heridos. A los liberales de Pinillos, que también se oponían a los desmanes de los Ribones, empezaron a decirles subversivos y a amenazarlos con

quitarles la cabecera del distrito para dársela a los conservadores de Palomino. En muchas partes de la isla de Mompox hubo desalojos forzosos, muerte y ruina: toda la violencia que no había ocurrido en la tierra cuando mandaban los españoles y los marqueses, ahora se desgajaba con el apoyo de las autoridades republicanas mal llamadas democráticas. Miren lo que dice el manifiesto de mi madrina y su cuñada en relación con esos casos de injusta persecución a la gente campesina:

“Sobre los cerros del Rosario, La Caimanera, Guayabal, Tapoa, Cerrolargo, Santo Domingo, San Pedro y otros que sirven de amparo a los vecinos de Pinillos en las avenidas del río, no puede absolutamente negar el señor Pantaleón Germán Ribón que continuamente ha estado en luchas —eso sí, extrajudiciales— con los mismos vecinos, por cuestiones de arriendos, de ocupaciones y lanzamientos indirectos y por fuerza, y que les exige terraje.

“Y decimos indirectos y por fuerza, porque la costumbre es arrendar a un tercero que se encargue del lanzamiento, llevando un documento firmado para el efecto por el doctor Ribón, con lo cual se cree aquel individuo con suficiente derecho para hacer con el ocupante cuanto pueda: causarle todos los perjuicios posibles y todas las molestias de que la atrevida ignorancia es capaz, cuando se ve apoyada por el brazo de un potentado. De este modo se obtiene al fin que el sencillo campesino, el honrado labriego, se cansan de sufrir, hasta que al fin cedan su posesión, eso sí, ¡implorando justicia al cielo! Porque antes se negaban a pagar el injusto derecho.

“Contra semejantes atentados protestaron los vecinos del distrito de Pinillos, cuando en agosto de 1882 elevaron ante la asamblea legislativa una manifestación firmada por más de 80 ciudadanos; pero la voz de ellos fue ahogada allí por diversas influencias.

“En el Barranco de Loba también hay muchos hechos que citar. Pues como allí cabalmente era el asiento de la hacienda del señor Hoyos [marqués de Torre Hoyos], se cree por eso que hay mejores derechos de posesión. Sólo mencionaremos la desocupación de Castrillo, linda

posesión que tenía el señor Justo Vega a orillas del río de Loba.

“En fin, completaremos esta serie con un hecho que comprende muchos y que no deja qué decir a nuestros opositores: el mismo año [1881] en que pidió la señora Epalza posesión de nuestras islas [de Caribe y Tama-cos] y de los terrenos de Loba, se dio orden al capitán de la Hacienda de Loba para que pasara el ganado al otro lado del río del mismo nombre, esto es, a la isla de Mompox y a orillas del caño de Violo, sin respetar las innumerables sementeras de toda clase que se hallaban en aquella ribera del río, y las posesiones y corrales de ganado que se hallaban en los playones inmediatos.

“El capataz cumplió la orden superior: en vano muchos concertados avisaron el enorme perjuicio que con tan desconocida arbitrariedad iba necesariamente a causarse. Todos los agricultores alzaban furiosos el grito, cuando veían que eran devastados de raíz sus frondosos platanares, yucales, maizales. Muchos empuñaban, arrebatados de cólera, el machete para resistir la fuerza con la fuerza.

“Pero todo era perfectamente inútil: a la voz de ‘el doctor Ribón es quien lo manda’, había que someterse. Las más horribles maldiciones, las amenazas más terribles, eran el fin de aquellos repetidos y conmovedores espectáculos. Hubo labradores que perdieron 6.000 matas de plátano en el mejor estado, como por ejemplo el señor Javier Cuadro e hijos. Otros, 5.000, 4.000, 2.000 de plátano y yuca, como los señores Gabriel Nieto, Pedro Nieto y otros muchos cuyas declaraciones nos es fácil obtener.

“Por fin, otros fueron perjudicados en sus potreros, que hacía muchos años poseían a orillas del río de Loba, teniendo al fin que abandonar o vender por un precio ínfimo sus posesiones, por hallarse en la triste disyuntiva de tener que escoger de dos males el menor.

“Después del derecho de primeros ocupantes, viene el derecho que nace del trabajo y de la producción: usurpar la propiedad que el hombre posee en calidad de primer ocupante, es una acción injusta; pero arrebatar

a un trabajador, sin tener derechos para ello, la tierra que regó con su sudor, es una iniquidad vituperable”.

Y así terminaban mi madrina y su cuñada el escrito que les digo:

“Ciudadanos Magistrados: la justicia agraciada; un gran número de labradores que no tienen más patrimonio que su pobreza, ni más medios de subsistir que el que les da su labor de agricultores en terrenos que la ley les ha brindado, ocurren a vosotros clamando por providencias que los liberten de la tirante situación que atraviesan... No los abandonéis; no despreciéis sus bendiciones, ni las que el cielo depara a toda buena acción”.

¡Miserables! Pues los abandonaron, que ni el Milagro junto con todo el embolate de santos les pudieron ayudar. Y los Ribones con ese título imperfecto, sin haber puesto nunca el pie en ninguna parte de las Tierras de Loba, sin haberse mojado el trasero para coger el pescado, sin saber nunca dónde estaba la boca de Caribona ni el caño de los Suanes, siguieron en posesión legal de todo a lo que pudieron echar mano con la ayuda de las autoridades.

Desde entonces no quisimos saber más de nuestros primos momposinos aristócratas que todo les hiede y nada les huele, que se olvidaron de la generosidad de su tatarabuelo sevillano —Juan de Ribón, el que dejó un hospital y sus bienes a los pobres— para comportarse ahora tan mal con la gente humilde. Nos empezó a dar risa eso del “de” para los apellidos de los nobles, aquí donde todos somos café con leche. Seguimos, pues, nuestro propio camino en Loba como lo que somos y seremos, sin el “de” de los Mier, pero con absoluta dignidad y alegría de vivir.

o o o

Durante los altibajos de esos años tan negros para el campesinado costeño y de todo el país, ocurrió un respiro inesperado, producido por la feliz combinación de tres circunstancias prácticas: 1) la persistente lucha de los indígenas del Cauca y de Nariño en la defensa de sus resguardos, ya que en esa parte del

país las leyes que ordenaban su reparto no pudieron ser aplicadas; 2) la presión de misiones católicas que querían trabajar en áreas ocupadas por indios selváticos en condiciones legales especiales; y 3) la involuntaria omisión del régimen de los indígenas en la ley que trató de unificar la legislación general de la república —la ley 57 de 1887—, hecho inadmisibles para las mentes legalistas de la capital que quisieron llenar ese hueco constitucional de cualquier manera.

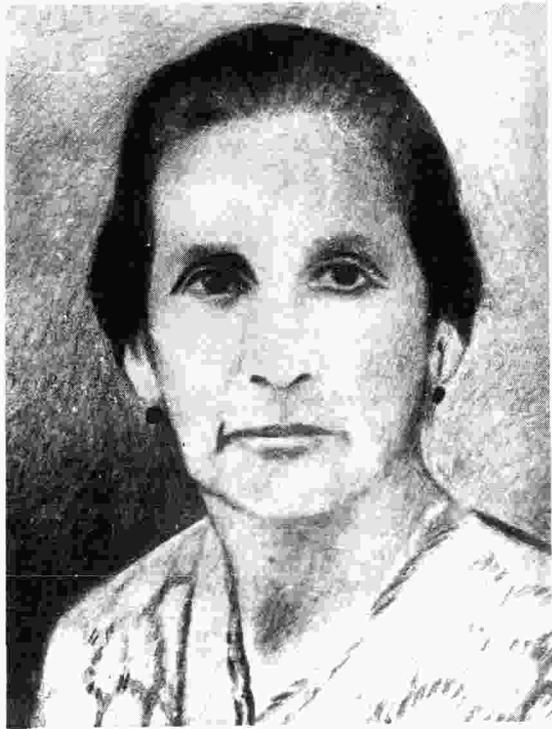
Los primeros en moverse en esta dirección fueron los representantes del Cauca: Gustavo S. Guerrero y J. Climaco Burbano, quienes presentaron el 29 de julio de 1888 un proyecto de ley "sobre protección de indígenas" que reconocía la importancia del campesinado indígena caucano y respetaba sus tradiciones y prácticas, con la contraprestación de quedar aquellos como ciudadanos hábiles para votar, esto es, se montaba la maquinaria electoral que ha servido para perpetuar, en esa región, una explotadora dinastía política de gamonales que llegaron al Congreso nacional. Este proyecto no tuvo curso porque el 20 de agosto siguiente el propio ministro de gobierno del doctor Rafael Núñez, don José Domingo Ospina C., presentó a su vez otro titulado "por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada". El proyecto gubernamental pensaba más en las propuestas misionales para los territorios amazónicos que en los indios ya incorporados.

Al pasar a estudio, la comisión de la Cámara de Representantes conformada por Guerrero y Marco Antonio Torres hizo suma de ambos proyectos presentados, con la excusa de que la conquista de la civilización debía hacerse no sólo entre los salvajes de la Amazonia sino también entre los "semicivilizados" que quedaban en los resguardos establecidos por la corona española, más aún, para que fueran "salvados contra ciertas maquinaciones [codiciosas] que amenazan la ruina y exterminio de aquellas comunidades", por "el estado de atraso y falta de alcances en el manejo de los propios intereses [de los indígenas]". La comisión recomendó a la Cámara dar su aprobación al proyecto combinado, lo cual ocurrió en las siguientes sesiones de 1890, al reconocer "la conveniencia de restablecer disposiciones protectoras que amparen a los naturales". Una vez refrendado por el Senado, el proyecto se convirtió en la ley 89 de 1890, sancionada el 25 de noviembre por el presidente encargado, Carlos Holguín y el ministro de gobierno encargado, Antonio Roldán. Esta ley,

vigente aún, permitió que muchos resguardos —especialmente los del Cauca—, pudieran subsistir a pesar de todos los obstáculos, y todavía se aplica para defender algunos derechos esenciales de los indígenas en Colombia.

Cuando la ley 89 de 1890 se promulgó, hubo inmediata reacción inteligente en la Costa. Muchos costeños la leyeron a través de la realidad local, como una reivindicación popular ante los abusos que en el San Jorge venían cometiendo los “tragones” de Corozal y de sabanas contra los resguardos de Jegua y Guazo. He aquí una nueva ayuda legal inesperada que podía emplearse a todo pulmón, con el propósito de rescatar las tierras, vegas y playones que los blancos habían invadido. Esta fue, por lo menos, la interpretación que hizo José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez, hijo de Manuel Gerónimo, a la sazón de 26 años de edad, jeguano nato, respetable y honrado que venía distinguiéndose como tinterillo y sastre, y cuya esposa, de origen araucano, doña Felicidad Bermúdez, era la maestra del pueblo. Dijo el joven José sobre la ley 89: “Es timbre de honor para el Congreso”.

José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez, el defensor de Jegua, y su esposa Felicidad Bermúdez. (Cortesía de Gabriel Guerra C., Cartagena).



José del Espíritu Santo, al seguir las huellas humanitarias de su padre en defensa de los intereses del pueblo, como bisoño que era, hizo primeras consultas legales y prácticas con su tío José de la Rosa Torres, de Corozal, su cuñado Tobías Bermúdez, de San Benito Abad, y su primo I. de la Paz Cárcamo, de Magangué, quienes eran más avezados que él en los trámites de tribunales. Una vez impulsado, mientras la niña Felicidad cuidaba del hogar y de la escuela, José del Espíritu Santo viajó a Sincelejo con seis compañeros de Jegua, como testigos de los desmanes ocurridos, quienes le dieron poder general escriturado el 11 de marzo de 1892. Doce días después, dirigió un memorial al juez del circuito en el que demandaba la restitución de las tierras indígenas, con base en lo actuado en 1869 por los jueces Bula y Pereira.

Al solicitar los expedientes de estos jueces, José del Espíritu Santo tuvo la primera decepción: habían sido sustraídos del archivo del juzgado de Chinú, y nadie sabía dónde estaban; tampoco se encontraron copias de estos documentos en el juzgado del circuito de Sincelejo. Los latifundistas sabían, pues, atacar con todas las armas —legales e ilegales— que tenían a su disposición: habían dejado a Jegua sin su principal documento de defensa, el único que mencionaba los linderos del resguardo, porque las cédulas de Vargas Campuzano, guardadas en el cucurucho de cuero desde 1675 (hoy lo sabemos), habían sido retenidas por el español Juan Cabeza de Anaya a raíz de la transacción de Malambo, y nunca fueron devueltas al cabildo.

Sin desanimarse, José del Espíritu Santo consiguió una copia del libro *Documentos para la historia de Cartagena* (edición de 1889), por Eduardo Gutiérrez de Piñeres, en el que se menciona a Jegua en la lista de resguardos; y pidió al Archivo Nacional de Bogotá que le enviara cuanto documento tuviera sobre Jegua. En el Archivo sólo encontraron el documento de 1761 en el que se menciona la fundación de la cofradía en 1682 por el encomendero Francisco de Berrío, que vimos atrás. Estas fueron pruebas supletorias para la demanda, que llegó, efectivamente, al Tribunal Superior de Cartagena. Para diligenciar ante este tribunal, fue comisionado el doctor Rafael Muñoz, quien renunció poco después por no habersele cancelado a tiempo los veinte pesos de su gestión. En cambio, el doctor Fernando A. Gómez Pérez asistió en el asunto hasta cuando el 25 de junio de 1894 el Tribunal decidió, naturalmente, en contra de los indígenas aduciendo que, según el Código Civil, las acciones neces-

rias para recuperar un bien perdido con violencia se debían hacer en el curso de un año, y los jeguanos habían dejado pasar más de este período.

Tal decisión era en sí misma contradictoria, constituía un abuso de autoridad y desconocía la ley 89 de 1890, pero le hacía el juego al poder latifundista costeño. Además, las notificaciones se hicieron sin tomar en cuenta la distancia de Jegua.

Mientras tanto, en el terreno las fuerzas sociales se preparaban para el ya inevitable enfrentamiento. El contrapoder del pueblo de Jegua y su resguardo resurgía al estímulo de Cárcamo Pérez y su esposa. Por primera vez en muchos años, las 200 familias que tenían fincas permanentes por allí (según cuenta de Cárcamo) elegían cabildo el 15 de diciembre de 1893, para posesionarse el 1º de enero siguiente, como lo disponía la ley 89. Fueron elegidos: Domingo Ortega, gobernador; Domingo Viloría, suplente; Saturnino Sierra, presidente; Máximo Aguilar y Saturnino Hernández, miembros principales; José Hernández, Manuel Vicente Góez y Hermógenes Viloría, miembros suplentes. Los jeguanos dispusieron levantar colectas para financiar la campaña de defensa, en sumas personales que iban desde 40 centavos hasta dos pesos. Particulares de otras partes, como el comerciante italiano Fernando A. Crededio, de Magangué, contribuyeron también con dineros, aunque a veces con propósitos egoístas. Más adelante se cobraron terrajes y el paso de animales por los sitios de embalse en el río, con el fin de sufragar los gastos y viajes de los comisionados. Al mismo Cárcamo Pérez y a la incansable niña Felicidad se les confirmó el uso de la finca del finado don Manuel Gerónimo para el sostenimiento de la familia que crecía (tres hombres, cuatro mujeres; dos hijos naturales). Todo parecía indicar que había renacido el entusiasmo por la causa popular en el San Jorge.

Pero por el otro frente, los "tragones" sabaneros reunieron un fondo de 40.000 pesos para atacar a Cárcamo Pérez y contra-demandar en Cartagena. Consiguieron nueva sentencia del juez de Chinú el 30 de enero de 1894 a favor de Pineda y compañía (que después demandó Cárcamo a su vez, sin resultado, en pleito que duró hasta 1896). Pero también ejercieron la violencia, en lo que se diferenciaron de la contraparte. Animaron a sus socios Manuel María Álvarez, Pedro Cárcamo G. y otros para que invadieran y tomaran a la fuerza el bosque de detrás de Jegua, lo talaran y convirtieran en potrero. Así se hizo en 1898, quedando el pueblo totalmente ahogado por haciendas. El nuevo

gamonal de la Villa, Felipe de la Ossa Vásquez (hijo de De la Ossa Martínez), mandó ocupar impunemente las tierras de Noalla. Y así de nada servían las gestiones puramente legales que adelantaba el personero jeguano, ni siquiera las que efectuó como juez municipal suplente de Magangué, cargo para el cual fue nombrado en 1896.

Desesperados, José del Espíritu Santo y su mujer Felicidad decidieron por fin rogarle al Cristo de la Villa y fueron a la romería de 1897. Hicieron una manda, como es costumbre, besando la tierra. Tres días más tarde, el 17 de septiembre, inspirado por ello a elevar tan humana queja ante el presidente de la república (Miguel Antonio Caro), Cárcamo Pérez escribió sus mejores páginas, llenas de emoción y sentido de justicia social:

“Las leyes son como tela de araña: aprisionan al insecto pequeño, pero el pájaro grande las despedaza”, repitió la antigua verdad. “La razón que me asiste, se palpa, y no obstante se ensordece dándole sesgos y sesgos a fin de que distrayendo el tiempo pueda pasar al eterno olvido”, añadió, sin advertir que en esa lucha estaba usando sólo las armas obtusas de aquella misma ley que acababa de describir como tela de araña, sin descubrir la posibilidad de la violencia revolucionaria a que llevaba la nuda fuerza empleada por sus contrincantes. Por eso, continuó, “para conseguir los pocos documentos que acompaño, he tenido que luchar y vencer mil dificultades [...] La mala administración de justicia es una de las causas del desprestigio de las nuevas instituciones [de la Regeneración]”.

Cárcamo Pérez no dejó de restregarle al presidente Caro la patente incompetencia de éste: “El partido de la oposición volverá pronto al poder porque la Regeneración no da los frutos que se prometió el gran iniciador de la idea [Rafael Núñez]”. Y nuestro jeguano tuvo la clarividencia de señalar allí a los grandes culpables que han seguido impunemente hasta hoy su carrera contra el pueblo: “[No puede ser justo] que ganen los que adoran el dinero como al solo Dios de sus creencias”.

Al fin, tanto Cárcamo Pérez como sus amigos y asesores cayeron en cuenta de que perdían el tiempo con simples memoriales dirigidos al gobierno central. El primo I. de la Paz aconsejó a José que no se dejara burlar más y viajara a Bogotá a luchar personalmente por la causa ante la Corte Suprema de Justicia y otras autoridades. Contaba con una ventaja: la presencia de un amigo maganguelense, el doctor Carmelo Arango, influyente político que vivía en la capital (padre del futuro can-

didato a la presidencia Carlos Arango Vélez). Así lo decidió el defensor de Jegua, y salió de Magangué en barco a mediados de 1898, llevándolo como "morrallero" a Manuel Caliz.

En Honda desembarcaron poco después y pidieron albergue en la primera posada. "¿Para quién es la habitación?", preguntó la dueña. "Para José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez". "Es mucha gente y no caben; luego, ¿cuántos son?". Desgraciadamente los dos viajeros no pudieron encontrar cabalgaduras para viajar a la capital y, por razones económicas, compraron una docena de alpagatas y subieron a pie todo el trayecto por la vía de Cambao.

Gracias a la conexión con el doctor Arango, Cárcamo Pérez pudo obtener documentos e información y, con la recomendación de aquél, comprometió al distinguido abogado José María Marmolejo para que fuera apoderado de los indígenas de Jegua ante la Corte. Marmolejo cobró 150 pesos, pagaderos por partes, que se le enviarían por correo, si el negocio era exitoso; 40 en caso contrario. El contrato fue firmado en Bogotá el 18 de diciembre de 1898, y Cárcamo Pérez retornó a su tierra.

La guerra civil de 1899-1901, la más feroz en tierras colombianas, descompuso los planes de defensa legal que se habían trazado en Bogotá. Todo quedó de nuevo al arbitrio de los caciques regionales de la costa y de las autoridades abusivas que los apoyaban. Esta vez las confrontaciones principales tuvieron lugar, ya no en Periquital o en las cercanías de Jegua, sino en los terrenos del caño de San Matías más al sur; y los promotores centrales fueron los señores Manuel A. Mercado y Joaquín Sierra, de San Benito; Esteban T. Urueta, de Sampués; y Luis Anaya Vergara, de Caimito.

Urueta había ocupado tierras ribereñas de los caños de San Matías y Guayabal, y empezado a cobrar terraje de los previos ocupantes. Los indígenas Marcelino C. Rivera, Rafael Guizado, José Pacífico Quintero y el hijo de éste, Jacinto, fueron llevados presos a San Benito en noviembre de 1906 por oponerse a que talaran el bosque que les pertenecía, y los colocaron en el cepo. La orden provenía del alcalde de San Benito Abad, Gabriel Perdomo y de su secretario Ramón S. Guerra (notable gallero de Chinú y cuñado de don Felipe de la Ossa Vásquez), ambos usurpadores de tierras del resguardo desde el año anterior, cuando el primero le vendió un lote al presbítero doctor Gabriel A. Garrido en El Guamo y, el segundo, otros terrenos a Urbano Olmos y Joaquín Tovio por los lados de Viloría.



El caño de San Matías, lindero principal del resguardo de Jegua por el oriente.

Cárcamo Pérez recurrió a estas autoridades, pero nadie le prestó atención. Al contrario: en una ocasión, el defensor de Jegua fue a parar también al cepo junto con Quintero y demás. Urueta, mientras tanto, procedía a echar bala en San Matías y a sacar por la fuerza a los campesinos. Anaya Vergara se apoderó por fin de toda la tierra de Quintero y Guizado en Ponedera y trató de asesinar a Guizado personalmente, de dos tiros, el 24 de febrero de 1908; y en vez de reclamar a Anaya caución de buena conducta, el gobernador de Mompo se lo exigió a Guizado, la víctima de los desafueros.

Cárcamo Pérez ganó algunas escaramuzas, como un auto en favor de los indígenas que obtuvo del juez de Chinú el 31 de octubre de 1906. Pero éste, naturalmente, fue removido del cargo, y su sucesor —“que cabalga en un corcel color de sangre cuyos tintes impregna a los asuntos que le toca juzgar”— echó abajo lo ejecutado por su antecesor.

A nivel nacional se aprobó una nueva ley en contra de los resguardos —la ley 55 de 1905— que autorizaba a los personeros municipales perfeccionar la cesión del dominio de los “resguardos abandonados” a los municipios y a los particulares, maniobra que servía a los latifundistas para apropiarse de terrenos valiosos, como los concedidos para explotación de petróleo en la región de Lórica y el Bajo Sinú. Cuando Cárcamo Pérez

trató de deslindar el resguardo de Jegua por el sur, por la boca de Sejebe el 15 de febrero de 1912, salieron armadas las gentes de Ayapel, impulsadas por los caciques locales, para impedir la diligencia.

¡Era como para volverse loco! Pero no se veía tampoco la forma de organizar a la gente del resguardo y proclamar la guerra justa. El aparato armado del Estado y los matones de los latifundistas eran demasiado para los pobres campesinos desarmados de Jegua y del San Jorge.

A todo esto se sumó la catastrófica creciente de 1916 y la aparición de otra familia importante de invasores: los Martelos de Corozal. Así lo recuerda un anciano de Noalla, descendiente del capitán Silvestre Rivera, el que desafió el poder del alcalde Molina de San Benito Abad en 1804:

“La gente de Noalla y Viloría vivíamos de plataneros y cañaverales. Hacíamos panela, miel, melcocha. Cuando la creciente de 1916 se perdieron los plataneros y esas tierras fueron rematadas una parte por don Samuel Martelo (el viejo), de Corozal. La otra parte se la cogió sacando a la gente a la fuerza y echando alambre. Eso me puso a hacer como peón que fui de él. Para agrandar el potrero de Viloría, don Samuel hizo quemar las casas de El Mico (hoy Coveñas), abajo de El Mamón entrando por el río San Jorge viejo. Se le opusieron el campesino Blas Rodríguez y otros, con la ayuda del jefe de los indios de Jegua, José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez, a quien conocí: era más alto que usted, de piel lucía, y le gustaba vestir de blanco todo, en lino. Entonces don Samuel se puso de acuerdo con el juez de San Benito y el comandante de la tropa y fueron un día con unos borrachines armados a sacar a los Rodríguez y a los demás. Era triste ver eso: el viejo Blas, de rodillas en una canoa, con sus pocos haberes y su familia, llorando, viendo arder su ranchito de toda la vida, bogando río abajo quien sabe hasta dónde. Y su mujer Cecilia, de pie, erguida, con sus hijos aferrados a la falda, levantando el puño para maldecir a los matones del blanco. Pero no había con quién, la fuerza mandaba”.

La lucha campesina se perdía en el San Jorge, eso era evidente, y con ella los habitantes de Jegua y los otros caseríos —especialmente las madres—, volvían a desarrollar el duro caparazón de morrocoyo que colocarían sobre sus sentimientos y sus cuerpos. Las tierras de los playones, vegas y montes quedaban desiertas de comida, ocupadas por ganados y cerdos que hollarían las sampumas y hozarían los terrenos para destruir las

hicoteas y dejar sus finas visceras a merced de los perros de los hacendados. Sin conciencia y a como fuera.

Jegua quedó así alambrada por haciendas medio vacías que plantaron sus cercas al borde de los patios de las casas. Los hacinados habitantes no pudieron ya sino mirar al río como cosa propia. Si antes se dedicaban a la agricultura y ganadería en pequeño, ahora tenían que cambiar de actividad económica y orientarse hacia la pesca como forma predominante de vida. O como triste alternativa, dejarse esclavizar como corraleros en las fincas de los blancos, o como simples jornaleros, concertados a sueldo y peones de sus tierras ancestrales.

El caserío decayó inevitablemente. Sólo revivía en el verano con la subienda de peces, cuando le llegaban los viajes anuales del ganado sabanero, y cuando el comercio de San Benito Abad se trasladaba a las construcciones de la ribera occidental del río, en el llamado *toril*, para continuar en contacto con aquellas lanchas y buques que llegaban con mercancías y putas de Mangué y El Banco, puesto que no podían atracar en la Chambita, el puerto de la Villa en aquel entonces, al fondo de la ciénaga de Doña Luisa.

o o o

El gesto final de decadencia y desprecio por el antiguo y venerable pueblo lo dio el presbítero Garrido en 1912, cuando un buen día llegó a Jegua, abrió la iglesia y se llevó las alhajas de plata del culto divino que allí se habían usado desde el siglo XVII, "so pretexto de comprar ornamentos". El padre Garrido, que acostumbraba ir con frecuencia a Jegua, no volvió más, y el templo empezó a derrumbarse y a quedar invadido por los murciélagos que todavía lo ocupan, apenas con el Cristo manco arrinconado por inútil y la empolvada Virgen de la Candelaria como olvidada patrona del caserío. Aún más: toda la región quedó prácticamente sin sacerdotes durante varias décadas.

Pero la verdad sea dicha: a la gente ribereña de Jegua y del San Jorge no les importó mucho ese descuido de los curas por su bienestar espiritual. Respondieron con una solución adecuada al problema, en términos concretos y prácticos: crearon y entronizaron, por proyección de su esencia vital, sus propios santos y abogados celestiales; y en ello emplearon no sólo su fértil imaginación sino también su indomable sentido del humor.

Desde cuando Pineda comenzó a invadir el resguardo a la



Los restos del "toril" frente a Jegua.

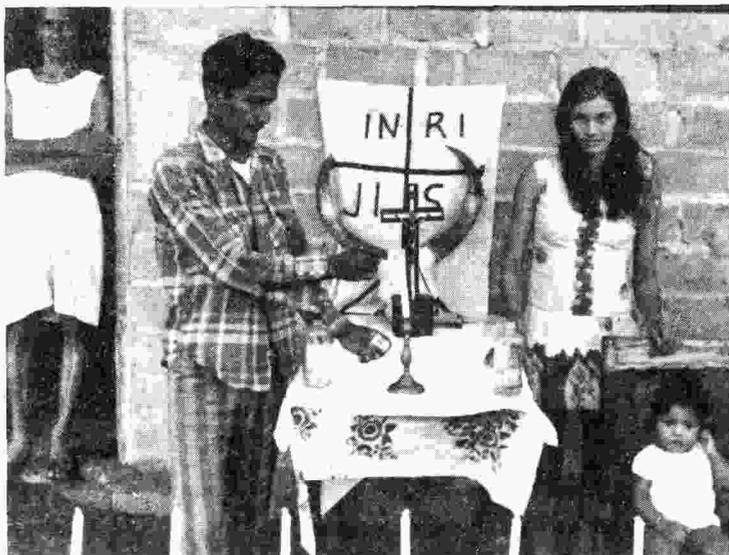
fuerza, y más desde cuando hubo las primeras balaceras en Periquital, San Matías, Guayabero y Sejebe, empezaron a descubrirse nuevos portentos y espíritus. Era como una cascada de estrellas. En cualquier parte podía aparecer la huella del misterio como prueba de que Dios no había muerto. Surgían deidades que no pasaban por la aprobación de las Congregaciones vaticanas ni se graduaban sucesivamente de siervo a beato y santo; pero quedaban de todas maneras canonizadas por la voluntad popular.

Por ello mismo, se pensaba, esos santos debían ser más humanos y resultar más dóciles al querer de las gentes y de las angustias de las oraciones, porque era el pueblo el que los creaba, escogía y proclamaba libremente. Debían ser más democráticos y campechanos que los del santoral del Almanaque Bristol que conseguían en las tiendas, con tantos nombres raros e impronunciables. Estos santos humanos del pueblo ribereño ayudarían a mejorar la situación ya que se les podría invocar a la manera zenú-malibú, directa y costeña, la del hombre-hicotea con la vejiga inflada, y no en latín ni en vestiduras pontificales. Se les podría descartar, regañar o castigar como a cualquier hijo de vecino, si demostraban ser incapaces de participar en las juergas de los pescadores, en los velorios, en los juegos de azar, en las gestas amorosas, en las corridas de toros y en las riñas de

gallos. Y las mandas para ellos no serían votivas, como en la estirada Villa, sino con cumbias y bailes populares.

Dicho y hecho. En los húmedos montes tupidos de La Sierpe, una humilde mujer distinguió en las rugosidades de un listón de una caja de jabones, según dijo, la imagen de una Virgen. Llevó el madero a su casa e inició allí mismo, al son de tambores y paseos, el culto a Santa Tabla. En Pisa, al pie del caño Mojana, en una noche de rayos y centellas, un pescador vio en la playa los destellos de una piedrecita blanca, ovalada, en la que se dibujaba el rostro de Nuestro Señor. A punta de ron y de convites, construyó con sus vecinos una capilla de palma para cubrir el sitio y en el único nicho puso la piedra en un plato. Así nació la devoción al Santo Huevo, no joda, con romerías anuales y velaciones a punta de cumbia que rivalizan con las de Jesusito, la otra imagen popular de Majagual, que también es pequeña y tan potente como las otras.

Jesusito es un hombrecillo negro, tallado en un trozo de madera de dos pulgadas de altura y montado sobre un anillo de oro que debe ayudar en todo tipo de problemas, especialmente a la familia en cuyo poder se encuentra por haberlo comprado honradamente, y que lo cuida de que no desaparezca, como ha ocurrido ya varias veces, como presagio de tragedias y catástro-



Culto popular en Sucre.



Sobijo, con algodones, del santo.

fes. Sobra decir que Jesusito y el Santo Huevo desplazaron del favor popular al convencional Señor Crucificado.

Otros campesinos, chinchorreros borrachines y fiesteros, descubrieron nuevas deidades populares parecidas a Santa Tabla: ahí está San Riñón, canonizado por un matarife que creyó ver en un riñón de res el rostro de Cristo coronado de espinas, santo necesario para curar afecciones de los órganos internos; los dejaos y descuidados se idearon a San Rebusco para que les ayudara a encontrar cosas perdidas, en unión con la Mano Poderosa; y los vendedores ambulantes descubrieron al Santo Mocho, el más exigente del santoral popular en cuanto a promesas (y pago de deudas), que sale como aparición con una rula mocha —de ahí su nombre— para que las cumplan sin falta.

A veces los campesinos decidieron “adueñarse” de los santos para asegurar alguna petición o castigar a algún cura, como ocurrió con el San Martín de Loba, cuya pequeña imagen equina fue escondida en el monte cercano por la gente durante cuatro meses, sin hacer caso de las excomunionen del obispo, hasta cuando se logró un arreglo adecuado entre las partes en conflicto. Unos jeguanos sacaron en burla el Cristo de la iglesia con el fin de que les ayudara a galapaguear en las pajas de Santa Helena; pero en el berrinche descuidaron la imagen, que se desplomó y rompió el brazo derecho, dejando al Cristo más muerto e inútil que antes.

Ocurrió además que, hacia 1907, Dios destacó a un antioqueño barbudo, de sotana negra y cargado de cruces y cadenas, para que como "curioso" hiciera curaciones gratuitas entre los rianos (aunque aceptara regalos de prendas). Era "El Enviado", que organizó en Sucre una cauda ardiente de ángeles-hombres y querubines-mujeres que dormían juntos bajo el tolerante manto del profeta paísa. En tales circunstancias de éxtasis terrenal hasta músicos y poetas, como el exalcalde momposino Sixto Vides Choperena, se sentían atraídos por semejantes penitencias.

El movimiento de El Enviado llegó a adquirir tal fuerza en toda la depresión, que asustó a las autoridades. Había razón para ello, porque en el movimiento empezaron a hablarse soterradamente cosas impensadas que no eran muy pías y sí bastante subversivas: por ejemplo, se predicaba contra el papel moneda, que tantos estragos estaba haciendo en la gente pobre; se pedía el reparto justo de la tierra, reconocer el amor y la unión libres; y se practicaba el uso común de las riquezas y bienes que el movimiento adquiriría con las bendiciones de El Enviado, como se hacía entre los primitivos cristianos. Este mesianismo subversivo no podía tolerarse más por los poderosos de la tierra: había que acabarlo a plomo, como los brasileños acababan de hacer en el nordeste con Antonio el Consejero.

Así, cuando los ángeles y querubines sucreños llegaron a Guamal, en el brazo de Mompo, el alcalde de esta villa, general Ciro A. Pupo, impulsado por médicos y curas envidiosos y por gamonales temerosos de perder su poder, salió con policías a desbandar la peligrosa, pensante tropa celestial. Cogieron por sorpresa al paísa en una de sus tenidas y lo metieron a la fuerza en un planchón armado de vuelta a Puerto Berrío, mientras sus asustados feligreses se dispersaban por los zapales de Píjiño para hacerle competencia a las tortugas.

Pero este vacío religioso y curativo de cuerpos y almas lo llenó pronto otro tegua, llamado el "doctor Perdomo", quien hacía operaciones en la calle, sacaba tumores y muelas con la punta del pañuelo y a veces con la sola uña, todo sin hemorragias ni dolor. Se cree que, para esos fines, el doctor Perdomo sabía los secretos derivados de la ceiba de leche y de los polvos de la escorciadora, un arbusto de hoja de parra que se encuentra en el cerro sagrado de El Botellero, cerca de El Banco. Al doctor Perdomo siguió el "doctor Pacheco", un tartamudo que curaba igual en su finca San José, cerca de San Benito. Por último,

Donato Díaz, el más respetado curioso de Rabón, cuya potencia contra los venenos de serpientes es tal que se siente hasta en la distancia: en efecto, puede mandar adelante sus abarcas o su pañuelo para colocarlos en la mordedura mientras llega personalmente, deteniendo así mágicamente los efectos letales; y ha podido domesticar cuatro culebras como permanentes —y eficaces— celadoras de su yucal.

Un clímax de buen humor expresado en estas cálidas intervenciones mágicas de los rianos, fue lo ocurrido a la vieja imagen de Santa Lucía en Sucre, lo que tiene una fuerte raíz atávica. No se sabe cómo —sería otro milagro, o más bien una rara interferencia del dios Ihtico de los indígenas—, a Santa Lucía le fue saliendo con los sobijos un bultico largo por delante entre las piernas, que muchos disimulaban con risitas hasta cuando un niño lo declaró con fresca ingenuidad en voz alta, al entrar a la iglesia: “Mira, papí, Santa Lucía tiene picha”. El párroco, mohíno y ruborizado un poco, procedió a destronar y sacar la traviesa imagen, no sin dirigirle miradas furtivas, sólo para que resucitara su culto en otra parte, como el del hermafrodita Ninha-Thi de los zenúes en Tacasuán. Ahora se llama Santo Lucio. Tiene altar con culto propio a cargo de familias de la Mojana, donde lo siguen sobando y le celebran cumbias anuales. Dicen que es un santo, o santa, milagroso.

En Palito, no lejos de la villa de San Benito Abad, en las antiguas tierras del marquesado de Santa Coa, unas lucecitas al pie de los palos de limón y totumo empezaron a molestar a los viandantes nocturnos. Era el ánima en pena de la marquesita, que, como luminaria, huía de los espantos que la asediaban en forma de zorras rabiosas y bayas chillonas seguidas de serpientes, para denunciar el entierro pleno de riquezas que había dejado allí. Al sitio se fueron volando los más decididos ribereños para asestar un golpe a la mala suerte. Todavía siguen buscando esas brasas sobrenaturales para orinarlas y ver si así se convierten en oro. Como también siguen escarbando en las profundidades de la ciénaga de La Sierpe los tesoros de la misma marquesita, cuyo portal es un totumo con calabazas de oro, defendido por gigantescas culebras de cascabel y por caimanes blancos.

Todo ello, por supuesto, podía hacerse sin descuidar las anuales romerías de septiembre (y marzo) al Cristo Milagroso de la Villa, para ir a sobarle las pantorrillas o la barriga a cambio de incontables peticiones. La gente creía en Él, necesitaba creer

en Él para aguantar la ofensiva de los ricos y de los explotadores capitalistas, pues no se veía ningún otro capaz de hacerlo en este mundo: la gente pobre se había quedado huérfana. Pero, ¿acaso no era el poderoso Cristo, un rey de los pobres y de los humildes? ¿Acaso no les pertenecía en esencia, y así lo demostraban su piel cobriza, las costillas huesudas, el rostro demacrado con cachetes chupados como los de cualquier boga sanmarquero luyido de jejenes?

“El santo Negrito tenía que contestarles, tenía que ayudarle a esa pobre gente —me comenta de nuevo la niña Carmen Cárcamo en su rancho de bahareque inclinado hacia la calle—. Y así fue. Si no, ¿por qué Jegua sigue donde está? ¿Por qué todavía la gente sale y entra, va y viene, jode y lucha, y por qué viven saltando a los yónsones las doncellas y ventones que quieren terminar en el caldero?”.

“En esta forma se puede entonces seguir jugando eternamente al dominó y a las barajas y nada más, como se ve en todos estos pueblos, pues todo irá pasando”, le contesto, irritado, para dar rienda suelta a mi frustración de activista.

“¡Vapués, mijo! Todo tiene que pasar —sentencia la niña Carmen—, porque esa es la voluntad de Dios...”.

¿Cuál Dios?, me pregunto silencioso, aunque me explico la respuesta. Debe de ser el de los ricos, que viven de explotar a los demás.

o o o

Mientras El Enviado peregrinaba de la Mojana a Mompox y Guamal, José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez siguió luchando con memoriales y demandas, pues en él se cumplió el principio del dejao persistente. En 1922 obtuvo sentencia del Tribunal Superior de Cartagena contra los abusos del hacendado sampuesano Esteban T. Urueta, que fue confirmada por la Corte Suprema de Justicia, en Bogotá, el 3 de julio de 1924. Fue nombrado entonces administrador de la comunidad por el cabildo de Jegua, y ordenó a los ocupantes de hecho de los terrenos del resguardo que le pagaran cánones de arrendamiento así: un peso oro anual por cada hectárea ocupada; diez centavos mensuales por cada cabeza de ganado vacuno o bestia caballar, mular o asnal; y un centavo mensual por cada cabeza de ganado de cerda. Era una orden difícil de aplicar que, según parece, no pudo funcionar en la práctica.

En enero de 1930, Cárcamo Pérez publicó en San Benito Abad una circular dirigida a todos los ocupantes del resguardo, haciendo esas mismas exigencias por última vez. Ningún "pecherapatrás" le hizo caso. El nuevo gobierno liberal —al que ingresaría, como ministro, un sobrino de aquel Manuel Antonio Pineda, de ingrata memoria—, tampoco mostró ningún interés por la justicia de esta lucha, y ordenó en cambio archivar la circular junto con los demás papeles del voluminoso caso de Jegua, papeles que más tarde se incineraron para abrir campo a nuevas excecencias de la burocracia estatal. Sólo se salvó la copia que el propio Cárcamo Pérez guardó en un baúl con muchos otros documentos que atesoró, como testimonio de su esfuerzo de 38 años, desde aquel primer memorial de protesta de 1892: en realidad, como prueba de lo fútil que fue luchar sólo con los textos de una ley irrisoria en las manos, así se hubiera tenido la mejor intención, olvidando que en la guerra justa provocada, el machete también desempeña su papel.

En esa triste época de repliegue campesino en el San Jorge, la resistencia armada sólo se produjo significativamente, que se sepa, cuando el párroco de Majagual quiso acabar a las bravas con "esa abominación, esa blasfemia" del culto al Santo Huevo. Anunció a los de Pisa que llegaría con tropa para incendiar la capillita de palma y botar la piedra al río.

"¡Que venga!", le contestó la gente, sin necesidad de revivir al belicoso San Jorge que habían descartado desde la conquista española, con justa razón. En cambio, afilaron las rulas y bajaron las hachas de los aleros de las casas. "¡Que venga ese cura, no joda, que aquí lo capamos y se queda, ahí sí, sin el santo y con la seña!".

El pobre párroco volvió grupas con la tropa, prefiriendo la vida a la ortodoxia, mientras los pisanos celebraban su triunfo con cumbia doble y ron a tutiplén.

APÉNDICE DOCUMENTAL DE ESTE CAPÍTULO

Cabildo de San Benito Abad en 1809: ANC, Miscelánea, tomo 143, fols. 77-78 (miembros del cabildo: Antonio Flor y Olmos, José de Flórez y Navarro, Juan Cabeza de Anaya, Andrés José de Molina, José María Zarauz y Jerónimo de la Puente Molina).

Terminación del resguardo de Jegua y lucha contra latifundistas sabaneros: Notaría única de Corozal, tomo 1906, escritura 119, 5 de octubre de 1906 (ventas de Malambo por los Anaya-González).

Documentos privados de José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez (AC, en poder de don Gabriel Guerra Cárcamo, Cartagena, y sus sucesores): Certificado del alcalde de Santiago, 30 de agosto de 1869; Memorial de vecinos de Periquital al presidente de la República, 1880; Adjudicaciones de Cuiba y Malambo, *Diario Oficial* (Bogotá), VIII, No. 2578 (27 de junio de 1872) y XI, No. 3462 (2 de junio de 1875); Memorial de Manuel Cárcamo al gobernador de Chinú, Jegua, 6 de diciembre de 1872; Acuerdo del concejo municipal de San Benito Abad, 14 de marzo de 1874; Queja de José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez sobre José Luis Ortega, 4 de abril de 1880; Borrador de memorial sobre Felipe de la Ossa Vásquez, s. f.; Memorial al presidente de la República, 1880; Memoriales varios de J. del E. S. Cárcamo Pérez, 1892, 1894, 1896, 1897 (al presidente M. A. Caro), 1898, 1908; Elección del cabildo de 1893; nota; Formas de financiación, nota; Contrato entre Cárcamo Pérez y José M. Marmolejo, Bogotá, 18 de diciembre de 1898; Memorial al gobernador de Mompox, 20 de mayo de 1909; Sobre el presbítero Gabriel A. Garrido, 1912, nota; Circular impresa, San Benito Abad, enero de 1930. Entrevistas con Remberto Cárcamo Caballero, Gabriel Guerra Cárcamo y otros en San Benito Abad, Cartagena y Jegua, 1982-1983.

Falta de conciencia de lucha de clase en el campesinado ribereño: Cf. Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana* (Bogotá, 1972), 74; no se cumple esta predicción en el San Jorge en el siglo XIX, a pesar de "soportar todos los inconvenientes".

Terminación del resguardo de Guazo: Registro de Bolívar, No. 2459 (1899); Manuel García Gordon. "Se acabaron los indios de Guazo", Magangué, 29 de junio de 1899 (hoja impresa); Notaría municipal de Magangué, tomo 1920, escrituras varias.

Antecedentes de la ley 89 de 1890: República de Colombia, *Anales del Congreso*, serie 1, No. 1 (7 de agosto de 1890), No. 2 (11 de agosto de 1890), No. 3 (14 de agosto de 1890), No. 7 (24 de febrero de 1891).

Lucha por la tierra en la isla de Mompox: Ministerio de Industrias, *Algunos documentos sobre las Tierras de Loba* (Bogotá, 1924), 66-94; 46-47 (en Barranco de Loba); 76-77 (en Pinillos). Entrevistas con Adolfo Mier Serpa y otros, San Martín de Loba, 1980-1983.

Informe del prefecto de la provincia de Mompox, Gustavo M. Valenzuela, al secretario de gobierno del departamento de Bolívar, 14 de mayo de 1890, impreso (amenaza a Pinillos por subversivos y "resistentes a todo lo que emana del gobierno").

El conflicto por la tierra en esta región se refleja en el artículo titulado "La paz en Mompós" (*La Palestra*, año XIV, No. 337, 16 de febrero de 1884), donde se describe cómo "se acosa tenazmente" a los colonos "a pagar tributo so pena de que se queden sin un palmo de tierra", hasta los establecidos en los ejidos del distrito, lo que era "una plena guerra" que llevaba a "sacudir el humillante tutelaje [...] la lucha tiene que ser entre siervos y señores".

Descubrimiento de Amagamiento Rico: Badel, *Diccionario de Bolívar*, 405; Entrevistas con Adolfo Mier Serpa y otros, San Martín de Loba, 1980-1983.

Aspectos culturales regionales: Ciro Quiroz, *Vallenato, hombre y canto* (Bogotá, 1983); Gabriel García Márquez, *Crónicas y reportajes* (Bogotá, 1978), 11-41; Ciro A. Quiroz, "Los santos vallenatos no son tan santos", *Lecturas dominicales de El Tiempo* (Bogotá), 5 de junio de 1983.

PARTE SEGUNDA

EL CAPITALISMO RAMPANTE

- | | | |
|----|---|------|
| 6. | Los ricos también se descomponen | 136A |
| 7. | Lucha contra la compañía imperialista en
Mompox y Loba | 164A |
| 8. | La segunda conquista del San Jorge | 183A |

PARTE SEGUNDA

IMPACTO REGIONAL DEL CAPITALISMO

- | | | |
|----|---|------|
| 6. | Descomposición de las clases dominantes | 136B |
| 7. | Imperialismo y dependencia: versión regional | 164B |
| 8. | De la domesticación religiosa a la liberación | 183B |

6. LOS RICOS TAMBIÉN SE DESCOMPONEN

“Le pido al Cristo,
y también le pido a Dios,
que me cuide a San Benito
el pueblo 'onde vivo yo.
El pueblo donde vivo
es donde vive Dios.
También le agradezco a mi madre
el cariño que me dio”.

—De Julio César Sfeir Vergara
(El Cabo K), poeta y músico
de San Benito Abad.

La niña Ana Francisca, la quinta Ana de la estirpe familiar, me muestra el turpial que su sobrino le acaba de regalar, en reemplazo del que cuidó la madre durante diecinueve años con pedacitos de carne, frutas y granos de alpiste. Glorioso pájaro resplandeciente en el florido patio de la casona de material que la dueña heredó de sus antepasados señoriales, los Imbrecht, de Mompox y los Tovio, de San Benito Abad.

“Es un pájaro cantor que vive feliz y nos hace felices a todos los que vivimos en esta casa —me dice la niña Ana Francisca, con una sonrisa—. Sólo se le encrespán las plumas cuando sale el fantasma de mi tocaya, la solterona, envuelta en un remolino con su pollera grande, cerrada la blusa por la espalda, a la cintura, con un broche de plata. Mi pobre tocaya, que Dios guarde, revolotea por el aire hasta dar con el chavarrí del traspatio, que

6. DESCOMPOSICIÓN DE LAS CLASES DOMINANTES

Se ha hablado mucho más de la descomposición del campesinado que de la de otras clases sociales, como las dominantes, aunque la descomposición de éstas sea también posible. Carlos Marx lo plantea así en *El 18 de Brumario* (partes analíticas finales) al recordar la manera como se “descompusieron” en Francia las fracciones del llamado “partido del orden”, en relación con el bonapartismo. Los teóricos aceptan que la burguesía no sea monolítica y que pueda fraccionarse para llegar a ser otra clase social (no simplemente dividirse en las burguesías industrial, mercantil y financiera de los clásicos), como ocurre con el campesinado al proletarizarse. En efecto, se puede establecer que, por razones dinámicas del proceso histórico-natural, exista una relación dialéctica, en períodos determinados, entre la descomposición del campesinado y la de las clases que explotan a éste.

En Francia, Marx observó la aparición de una antiélite que buscaba apropiarse entonces del poder político. Ello vino a ser parte del proceso de descomposición de las clases dominantes francesas, a nivel nacional. En nuestro caso sólo se registra una antiélite ideológica conectada con las logias masónicas de Mompox y El Carmen de Bolívar (tomo II); en San Benito Abad también hubo masones, como don Francisco Javier Tovío de la Guerra. Pero no puede decirse, como en el caso francés, que el proceso de descomposición de las clases dominantes de nuestra región hubiera incluido la constitución de ninguna antiélite —si nos acogemos a las definiciones ofrecidas en el volumen anterior y en mi libro *Revoluciones inconclusas en América Latina*

no le tiene miedo sino que se le abalanza chillando con las alas desplegadas armadas de espuelas, como buen celador que es. Curioso, que los únicos que no se asustan, ni con el fantasma ni con el chavarrí, son los morrocayos. No les importa nada, ni se mosquean, y siguen andando como tanques imparables por donde van hasta llegar a donde quieren, sin importarles la ventisca de la pollera ni los ojos saltones de rabia de la celadora emplumada.

“No sabemos por qué nos sale esa pobre ánima de Ana Joaquina. Será para seguir contemplando el retrato de su padre, que hemos conservado de los tiempos viejos y que tenemos colgado en el comedor de la casa: el de don Francisco Javier Tovío de la Guerra, el mandamás de esta tierra, a quien el escribano Striffler llamó el monarca de Tacasuán”.

Francisco Javier Tovío y la Feria de Tacasuán

Así puede ser. Ana Joaquina Tovío Jiménez se quedó soltera para cuidar a su padre cuando éste enviudó de doña Juana Jiménez, de los Jiménez y Berásteguis de Ciénaga de Oro, en el bajo Sinú, donde fue sepultada. Francisco Javier no lo exigió a la hija, quizás se lo merecía por la sangre azul que llevaba: él mismo era hijo de doña Cecilia de la Guerra y de aquel José Benito Tovío que vimos actuar como procurador general del rey en la sedición de Jegua. Fue también ahijado de doña María Josefa Isabel de Hoyos, marquesa de Torre Hoyos, y del primer esposo de ésta, el mariscal Mateo de Epalza, en los días de esplendor de la villa de Mompox, cuando dieron origen a las encantadoras leyendas sobre la marquesita que recorren al San Jorge desde Palito hasta La Sierpe.

Al desplome del marquesado con las guerras de independencia y la muerte de María Josefa Isabel en 1848, Francisco Javier Tovío (don Javié) estaba listo ya (junto con el corozaleño Antonio Rodríguez de Latorre y otros) para comprar una parte de Cispataca la Vieja y Cabeza'e Vaca al segundo marqués consorte y heredero Juan Antonio Imbrecht, así como para desarrollar la principal hacienda que recibió de José Benito: Pedro Pérez, la finca estrella de los Tovío y sus descendientes, así nombrada por el capataz que le puso el dueño a orillas del San Jorge por la ribera occidental, atravesando las ciénagas de Doncella y Cholén. Don Javié no tuvo necesidad de invadir las tierras del



Ana Joaquina Tovío, la que se volvió fantasma hacia 1880. (Cortesía de la familia Imbett, San Benito Abad).

resguardo de Jegua, porque no era ambicioso, sino que desarrolló su imperio entre el río y la sabana, territorio inmenso en el que se movió con desparpajo y bondad, echando cuentos, haciendo hijos, y “descrestando” a nacionales y extranjeros.

El alsaciano Striffler, en efecto, quien lo conoció, comparó a don Javié con el alegre Anacreonte, sólo que éste no supo ser rico y aquél lo fue a cabalidad. Pero don Javié no era un rico egoísta. Había aprendido lo bueno del señorío de su padre y no asimiló los valores del capitalismo rampante que se iniciaba en su época. “No participó de la sórdida avaricia de los hacendados de las sabanas, que se sujetan a una vida verdaderamente miserable para no gastar dinero —escribió Striffler en su crónica de primera mano sobre el San Jorge—. Al contrario, hacía las cosas en grande. [Llevaba] dos géneros de vida muy distintos: en los grandes centros de población (como Chinú) era el caballero perfecto, entregándose al galanteo con las damas y discutiendo asuntos de política con los notables; después de unos días de fiestas locas y dispendiosas en que gastaba un dineral, montaba ligero a caballo y volvía a sus quehaceres y a sus vacas. Entonces era otra vida: sus vestidos de caballero se guardaban para otra ocasión, y toda su actividad se concretaba a las labores de su explotación”.

Don Javié tenía ganados y también sembraba maíz, yuca y otros alimentos. La explotación de sus tierras era equilibrada, como se hacía de antiguo. Parece que fue justo en el trato con sus trabajadores, si creemos lo que dice Striffler de que “su fama nunca costó una lágrima ni la menor pena o disgusto a nadie”, que tenía “un alma compasiva”, y que era desprendido como el general Juan José Nieto, a quien admiraba y seguía por ser ambos masones grado 33.

No obstante, se sospecha que, a diferencia del general Nieto, quien no tenía grandes haciendas con esclavos, don Javié se las ingenió para seguir con los suyos en 1852, cuando la ley nacional de emancipación empezó a cumplirse. Porque se abolió la esclavitud, pero no el latifundio y éste siguió exigiendo el mercado humano del trabajo. Como Nieto en Cartagena, don Javié hizo una celebración para “liberar” a sus esclavos, cosa que le alabaron los masones. Pero, muchos de aquellos, ignorantes, aceptaron seguirle trabajando como concertados.

Don Javié estuvo a favor de las nuevas leyes que fueron apretando como cuentagotas la libertad de los nuevos “ciudadanos” negros, como la del 29 de mayo de 1842 sobre el llamado



El chavarrí del truspatio.

(México, 1978)—, así hubiera habido serios conflictos entre miembros de la oligarquía regional.

Más bien, aquí se observa aquella relación negativa entre las clases superiores e inferiores que se manifestó en una fuerte rapiña por el control de los recursos económicos de la región, principalmente de la tierra. No hubo ningún compromiso revolucionario para transformar las relaciones de clase ni las estructuras del poder político, como lo habría exigido una verdadera antiélite ideológica.

Recordemos, ante todo, que mientras el campesinado perdía las tierras y se refugiaba en formas salariales simples durante la segunda mitad del siglo XIX, la ganancia producida por los trabajadores en la ganadería y la agricultura quedó casi monopolizada por una minoría poderosa, u oligarquía, cuyos orígenes se radicaban en el señorío y en los grupos principales anteriores de la burguesía comercial (los de Mompox, San Benito Abad, Santa Marta, Cartagena y puertos del río Magdalena) desde finales del siglo XVIII (tomo I).

concierto forzoso (“matrícula” después). Y con la ayuda de contadores inescrupulosos fue llevando listas dobles de lo que vendía a sus concertados en sus comisariatos, en tal forma que los trabajadores quedaban siempre debiéndole dinero: así, éstos se fueron convirtiendo en peones por deuda, esto es, en otros tipos de esclavos cuyas cuentas, lejos de disminuir con el trabajo, crecían en su contra a medida que pasaba el tiempo. Muchos de ellos, como concertados forzosos y endeudados por la eternidad, fueron pasando así de don Javié a sus hijos y nietos hasta entrado el siglo XX.

Los peculiares destellos personales de este gran señor esclavista hacían de la feria anual de la Villa de San Benito, del 12 al 18 de septiembre, un acontecimiento especial que atraía a todavía más comerciantes. Iniciada poco a poco después de ganada la independencia nacional, la Feria de Tacasuán, así llamada, fue convirtiéndose en el lugar principal de cita del interior y de la costa para intercambiar mercancías.

Hasta entonces, las principales transacciones comerciales se habían hecho en los puertos de mar (Cartagena y Santa Marta) con eventuales salidas hasta las islas de Jamaica y Saint Thomas. Las posibilidades de la Villa de San Benito Abad crecieron al confluir allí, por los ríos, unos tenderos de Cartagena, unos judíos de Curazao y unos intermediarios de Mompox —entre ellos los Germán Ribón— que, a su vez, estaban conectados con Ocaña, Honda, Zaragoza y Cáceres. Cada año hubo más mercaderías y cada vez más finas. En el decenio de 1840 los asistentes convergían tanto de los ríos como de la costa, desde Tolú, de donde llegaban por tierra los artículos de Cartagena luego de vencer mil dificultades por el mal estado de las vías.

De Cartagena provenían, en especial, peinetos de carey, babucheros y ruleteros. La ruleta, como los naipes, fue atracción principal de la feria y fuente de pendencias personales que llegaban después a las galleras nuevas que se construyeron con burdas tablas y la palma amarga. Desde Ocaña y Honda viajaban a la villa champanes con café, tabaco, yerbas, azúcar, cebollas, ajos, papas, manzanas, mantas de lana, sombreros blancos y cueros. Desde Antioquia iban con oro en polvo. De la sabana inmediata llegaban canastillas, hamacas y telas de algodón. De Cuiba y otras laderas del San Jorge: pita, plátanos y panela. Del Mamón, sombreros vueltiaos de cañaflera.

Las mercancías se descargaban de las embarcaciones a unas carretas tiradas por bueyes en el puerto de La Chambita, donde



Francisco Javier Tovío de la Guerra, el monarca de Tacasúán. (Cortesía de la familia Imbett, San Benito Abad).

comenzaba la calle del Comercio. En esta vía se apeñuscaban las tiendas con mostradores de cañas amarradas y las pensiones con cuartos de alquiler, y por ella pasaban, cantando refranes, los carros que vendían guarapo revuelto con canilla de muerto. A unas tres cuadras, la calle del Comercio desembocaba en lo que hoy se llama la Placita, donde se hallaban las casas de los notables del pueblo y la imagen del Cristo en una de ellas, por no estar terminada la iglesia (la plaza grande queda una cuadra más al sur). Por todo este sector se movía un gran gentío que con sus pasos convertía el piso en un jaboncillo o mazacote en el que muchos se resbalaban y caían para jolgorio de otros y ventaja de ladronzuelos impunes, pues no había policías. Los comerciantes se hundían a veces hasta las rodillas. Las bestias se pegaban al suelo y los caciques como don Javié tenían que ir acompañados de sirvientes que les ayudaran a desmontarse en las casas y almacenes, y a sacar del fango a los animales.

Los primeros dos días eran lúgubres porque nadie compraba nada, sopesando posibilidades. Al tercero, el 14 de septiembre, el cura se animaba a sacar al Milagroso en procesión, una vez pasado el ritual de que el alcalde ordenara la salida de la imagen con su bastón de mando, con el fin de que el Cristo no creciera y cupiera por la puerta de la capilla. Los días siguientes eran de alguna venta, y los últimos, los de las "quemadas" para salir de los artículos a cualquier precio. Entonces era cuando don Javié y los astutos compraban. Otros empezaban a empacar para el viaje de vuelta, rezongando sobre su mala suerte.

El éxito comercial de Tacasúan hizo proliferar las ferias provinciales en la costa. Calamar, Mompo y Magangué disputaron con San Benito. La feria de la Candelaria de Magangué, en febrero, se fue imponiendo, porque por el verano de ese mes los barcos no podían llegar a la Villa, sino a Jegua. Como la demanda crecía, en 1846, se añadió otra feria en Magangué, para la fiesta de San Antonio (en junio), y los maganguenses tuvieron la previsión de construir todos sus almacenes de cal y canto, resistentes al fuego.

Porque un incendio provocado en la Villa durante las celebraciones de la Concepción en diciembre de 1852, destruyó las tiendas y sembró la desconfianza en el comercio. Striffler dice que el incendio se debió a un triquitraque de pólvora; otros sostienen que vieron una paloma brillante con una tusa ardiendo enganchada en una pata, que fue saltando de un techo de palma a otro para extender fatalmente el fuego y darle el golpe de



Plaza del puerto de San Benito Abad.

Escenas de las fiestas del 14 de septiembre en San Benito Abad y su puerto.



gracia a la Feria de Tacasuán, que no pudo celebrarse ya sino a medias por dos años más, hasta 1854, cuando se acabó del todo. Paradójicamente, fue en esta última feria en la que llegó el primer barco de vapor a San Benito Abad (¿el Nueva Granada?) con peregrinos para visitar al Cristo Milagroso.

Como era de esperarse, la terminación de la feria de la Villa no incomodó a don Francisco Javier Tovío de la Guerra. El "monarca de Tacasuán" siguió llevando sus dos vidas: la del culto masón y caballero en Chinú, y la del ganadero señorial en Pedro Pérez, mientras crecían sus cuatro hijos (Joaquín, José Benito, Manuel Francisco y Manuel Antonio) y su bella hija Ana Joaquina. Se dedicó en cambio a "casar bien" a sus recatadas hermanas, lo que hizo con cachacos que pasaron por San Benito. Así, la casa de Tovío quedó relacionada por matrimonio con lo más granado del país: los Narváez, de Popayán, los Panizas, de Cartagena y los Ospinas, de Medellín.

La política tentó por fin a don Javié, que se declaró liberal y nietista, y llegó a ser presidente del concejo municipal de San Benito. De allí parte a su vez el liberalismo tradicional de los Tovío, apenas denegado esporádicamente por algunos descendientes, porque por aquí se cree que "quien come miga de un liberal (o conservador), debe salir liberal (o conservador)". Javié tenía sus propias ideas respecto a liberales nuevos como el general Tomás Cipriano de Mosquera, de quien rechazó su plan de masonería colombiana con grado 34, y por ser "canalla" con Nieto, siendo que a éste debía el Mascachochas su presidencia al ganar la guerra civil de 1861. Por eso, cuando llegó a San Benito el texto de la nueva Constitución federal de 1863 sancionada por Mosquera (la de la Convención de Rionegro), el concejo municipal en pleno la rechazó, a instancias de Tovío. Fue el único concejo que así lo hizo en el país, lo que llevó a que el nuevo presidente, furioso, enviara tropas para apresar a Tovío, incendiar el pueblo y hacer valer la autoridad nacional. No pasó nada en especial: Javié se escondió en Pedro Pérez durante la ocupación, las tropas se aburrieron y se volvieron a Corozal tal como habían venido, con mucho ruido y pocas nueces.

El buen humor de Javié se fue perdiendo, no obstante, con el ascenso local de otra familia distinguida: la De la Ossa, de origen vizcaíno, que había pasado antes por el Sinú y Corozal de Morroa, en cuya casa solariega de Elorrio, en España, se lee aún su lema de guerra:

Pues bien, desde un comienzo esta oligarquía tuvo intereses internos encontrados, primero entre los señores nobles terratenientes y los comerciantes. La fracción mercantil de la burguesía colonial —la que resultó dominante— siguió impulsando el intercambio a nivel nacional e internacional para crear el lucro y apropiárselo; mientras que la otra —la emergente— descubrió las formas de capitalizar la renta de la tierra y presionó para monopolizarla. De esta presión bifronte, con apoyo del Estado, que era apéndice de los terratenientes y comerciantes, surgió no sólo el reconocimiento político-económico de la importancia del latifundio, sino la conformación de otra clase social; la de los nuevos propietarios que explotarían ese latifundio ya con fines de acumulación (originaria) de capital.

[A] El primer surgimiento claro de la *clase terrateniente capitalista* regional puede verse en el San Jorge desde 1869 con las declaraciones de baldíos en el territorio del resguardo de Jegua y las apropiaciones de Manuel Antonio Pineda (capítulo 5). Es el comienzo rudimentario aún del modo de producción capitalista moderno en la región. Esta clase terrateniente se constituye, por lo mismo, en otro elemento de la nueva formación social nacional propuesta en el tomo anterior, dentro de la cual ya advertimos dos: el modo de producción campesino (colonizador, pequeños productores independientes, sectores pre y no-capitalistas, etc., que fueron explotados y usados por los terratenientes capitalistas), y la superestructura ideológica dependiente (democracia liberal, romanticismo, masonería, partidos capitalistas, etc.).

Los terratenientes capitalistas del siglo XIX fueron otra fracción dominante en el seno de la oligarquía que se plasmó en el Estado colombiano de la época. Jugaron, pues, con otras fracciones como la burguesía comercial, la industrial en ciernes y, más tarde, con la burguesía financiera y bancaria que intentó reorganizarse tras las aventuras fallidas de Judas Tadeo Landínez.

Este juego entre burgueses fue contradictorio, polémico y a veces violento, como lo vemos en San Benito Abad y las sabanas. El conflicto no se solucionó sino en parte, cuando a los intereses de la burguesía comercial se sumaron los de los terratenientes, proceso definitivo en los casos en que los burgueses y los terratenientes fueron las mismas personas; es decir, cuando el propietario de la tierra fue al mismo tiempo comerciante,

*Para voz y centinela
de Vizcaya belicosa,
se fundó la casa De Ossa
para que siempre esté en vela.*

El primero en llegar a la región de nuestro estudio fue Felipe de la Ossa Pertuz, probablemente a mediados del siglo XVIII, y debió de ser de los vecinos fundadores de San Benito Abad cuando De la Torre Miranda trasladó el poblado a Tacasuán en 1775, porque allí nació su hijo Felipe de la Ossa Perdomo. El tercero de la serie, hijo de éste, fue, por lo mismo, Felipe Tercero de la Ossa Martínez, ya de Corozal, pero residenciado en la Villa con su esposa, Patricia Vásquez, atractiva hija mulata de un general antioqueño. Este Felipe Tercero contemporáneo de Javié, aunque algo más joven, fue la Némesis que con su lengua viperina al fin hizo salir del pueblo al monarca de Tacasuán.

No se sabe exactamente por qué se creó la enemistad entre estos dos caballeros, pero debió de ser por asuntos de dinero y propiedades. No importó que fueran compadres ni familiares, puesto que una nieta de don Javié, la niña Juana (hija de Joaquín Tovío Jiménez y Catalina Beltrán), se casó con un hijo de Felipe, el cuarto de la serie, pero que de todos modos se llamó también Felipe Tercero, como lo siguió habiendo de este nombre sin falta en la familia De la Ossa en las cuatro generaciones siguientes, hasta hoy.

Quizás Francisco Javier se envejecía muy rápido y, en ese contexto, parecía ya "un viejo loco con máscara de sátiro", según escribió Striffler, y le llegaba "el término fatal de su existencia". Pero todos sabemos que no hay peor cuña que la del mismo palo, y así fue con estos dos terratenientes.

Felipe Tercero, el viejo viperino, fue uno de los primeros hacendados costeños en gozar de una nueva práctica comercial que, a diferencia de las otras, envolvía a seres humanos. Al tiempo que se acababa formalmente la esclavitud del negro, al compás de la gradual introducción del capitalismo aparecía también la trata de blancas en la modalidad de "compra de doncellas". No parecía ser iniciativa local (se dice que el gran introductor de esta costumbre fue el exdictador mexicano Antonio López de Santa Anna cuando residía exiliado en Turbaco), pero de todos modos cayó en tierra fértil.

"¡Uso! —informa Góez, el barquero de Jegua, con un tronar de huesos de los dedos de la mano, al acordarse de esas cosas

industrial y/o banquero, como ocurrió en el San Jorge y en otras partes del país, por la misma época. Esta síntesis económico-política, que venía de los tiempos coloniales, fue quedando más transparente a comienzos del siglo XX, en lo que constituye una demostración mucho más clara de cómo se realizó la acumulación originaria de capital en la región de nuestro estudio, proceso muy diferente de como ocurrió en Europa en siglos pasados.

Por lo tanto, podemos ver el proceso de acumulación originaria de capital también como descomposición de la clase dominante desde otro punto de vista, proceso que tuvo —como en el del campesinado— sus lados patológicos y de desorganización social (cf. Poulantzas, 88-97, 387-396; Alberto J. Pla, *La burguesía nacional en América Latina*, Buenos Aires, 1971, 41-55; André Gunder Frank, *Lumpemburguesía, lumpemproletariado*, Bogotá, 1974).

La burguesía comercial, hegemónica a nivel regional y dentro de la formación social nacional durante el siglo XIX, comenzó fomentando ferias locales en Tacasúan (San Benito Abad), Magangué, Mompos y Calamar ^{1/}. En ellas se realizaron transacciones que vincularon una subregión con otra. Las ganancias de estas ferias se dividían entre los comerciantes locales y los extranjeros que exportaban de Europa buena parte de las mercancías disponibles.

Este grupo de intermediarios locales se fue desplazando de San Benito Abad a Magangué desde 1854, cuando la Feria de Tacasúan se terminó por un incendio. Poco a poco, la actividad comercial principal de la región fue convergiendo hacia la naciente ciudad de Barranquilla, en el litoral atlántico.

Mientras la Villa decaía, también en la estructura de la explotación de la tierra se experimentaba un serio desajuste. El último gran señor, heredero ideológico de transición de la época colonial, el ya mencionado masón don Francisco Javier Tovío de la Guerra ^{2/}, dejó de tener influencia. Aunque retuvo las

1. Striffler, 51-65 (ferias de Tacasúan y otras), 85 (producción de Cui-ba), 92, 125 (producción de El Mamón).

2. Striffler, 69-75 (personalidad de Francisco Javier Tovío de la Guerra). Entrevistas con doña Ana Francisca Imbett, Porfiria Pupo Campos, Francisca y Cecilia de la Ossa Tovío y Julio de la Ossa Pérez, San Benito Abad y Corozal, 1982-1983. El año exacto de la muerte de Tovío no se ha podido establecer; tuvo que ser poco antes de septiembre de 1880 cuando Striffler terminó su libro sobre el San Jorge (pág. 182).

de los viejos que todavía muchas veces se siguen haciendo por allí—. El simple guiño de un hacendado era orden para que los padres de una muchacha quinceañera, virgen, se la enviaran a la 'mayoría'. La única obligación del blanco era regalarle algún dinero, muebles, vestidos, a veces una casa, no sólo para ella sino también para los torpes padres, que no podían ser otra cosa sino hombres-hicoteas de caparazón rajado. Esto era como un negocio comercial. La doncella podía ser traída espontáneamente por los padres y ofrecida como cualquier cachivache por unos pesos o unas vacas''.

Esto explica que hubiera habido hacendados, y muchas otras personas, con "sucursales" y queridas, algunas establecidas como vedoras en sus respectivas casas de hacienda. "Hay viejos ricos de esa especie de semental que tienen hasta ochenta hijos —me asegura Góez—; son los llamados hijos naturales, que los padres a veces reconocen y ayudan. En general los dejan para que los críen sus madres o las abuelas maternas. Porque si las hembras o sus padres metieron la pata, ¿no van entonces a responsabilizarse? Muchas mujeres lo hacen así porque lo quieren, para tener y criar un hijo, por lo menos, que al crecer se haga cargo de ellas en su vejez si el ricachón les falta: es como un seguro de vida para la madre soltera. Por eso, por aquí se sacan hijos que ni huevos de nigua'', concluye el buen barquero mientras su mujer se recluye en la cocina con seis vástagos, entre ellos, por supuesto, un hijo de otra mujer.

Hubo también en esos días de antaño un extraordinario auge de los juegos de azar, ruletas, naipes, barajas y dominós que, junto con la riña de gallos y, eventualmente, los juegos de toros entre talanqueras (futuras corralejas) se constituyeron en pasatiempos favoritos donde los ricos "botaban la plata". Todavía se ven por las calles de estos pueblos ribereños. Eran prácticas mucho más acogidas por la clase emergente de la época que por los antiguos señores como don Javié, de allí también la incompatibilidad y enemistad que éste tuvo con Felipe Tercero. [A]

Debido quizás a los inesperados problemas con el nuevo rico, la salud de don Javié se empeoró hacia 1876, y éste empezó a recluirse en su casa, bajo los cuidados de la hija solterona. Allí, con los trinos dulzones de turpiales y defendido inútilmente por fieras chavarries, le llegó inopinadamente la maldición del vizcaíno De la Ossa: que éste se cagaría en la tumba de don Francisco Javier para demostrarle cómo su infinito desprecio llegaba al más allá.

tierras heredadas o compradas y las siguió explotando a la manera señorial-esclavista (capítulo 3), ello no fue suficiente. Porque, aunque se abolió la esclavitud en 1851, no se abolió por eso el latifundio, y éste siguió pidiendo y consumiendo hombres y mujeres en nuevas modalidades de explotación, como el concierto forzoso que el señorío clásico no había previsto (O. Fals Borda, *Historia de la cuestión agraria en Colombia*, Bogotá, 1982, 121-126). Así continuó el mercado humano del trabajo en formas todavía más duras y execrables que en la época colonial.

El desajuste en la explotación de la tierra provino, precisamente, del crecimiento de la clase terrateniente capitalista tanto en número como en poder, por las grandes usurpaciones que hizo en los resguardos indígenas del San Jorge y por el desarrollo económico de las sabanas. La ganancia por la venta de ganado gordo en otras plazas (Medellín, Barranquilla, después exportado en pie a Cuba, México, Zona del Canal, Venezuela y Antillas Menores, a veces como carne salada), fue un comienzo del proceso de acumulación originaria de capital en esta región. El traslado del ganado gordo que salía de esas grandes propiedades se fue realizando por nuevos caminos hacia el sur y el occidente, en tal forma que los negociantes principales de reses no habitaron más en la Villa sino en Corozal y Sincelejo /3/.

Simultáneamente, el centro de poder económico y político se fue desplazando también de San Benito Abad a Corozal y Sincelejo, casi de la misma manera como el poder de Mompo se fue a Magangué y El Banco, cuando el río Magdalena cambió de curso por Loba /4/. Los viejos terratenientes señoriales como los Tovia se fueron reduciendo y vendiendo ganado y tierras valiosas (como Cispataca) a sabaneros latifundistas de tendencias capitalistas modernas, como los Pérez y García, que eran también comerciantes, banqueros o industriales menores /5/. O perdieron esas tierras en malas transacciones y en gallerías o

3. Sobre el viejo Camino Padrero, de Ayapel, véase la nota 1 del capítulo 4B.

4. Decadencia de Mompo y fracaso de la escuela de sombrerería: *Informe del gobernador del departamento de Bolívar* (José Manuel Goenaga) a la *asamblea departamental* (Cartagena, 1890), 40-41.

5. Venta de Cispataca: AC, Diario de José del Espíritu Santo Cárcamo, 1924; Papeles de Julio de la Ossa Pérez, Escrituras de 7 de marzo de 1847 y 10 de diciembre de 1884.

Don Javié lo creyó, y tuvo sus razones para temer semejante humillación. Pero, ¿para qué pelear con su compadre? Decidió entonces no morir en San Benito, con el propósito de frustrar la visceral amenaza de Felipe Tercero. Envio mensaje urgente a sus hermanos masones de Barranquilla, quienes le hicieron llegar una lancha para sacarlo del pequeño infierno de la Villa y de las garras de De la Ossa. Iba muy mal, casi agonizante, no se sabe de qué, acompañado de uno de sus hijos naturales, el poeta Benjamín Bermúdez, dejando a la atribulada Ana Joaquina lista para convertirse en fantasma, aunque también con grandes riquezas que después pasaron a la parroquia. La familia sostiene que don Francisco Javier murió hacia 1879, cuando al comer pescado se le fue una espinita directo al corazón.

Así como planeó su salida del pueblo, el romántico don Javié dispuso cómo debía procederse una vez muerto. En Barranquilla quedaría su cuerpo bajo una losa sin nombre, pero su corazón debía llevarse a Ciénaga de Oro para sepultarlo al lado de la tumba de su mujer Juana Jiménez, al pie del púlpito de la iglesia del pueblo. No hay seguridad de que su voluntad fuera cumplida, ya que no existen rastros en este templo. Es probable que las cenizas se encuentren en la casona familiar o en otra parte escogida, según testimonio de los Berásteguis (Burgos) de allí, quienes alcanzaron a ver la vieja lápida de mármol en las columnas de la entrada.

Felipe de la Ossa Vásquez y la rapiña de los ricos

El trono vacante de don Francisco Javier Tovio de la Guerra no lo ocupó quien amenazó con cagarse en su tumba, sino el hijo de éste y cuarto de la serie: Felipe Tercero de la Ossa Vásquez.

El nuevo monarca de Tacasuán, nacido en Sincé como único hijo varón, era alto, flaco y moreno como su madre, inteligente, agudo, nervioso y emprendedor, aunque de genio "fosforito" e iracundo que a veces le llevaba al desequilibrio. En su garganta, "la voz y centinela de Vizcaya belicosa" se convirtió en el canto desafiante de un gallo de pelea, el gallo jaque de dos años con espuela propia, que no necesita que lo calcen. Quizás su temperamento duro se formó precisamente en esas galleras de la Villa que frecuentaba desde niño en compañía de su futuro cuñado Ramón Guerra, el pecosito pelirrojo más travieso de la calle.

juegos de azar con aquellos. Porque estas distracciones experimentaron también un surgimiento extraordinario en despilfarradora respuesta a la creación de riqueza que se experimentaba /6/.

En cambio, y por contraste, con excepción de la introducción del ganado cebú y el alambre de púas, no se registra durante el siglo XIX ningún cambio importante en la tecnología agrícola y pecuaria de la región del San Jorge y de la depresión momposina: el latifundio se reforzó y expandió con los mismos métodos y formas de trabajo anteriores, los inventados por la raza cósmica triétnica de la Costa en la cultura anfibia del período señorial. Sólo a comienzos del siglo XX empezaron a introducirse determinadas técnicas modernas, como la vacuna para el ganado (en Loba, por una compañía estadounidense), fumigación química para el gorgojo del maíz y del frijol (bisulfuro de carbono, en el San Jorge, en 1918), los primeros motores de gasolina (hacia 1927, tractor, automóvil y camión; en 1937, motor fuera de borda en las canoas) y algunas adiciones eléctricas, todo siempre en poder de los hacendados /7/. Se dio así un salto por los mejor situados en la estructura social, desde la etapa rudimentaria —la de la agricultura del palo cavador y del fuego— a la de la máquina de pistón, sin pasar por la era del arado ni por la del vapor como en otras partes del mundo, excepto en el caso de los buques fluviales que desplazaron al champán.

De la misma manera, cabe observar que la expansión del latifundio no llevó sino al aumento de la producción de ganado, y no de alimentos populares. Ello fue conduciendo al descenso de los niveles de vida de la población rural, de manera progresi-

6. Recreación: Se registra el auge de las riñas de gallos, las plazas de toros y los casinos en la región, en lo que aparece el aporte de españoles recién llegados. Los hermanos Enrique y Alfredo Fals (abuelo del autor), recién llegados de Cataluña y Cuba, fueron empresarios del circo de toros de Barranquilla, que reconstruyeron en 1898 (*La Herrería* [Barranquilla], No. 169, 31 de mayo de 1898). Después de la guerra civil organizaron el principal casino de Magangué, que funcionó hasta la muerte de Alfredo, ocurrida en uno de sus viajes al exterior, en Panamá, en 1909. (Entrevistas con Fernando Fals, Magangué, 1979-1980, y Enrique Fals Álvarez, Barranquilla y Bogotá, 1983).

7. Entrevistas con doña Inés María Martínez M., Caimito, 1976; Diario personal de Rafael Thomas (1911-1922), MS, notas para 6 y 18 de mayo de 1918, Mompos (gentileza de doña Carmela Thomas y sus hermanos Rafael y Lorenzo, 1983); entrevistas en San Martín de Loba (capítulo 7).

Felipe empezó a jugar con su propia cuerda, apostándole vacas paridas a "Caín", el asesino repelador giro, o a "Barriero", el picador jabao, para acusar de bisuaca y desafiar a los puños a los otros galleros, cuando perdía.

Don Felipe Tercero, su padre, en esperanzas de algo mejor, lo había mandado estudiar en el Colegio Pinillos, de Mompox. Allí el hijo tuvo éxito, no sólo académico, pues llegó a ser capaz de dictar tres cartas a la vez, como Napoleón, sino también amoroso, al seducir una que otra hija de los profesores del internado donde vivía. A la vuelta, con perfecta aureola de macho capaz de conquistar mujeres, casó con Juana Tovia Beltrán, la nieta del patricio Francisco Javier, una santa que, más tarde, trataría de suavizar con amor y bondad los excesos de su marido y que le aguantaría los crueles desvarios de su vejez. Y Felipe volvió a sus ruidosas galleras; a jugar barajas; a practicar tiro al blanco con un revólver calibre 38 que empezó a llevar al cinto de manera permanente; a velar por las vacadas suyas y las de su padre; a cercar tierras de vega, sabana y monte; y a tener hijos con cuanta viuda y cuanta hembra se dejara o se la trajeran sus padres como doncella virgen, a cambio de dinero, casa o mecedoras momposinas.

Para muchos, don Felipe no era malo, sólo que no lo sabían comprender. "Por las buenas se le lleva a todas partes", dicen algunos testimonios escritos sobre él. Pero desgraciadamente al Felipe atraente y educado le tocó vivir la conflictiva época de la azarosa lucha por la tierra que enfrentaba a sabaneros y villeros, y a éstos contra los rianos y ribereños. Vio con sus propios ojos a los Pinedas, Ramos, Mercados y Baldovinos apropiándose a la fuerza de Periquital; a Esteban Urueta echando bala en San Matías y Guayabal; al padre Garrido robándose los ornamentos del templo de Jegua; a los Martelos rematando las tierras de Vloria; y al bueno de Cárcamo Pérez y sus fieles amigos en el cepo. Presidió así don Felipe un período violento de la historia de la Costa en que el capitalismo nacía careando al señorío y picoteándole el pescuezo por la posesión de las tierras y por el goce de los recursos naturales y humanos de la región. El mismo Felipe se volvió violento como el sistema: llegó a ser su personificación regional.

La lucha y la rapiña parecían sin cuartel, hasta entre los mismos ricachones. El suegro de Felipe, don Joaquín Tovia Jiménez, se quejó ante el presidente del Estado de Bolívar en 1884 por haber denunciado el señor Eladio Meza como baldíos



Parranda de costeños en Ocaña (1891). (Cortesía de Edith Cabrales. Mompox).

las tierras de Cispataca la Vieja. Habrase visto, ¡ya no atacan sólo a los indios de Jegua! Con todo y las escrituras de venta de esas tierras por el yerno de la marquesa de Torre Hoyos (Lázaro María de Herrera) al señor de Latorre, de Corozal, que éste estaba negociando entonces con Tovío...

También en Sincé ocurrió lo mismo, cuando el doctor Gabriel Antonio Oliver, primero, y don José Manuel Ucrós, después, pretendieron denunciar como baldíos, sin haberlas ocupado jamás, las tierras que ya tenían otras familias acomodadas y algunos pequeños agricultores en Fausto Lastre y La Montañita, creándose un conflicto que sólo fue resuelto en 1906 por la intervención directa del ministro de Obras Públicas y Fomento, doctor Francisco de Paula Manotas.

Cuando James Murray, prospector estadounidense, descubrió oro en Uré en 1876 y organizó una compañía en Nueva York para financiar la explotación con compra de la maquinaria necesaria, se reavivó otra en 1878 que pretendía tener prelación y que tomó posesión violenta de la tierra aurífera desplazando a sus coterráneos. Estos tuvieron que retirarse de Uré, aunque ya habían hecho considerables inversiones en la zona.

Hacia finales de siglo, Felipe Tercero de la Ossa Vásquez y su cuñado Francisco Javier Tovío Beltrán se habían decidido a participar también, como tantos otros, en la orgía sabanera de tomas de tierras en el resguardo de Jegua. Felipe se presentó en Noalla con su revólver calibre 38 y con un grupo de corraleros exesclavos de Cispataca y Cholén —que seguían viviendo y actuando como esclavos después de la emancipación legal de 1850, como fue con don Javié, en lo que se llamó concierto forzo— para sacar a los noalleros a la fuerza. Allí se quedó.

Francisco Javier Tovío Beltrán —Javié el joven— tomó tierras en Cañoviejo que después vendió a ganaderos de Hatonuevo, sin hacer caso de las protestas de Cárcamo Pérez. Este vástago de los ilustres Tovíos también había heredado los exesclavos de su padre y de su abuelo. Los había conservado con cierta tolerancia paternal que aquellos le retribuían con cariño ofreciéndole *chandés*, esto es, fiestas de negros y negras sentados donde una “cantaora” improvisaba cantos y coplas que los otros respondían con palmoteo, coplas como las siguientes:

*Paloma que vas volando
y en el pico llevas hilo,
prestámelo pa' coser
este corazón herido.*

va a medida que ésta aumentaba en número, aunque, gracias a la feracidad de las tierras, no se llegó en el San Jorge a las hambrunas como en otras partes donde se verificó este mismo proceso expansivo de la economía.

Por último, nuevos terratenientes desarrollaron actitudes individualistas, codiciosas y violentas en las que el machismo europeo floreció con la expansión de la poligamia y la adopción de costumbres extrañas, como la compra de doncellas. La mujer llegó así a ser una mercancía más del creciente mercado capitalista.

[B] La presión progresiva sobre la Villa y sus habitantes por la burguesía comercial desertora y la clase terrateniente sabanera, llegó a agudizar situaciones y a crear conflictos internos entre las fracciones de la clase dominante que fueron destruyendo el contexto social de San Benito Abad.

Ocurrieron entonces fuertes enfrentamientos personales, grupales y de clase, muchas veces sangrientos, dentro de la propia oligarquía, o minoría poderosa. Fue una *autodescomposición de clase*. Los primeros síntomas de este proceso se advierten ya en la forma de expansión del señorío desde las sabanas hacia el San Jorge en el siglo XVIII, y llegan a su clímax a finales del XIX y comienzos del XX.

En lo que respecta a la nueva clase terrateniente capitalista, el proceso de conflicto interno se realizó de manera paralela con la transformación de la concepción económica de la tierra. Ya ésta tuvo valor de cambio, como el de los esclavos en la época colonial. Ello se originó en el afán de las familias dominantes de controlar la mayor parte del territorio de la depresión momposina, control casi monopólico ejercido al principio con el respaldo legal de las mercedes de tierras. Como no había conocimiento fiel de los territorios, y los mojonos no eran ni fijos ni durables, cada adjudicación de merced se constituyó en fuente de peleas, demandas y contrademandas que duraron decenios. Esta atmósfera de conflicto por la posesión de la tierra, ya vista como bien valioso, fue dañando las tradiciones de convivencia y comunalidad que antes existían en resguardos, ejidos, tierras proindiviso y simples playones y montes baldíos, y llevó al enfrentamiento de las familias interesadas.

Notable en este sentido fue la dura trifulca entre los marqueses de Santa Coa y los propietarios del mayorazgo de Torre Hoyos, en Mompox (tomo I). Otro caso llevó a la lucha por Mon-

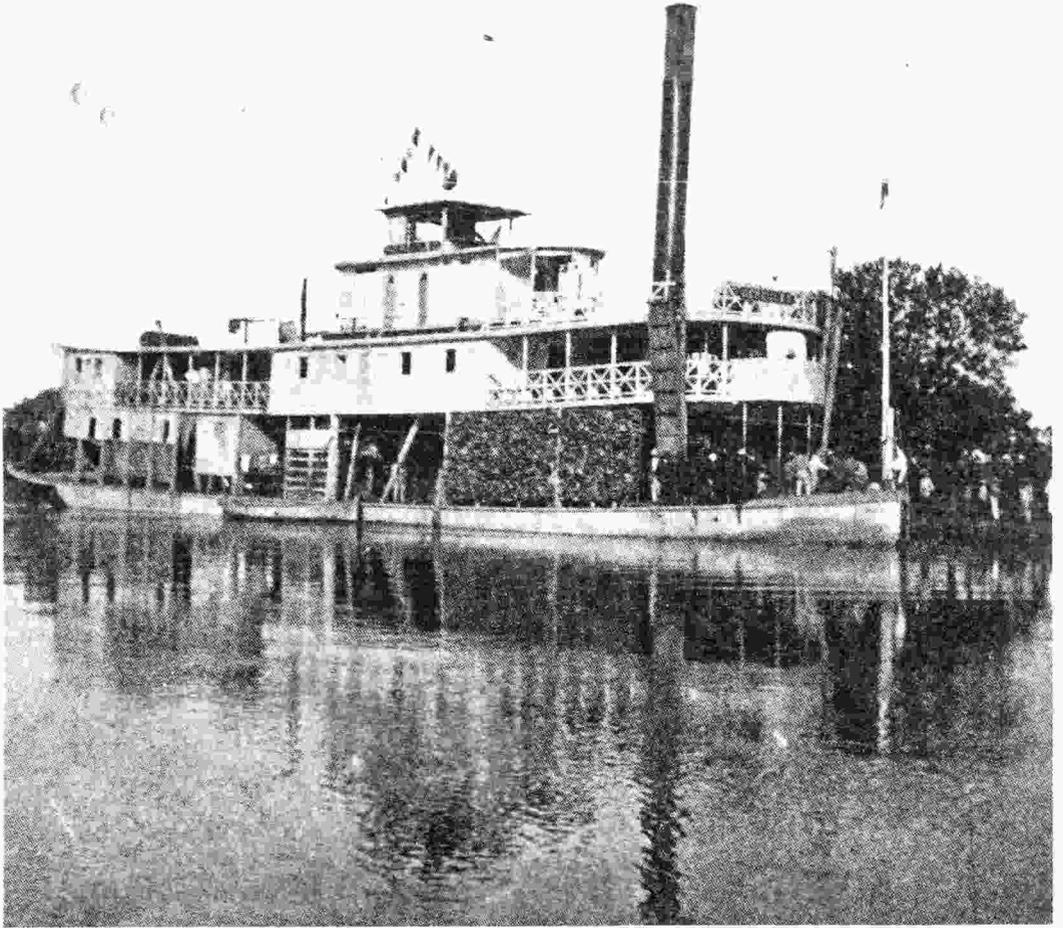
*¿A quién se le canta aquí?
¿A quién se le dan los sones?
Al coronel Javier Tovío
que alegra los corazones.*

Todavía mucho después de la muerte de este notable hacendado sus descendientes recordaban las visitas que hacían a una de las "negras mojosas" exesclavas de dentro o caseras de don Javier, una vieja de pollera de cintura y calillón que fue transferida como propiedad de una parte a otra, o dejada como herencia de un propietario a otro aunque era legalmente libre, a quien los niños de los amos llamaban "Mamá Nena".

Si había tanto conflicto por la tierra y el hombre del San Jorge y sus riquezas entre los blancos, la guerra civil de los Mil Días (1899-1902) vino a enfrentar todavía más entre sí a las clases dominantes, y en ello se llevaron de paso a la gente pobre subordinada. Los De la Ossa y los Tovío se declararon por los liberales y apoyaron los ejércitos del partido rojo, especialmente los del general Rafael Uribe Uribe, que por allí pasó dos veces desde Magangué durante sus campañas en la Costa. También estimularon la guerrilla de César Granados, que empezó a actuar entre San Benito y Ayapel, hasta cuando el entonces coronel Mariano Amarís Maya la combatió y desenterró el parque de armas que tenía escondido.

Como era de esperarse, Felipe de la Ossa Vásquez tomó el chopo, se fue a Magangué para ayudar a defender la plaza, y se puso a órdenes de los generales Carlos (¿César?) Díaz Granados, ayudante de Uribe, y Manuel María Vásquez. Este era el valiente que hacía poco se había tomado el cuartel del puerto sólo a punta de machetes con un pequeño grupo de amigos.

El principal combate de la región se realizó en Jegua en octubre de 1901, cuando Uribe se retiró por segunda vez de Magangué hacia las sabanas, perseguido por el general conservador Pedro Nel Ospina. El combate de Jegua lo realizaron los liberales contra la avanzada del ejército conservador comandada por el general Benjamín (¿Santiago?) Álvarez, donde también iba el futuro coronel momposino Mercedes Gutiérrez Díaz ("Arrengadera negro"), famoso por los 47 lobanillos que tenía en su cuerpo por balas que no le entraron en 39 combates, y por el incendio de San Sebastián y otros seis caseríos del brazo de Mompo al terminar la guerra. Mientras los jeguanos hábiles corrían a esconderse en los montes y ciénagas del oriente, llegó



El temible vapor artillado "Hércules". (De Pedraza, excursiones presidenciales).

también el temible vapor blindado del gobierno, el “Hércules”. Valentín Mercado, agricultor de Periquital reclutado a la fuerza, se negó a pelear: “Nunca he pisado barco —dijo—, y Hércules menos”.

La noticia del combate de Jegua, ganado por los conservadores, produjo tragedia entre los De la Ossa: cuando corrió el falso rumor de que Felipe había muerto allí (lo habían trasladado poco antes a Panamá con el estado mayor), su padre sufrió un ataque mortal al corazón. Fue mejor que sucediera, porque así no tuvo éste que condenar y castigar personalmente la “traición” del cuñado de su hijo: el coronel Francisco Javier Tovio Beltrán, el invasor de Cañoviejo y propietario de Mamá Nena, por haberse “volteado” al conservatismo en ese mismo año. Pudo ser un pretexto: muchos aseguran que quien lo castigó en realidad, “por envidias”, fue el cuarto Felipe Tercero, por mano de una guerrilla liberal con la que tenía conexiones en Caimito. Esta guerrilla, al mando de Simón Mansilla, alias Malafé, se presentó de pronto en San Benito, apresó a Francisco Javier en su casa y lo fusiló en la plaza de la iglesia en la propia Villa, a mediados de 1903. “Hay que fusilarlo —decían— y no llevarlo preso, porque al gallo amarrado le crece la espuela...” [B]

POSDATAS DEL ABUELO ADOLFO:

¡Tanto huírle a las guerras durante toda la vida, saltando del timbo al tambo, para caer al fin en la última y peor de todas! Eso fue lo que le pasó a mi abuelo Adolfo, el hijo del cura Arias y mamá Tina, después de que llegó aquí a San Martín de Loba con mi papá Pablo Emilio Mier, desde Guacharaco. Sería por el amor que le tenía a su hijo.

A mi papá se le había muerto su primera mujer, Elvira, y se había juntado con Catalina Serpa Martínez, de este mismo pueblo de Loba, con quien tuvo ocho hijos, yo el segundo de ellos. Cuando comenzó la guerra de los Mil Días, en agosto de 1899 (yo estaba de tres meses), el coronel conservador Enrique Palencia Caro organizó aquí una pequeña tropa con los macheteros de sus grandes fincas de El Suán y Las Mercedes. A punta de música, bandera y ron, se les unieron Paulino



*Plaza de San Benito, donde ejecutaron a Francisco Javier Tovío Beltrán
(1903).*

Camargo, Ruperto y Ceferino Centeno, Juan Urrutia y otro personal, y mi papá Pablo Emilio también, como alférez. Se fueron para El Banco a ponerse a órdenes de los generales [Florentino] Manjarrés, [Maximiliano] Cormane y [Ezequiel García] Mayorca. Esta tropa iba en "comisiones" de vez en cuando, con otros conservadores de Palomino, Menchiquejo (Magdalena) y Chiriguaná, a molestar a los liberales mochorocos de Tamalamequito, El Cerrito y Belén para cogerles sus vacas y jartárselas.

Eran medio malos, pero también jugaban mucho y no tomaban ni la guerra ni las cosas en serio, como si quisieran pasarla mamando gallo y poniendo pereque. Por ejemplo, al general Manjarrés [hacendado de Puebloviejo, cerca de Ciénaga en Magdalena] le cantaban lo siguiente por debajo de cuerda:

*Corré, corré, Manjarré,
que Uribe Uribe te va a cogé
botando sangre por la nari.*

Se burlaban del general Mayorca —al que después [en 1901] derrotaron los liberales en Fonseca (Guajira)— porque siempre llevaba cinco pañuelos: uno para la nariz, otros para la cara, la nuca, el cuerpo y las manos, cada uno colocado en un bolsillo diferente del pantalón y la camisa. Se soplabla la nariz cada vez que pasaba por el frente de las casas de liberales; y por esa fartedad, después la nariz se le volvió como un moquillo de pavo que iba destilando materia todo el tiempo, tanto que tuvieron que colocarle una palangana delante cuando se sentaba.

Pero los jefes también echaban una cana al aire y no perdían del todo el humor. Manjarrés se "rascaba" el pecho cuando pasaba una mujer atractiva y decía, socarrón: "Si voltea es porque da la pata". A él también le dedicaron este otro verso:

*Manjarré se pasea
de la Ciénaga al Piñón,
se la pasa en la batea
alegrando el corazón.*

jas y Mojarras en San Benito Abad, entre el segundo marqués de Santa Coa y varios adjudicatarios de las mismas sabanas por el cabildo de Tolú. La enemistad entre los De Mier momposinos y los Somoano de Sierra, de la Villa, llegó a ser bastante seria, por la misma razón del control de la tierra y el conexo manejo del poder de los cabildos locales. En Sincé hubo conflicto entre familias locales por las llamadas "tierras del vecindario"; en Caimito, después, entre los Herazos y los Viveros. Y por la expectación del oro de Uré se agitó un conflicto entre compañías estadounidenses que llegó hasta Nueva York /8/. Algunas familias, como los Solórzanos y Garavitos, de Caimito, se conocieron como ladrones. Otras, según el relato del obispo Peredo, como holgazanes. La violencia se hizo patente en otros aspectos que afloraron después con sevicia no muy costeña en las guerras intestinas del siglo XIX, para culminar en la de los Mil Días.

La codicia no admite iguales: los enfrentamientos se extendieron horizontalmente entre los mismos pudientes. Los De la Ossa y los Tovío, por ejemplo, fueron expulsándose unos a otros de la Villa /9/. Además, cuadrillas mataron, al terminar la guerra civil de los Mil Días (1901), al curandero, minero y músico Adolfo Mier Arias en San Martín de Loba; al coronel Francisco Javier Tovío Beltrán le ocurrió igual en San Benito Abad, en 1903 /10/.

8. Jerónimo Maduro Pérez, *Terrenos del vecindario* (folleto), Magangué, 25 de noviembre de 1906 (conflicto en Sincé). Striffler, 172 (conflicto entre compañías estadounidenses por el oro de Uré, 1876).

9. Casa y familia de De la Ossa: Alonso García de Torres, "Linajes de España", MS. fols. 298v y 490; Arturo y Antonio García C., *Enciclopedia heráldica y genealógica* (Bogotá, Biblioteca de las Academias, Tomo LXIV, 1946), 12-20. Los descendientes de don Felipe de la Ossa Vásquez han tenido un recorrido distinguido de servicio público: han sido representantes a la Cámara, diputados de Bolívar, secretarios de despacho departamental, alcaldes, en fin, personas de alta posición económica y social en la Costa.

10. Guerra de los Mil Días y su desarrollo en la región: Entrevistas con Adolfo Mier Serpa, San Martín de Loba, 1980-1983 (guerrillas y muerte de Adolfo Mier Arias); Matías Ribón Cordero, Mompos, 1980, y Andrés Villegas, Tamalamequito, 1980 (combates en el río Magdalena y generales costeños); José María Valdeblanquez, *Historia del departamento del Magdalena* (Bogotá, 1964) 24-30 (muerte del general Nicanor Guerra en Los Obispos y toma de Magangué por Manuel M. Vásquez), 44-45 (generales Mayorca y Cormane), 154-158 (firma de Florentino

Muchos de esos jefes estaban empautados y no les entraban las balas al cuerpo sino por una sola parte secreta. Así se salvó Uribe Uribe varias veces de la muerte en Magangué [donde un barbero que estaba a la moda le peluqueó la barba siguiendo el retrato de un elegante general francés, Georges Boulanger]. Fijate que a Uribe lo mataron por fin sólo a punta de hachazos en la cabeza, que era su único sitio vulnerable. Lo mismo le pasó al coronel conservador Joaquín Ferreira, de Palomino, un valiente a quien las balas tampoco mataban, hasta cuando se le ocurrió sacar la cabeza por una claraboya de la iglesia en el combate de Corozal [1901] y se la volaron.

Pero el hermano de ese Joaquín, el general y hacendado José María Ferreira, con tierras en La Rinconada, cerca de Mompox, en los antiguos ejidos, era todo lo contrario. A él le sacaron el cuento de que en un combate de esos corrió a esconderse detrás de una ceiba, y le rogaba: "Ceibita, ceibita, mira no te dejes perforar por las balas"; pero allí mismo aflojó los chirretes y se embolsó. "Si la sangre huele a mierda, ¡estoy herido!", dicen que dijo. Cuando volvió a su casa, escondido en la carreta del mosto del ron que los Pupo fabricaban en Mompox, su mujer Juana Agustina, que era una vieja brava, lo recibió así: "José María, dame los pantalones y coge las polleras".

Pues bien, mi abuelo Adolfo se fue detrás de mi papá como enfermero y se estableció en Puerto Nacional, sobre el río Magdalena. Allí le tocó recibir a muchos heridos y muertos en la batalla de Los Obispos [24-25 de octubre de 1899] que se peleó río abajo entre nueve vapores (dos del gobierno), muy cerca de La Humareda. Sólo duraron media hora peleando, y los barcos liberales se hundieron; pero llegaron todas las víctimas en el Hércules y en el Colombia en un mar de sangre. Mi abuelo los atendió sin distinguir partido. Para él fue doloroso ver el cadáver del general liberal Nicanor Guerra, hacendado con tierras y minas de oro en Loba [compradas a Juan Herrera Epalza, nieto de la marquesa de Torre Hoyos] y en el brazo de Papayal. Era descendiente de libaneses, de apellido Jarb, hombre generoso con cuya estudiantina había tocado mi abuelo en los fandan-



Matrona momposina del talante de Juana Agustina de Ferreira. (Cortesía de Edith Cebrales, Mompox).

gos de El Banco. Guerra cayó perforado de siete balas en el pecho por la ametralladora del Hércules, atraída como fue por el pañuelo rojo "colaegallo" que el general llevaba puesto al cuello.

También le trajeron a mi pueblo una jefa guerrillera conservadora, la señora Matías Toro, malherida en el encuentro. Era una verraca que le ganaba a cualquier hombre en juego de hoja [esgrima de machete]. Pero lo que la tumbó al fin, que ni mi abuelo pudo aliviarla con sus menjurjes, fue la infección de una nigua que se le enfadó en el pie. La gente la admiraba y respetaba tanto, que al enterrarla le pusieron su chopo al lado del cuerpo en el ataúd.

¡Triste historia la nuestra, con tantas muertes y ruinas que causó esa guerra! En los pueblos las cabezas se perdían, aunque hubo algunos que pudieron salvarse e hicieron plata, gentes ricas y avispadas de cara redonda y diente de oro que podían vivir hasta de cogollos de palmitos. *¿Cómo vamos a hacer? Si así es la vida.*

Luis Arturo García: comerciante, ganadero y banquero

En efecto, la guerra de los Mil Días, por la inmensa inflación que causó, del 20.000 por ciento, arruinó a muchos comerciantes y ganaderos de las sabanas. Tal fue el caso de los Vergaras y los Olmos. Pero hubo por lo menos uno que logró salvarse: don Luis Arturo García Hernández (don Arturo), aunque no tuviera el mágico diente de oro. Su fórmula fue criar y engordar ganados en tierras de Cispataca que usaba con permiso gratuito de don Joaquín Tovío Jiménez, y empleando, quizás, la misma fórmula mágica de éste para producir terneros: don Joaquín pateaba los bindes o paracos del comején de los potreros de donde los animalitos salían brincando. Don Arturo exportaba en pie sus animales a Cuba y otros países para venderlos por oro de buen quilate. En esta forma, el señor García aprendió a combinar el comercio con la tenencia de tierras, para amasar una fortuna que le llevó a convertirse en el primer banquero de la región. Fue el caso perfecto del burgués comerciante que llega a ser, además, capitalista terrateniente y magnate financiero. [C]

El comienzo de la significativa carrera de don Arturo fue una riña con su padre Joaquín —hijo del cura de Sincé, José Joaquín



Paraje de los combates fluviales de La Humareda (1885) y Los Obispos (1899).



General Nicanor Guerra. (Cortesía de Edith Cabrales, Mompox).

Gómez— por el control de uno de los negocios de la familia que su padre no quiso darle, aunque lo había levantado urgiéndole: “Hay que hacer plata, mijo, ¡haga plata!”. En revancha, Arturo hizo compañía con un tahúr que se había enriquecido a punta de naipes: el barranquillero Manuel Correa. Ya Arturo no pensó más en seguir saliendo de Sampués por Cispataca con sus dos burros llevando jabón, azúcar, tabaco, hilo, fósforos y artículos mañés para revender por la vía de Caimito a San Marcos (regresaba hasta Sahagún con almidón y cueros de res), como lo hizo por varios de sus años juveniles, sino que entró a participar de lleno en la feria de Magangué con letras en blanco de don Manuel y cartas de recomendación para los principales comerciantes de ese puerto.

Con prudencia y ágil visión empresarial, don Arturo logró capitalizar una Casa de Comercio de Importación, García y Samudio (con su socio Luis María Samudio), donde organizó sus diversas empresas y también prestó dinero a interés. Más tarde fundó el Banco Nacional de Sabanas en Sincelejo, cuya gerencia confió a su hijo José Joaquín, a quien había enviado al Albany Business College (en Estados Unidos) con ese objeto.

Llegó un momento cuando, con sus riquezas acumulándose a tasas geométricas, ya como el principal ganadero y auspiciador de corralejas de toros de la región, don Arturo se sintió capaz de formalizar la posesión de Cispataca, lo cual empezó en 1906 adquiriendo los potreros de Altagracia, de Juan B. Jaraba, uno de sus deudores por dineros a interés.

Cispataca, como muchas otras propiedades antiguas de los nobles y los blancos —Tofeme, Horconcito, El Rosario, por fuera de los ejidos de Caimito— se había convertido en tierra de comunidad, por cuanto sus herederos, en generaciones sucesivas, no habían procedido a hacer las particiones legales. Todos tenían allí derechos y, en efecto, metían sus animales herrados, sin ningún inconveniente. De vez en cuando se reunían para tomar diversas determinaciones, especialmente por el interés de compra que tuvo don Arturo. En los momentos de la negociación propuesta por éste, ya había 960 porciones o unidades de derechos sobre las tierras que el señor García debía comprar si tenía el propósito de reconstruir la vieja propiedad del marqués de Torre Hoyos. Así lo hizo en un proceso que le tomó desde 1907 hasta 1947 en 37 transacciones a partir de Altagracia, por un valor total de 48.185 pesos oro.

La mayor parte del territorio lo obtuvo don Arturo en 1919,



*Luis Arturo García Hernández, ganadero, banquero y comerciante.
(Cortesía de Luis Arturo García Vergara, Barranquilla).*

cuando hubo remate, en Corozal, de los bienes de herederos del general José María Viveros y su señora Juana Olmos (nieta del alcalde Antonio Flor y Olmos, el de 1809). De estas adquisiciones nació la gran hacienda actual de "Santo Domingo", orgullo de la explotación capitalista agraria costeña, que continuó el negocio de levante y exportación de ganados del fundador, hoy en manos de su nieto, don Luis Arturo García Vergara, con residencia y oficinas centrales en Barranquilla, comunicadas por radioteléfono y avioneta con la hacienda.

Uno de los vendedores de derechos a García en Cisparaca fue don Joaquín Tovio Jiménez, el generoso latifundista que le había permitido el uso de esas tierras en años anteriores. Los potreros de Tovio también lindaban con Altagracia. La transacción entre ambos hacendados se hizo el 25 de diciembre de 1906 (la escritura pública el 10. de febrero del año siguiente) por 6/960 partes de las vegas y 1/18 de las sabanas y montes, equivalente a 17 caballerías de 50 fanegadas cada una, incluyendo el monte de Canoas y los rodeos de Candelaria, Ceja Oscura y las Cajitas. (Una fanegada equivale a 6.400 metros cuadrados).

Felipe Tercero de la Ossa Vásquez, el cuarto Felipe, frunció el ceño, pues no estaba de acuerdo con esa venta. Quería defender sus propios intereses representados en su mujer Juana, heredera, junto con las dos hermanas que quedaban (Catalina y Felicia), del resto de la fortuna de papá Joaquín, quien murió a los tres años de aquella venta, en 1909. Así, Felipe procedió a demandar a García por presuntos perjuicios, y a restregarle los favores que en vida había recibido de don Joaquín. Era el comienzo de otro agitado periodo de conflictos entre los ricos de la sabana y del San Jorge, que culminaría en sangre y en destierros de familias.

Al terminar la guerra civil, mi abuelo Adolfo volvió a San Martín de Loba. Encontró al pueblo desordenado por el conflicto, de pelea con los vecinos liberales, especialmente los de Papayal. Estos, empujados y pagados por ricachones de El Banco, habían organizado una cuadrilla al mando de Juan Manuel Matos y de un temible esgrimidor de machete llamado Santos Cueto, negro de pelo cuscús, dizque para defenderse de nosotros porque algunos habían ido a molestarlos allá. Se temía una invasión o un ataque. Y así fue. En la tarde del 15 de diciembre de 1901 la cuadrilla se acercó al

[C] Hubo entonces una *combinación de funciones económicas* en grupos dominantes, que se expresaron socialmente. Las desigualdades resultantes entre las clases sociales quedaron dramatizadas en el deslumbrante estilo de vida del señor Tovio de la Guerra y en el de otros hacendados posteriores como Pedro Herazo Jaraba, Manuel del Cristo Torres y Luis Arturo García Hernández, quienes combinaron la tenencia de la tierra con el comercio, la banca y la industria agrícola y disfrutaron de palacios, automóviles, barcos y de las otras ventajas de la riqueza.

En especial, el caso del señor García Hernández ilustra la forma como se acumularon en una sola persona las funciones del terrateniente capitalista, la del comerciante exportador y la del banquero. El Banco Nacional de Sabanas, en Sincelejo, que él creó a comienzos del presente siglo, fue el quinto conformado casi en iguales circunstancias en el departamento de Bolívar (aparte de las cajas de ahorros que venían de mucho más atrás,

Manjarrés en el tratado de Neerlandia, 25 de octubre de 1902). Hay un interesante relato de primera mano por el joven momposino Rafael Thomas sobre el primer combate de Magangué (20-21 de septiembre de 1900) en la revista *Río San Jorge*, año 1, No. 4 (marzo de 1944), 305-307, 347-355.

Muerte de Francisco Javier Tovio Beltrán: Entrevistas varias en San Benito Abad y Bogotá, 1982 y 1983; su invasión de tierras indígenas en Cañoiejo: AC, carta de 25 de diciembre de 1897. En los papeles privados del general Mariano Amarís Maya, cuñado de Tovio, se encuentra un telegrama de éste fechado en Magangué el 13 de septiembre de 1901, que muestra en realidad sus vinculaciones con el gobierno conservador. El entonces coronel Amarís tuvo a su mando las fuerzas despachadas a San Benito Abad para debelar la guerrilla local de César Granados y retomar el parque de armas que los liberales habían enterrado por allí. Amarís también dio poder ante el juez superior de Cartagena para actuar en el juicio contra Simón Mansilla, el que mató a Tovio (Magangué, 17 de agosto de 1903; archivo personal de doña Catalina Amarís de Peñas, hija del general, Bogotá, 1983).

Expedición "Regeneradora" e incendio de San Sebastián y otros pueblos del brazo de Mompo (25 de octubre de 1902): Apuntamiento en el diario personal de Leopoldo Ribón Mier, papeles de Matías Ribón Cordero, Mompo, 1982. Leopoldo Ribón, liberal, había sido nombrado alférez por el general Juan José Nieto el 9 de mayo de 1861 (tomo II, página 152); fue joyero y murió en 1914, a la edad de 85 años. El coronel Mercedes Gutiérrez Díaz nació en 1840 de padre cartagenero (Chambacú) y madre tolimense; el general Pedro Nel Ospina le hizo coronel en la toma de Tolúviejo (1901) (entrevista con su nieto, el poeta Gutiérrez, Mompo, 1980).

pueblo por los lados del camino de La Regla. Los hombres entraron en son de camorra: empezaron golpeando a uno de mis hermanos pequeños que se estaba comiendo una galleta del norte. Mi abuelo saltó a defenderlo, desarmó al tipo y lo hizo correr. ¡El viejo, tenía mandaría! Pero el mochoroco lo amenazó con matarlo, y regresó con sus compinches, al anochecer.

Cuando mi abuelo supo que venía la cuadrilla, salió por el traspatio y corrió a esconderse en el cementerio, arriba. Lo malo fue que le dio por ponerse unas botas altas, pesadas, de cuero, que chirriaban al andar: esto lo perdió. Los cuadrilleros reconocieron el ruido y le siguieron los pasos en la oscuridad. Lo agarraron entre los matorrales del cementerio y lo fueron bajando por la loma, a planazos, hasta llegar a la plaza de la iglesia. Le dieron otro sablazo, de plano, que lo tendió al suelo. Mi abuelo empezó a gritar y a pedir auxilio. Sólo oyó que se cerraban las puertas y ventanas de todas las casas, ¡qué vergüenza! “¿Yo qué culpa tengo? —exclamaba—. No soy sino músico y curandero, nada más”. Matos le dio un machetazo por una mano que, desprendida fue rodando por las piedras. “Toma, godo hijueputa”, le gritó. Lo machetearon sin misericordia y al fin, al retirarse, los asesinos se fueron gritando: “Vayan todos a la plaza, que hay carne de toro viejo”...

Repuestos al fin del miedo, una de mis tías recogió el cadáver de mi abuelo y le amarró con un lazo el dedo grande del pie para asegurar que el asesino volviera y fuera castigado. Los amigos de la familia reaccionaron al amanecer del día siguiente. El coronel Palencia Caro, compadre de mi abuelo, organizó una contraguerrilla y, aprovechando que la cuadrilla de Papayal se había perdido al regresar, salieron todos aprisa de Loba para castigar a Matos y sus hombres. Se los alcanzaron vadeando la ciénaga de San Vicente. Aunque al negro Cueto lo creían curado de la muerte por tener un “niño en cruz” (como el Chirino de San Marcos) y haberse empautado con el diablo, le cayó también la machetilla. Allí quedó el asesino Matos con otros tres de sus compañeros. Los otros huyeron a Papayal.

Acá los sobrevivientes de la tragedia nos quedamos todos tristes y preguntándonos: ¿Qué sacaron ellos y



Frente a esta casa en la plaza de San Martín de Loba cayó asesinado Adolfo Mier Arias (1901).

qué nosotros, de todo esto? Tanto en Loba como en Papayal seguimos igual de jodidos, así fuéramos godos o mochorocos, y se hubiera firmado una paz que no entendimos, en una finca de guineo llamada Neerlandia, por los generales Manjarrés y Uribe Uribe [25 de octubre de 1902]. [Ese mismo día, 25 de octubre, salieron de Mompo en buques artillados unas tropas llamadas "Regeneradoras", al mando del general Joaquín (¿Ramón?) Álvarez, a quien le decían "el Mocho", junto con el coronel Mercedes Gutiérrez (el del combate de Jegua), que fueron incendiando los caseríos liberales de San Sebastián, Jaimes, Troncoso, Troncosito, San Nicolás, Menchiquejo y los Galvis por el brazo de Mompo, "no dejando ni las gallinas", según testimonio asentado en su diario por un contemporáneo de respeto. El entonces prefecto de la Valerosa, coronel Manuel Martínez Troncoso (a quien decían "Zorro cloco") se hizo la vista gorda].

Estábamos peleando las guerras en que nos metían los ricos capitalistas, eso era claro, pues las guerras eran de ellos. No eran de nosotros los pobres que, como mi abuelo, sólo buscábamos la felicidad en el trabajo, en la música, en el servicio a toda la comunidad, y construíamos la patria a nuestro modo. Pero los poderosos nos habían condenado a morir de "plomonía", cuyos síntomas son unos agujeritos negros en el cuerpo y la persona queda con una sonrisa... una risa sardónica.

¡Cómo es la vida! No ha habido ningún reconocimiento a todo lo que hizo mi abuelo para el progreso de los pueblos, desde cuando llegó a Palomino hasta su sacrificio en la guerra. Porque no era de los De Mier de oro, por eso, sino de los de hojalata, un arrutanado de los que trabajamos con las manos y con la cabeza.

[Pero los De Mier de oro y plata, como otros grandes señores, también estaban condenados, eso se supo pronto. La antigua y rica villa de Mompo fue dando paso al letargo de los últimos años, cuando nada le resultó para el progreso, ni siquiera una escuela de sombrerería cuya industria, pensó el gobierno, habría podido sacar al pueblo de la miseria. El estancamiento del comercio llevó a que las casonas de la Valerosa se derrumbaran, a que los techos se pudrieran con el es-

y el Banco de Barranquilla, 1873). Hubo el Banco de Cartagena (1881) con capital de 100.000 pesos aportado en dos terceras partes por Juan B. Mainero Trucco, inmigrante italiano que se convirtió en el más rico empresario y comerciante de la región, también agricultor (algodón en Ballestas) y hacendado ganadero. En 1883 se fundaron el Banco Popular, con capital de 50.000 pesos, dominado por Ernesto Lemaitre y José Vicente Mogollón, propietarios de tierras vinculados a las pequeñas industrias de Cartagena (jabones, polvos, fósforos, Carey, velas, chocolates); y el Banco Unión, "para el fomento de la industria pecuaria y el comercio de este país", con capital de 160.000 pesos, con aportes mayoritarios de Henrique de la Espriella y la familia Gómez, ésta con tierras productoras de cocos en Majagual. El Banco del Estado, fundado por Manuel A. Núñez, sólo duró cuatro años, de 1884 a 1887, con capital de 100.000 pesos /11/.

El Banco de Bogotá fue el primero en hacerse presente en una feria costeña, la de Magangué, con una agencia de descuentos en 1873 allí establecida (*La Palestra* [Mompox], Año VI, No. 132, 5 de octubre de 1874).

[D] Una forma extrema de autodescomposición de las familias dominantes, sugerida atrás, fue la *violencia patológica*, como reflejo del tratamiento inhumano que dieron a las clases subordinadas. El desprecio a la vida ajena, la pena de muerte extrajudicial y por propia mano o por cuadrillas, y la falta de respeto por las condiciones y aptitudes de los pobres por parte de familias ricas como los Pinedas y Uruetas —que llevaron a la matanza de campesinos e indígenas de Jegua— indujeron igualmente al haraquiri de los oligarcas.

11. Manuel del Cristo Torres: Rogelio A. Támara, *Páginas sincelejanas* (Barranquilla, 1961). 30; entrevistas con don Cristo Torres, su hijo, Sincelejo, 1982.

Pedro Herazo Jaraba: Entrevistas con doña Inés María Martínez M., Caimito, 1976.

Luis Arturo García Hernández: Papeles y escrituras del archivo personal de don Luis Arturo García Vergara, su nieto, Barranquilla, 1976-1978; Támara. 50-58.

Los datos sobre bancos en Bolívar fueron suministrados por doña María Cristina Jimeno. Cf. Bossa Herazo, 95. 102. 139-141 (Mainero Trucco), 159.

tiércol de los murciélagos y a que el cementerio masón se enmontara y la villa fue perdiendo, inexorablemente, la sofocación del olor de los trapiches].

El desafío con los Carriazo

Desde el fusilamiento de su cuñado Francisco Javier Tovio Beltrán en la plaza de San Benito por la guerrilla liberal de Caimito, don Felipe Tercero de la Ossa Vásquez había empezado a sufrir serios desvarios. Era como una víctima más de la hecatombe de los Mil Días. Se volvió peleonero como nunca, se la pasaba haciendo tiros al aire con su revólver amenazando a diestra y siniestra, y se dejó crecer las uñas de las manos con lo que aterraba más a los niños en la calle. El escritor Antolín Díaz lo pintó con esta frase que repetía mucho don Felipe: “O arreglas este asunto, o te mato”. Todos, hasta en la familia, le temblaban al verlo pasar como un arrugado Don Quijote. Un zambo de Jegua sufrió esas consecuencias cuando el “blanco” le ordenó que le bajara una papaya. “Cuidado, que si la dejas caer, te mato”, le amenazó don Felipe sacando el arma, lo que, efectivamente, tenía que sucederle al nervioso zambo. A los Paniza Guerra, que vivían en la Placita de los ricos, les cortó el palo de mango de rosa en que amarraban los caballos, por simple “pique”. Al padre Garrido casi lo abofeteó porque llegó tarde al bautizo de su hijo Reginaldo. Dio de garrotazos al educador Senén Herrera por haber corregido a éste en la escuela. Le rompió en su cara una letra de pago al turco Antonio Bitar, y a otro le mandó encima una mecedora. De poco servía ya la caridad equilibrante de la niña Juana Tovio, su esposa, quien seguía esmerándose en su casa con los pobres y hambrientos, compartiendo con todos la inmensa mesa vieja del gran comedor.

Según parece, don Felipe sólo respetó a dos personas de la Villa: a don Gabriel Perdomo, varias veces alcalde, el mismo hacendado liberal de recia personalidad que se había puesto abiertamente de parte de los terratenientes en las usurpaciones del resguardo de Jegua, y había metido en el cepo a los campesinos de San Matías y a José del Espíritu Santo, su campeón. Y al cuñado pelirrojo, el pecoso Ramón Guerra, por su infinito entusiasmo por la riña de gallos, que compartía don Felipe, hasta el punto de respetar, sin quejarse, las últimas peleas en que jugó, para perderlas, unas cargas de bagre salado y dos cántaros de ron ñeque.



Juana Tovío Beltrán, esposa de Felipe de la Ossa Vásquez. (Cortesía de Ignacio Guerra, Corozal).

Con tantos enemigos acumulándosele, don Felipe empezó a perder peso hasta quedar como un hombre sin carnes, hecho de puro hueso. Desarrolló manías, como la de meterse el pañuelo en la boca, y a sentirse, él también, perseguido por todos. Su dicho favorito era: "Seguro mató a candado". Se empachaba mucho, y cuando tuvo dolores recurrentes de estómago (se la pasaba sobándose el vientre) decía: "A mí me han echado algo. ¿Será que me metieron un mico en la barriga? ¿O que me dieron empanadas con bozo de tigre y cerdas de saíno?". Es posible que hubiera sido víctima de un serio caso de parásitos que le fueron afectando la conducta hasta tornarlo neurasténico, enfermedad que en aquella época no tenía ni alivio ni curación.

A veces creía don Felipe que tenía buba como sus gallos de pelea, que se le empezaron a morir aunque les contara bien los granos de maíz de su comida diaria. No le sirvió el cuidado especial que contrató con el famoso gallero Avelino Agua. Un día descubrió, espantado, que un pájaro bujío había puesto sus salpicados huevos diabólicos en una rama del árbol donde dormían los gallos. Quizás por eso, cuando cruzó sus aves con guacharaca con el fin de tener una cría más brava, de los huevos incubados de acuerdo con la posición de la luna le salieron pollos sin espuelas. Además, los terrajeros y concertados de sus haciendas ya no le traían ni ofrecían doncellas como antes...

Medio frustrado por todo ello, don Felipe se metió en la política en busca de nuevas realizaciones. Pero mientras don Arturo García rechazaba su elección de concejal de Sampués por el notorio "chocorazo" que hicieran sus amigos y compadres al comprar votos y repartir ron con ese objeto, don Felipe gozó con las maniobras maquiavélicas que hacía para llegar al concejo municipal de la Villa, del que fue varias veces presidente. En esta forma, se convirtió en gamonal, y su apoyo se cortejó a nivel regional y nacional por diversos políticos importantes. Podía ser, en verdad, todo un caballero cumplido y culto cuando se lo proponía, ya que cultivaba con éxito el ensayo y la literatura y departía con propiedad en las fiestas y en los bailes de la capital.

No obstante, en contraste con la época dorada de don Javié, cuando reinaba el dejao primitivo y romántico, la atmósfera de comienzos de siglo en San Benito Abad llegó a saturarse de aquella inestabilidad nerviosa y neurasténica de don Felipe. La sociedad local se fue desmoralizando, desanimando y corrompiendo. [D]



La ciénaga de San Benito Abad vista al salir del pueblo.

Ocurrieron entonces los incidentes en San Benito Abad que llevaron a la muerte violenta del finquero y ganadero Guillermo Carriazo por el hacendado Felipe de la Ossa Vásquez, en 1912 / 12/. El pesado ambiente que creó este hecho y la desmoralización que produjo, llevaron a la dispersión de muchos vecinos importantes y al eclipse de la Villa. Murió también en esta época (26 de abril de 1949) don José del Espíritu Santo Cárcamo

12. Felipe de la Ossa Vásquez: Antolín Díaz, *Sinú: Pasión y vida del trópico* (Bogotá, 1935), 172-174; AC, Borrador de memorial, s. f. (ocupación de Noalla).

Muerte de Guillermo Carriazo: AC, Manuel A. Carriazo, "Asesinato de G. Carriazo", siete hojas impresas, 2 de octubre a 20 de noviembre de 1912; María Luisa D. de Carriazo, "Feroz asesinato", hoja impresa, 12 de noviembre de 1912; Samuel Otero G., "Para la historia", folleto impreso, Cartagena, enero de 1913; Manuel A. Carriazo, "Para la historia: Páginas de verdad", folleto impreso, Sincelejo, abril de 1913; *El Porvenir* (Cartagena), Remitido, 10 de febrero de 1913; Manuel Castro Viola, "Alegato presentado al Tribunal Superior", folleto impreso, Cartagena, 1915.

“Me acuerdo un poco de esos años” —recuenta la niña Carmen Cárcamo—. Hasta el Santo Negrito sufrió entonces humillaciones y quebrantos. Mira que empezaron a llegar jóvenes a las fiestas de septiembre sólo con el ánimo de injuriarlo; escupían en las cazuelas de agua bendita o les echaban de ese mesotano que huele a berrenchín; hacían desorden con las señoritas; y se iban a burrear abiertamente en los potreros del ejido con las burras del Milagroso. ¡Jua! No respetaban ni la marca [AC, Al Cristo] que llevaban en la grupa esos animales.

“Lo que pasaba era que no había respeto ni en la justicia —añade la niña Carmen—, al bajar de la fiambarrera, para todos, una torta de casabe de dulce. Un juez de Chinú, comprado por el demandante, acababa de aceptar un alegato contra el Cristo Milagroso por la posesión de ese ganado y por unas reses que aquel farto decía que eran de él. ¿Y sabes tú? Condenó al Cristo a que se las entregara. Siquiera que casi los lincha el pueblo cuando se supo la maniobra...”.

En ese ambiente corrupto y conflictivo se prendió por fin la mecha de la muerte el nefasto 2 de septiembre de 1912. Don Felipe había vendido a su compadre y vecino don Guillermo Carriazo un potrero de 25 fanegadas por mil pesos que, al ser medido, resultó de sólo siete. Los nueve hermanos de don Guillermo protestaron entre dientes, pero no hicieron nada. Después para llevar a cabo un negocio con don Arturo García, De la Ossa hizo poner como fiador a Carriazo; cuando aquél quiso cobrar la fianza, Carriazo demandó en Chinú, y el Tribunal Superior le absolvió del pago. Esta derrota judicial parece que exacerbó a don Felipe, que decidió hacerle un fuerte reclamo a su compadre.

El mismo día de conocer la adversa decisión del tribunal, impulsivamente don Felipe se armó de su calibre 38, se puso el sombrero blanco alón de suaza y montó a caballo. Salió “bebiéndose el viento” a la cercana ceja de Pasoancho —en las antiguas tierras del encomendero Francisco de Berrío, donde el Gran Guley había recibido en paz a Pedro de Heredia—, para esperar a Guillermo, quien, lo sabía, regresaba en un mulo de visitar la yeguada de su potrero de San Pablo. Carriazo, advertido del peligro desde la víspera, cuando don Felipe le había roncoteado la tienda, también venía armado de revólver. El encuentro fue violento. Pero dos testigos eventuales que estaban cazando patos reales por allí sólo vieron cuando Carriazo, ya herido de muerte, taloneaba el mulo para caer al suelo unós

Pérez, el defensor legal de los indios de Jegua, sin haber logrado éxito en su altruista empresa / 13/.

[E] En conclusión resumida: *el despojo de las tierras campesinas de Jegua y Guazo, con la consiguiente descomposición de sus habitantes, produjo no sólo el ascenso de los terratenientes sabaneros y el decaimiento de los funcionarios y comerciantes de San Benito Abad, sino también la descomposición de la oligarquía regional.* La corrupción de costumbres y prácticas que provino de las desigualdades fomentadas por el latifundio capitalista subsiguiente se convirtió en arma suicida de la clase dominante, llevó al empeoramiento de la situación social general y produjo la agudización de situaciones de explotación en el campo.

Las semillas de esta descomposición provinieron de la codicia de los nuevos hacendados y hombres de empresa que querían a toda costa acumular capital —esto es, tierras, ganados y la plusvalía de la explotación— sin escrúpulos de ninguna clase. Era el capitalismo incipiente que ponía las bases de la *acumulación originaria*, cuando nacía “manando sangre por todos los poros” (Marx). El señorío colonial quedó pálido ante la clase emergente de esta época, llamada liberal-conservadora y democrata de labios para afuera, en cuyas finas manos de uñas largas crecieron las disparidades e injusticias, se instauró la violencia en diversas formas y expresiones —desde la riña de gallos hasta la explotación del campo—, y se polarizó la sociedad entre los muy pobres y los muy ricos, como no se había visto antes. Desgraciadamente, en ello no encontraron resistencia organizada ni conciencia de rebeldía de clase en los grupos explotados, que quedaron entonces huérfanos de cualquier ideología defensora de sus intereses.

13. Libro de defunciones No. 1, página 251, partida 68. Archivo parroquial, San Benito Abad. La familia Cárcamo ha tenido igualmente un importante desempeño público. Olimpo Cárcamo, hijo de José del Espíritu Santo, fue abogado, magistrado de lo contencioso de Bolívar, y rector encargado de la Universidad de Cartagena; su nieto Benjamín Bermúdez Cárcamo fue representante a la Cámara y director científico del hospital Santa Clara, de Cartagena; otro nieto, Remberto Cárcamo Caballero ha sido diputado a la Asamblea en Bolívar y Sucre y secretario de despacho en estos departamentos; los nietos Gabriel y Humberto Guerra Cárcamo, distinguidos comerciantes de Cartagena.

metros adelante. Su hoja-sable quedó clavada en tierra. Enceguecido de la ira, don Felipe se acercó al herido, lo remató allí mismo, cabalgó de vuelta a la Villa, y se entregó al alcalde Manuel Gómez Gómez.

Al correr la noticia del desafío de los dos titanes en Pasoancho, un denso tul de silencio y de terror se posó sobre el pueblo. Hasta los heliotropos se fueron marchitando. Nadie salió a la calle, excepto María Luisa, la viuda de Carriazo, con gritos de dolor y mesándose el cabello, mientras los hermanos del muerto regresaban a galope de los playones clamando venganza. El alcalde, temeroso de una masacre, soltó enseguida a don Felipe mediante fianza para que se fuera del pueblo, y le ordenó presentarse a las autoridades provinciales de Chinú. Así lo hizo De la Ossa, no sin antes pasar por Sincé, su pueblo natal, donde lo recibieron con grandes muestras de solidaridad. De Chinú don Felipe fue enviado preso a Cartagena por la vía de Tolú, gracias a la vigilancia de los Carriazos, quienes insistieron verbalmente y en varios folletos para que los jueces le castigaran sin dejarse sobornar ni intimidar.

En efecto, a pesar de su innegable poder, el segundo monarca de Tacasuán tuvo que perder la libertad en Cartagena por un poco más de dos años, con el hotel Americano por cárcel, hasta cuando el juez superior acogió un veredicto del jurado en el sentido de que la muerte de Carriazo había sido "en riña provocada por el que murió". El juez sentenció a don Felipe a cinco años de prisión, sentencia revisada después y disminuida a tres años que, con las rebajas ordinarias, permitió que don Felipe saliera libre casi enseguida. El abogado de los Carriazos, doctor Manuel Castro Viola, imprecó entonces a todos para que no se repitiera en San Benito, entre los Carriazos y los De la Ossa, la historia trágica de los Capuletos y Montescos de Verona.

Es posible que la decisión de don Felipe de no regresar entonces a la Villa sino vivir en adelante en Corozal, hubiera sido sabia, aunque para él era como si en la gallera le hubieran gritado a su gallo: "¡Basto, basto!", al salir aleteando de la riña. Por fortuna no ocurrió la cadena de venganzas que temía el doctor Castro. En la Villa volvió a imponerse la tolerante personalidad costeña, que fue haciéndose sentir en unos y otros para resolver a las buenas el agudo conflicto familiar.

Ayudó el paso del tiempo. Quince años más tarde, como en la historia de Romeo y Julieta, el joven Miguel de la Ossa, uno de los diez hijos naturales que don Felipe tuvo con doncellas, se



Plaza de San Benito Abad antes del incendio de 1929. con el primer camión que llegó al pueblo. (Cortesía de la familia Bermúdez Barreto. San Benito Abad).

enamoró de Adela Carriazo, hija de Guillermo, se casó con ella con plena aprobación de ambas familias, y plantó negocio en San Benito Abad durante varios años sin problema alguno. No hubo más deuda de sangre y las familias pudieron reconciliarse.

Decadencia de la Villa y muerte de Cárcamo Pérez

La muerte de Carriazo fue como si hubiera llegado la peste a San Benito Abad. El pueblo dobló la cerviz.

“Hubo quiebra de valores empeorada por otras dos muertes violentas en el pueblo: las de Juan María Cárcamo y Ezequiel Benítez”, me asegura don Remberto Cárcamo Caballero. Reclinado en su hamaca, en el fondo del patio de su casa, don Rembe hojea los bien doblados papeles de su abuelo Jesús del Espíritu Santo, de quien heredó el espíritu cívico, cualidad humana que le ha permitido llegar con distinción a desempeñar varios cargos públicos en la Villa y en Cartagena. “Había también la crisis económica que venía desde la gran inundación de 1916 —añade—. Muchas familias emigraron a las sabanas, a Jegua, a Magangué, hasta a Rabón fueron a parar. Las posiciones administrativas del municipio no fueron ocupadas más por villeros sino por sabaneros. Las tierras se siguieron perdiendo en juegos de azar como el macondo y el ojo picho, en la ruleta y en las galleras, para quedar en manos de sabaneros. La pesca se convirtió en el principal trabajo de la Villa como fuente de entradas, aparte de la fiesta del Milagroso, que se siguió celebrando a medias”.

¿Y qué pasó por fin con el abuelo?, le pregunto una vez que los abundantes papeles del archivo de baúl de la familia quedan nuevamente colocados en su sitio (para enviarlos a su primo Gabriel Guerra, en Cartagena) y al aflorar, en su lugar, los interesantes relatos sobre leyendas y costumbres de San Benito que don Rembe ha venido escribiendo en la canoa cuando regresa por las tardes de su finca en La Ceiba.

Me contesta: “Los Cárcamos fuimos fieles al pueblo, y nos quedamos. Mi abuelo José del Espíritu Santo abrió tienda de surtidos y tuvo una estación telegráfica en una esquina de la Placita. Allí estuvo hasta cuando se perdió en el río un envío de mercancías desde Magangué, con su boga de confianza, lo cual le llevó a la ruina. Después, su casa y enseres fueron pasto del incendio de medianoche del 4 de agosto de 1929, que acabó de



El palacio de Cristo Torres en Sincelajo.

sepultar a la Villa, por un mechón criminal de un Ventura Vane-gas, agente de algunos corozaleños envidiosos.

“Con depresiones frecuentes después de aquellas tragedias, y con sus planes como administrador del resguardo de Jegua ya totalmente descartados en 1930, mi abuelo se dedicó por el resto de su vida a la austeridad del viejo luchador, tomando café bautizado con ron, dictando algunos memoriales y llevando un minucioso diario. Sufrió de cataratas hasta quedar ciego. Sin poder caminar bien, se tulló. Murió al fin de viejo, aunque en su cabal juicio, aquí en San Benito, el 26 de abril de 1949”.

Justo ocho años después de don Felipe Tercero de la Ossa Vásquez, muerte que ocurrió en Corozal, sobre la cual se inspiró así un poeta de La Sierpe:

*Es muy cierto que la plata
infunde mucho respeto,
pero en llegándose el tiempo
la muerte a todos nos mata.
Quien creyere que se salva
con plata y sin tener suerte,
no sabe que la muerte
mata al pobre y mata al rico,
que por disposición de Cristo
es un sueño para siempre.*

En esta forma, con la desaparición del atormentado y aguanteador José del Espíritu Santo (quien en eso demostró tener en alto grado la coraza anímica y la fortaleza de los hombres del San Jorge) y la del prepotente Felipe Tercero, el rico gamonal, terminó una época importante: la del auge de la Villa de San Benito Abad, cuyo poder pasaba ya, con la nueva clase terrateniente y burguesa, a las temidas sabanas de donde había llegado desde el siglo XVII, magullando y hozando, el ganado español.

Otros empresarios sabaneros del San Jorge

Mientras todo ello ocurría en San Benito Abad, nuevos “pecherapatrás” campeones del latifundio ganadero, surgían en las sabanas, aunque siempre con fuertes lazos con el río San Jorge y para explotar a la gente ribereña. Eran figuras que, a imita-



Por las ciénagas de Cristo Torres en el San Jorge.

ción de don Arturo García, combinaron también con éxito el comercio y la industria agrícola con la utilización del monte, la vega y el playón. Además de don Samuel Martelo y su hijo Nelson, y de don Daniel (Ñañe) Pérez, de Corozal, a quienes me referí atrás, los principales fueron Manuel del Cristo Torres y Pedro Herazo Jaraba, ambos con residencia principal en Sincelajo.

Don Cristo, como le decían, se distinguió por ser el constructor de una de las nuevas vías de ganados a Antioquia que se abrieron como complementos del viejo Camino Padrero de Ayapel: la "Trocha Cristiana", de 50 leguas de montaña, que iba desde El Guarumo en el río Cauca hasta El Pato en el Nechí. Por allí don Cristo movilizó entre 1910 y 1930 medio millón de reses que compraba o apacentaba en sus fincas del San Jorge. Durante sus años de ricachón ganadero, antes de la depresión mundial que lo quebró, se dio el lujo de bañarse en hielo, importó el primer carro Ford-T de la región (que los campesinos ayudaban a empujar cuando se varaba), construyó un palacio en Sincelajo con materiales importados de Europa y Estados Unidos, y dio cada año una torada para las fiestas y corralejas del Dulce Nombre de Jesús, el 20 de enero.

Pedro Herazo Jaraba fue el fundador de las grandes haciendas de Palmira (cerca de Ayapel, hacia 1909), y Guayepo (a pocos kilómetros de San Marcos), donde llegaban barcos con planchones —El Sincerín, el Santa Fe, el Carmencita, el Pedro Herazo— para transportar sus ganados hasta Barranquilla y Puerto Berrío en Antioquia. En esos mismos barcos importó de Estados Unidos las tejas de enganche (de un asbesto especial) y otros materiales para su gran casa de tres pisos, en Palmira; y también el primer tractor, el primer radio y la primera ortofónica (todos en 1927), a instancias de su hijo Pedro Emiro, quien estudiaba en Norteamérica. (Los primeros motores fuera de borda para canoas llegaron al San Jorge entre 1937 y 1940).

A Palmira convergieron grandes cuadrillas de trabajadores a jornal de diez centavos diarios, otros como concertados a cuatro pesos mensuales más comida, como despenseros, vaqueros, corraleros y macheteros para tumbar el monte y hacer potreros: eran la riqueza del patrono. Vinieron de San Andrés de Sotavento, Chinú, Sincelajo y hasta de Zambrano. Los alojaban en campamentos donde la comida se servía a son de campana y donde, de vez en cuando, se celebraba misa, aunque don Pedro era masón. Había un comisariato de surtidos, desde ropa hasta medicinas. También se instalaron fábricas de jabón de pino

La riqueza acumulada en esa forma agresiva y sangrienta no podía asegurar ni la felicidad de los pudientes ni la prosperidad del Estado. Fue autodestructiva. Llevaba una maldición que estalló en luchas internas y en guerras civiles, en graves conflictos que fueron descomponiendo todavía más a la clase dominante, que se fraccionó en intereses discordantes.



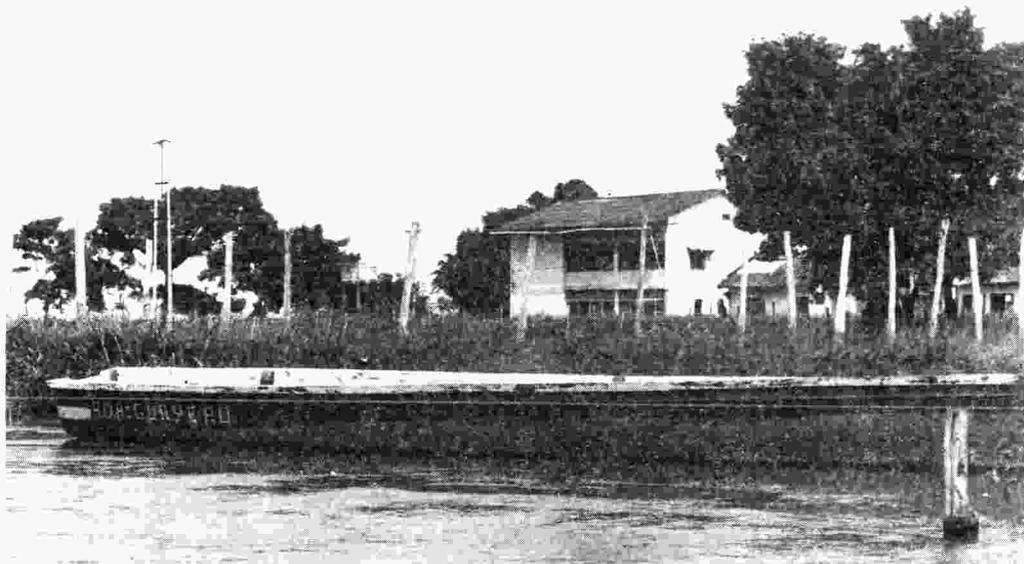
Pedro Herazo Jaraba, primer propietario de la hacienda Guayepo.

(jabón Palmira) y jabón de coco (jabón Guayepo), para lo cual se empleaba la grasa de los cerdos de la hacienda, la manteca de corozo de las palmas, sebo, potasa, silicato, brea Vizcaya y citronela para perfumar. Salían barras largas de estos jabones, que se vendían en los pueblos de los ríos. Como en el caso de Cristo Torres, la crisis mundial obligó a don Pedro a vender a Guayepo, antes de morir en Magangué, en 1934. [C]

Estos capitanes y pioneros del capitalismo agrario e industrial de la Costa, que se recuerde, nunca visitaron ni a San Benito Abad ni a Mompox. Las menospreciaron y olvidaron, como lo hizo el resto del país. Esas villas eran muestras demasiado patéticas de cómo se descompusieron las clases señoriales para dar paso a los terratenientes latifundistas y a los capitalistas del campo; y de cómo esta clase emergente, a su vez, afectó mal a la sociedad costeña en general. Había mucha distancia, en verdad, entre el señorío de don Francisco Javier Tovio de la Guerra y la combatividad empresarial de los Uruetas.

Por eso, las calles desiertas de las dos ilustres villas, los escombros de sus casas, el desplome de sus torres, la humillación, desorientación y éxodo de sus antiguas familias eran como negros espejos donde se reflejaban el alma agresiva y la intención explotadora de los nuevos hombres de negocios. Ni San Benito Abad ni Mompox podían ya resucitar por esos medios rudos del capitalismo rampante. Tampoco San Martín de Loba, pueblo erguido cuya tradición popular de rebeldía ante la explotación iba a ponerse a prueba nuevamente con la llegada de una compañía estadounidense que se decía propietaria de las Tierras de Loba, como lo estudiaremos enseguida.

Por fortuna, a la Villa le quedaba todavía el Cristo Milagroso. Este, compasivo, “cuidó a San Benito, donde vive Dios” y le dio al viejo pueblo otro respiro y un fuerte impulso, cuando en España se fijaron, sobre un borroso mapa de Colombia, los límites de una nueva empresa católica: la de los Padres de Burgos para la Misión del San Jorge. [E]



Hacienda Guayepo en el San Jorge.

En esta forma se crearon y afianzaron nuevas relaciones sociales de producción de naturaleza capitalista incipiente, que se sumaron a las ya existentes del señorío y del campesinado-indígena independiente (no capitalistas), convirtiendo así a la *formación social nacional* en un todo más complejo, con los diversos modos de producción articulándose o interpenetrándose en su seno, sin desaparecer los anteriores totalmente.

El deterioro de las relaciones humanas dentro de esta formación social se observó en la manera desequilibrada como se desarrollaron las clases sociales; en el aumento de las desigualdades entre los grupos; en el monopolio creciente de los recursos por una minoría oligárquica que se creyó democrática; en la baja tasa de expectativa de vida de los trabajadores, campesinos y pescadores; y en otros indicadores negativos de la actividad económica y social del pueblo colombiano de entonces: en una palabra, en la creciente y aguda *violencia estructural* de la sociedad y del Estado. Esta situación, que no se ha resuelto en Colombia hasta hoy, exige la organización y acción del pueblo explotado para la defensa de sus justos intereses.

7. LUCHA CONTRA LA COMPAÑÍA IMPERIALISTA EN MOMPOX Y LOBA

¿Podrá creerse que una sociedad en decadencia florezca al mismo tiempo? ¿Que la transición del señorío al capitalismo se hubiera realizado de tal manera que con las hojas secas del primero la propia gente hubiera abonado la raíz que mantenía fresca la savia de toda la estructura social? ¿Y que de esta manera se hubieran salvado algunos valores sustanciales, los del corazón de esa estructura?

Sí, señor. Así ocurrió en Mompox durante la segunda mitad del siglo XIX, antes de que algunos de sus hombres más distinguidos se plegaran a maniobras y violencias causadas por la intromisión de una compañía estadounidense que compró el Hato de Loba y pretendió, como los nobles del siglo XVIII, quitar las tierras a los campesinos lobanos e imponerles el dominio imperialista. Veamos lo ocurrido en esta villa, que introduce lo demás.

Mompox alza la frente

Mientras el río se le retiraba desganado; al paso destructor de ejércitos y flotillas enfrentados que le cañoneaban sus casonas y edificios; con el peso muerto de autoridades irresolutas y veniales de ambos partidos; resistiendo la langosta y el cólera, el éxodo de muchos buenos habitantes y la invasión de empresarios inescrupulosos de otras partes, entre ellos los extranjeros aludidos, la Ciudad Valerosa se las ingenió para sobrevivir de manera digna. Pobre, pero decorosamente. No hay mal que por

7. IMPERIALISMO Y DEPENDENCIA: VERSIÓN REGIONAL

Al desastre económico de la guerra de los Mil Días y los desajustes sociales causados por la expansión desaforada de la nueva burguesía capitalista, se añadió la desmoralización nacional por la pérdida del istmo de Panamá en 1903, con la intervención armada del gobierno de los Estados Unidos. Este acontecimiento dramatizó el impacto imperialista sobre Colombia, el cual venía con ropajes mercantiles desde mediados del siglo XIX, dejándolo ahora en toda su desnudez. Desde entonces, el imperialismo estadounidense siguió acompañándonos permanentemente. Fue éste desplazando a los otros imperialismos que venían del siglo pasado —el inglés y el francés— y logró frustrar el incipiente de Alemania, que había establecido cabezas de playa entre nosotros en varios sectores de la economía y de la cultura.

Es mucho lo que se ha escrito sobre la relación imperialista en las sociedades modernas. Como se sabe, ella implica la dominación directa o indirecta de una potencia sobre naciones a las cuales explota, dirige y controla para fines de acumulación de riqueza y usufructo del poder. Es una dominación violenta, aunque no sea necesariamente con ocupación militar; reconoce, además, cierta división internacional del trabajo, que ha llevado al desarrollo de los países centrales, hoy ricos, y al subdesarrollo, pobreza o atraso de los países periféricos, situados mayormente en los trópicos y subtrópicos.

El estudio del imperialismo ha quedado dentro de la provincia de la teoría de la dependencia, que no necesita mucha ela-

bien no venga, y el lento suplicio del decaer de la villa de Mompox fue estimulando la inventiva de su pueblo, despertando el talento de los jóvenes y descubriendo recursos propios inesperados que animaron lo que tenía aún de vida. Ello ocurrió en muchos campos de actividad, incluyendo los económicos, pero más que todo en los del saber y la cultura. La ciudad se fue perfilando como capital espiritual y educativa de la Costa y del país, como pueblo altruista, patriótico e idealista. En una palabra, en esos decenios duros de prueba de finales de siglo, fraguó en Mompox el monumento histórico y social que hoy reconocemos y admiramos todos los colombianos. [A]

El florecimiento más espectacular de la región durante este período de transición se observa ante todo en el ingenioso empleo de los recursos naturales que aquella ofrecía al hombre anfibio. El conocimiento de muchas de esas técnicas venía de atrás, de los indios malibúes; pero ahora se perfeccionaron e impulsaron, por el estímulo del mercado interno. Así, para las Exposiciones Nacionales de 1871 y 1872, de la provincia de Mompox se enviaron, entre otros elementos: cabuyas de majagua blanca y roja; mochilas y torcedores de majagua; hebras de pita para coser, de Guataca; hamacas de Talaigua; cápsulas de olla de mono, semillas de ajonjolí, nueces de marañón, semillas de cedrón y frutos de dividivi, para su procesamiento industrial; raíces de zarzaparrilla e ipecacuana, de Loba y Simití; bálsamo de copaiba, de Loba; catabres de bejuco y paja, de Margarita; escobas de paja y palma, de Chilloa; agua de azahares, conserva de tamarindos, ron añejo y anisado, de Mompox, panela, de Margarita; varios objetos de alfarería; y azogue, cobre y sulfato de cal listos para su utilización. Muy pocas veces, desde los tiempos del sabio Caldas, se había observado en Colombia este renacer de la atención por lo autóctono, de estudiar las posibilidades de desarrollo de nuestro propio medio, de sus productos y, por supuesto, de sus gentes.

La ciencia experimentó también un avance local interesante. Los homeópatas Miguel Perdomo Neira y Segundo Martínez Troncoso, hicieron desaparecer con remedios caseros, poco a poco, el coto monumental de las momposinas, "de esos que gimen como árbol sacudido por las brisas", y sólo quedaron "unos pocos cotitos más bien elegantes". En la música apareció la figura del maestro Julio Dovale, genio que poseía el don de ejecutar bien, en diferentes instrumentos, desde el piano hasta la flauta, que tenía la afinación absoluta y dirigía la banda Seis



El mercado de Mompox (Grabado de d'Orbigny. 1836).

boración: es otro lado de la misma moneda, vista desde el ángulo de los países periféricos y subdesarrollados. No obstante, esta teoría tiene dimensiones propias que merecen examinarse detenidamente. Ahora me propongo, con este objeto, aprovechar el caso de Mompox y Loba para ver cómo puede fraccionarse o decantarse en la realidad de la región concreta, procedimiento analítico que me permití sugerir en el simposio sobre el marxismo y la realidad latinoamericana efectuado en Oaxaca (México) en agosto de 1973 (Raúl Benítez Zenteno, ed., *Clases sociales y crisis política en América Latina*, México, 1977, 174-175).

Decía entonces que el fraccionamiento teórico (o decantación) en el espacio y en el tiempo es necesario para llegar a grupos claves o estratégicos de las clases explotadas, con el fin de que recojan y manejen grandes tesis, como la de la dependencia, según las necesidades de sus luchas. Este procedimiento, al llegar al nivel local o regional, lleva consigo un mecanismo especial de validación: el del veredicto popular, esto es, la "validación en vivo" (idea recogida luego por la IAP, investigación-acción participativa). "En el contexto de la teoría de la de-

de Agosto, pauta central de la costefinidad que fue extendiendo, con sus alumnos músicos por todos los pueblos de la depresión momposina. Simultáneamente, salió del seno del pueblo y afloró por primera vez en el carnaval de Mompos de 1874 la famosa Danza de la Conquista, que irá saltando de caserío en caserío para sobrevivir hasta hoy con su eterna lozania.

Se organizaron conciertos de música clásica como rara vez se escuchan ahora, y arias de ópera fueron cantadas en el paraninfo del Colegio Pinillos por Francisca Nieto y Enriqueta Amador. Alguien muy dotado —quizás Dovalé— compuso para coros y banda un *Himno a Bolívar*, que se ejecutó en el centenario del nacimiento del Libertador (1883). Una Sociedad Dramática de Jóvenes Aficionados —como la de Cartagena, que impulsó el general Juan José Nieto— puso en escena obras de Luis de Larra y Eusebio Blasco, y llegó hasta proponerse construir un teatro de tres galerías en el patio de El Carnero.

Más tarde, al terminar la guerra de los Mil Días, otro grupo formó la Sociedad Eútrapélica “para la reconstrucción moral y material de nuestra patria”. El grupo de Mompos, como en 1810, fue la vanguardia que proclamó primero estas saludables tesis en el país, y también de los primeros en protestar formalmente por la pérdida del istmo de Panamá (1903). Mompos lo hizo así por boca de un precoz estudiante, hijo de masón, Rafael Thomas Solís, futuro académico que expresó la desazón colectiva ante los primeros estragos regionales producidos por los valores individualistas y las fallas éticas del capitalismo rampante que se venía encima, cuando habló de “la coyunda de las injusticias de los poderosos”, “el ejército pulpo” (del cual formó parte por un tiempo, para retirarse decepcionado), “la marcada bellaquería de los políticos” y “el país degenerado”.

Muchos pudientes, en cambio, alimentaron gustos exóticos y relaciones de dependencia con los países dominantes del orbe: se hacían tomar retratos “con maestría y gusto exquisito” del fotógrafo itinerante Carlos Román; compraban harina de trigo de Crescent City y azúcar refinado de Nueva Orleans, que traía mensualmente Santos de la Rosa en el bongo Dos Hermanos; o se paseaban en el faetón francés “Alberto”, que se alquilaba en la cochería del callejón de La Sierpe.

Varios periódicos literarios y de noticias (La Palestra, La Primavera, otros más adelante) animaron la vida cultural con un verdadero diluvio de poemas, anagramas y folletones. A Candelario Obeso, el genial poeta mulato momposino, se le hizo venia

pendencia, [este esfuerzo analítico y práctico] va sujeto al desmascaramiento de las situaciones de explotación existentes [...] Los conflictos regionales, grandes o pequeños, pueden dar la medida de la variabilidad de la dependencia y corregir un poco las generalizaciones del monismo explicativo que la ha afectado, a través de pautas diversas de dominación que van desde la oligárquica hasta la imperialista" (pág. 175).

En el caso regional de Mompox y Loba podremos entender mejor, con este tipo de decantación teórica, lo que nos ha venido ocurriendo como costeños y como colombianos en lo relacionado con formas de explotación del trabajo y de nuestras riquezas naturales, cuyo último origen se sitúa en el exterior de nuestra formación social.

[A] Ante todo, para estos fines, recordemos el contexto inmediato dentro del cual irrumpe el imperialismo estadounidense en nuestra región a finales del siglo XIX y principios del XX, con plena presencia física constante por varios decenios (en lo que se diferencia de las aisladas aventuras anteriores análogas relacionadas con el oro, el caucho, la tagua y otros productos boscosos). Se trata de la región agrícola, ganadera, pesquera, minera y silvícola que ya conocemos —Loba— sostenida por la tradición campesina-indígena libre y de colonos



El maestro Julio Dovale. (Cortesía de Edith Cabrales, Mompox).



Rafael Thomas como oficial del Ejército (1916).

después de su funesto traslado a Bogotá. El Colegio Pinillos quedó regentado por uno de los miembros de la misión educativa alemana, Hermann Dumke, y dio un salto cualitativo impresionante al descartar sus viejos reglamentos elitistas; este impulso lo adentró en el siglo XX. En fin, había alguna razón para que Adolfo León Gómez (el notable periodista que mantenía viva en Bogotá la protesta nacional contra el despojo de Panamá por el imperialismo estadounidense) publicara su bello soneto *A Mompós*:

*Alza, noble Mompós, la heroica frente
del Magdalena el gemidor murmullo,
y evoca en el pasado con orgullo
de tus guerreros la legión potente.*

*Era la libertad cual flor naciente,
y abonaron con su sangre su capullo;
hoy de la fama el envidiado arrullo
acaricia sus tumbas dulcemente.*

*¡Levanta ya, Mompós! No más dormida,
olvidando de aquellos la memoria,
dejes sin luz tu senda esclarecida.*

*Por el Libertador —dice la historia—
si a Caracas feliz debió la vida,
¡a la antigua Mompós debió la gloria!*

El aporte de los Ribón

Como se puede ver, mucha gente trabajó para que Mompox mantuviera su identidad política y social en aquella época de dificultades de todo orden. Pero hubo una familia, en especial, que se destacó por su aporte: la de Ribón (con el otro apellido o sin él, Germán). De origen mayormente andaluz (uno de sus miembros fue historiador de Sevilla), los Germán Ribón se habían establecido en Mompox desde comienzos del siglo XVIII. De ella fueron miembros el prócer de la independencia, don Pantaleón Germán Ribón; el dictador de Antioquia, don Juan del Corral; don Tomás Germán Ribón y de Villanueva, el comerciante más acaudalado después de Francisco Javier Tovío de la Guerra, quien con su empresa Ribón y Cía. (1859) vinculó el comercio momposino y de San Benito Abad a los mercados nor-

triétnicos, con el modo de producción mercantil simple comparado con restos de relaciones señoriales y esclavistas expresadas en haciendas ganaderas. Cabeza aún visible de esta región era la villa de Mompo, sede de las más altas autoridades, aunque empezara a experimentar cierta decadencia comercial.

Dentro de ese contexto, la expansión capitalista nacional de finales de siglo, con sus nuevos mercados, provocó en la sociedad momposina una respuesta introspectiva muy creadora. Ella se expresó en oficios y artesanías diversas, la música y el teatro, el folclor, la medicina y la educación /1/. En todos estos campos se registraron avances de consideración en los cuales se combinó la persistencia de valores sustanciales de la cultura tradicional costeña con la apertura a determinadas prácticas nuevas de índole marginal.

Los *valores sustanciales* de una sociedad, recordemos, son "aquellos fundamentados en la especial visión del mundo o filosofía de la vida que caracteriza a los grupos populares regionales más incontaminados, especialmente los que se articulan aún con la praxis original, como los campesinos, y los que han defendido el ancestral contacto con la naturaleza y ambiente regional específico". (O. Fals Borda, "La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones sobre la investigación-acción", en Asociación Colombiana de Sociología, *La Sociología en Colombia* [Bogotá, 1981], 171-172).

Muchos de estos valores sustanciales sobrevivieron parcialmente la transición del señorío al capitalismo en Mompo y encontraron nichos funcionales en la nueva formación social nacional, como la solidaridad comunal, la hospitalidad y la informalidad. La educación —otro valor tradicional— sufrió un vuel-

1. Consúltense periódicos locales como *La Palestra* y *La Primavera*, de esa época: *La Palestra* (Mompo), año III, No. 55 (5 de julio de 1871) (artículos de exposición nacional); año III, No. 60 (20 de septiembre de 1871) (cotos). *Boletín historial* (Mompo), año VII, No. 12 (mayo de 1948), 374 (homeópatas).

La Primavera (Mompo), Serie I, No. 7 (15 de octubre de 1882), 28; Serie II, No. 2 (7 de marzo de 1883), 64; y Serie II, No. 12 (24 de julio de 1883), 100 (Sociedad Dramática); Serie I, No. 10 (21 de junio de 1883), 92 y Serie II, No. 4 (21 de marzo de 1883), 88 (Julio Dovale, ópera, músicos); Serie II, No. 1 (7 de febrero de 1883), 56 (fotógrafo); Serie I, No. 13 (15 de enero de 1883), 52 (bongó Dos Hermanos); Serie I, No. 6 (1º de octubre de 1882), 24 (faetón Alberto).

Danza de la Conquista (1874): Ernesto Gutiérrez de Piñeres, *La Fundación de Mompo* (Mompós, 1964), 7.

teamericanos y europeos (tuvo casas en Nueva York y París, donde murió y radicó a parte de la familia); Manuel y Andrés Ribón Padilla, dueños de la farmacia más importante: Ribón Hermanos, que acuñaron su propia moneda en París para transacciones particulares.

A esta familia perteneció igualmente un extraordinario inventor: Cerbeleón Martínez Ribón, primero como licorista, al desarrollar en 1871 un Nectarino que rivalizaba "como bebida olímpica" con el europeo Jarabe de Laura; después estableció una fábrica de loza cerca de la iglesia de Santo Domingo, e inventó un molde con este fin, que patentó en Washington en 1882. Y Juan Ribón, propietario de las tierras que hoy tiene la hacienda de La Esmeralda (la que ocupa los playones comunales y ahoga con sus cercas y ganados al pueblo de San Fernando de Occidente), se convirtió en cotizado ingeniero que se encargó de construir, en su propio taller de Nueva York, las locomotoras del ferrocarril de Girardot a Bogotá.

Don Manuel Herrera Ribón fue el más importante educador de comienzos de este siglo, como rector del Colegio Pinillos. Uno de sus primos, don Segundo Germán Ribón, se convirtió en eminente historiador regional. La primera planta eléctrica y de hielo de Mompox fue traída en 1918 por un Germán Ribón. Tuvieron que ver con la llegada del primer hidroavión (26 de octubre de 1920) y con la primera sala de cine (marzo de 1922). Y así en varios otros aspectos de ilustre desempeño familiar.

La parte problemática de los Ribón provino de su vinculación con el mayorazgo y marquesado de Torre Hoyos, originada por el matrimonio entre Atanasio (hijo del prócer) y Dominga Epalza Hoyos (hija de la última marquesa) (tomo I). A uno de los hijos de esta pareja, Pantaleón, ya lo vimos organizando la desafortunada defensa de la herencia de su madre en el Hato o Tierras de Loba, su conflicto con los Gómez de Palomino por la posesión de las islas Caribe y Tamacos, la persecución violenta de que hizo objeto al cabildo de Barranco de Loba por no plegarse a su dominio y, más que todo, "la plena guerra" que, según La Palestra y otras fuentes, condujo con sus mayordomos en la isla de Mompox (zona del Violo hasta Loba) contra los campesinos ocupantes del antiguo Hato que querían "sacudir el humillante tutelaje" del señor de la tierra. Don Pantaleón era terco y arbitrario, como lo describió con sutileza diplomática el historiador Rafael Thomas, quien lo recordó como "con cierta pro-

co con el cambio de reglamentos aristocráticos del Colegio Pinillos, cambio propuesto por miembros de la misión alemana, sin que se descoyuntara el funcionamiento institucional. Todo ello permitió a la Ciudad Valerosa realizar o asimilar algunas innovaciones técnicas y hasta protestar por la desmoralización general de la sociedad, sin perder su propia identidad /2/. Un buen número de miembros de la familia Ribón (Germán Ribón) tuvieron desempeño importante en esta transición /3/. Otros se plegaron a los diseños imperialistas de explotación regional cuando los norteamericanos Joseph J. Cannon, Samuel Haskell y otros se hicieron presentes en Mompox a partir de 1909 y compraron por partes las afamadas Tierras de Loba /4/. Habían empezado con las caballerías heredadas del marquesado de Torre Hoyos por don Pantaleón Germán Ribón —el de la guerra del Violo contra los campesinos—, exgobernador del recién creado departamento de Mompox que el presidente Rafael Reyes fue personalmente a inaugurar el 10. de octubre de 1908 /5/.

2. Desmoralización social y protesta de la Sociedad Eutropélica de Mompox: Discursos de Rafael Thomas Solís (1904-1908), MS; Diario personal del mismo Rafael Thomas (1911-1922), MS citado. La Sociedad Eutropélica preservó la tradición histórica de la ciudad al mantener la celebración de fechas importantes como el 19 de octubre de 1812 (combate del Botón de Leiva) y el 6 de agosto de 1810 (grito de independencia absoluta).

Inventos de Cerbeleón Martínez Ribón: *La Primavera*, Serie I, No. 13 (15 de enero de 1883), 52; *La Palestra*, año III, No. 63 (15 de octubre de 1871).

Planta eléctrica y de hielo, primer hidroavión y sala de cine en Mompox: Diario de Rafael Thomas, MS. Otro documento descriptivo de situaciones sociales en La Valerosa y su región es la novela del mismo Thomas, *Honorio* (Bogotá, 1951).

3. Rafael Germán de Ribón y del Corral, *Crónica biográfica y genealógica de la familia de Ribón y del Corral* (Maguncia, Alemania, 1923). Entrevistas con Matías Ribón Cordero, Segundo Germán de Ribón y Orlando Ramírez Román, Mompox, 1980-1983.

4. Notaría del Circuito de Mompox, protocolo de 1919, escritura 136, 15 de diciembre de 1919 (resumen de compras de caballerías de las Tierras de Loba por norteamericanos).

5. Rafael Thomas Solís, "El departamento de Mompox", *Boletín historial* (Mompox), año VIII, No. 13 (julio de 1949), 391-396. P. A. Pedraza, *Excursiones presidenciales* (Bogotá, 1909), 146, 234, 240-246. Entrevistas con Orlando Ramírez Román y Segundo Germán de Ribón, 1982.

pensión de dejarse guiar por el sentimiento del deber más bien que por las prescripciones de la ley escrita”.

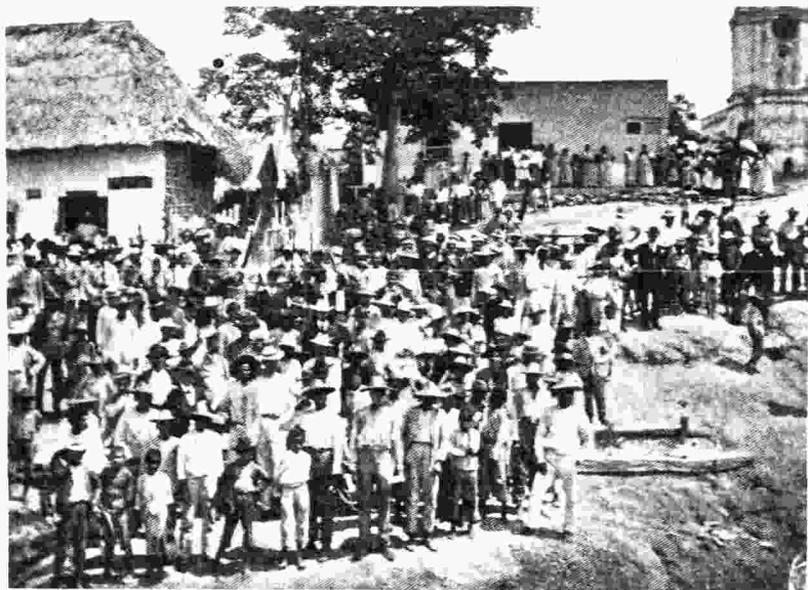
Pues bien, este don Pantaleón Germán Ribón fue premiado con cargos públicos muchas veces por el gobierno conservador de la época. Fue prefecto de la provincia de Mompox y recibió ofertas de ministerios en Bogotá. En la presidencia-dictadura del general Rafael Reyes (1904-1909), cuando el país se subdividió en pequeños departamentos incluyendo el de Mompox con el sur de Bolívar (buena idea que reflejaba mejor los intereses regionales), a don Pantaleón se le nombró primer gobernador. El presidente Reyes le concedió el honor de ir personalmente a la Valerosa para inaugurar el departamento de Mompox, el 10. de octubre de 1908. Reyes llegó con sus ministros por el río, desde El Banco, en el macabro vapor blindado Hércules, y fue recibido con arcos triunfales y una tarjeta de oro. La señorita Juana Rojas Nájera lo proclamó “Salvador de Mompox”, con “la obligación de redimir la ciudad por la gratitud eterna de las momposinas”. También discursaron el párroco, Pedro María Revollo, y el presidente del concejo, general Ciro A. Pupo, ambos vinculados a la represión de El Enviado y sus subversivos querubines.

Hubo un anticlímax. Para escándalo de todos, el gobernador, don Pantaleón, salió diciendo en su discurso que “Mompox no necesita nada, porque aquí todos comemos carne todos los días”. Fue tal el desmayo y reacción negativa del público contra el gobernador por lo que dijo ante el presidente, que desde entonces don Pantaleón quedó con pasmo y orinándose permanentemente, tanto que tuvo que colocarse entre las piernas una bolsa especial para no mojar el pantalón.

Compraventa de las Tierras de Loba

Había razones de mayor peso que las malas relaciones públicas para que el gobernador perdiera el control del cuerpo: sus empresas ya no andaban bien. Con los Jácomes, de Ocaña, había organizado un negocio de exportación de tabaco a Alemania, que se vino al suelo por la baja calidad y la suciedad que aparecía en los bultos. Los pedidos alemanes le fueron cancelados a don Pantaleón y éste, aunque puso pleito a los Jácomes, no pudo recuperar el dinero invertido.

Para mantener la posición social y no rebajarse a Ribón de cobre, don Pantaleón podía todavía usar las Tierras de Loba que



El presidente Rafael Reyes llega a El Banco, de paso para Mompox, en el "Hércules" (1908). (De Pedraza, Excursiones).

Fiestas al presidente a bordo del vapor "Hércules". (De Pedraza, Excursiones).



le quedaban. Empezó a venderlas por pedazos en lo que pudiera. Ello lo decidió tan pronto como dejó de ser gobernador por la estrepitosa caída del general Reyes en 1909 y la eliminación de los pequeños departamentos. Precisamente, en ese mismo año y sin importarles el reciente incidente de Panamá, habían aparecido en Mompo Joel Ricks y W. L. Snow, representantes de una compañía estadounidense, la Magdalena Livestock and Lumber Company (Compañía Ganadera y Maderera del Magdalena), con abundante respaldo financiero para establecer negocios en la región. Don Pantaleón, quien ya se encontraba mal de salud (murió el 27 de enero de 1911), les vendió enseguida 27 5/7 caballerías de las Tierras de Loba correspondientes a la herencia de su tía Tomasa Epalza Hoyos (que había venido adquiriendo legalmente desde 1882) y después las 50 heredadas de su madre Dominga, por 20 pesos oro estadounidense cada caballería. (En la región, una caballería equivale a 423 hectáreas).

A los gringos no pareció importarles que esas tierras estuvieran ocupadas por colonos ni que las escrituras originales del marquesado de Torre Hoyos fueran defectuosas y de dudosa aceptación, no sólo por la gente de hacha y machete. Los nuevos dueños de Loba procedían con una agresividad especial que iba respaldada por la política exterior de su país en ese momento, cuando los Estados Unidos habían ocupado a Cuba y Costa Rica y mantenían en Nicaragua un semiprotectorado. Seguía vigente la "política del garrote" implantada por el presidente Teodoro Roosevelt. Con Colombia se iniciaban accidentadas negociaciones para indemnizarla por la pérdida de Panamá, contactos en los cuales se movían, en el fondo, intereses petroleros y la búsqueda de ventajas para empresarios estadounidenses de toda clase. Algunos de éstos ya estaban imponiendo en Santa Marta y Ciénaga, a punta de dinero, sangre y fuego, el imperio bananero de la United Fruit Company.

Así, otros estadounidenses se sumaron sin mayor dificultad a la compra de las Tierras de Loba: Joseph J. Cannon adquirió 50 caballerías de los hermanos Alzamora, de Santa Marta (herederos de Isabel y Lázaro Epalza Herrera, hijos de Manuel Epalza Hoyos, el único vástago masculino de la marquesa de Torre Hoyos); y un Mister Durkee consiguió 7 1/7 de las correspondientes al finado general Nicanor Guerra. En mayo de 1913, Cannon, Ricks, Snow y Durkee ya habían logrado monopolizar

[B] La American Colombian Corporation, formada por Cannon y Haskell en 1918 en Chicago, buscaba explotar la ganadería, la agricultura, las maderas y las minas de las Tierras de Loba para exportar los productos y venderlos en los Estados Unidos de América. Se organizó, por lo tanto, para extraer plusvalía del trabajo colombiano y obtener ganancias de los recursos naturales de la región, directamente y empleando algunos intermediarios nacionales y locales. Sus mecanismos de dominación, que muestran cómo se fueron desarrollando *relaciones imperialistas* en la depresión momposina, pueden resumirse de la siguiente manera:

1. *Tendencia al monopolio*, en este caso concentración de la tierra, como recurso básico, en manos de la compañía estadounidense. Cannon y Haskell, en su ambición, no se contentaron sino con la posesión total de las Tierras de Loba, esto es, de las 200 caballerías originales concedidas por el gobernador de Cartagena al capitán Diego Ortiz Nieto en 1636, heredadas por la marquesa de Torre Hoyos (tomo I). Así procedieron a comprarlas desde 1909 hasta 1918 a los 43 herederos conocidos, esparcidos en cinco ciudades distintas. Lo curioso fue que al final poseyeron más de la cuenta: 229 caballerías /6/. (Véase el cuadro-resumen).

6. Notaría de Mompos, escritura 136 citada; Luis Cunha T., "Cuadro que representa la sucesión de 200 caballerías en las Tierras de Loba", 13 de marzo de 1913, MS de los papeles privados de la familia Acuña, Mompos, 1982 (gentileza de doña Cecilia Jiménez Acuña de Silva).

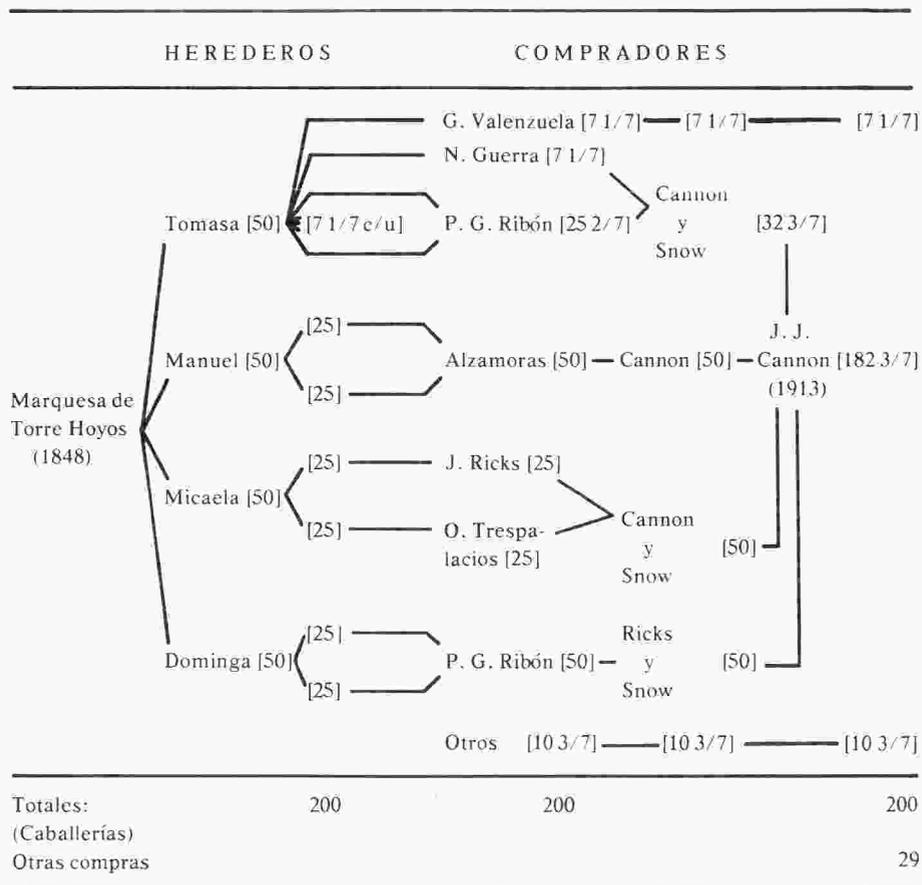
182 3/7 caballerías, de las 200 del título original del capitán Diego Ortiz Nieto (1636).

En ese momento se descubrió una dificultad legal formal, que para resolverla hubo necesidad de ejercer influencia a nivel estatal y manipular con el dinero y el poder. Resulta que durante el corto gobierno del general Ramón González Valencia al caer Reyes, el ministro de Obras Públicas, don Carlos J. Delgado, había promulgado una resolución ministerial fechada el 2 de septiembre de 1909 en la cual se declaraban las Tierras de Loba como baldíos nacionales, esto es, se respaldaba oficialmente, por primera vez, la ocupación de hecho de los millares de colonos que habían puesto a producir esos montes y playones desde 1670. Naturalmente, esto no era del gusto ni del interés de los estadounidenses, que buscaron entonces la amistad y el apoyo, con amplia remuneración como apoderado, del prestigioso abogado momposino, doctor Manuel Dávila Flórez, senador de la república y exministro de Instrucción Pública (junto con Delgado). Dávila tenía, pues, amplias vinculaciones con el gobierno entrante del doctor Carlos E. Restrepo. Su misión era “tumbar” la resolución ministerial de 1909.

La suerte favoreció al principio a los norteamericanos y al mismo doctor Dávila, cuyas gestiones fueron reforzadas con otro apoderado de la compañía en Bogotá, mister H. S. Harris. El nuevo presidente nombró como ministro de Obras Públicas al eminente educador cartagenero doctor Simón Araújo, cordial amigo y copartidario de Dávila. Copias de los mamotretos de la mortuoria de la marquesa María Josefa Isabel en la notaría de Mompox se enviaron al despacho del ministro Araújo, junto con las escrituras de las compras hechas por Cannon, Ricks, Snow y Durkee. Las presiones, homenajes, elogios y gabelas dieron resultado: el 18 de diciembre de 1913, unos pocos meses antes de hacer dejación de su cargo, el doctor Araújo firmó la resolución que anulaba la de 1909, proclamando en cambio —¡asústense!— que las Tierras de Loba no eran baldíos nacionales, ¡sino de propiedad particular!

Complacidos, los estadounidenses prosiguieron su campaña de compras de las caballerías restantes de Loba: querían poseer todas las 200 del título colonial. Así fueron buscando los otros 27 herederos que estaban esparcidos por Popayán, Santa Marta, Magangué, El Banco y Mompox para que les vendieran las porciones restantes. Cuando terminó esta ola de compras en 1918, se pasaron de la meta: ¡la suma de caballerías había lle-

SUBDIVISIÓN Y CONCENTRACIÓN DE LA TIERRA EN LOBA
(1848-1913)



Fuente: Luis Cunha T., *Cuadro de la sucesión de las Tierras de Loba, Mompox, 13 de mayo de 1913. MS (papeles de la familia Acuña, Mompox, 1982).*

Estos datos muestran que la conocida tendencia al monopolio como una de las características principales del capital imperialista, también se cumple a nivel regional.

2. *Individualismo cultural y racial.* Relacionado con lo anterior, los estadounidenses, en su quehacer normal en Mompox y Loba, resaltaron los valores individualistas ("rugged individua-

gado a 229! Y todavía faltaban $3\frac{1}{2}$ cuyos propietarios no habían vendido, entre ellos la Compañía Ganadera de Antioquia, de la poderosa familia paísa de los Ospina Vásquez.

No importaba mucho, pensarían aquellos, que hubiera unas cuantas hectáreas más o menos dentro de un país despreciable y germanófilo, pobre pero rico, listo a ser explotado, engullido, zarandeado y consumido por el capitalismo a escala internacional. En efecto, la neutralidad de Colombia durante la primera guerra mundial se había salvado, de milagro, por la postura firme y digna del presidente José Vicente Concha, admirador, como muchos otros colombianos, de la cultura alemana, que tanto había aportado al país durante el siglo pasado. Pero la victoria aliada en la Gran Guerra, incluyendo a los Estados Unidos, había empezado a ladear nuestra política exterior hacia el gran país del norte. El principal proponente de este cambio —el que aconsejó dejarnos guiar desde entonces por la Estrella Polar—, don Marco Fidel Suárez, se lanzó como candidato a la presidencia de la república y se posesionó de ella victorioso el 7 de agosto de 1918.

Aparentemente estimulado por todos estos desarrollos políticos internacionales favorables al imperialismo estadounidense, el 2 de febrero de 1918 Cannon compró en Chicago a la Magdalena Company y estableció su propia empresa: la American Colombian Corporation. Cuál no sería su sorpresa cuando supo que el nuevo ministro de Agricultura y Comercio era, de nuevo, el doctor Simón Araújo. Con él sí se puede trabajar, pensaría el muy cínico. Se trasladó, pues, sin dudarle más, a El Banco con su esposa Ramona y un nuevo socio, Samuel Haskell, para iniciar las operaciones directas de ganadería, aserraderos y minas de oro en los fabulosos playones, montañas y cerros de Loba. Su propósito era extraer la riqueza en fáciles condiciones de sobreexplotación de la fuerza de trabajo local, y de exportar y vender los productos en los Estados Unidos, a buenos precios favorables para su compañía. [B]

Las Juntas de Defensa Territorial

Aunque respaldada por el Estado colombiano y algunos de sus arrodillados miembros, la empresa de estos gringos no fue fácil. Resultó dura cuando los vecinos, colonos y ocupantes de la región momposina descartaron el complejo del dejao y empe-

lism'') de la cultura capitalista como si fueran antropológicamente avanzados, como expresión de una raza y civilización superiores en la escala evolutiva: las de los blancos euronorteamericanos. Entre otras cosas consta que los extranjeros se opusieron rotundamente al uso comunal de los playones, valor sustancial de la costeñidad y de la economía del aguante y el rebusque del hombre anfibio; a este hombre se le veía, por lo mismo, como a un salvaje que había que civilizar y educar. Además, los estadounidenses introdujeron el alambre de púas (traído al país entre 1875 y 1880) y lo desplegaron como una práctica racional y lógica para la producción agrícola. Pero esta práctica resultó particularmente irritante para los campesinos lobanos, que tenían otra racionalidad y otra lógica de supervivencia, especialmente cuando vieron su pueblo cercado y los playones y caminos reales traspasados por alambradas, sólo en virtud del sacrosanto principio de la propiedad privada individual /7/.

No obstante, más adelante y después de los ajustes suscitados por los conflictos con la compañía en Loba, ocurrió un proceso de simbiosis económico-cultural parecido al de los indios de Jegua con el encomendero Francisco de Berrío cuando compartieron los pastos del Algarrobo en el siglo XVII para el ganado de cada cual: en Loba, los estadounidenses se avinieron a hacer compañías al tercio con los campesinos, por iniciativa de éstos, para el levante del ganado introducido; y aceptaron y aplicaron los arreglos tradicionales de monte por pasto. Sólo de esta manera, con economía y valores compartidos voluntariamente con prácticas antiguas y asimilando relaciones de producción no estrictamente capitalistas, pudo la American Colombian Corporation seguir en Loba y desarrollar por algunos años dos grandes haciendas: Los Pueblos y Santa Cruz, al pie de los Cerros de Julio, no lejos del pueblo /8/.

3. *Control del aparato estatal.* Especialmente a nivel regional, Cannon y Haskell lograron poner los aparatos del Estado

7. Ministerio de Industrias, *Algunos documentos sobre las tierras de Loba* (Bogotá, 1924), 58. Entrevistas en San Martín de Loba con Dolores Torrecillas, Julio Saucedo y Cristóbal Serpa, 1981-1983. Impacto del alambre de púas en el sentido comunitario del San Jorge: Aristides Ojeda Z., *Rumbos* (Montería, 1969), 95-137. Cf. Alejandro Reyes Posada, *Latifundio y poder político* (Bogotá, 1978), 61, 100.

8. Entrevistas con Adolfo Mier Serpa, Cristóbal Serpa y Carlos Aislanth, San Martín de Loba, 1981-1983.

zaron a organizarse para defender sus tierras. No se había visto por allí ninguna movilización popular parecida desde aquellos días trágicos de la guerrilla palominera de Lorenzo Betancourt contra los ejércitos liberales del presidente Nieto (1861). Ahora lo hicieron bien, desde el momento en que supieron que el ministro Simón Araújo se había dejado convencer por el doctor Dávila Flórez y por mister Harris, al dictar la resolución del 18 de diciembre de 1913.

La justificada reacción popular comenzó el 10. de julio de 1914, cuando se realizó un primer cabildo abierto de protesta en Barranco de Loba, precisamente allí donde hacía 36 años se había sufrido la violencia armada de Pantaleón Germán Ribón contra el concejo municipal, por causas similares. Más de 600 personas encabezadas por J. Francisco Rojas A., Eliseo Flórez E., Catiello Manduca y Pedro J. Amarís firmaron una "resolución y protesta" por la medida ministerial e insistieron en que se repusiera la del 2 de septiembre de 1909. "Los títulos marquesanos —decían— son nulos y van contra nuestras leyes fundamentales [...] se trata de la patria".

En el siguiente mes, en vista de que los corregidores de los pueblos de Chilloa y Sandoval en el brazo de Mompox se plegaron a notificar la posesión de Cannon a los vecinos, 73 de éstos se levantaron con escrituras en las manos (Mateo Moreno, Dámaso Pedroso, Manuel Serpa, etc.). Además, sostuvieron que el pueblo de Chilloa era poseedor de cuatro leguas de tierra cedidas como ejidos por el rey de España desde su fundación, medidas desde la puerta de la iglesia río arriba y hacia los playones; y que las tierras de Sandoval se habían rematado públicamente en Mompox en 1793 sin que el marqués Gonzalo José de Hoyos hubiera hecho oposición. En San Fernando de Occidente, de la misma manera, se actuó con prontitud (28 de agosto de 1914), y el movimiento se extendió luego a Margarita, Hatillo de Loba, San Martín de Loba, Pinillos y Palomino. De allí, salieron juntas muy eficaces de acción y contrapoder popular que se llamaron de "defensa territorial".

Los norteamericanos no se arredraron con esta fuerte protesta colectiva popular. Como vimos, siguieron comprando hasta 1918 las caballerías faltantes de las Tierras de Loba, confiando más que todo en la venalidad de las autoridades colombianas en todas las escalas, dada especialmente la presencia del doctor Araújo (hasta finales de 1919) en el ministerio de agricultura. Una vez mister Cannon adquirió el pleno control de la American

colombiano a la defensa de sus intereses particulares, en contra de los del pueblo agrícola trabajador. Jueces, gobernadores, prefectos, alcaldes, senadores y hasta un ministro (el educador cartagenero Simón Araújo) se prestaron a tales maniobras durante el período de implantación de la compañía, e hicieron la vista gorda sobre las inconsistencias de la documentación legal de las Tierras de Loba /9/. Sin embargo, hubo un límite que la compañía estadounidense no quiso franquear: el del poder judicial, ante el cual debía instaurar demandas contra colonos y otros por ocupación de las Tierras de Loba, procedimiento complicado y largo.

En estos casos críticos, cuando vieron en peligro su causa, los estadounidenses apelaron a otros aparatos propios del dominio imperial: los oficios e influencias del gobierno de su país. Así, amenazaron con intervención armada extranjera dos veces: cuando se organizó la resistencia popular en la región de Loba (1920) y cuando el ministerio de agricultura en Bogotá aprobó concesiones de explotación de maderas a un tercero en la isla de Papayal (1922), isla que los norteamericanos consideraban como parte integral de las Tierras de Loba /10/.

Esta actitud altanera de los extranjeros no tuvo consecuencias político-militares directas entre nosotros —como ocurrió con otros países invadidos en esos años por *marines* gringos en la región centroamericana y del Caribe—, por una coyuntura especial: se combinó el resentimiento nacional por la pérdida de Panamá, que era fuerte, con los intereses de la influyente familia antioqueña de los Ospina Vásquez. Esta familia —como los norteamericanos— extendía por esos años sus dominios en la costa atlántica (Sinú, Cauca, San Jorge) y poseía una de las caballerías de las Tierras de Loba que mister Cannon no había podido acorralar. Los campesinos lobanos, sabiéndolo, apelaron a la Compañía Ganadera de Antioquia, de los Ospinas, para apoyarse en ella. Esta gestión tuvo éxito a nivel gubernamental

9. Ministerio de Industrias, *Algunos documentos*, 44- 50; Ministerio de Agricultura y Comercio, *Memoria* (Bogotá), 1923), XXIII-XXXV, 6-10; *Diario Oficial* (Bogotá), No. 18114, 9 de enero de 1914 (resolución ministerial de 18 de diciembre de 1913 declarando no baldías las Tierras de Loba).

10. Ministerio de Industrias, *Algunos documentos*, 6, 52; Ministerio de Industrias, *Memoria* (Bogotá, 1924), 141-186 (disputa por Papayal y segunda amenaza de intervención norteamericana).

Colombian Corporation y se mudó a El Banco, procedió impertertable a meter ganado, tumbar monte, sembrar pastos, echar cercas y cerrar caminos públicos.

Para iniciar estos trabajos, en marzo de 1920 escogió las tierras y playones de San Martín de Loba. Sobornó al prefecto de Mompo, Miguel Ruiz, y al alcalde de Loba, Heriberto Martínez ('La Burrita'), a quien nombró pagador de su compañía; cubrió los gastos del piquete de policías que aquellas autoridades le facilitaron para cuidar sus discutibles propiedades; y designó a un señor Coll (colombiano) para que dirigiera, junto con el titular, las oficinas de la alcaldía y juzgado de San Martín.

Ahí comenzó la "guerra de La Burrita", así nombrada en recuerdo del alcalde traidor, lucha con la cual el pueblo de Loba respondió —hasta ganarla definitivamente— a la compañía estadounidense a partir de 1920. [C]

Hacia poco mi papá Pablo Emilio había sido nombrado personero por el concejo municipal de San Martín de Loba. Él no estuvo de acuerdo con el alcalde Heriberto Martínez y se opuso siempre a mister Cannon y sus compinches "cannistas". Muchos lobanos le apoyaron en su resistencia.

El pueblo comenzó a irritarse cuando los gringos echaron cercas de alambre de púas por el camino real de Mauricio a poca distancia del cerro de Doña María. Era la primera vez que lo veíamos, y nos espantamos porque iba en contra de nuestras costumbres de compartir la tierra, los playones y el monte. Empezamos a picar las cercas con machete para que se aburrieran los invasores extranjeros. Todos los días el alambre amanece toleteado. ¿Quién fue? Yo no sé, yo no sé.

Pensando que el pueblo se calmaría, Cannon armó entonces una maniobra con el gobernador del departamento de Bolívar en Cartagena, don Jerónimo Martínez Aycardi [para lo cual se prestaron otra vez, indebidamente, los doctores Manuel Dávila Flórez, Manuel F. Obregón y Pablo A. Amaris, el 10. de abril de 1920], ofreciéndonos las vías libres y un ejido de 1.500 hectáreas alrededor del caserío. En ese documento se comisionaba a mi papá como personero municipal para fijar los linderos del nuevo ejido. ¡Qué va! Mi papá no movió un dedo e hizo que el concejo rechazara el arreglo de



Pablo Emilio Mier, personero de San Martín de Loba en 1920. (Cortesía de la familia Mier, San Martín de Loba).

nacional, reforzado cuando el mismo general Pedro Nel Ospina, jefe de la familia, asumió la presidencia de la república el 7 de agosto de 1922 / 11/.

Así, “se salvó la dignidad nacional” en esas dos ocasiones y se demostraron otra vez, en la práctica, las divisiones por intereses encontrados que existen en las clases dominantes. En este caso podemos ver que la burguesía nacional, representada por los Ospinas, tenía todavía una opción propia de desarrollo para el país. Aunque la clase burguesa mercantil vinculada a los intereses imperialistas se hacía cada vez más visible, con mayores tendencias al entreguismo y a la traición que antes, quedó claro

11. Ministerio de Industrias. *Algunos documentos*, 50-55. La carta de los lobanos, de 27 de marzo de 1920 dirigida a Carmelo Núñez, gerente de la Compañía Ganadera de Antioquia en Medellín, terminaba así: “Entendemos que don Tulio Ospina [hermano del general Ospina] está al corriente de los hechos violentos ejecutados últimamente por las autoridades locales en favor de mister Cannon; ojalá usted se dignara solicitar su conocimiento y hacer algo en favor de esta tierra; y que, como último recurso, temiendo nos faltan fuerzas contra el invasor, recurriremos a pedir el auxilio de ese Departamento”.

Sobre las propiedades de los Ospinas en Córdoba: O. Fals Borda, “El secreto de la acumulación originaria de capital: una aproximación empírica”, *Revista de Extensión Cultural* (Universidad Nacional de Colombia, Medellín), No. 7 (1979), 28-39.

El presidente Ospina condujo una política equilibrada frente a los Estados Unidos. Protestó varias veces por algunos incidentes y canceló concesiones petroleras en el Catatumbo que tenían los norteamericanos.

Cartagena. ¿Cómo iba a aceptarse si la gente trabajaba en un área cien veces mayor que la ofrecida?

El mismo mister Cannon salió después con la farte-dad de que esas 1.500 hectáreas no eran sólo para San Martín sino también para el Hatillo y el Barranco, pueblos todos separados por el brazo de Loba. ¡Figúrense ustedes! Además, decía que los playones no podían ser comunales. Total, la maniobra resultó inútil y malintencionada, como después lo reconoció el doctor Dávila Flórez al padre Revollo, párroco de Mompox.

Aparece entonces mi tío Francisco Serpa, uno de esos mulatos fornidos de nuestra tierra que tienen la frente arrugada por el sol costeño y el cuero curtido y las manos callosas y fuertes como tenazas. Mi tío Francisco, que era muy divertido y buen decimero (fue el que nos enseñó a bailar las Danzas de la Conquista, los Moros, los Chimilas y los Chinitos, y quien organizaba cada año los sainetes de carnaval), salió con unos versos que decían:

*Mister Cannon solicita
por sus amarillas, lola [dólar].
De Mompox trajo a Burrita
pa' ser alcalde de Loba.*

*No queremos extranjeros,
dicen todos los lobanos.
Queremos el pueblo solo,
¡Salga de aquí, mister Cannon!*

Este fue el comienzo de la gran pelea en el pueblo entre los "cannistas" y sus opositores. Los versos de mi tío se convirtieron en un himno nacional.

Mientras tanto, salió del ministerio de Agricultura y Comercio el doctor Araújo, entró el antioqueño Jesús del Corral, y los campesinos del Barranco de Loba, animados nuevamente para la acción, consiguieron dos apoyos importantes para el movimiento de Defensa Territorial: el del párroco de Mompox, presbítero Pedro María Revollo; y el de la Compañía Ganadera de Antioquia (gerente, Carmelo Núñez), en realidad el de la familia Ospina Vásquez de Medellín, su propietaria, que desde hacía

que la dependencia no era ni total ni indefectible. Podían sortearse aún sus efectos en determinadas circunstancias. Los *marines* no podían, en consecuencia, invadir entonces nuestras costas, y el imperialismo habría de buscar otras formas indirectas para imponerse sobre Colombia en años posteriores.

4. *Mercantilización y manipulación de la persona humana.* Ya se mencionó la gestión antipopular y antinacional de autoridades colombianas relacionadas con los Cannon, especialmente en las esferas local y regional. Considerándolos como otras tantas mercancías, la compañía norteamericana sobornó a prefectos y alcaldes, pagó agentes del orden con el fin de enfrentarlos a los campesinos y “defender la propiedad privada”, y se burló de compromisos, como la oferta de ejidos que hizo a los pueblos lobanos en 1920. Algunos abogados costeños, entre ellos el senador momposino y exministro Manuel Dávila Flórez, también se prestaron a esas manipulaciones irrespetuosas de la persona humana, y actuaron en favor de aquellos norteamericanos inescrupulosos, en diversas ocasiones / 12/. Conocían un antecedente local de mercantilización de la persona: la compra de doncellas instaurada ya, como lo vimos, desde mediados del siglo XIX.

Esta tendencia deshumanizante del imperialismo capitalista acentuó los procesos de corrupción y desgreño administrativo que venían de atrás y fomentó todavía más la desmoralización de la sociedad costeña. Contra este estado de cosas reaccionó la Sociedad Eutropélica de Mompox, aunque sin resultados visibles inmediatos. Por el contrario, las prácticas corruptoras, los engaños y la manipulación continuaron en la costa y en otras secciones del país, para estallar en sangre durante la gran huelga de los trabajadores bananeros contra la United Fruit Company en Ciénaga, en 1928. Algunos años después, víctima de su propio invento, la American Colombian Corporation hubo de empezar a vender sus propiedades (mejoras) en Loba e irse del país.

5. *Violencia reaccionaria.* Si la persona humana poco contaba como tal en esos procesos rudos y fríos de acumulación de capital imperialista en Loba, no es de sorprender entonces que la compañía norteamericana hubiera cortejado el empleo de métodos violentos para llegar a sus metas de explotación. Ya mencioné la forma como colocó al ejército y la policía colombiana-

12. Ministerio de Industrias. *Algunos documentos*. 36, 42, 58.

algunos años había empezado a extender sus dominios por los valles del Sinú, San Jorge y Cauca. Esta compañía había adquirido con alguno de los herederos una de las caballerías de las Tierras de Loba que los gringos no habían podido comprar. Los colonos dirigieron a Medellín una importante carta, fechada el 27 de marzo de 1920, en la cual pedían “fuerzas contra el invasor” y el auxilio del departamento de Antioquía. Estos apoyos fueron esenciales para detener la voracidad de mister Cannon, aún más cuando el mismo general Pedro Nel Ospina, jefe de la familia, asumió la presidencia de la república dos años después y mantuvo una línea crítica frente a los Estados Unidos.

El padre Revollo envió telegramas y cartas explicativas al nuevo ministro de agricultura en las que, además de señalar las injusticias, insinuó el peligro protestante y el desgreño patrio. El ministro, influido por los Ospinas —quienes terciaron en favor del pueblo lobano y de sus propios intereses políticos y económicos—, a diferencia de Simón Araújo, determinó que su despacho “no tenía facultad para declarar si un terreno es o no baldío salvo en caso de adjudicación”. Por lo tanto, ante una nueva reclamación del ya nervioso mister Cannon sobre el particular, el ministro decidió no acceder. Cannon cometió entonces un grave cuanto explicable error político: envió un telegrama al ministro del Corral y al presidente Suárez protestando el rechazo y amenazando con la intervención armada del gobierno de los Estados Unidos si no se aceptaban sus exigencias.

¡Manes de Panamá! Se agitaron entre los antioqueños gobernantes los fantasmas de la pérdida del istmo. Por el momento, ¡no más Estrella Polar! ¡Qué recuerden esos gringos cómo los boté del despacho cuando me ofrecieron comprar a Cartagena cuando estábamos en plena guerra civil!, musitaría el presidente Suárez. ¡Que no vengan a amenazarnos de nuevo con que nos quitan a San Andrés y Providencia con una invasión de nicaragüenses, como lo planearon en 1914!, contestaría Laureano García Ortiz, el ministro de Relaciones Exteriores. No hay duda: debemos actuar contra la American Colombian Corporation, “por la defensa de la dignidad nacional”. En consecuencia, el 5 de julio de 1920 el ministro de agricultura envió a Pablo Emilio Mier, personero municipal de Loba, el siguiente telegrama confirmativo:

“Ministerio abstuvo hacer declaración Cannon. Asunto compete poder judicial. Jesús del Corral”.

nos a su servicio, y la manera violenta como quiso imponer el cercamiento a San Martín de Loba. Era obvio, por lo tanto, que el personal de la compañía anduviese armado y con guardaespaldas por todas partes.

Claro que esta violencia reaccionaria invitaba a responder con la rebelión justificada, que fue lo que ocurrió indefectiblemente en Loba, como se explicará más adelante.

6. *Control tecnológico.* Tal como ocurrió durante la conquista española, hubo en estos años cierta infusión de elementos tecnológicos nuevos que quedaron al principio controlados exclusivamente por el grupo innovador. Los norteamericanos aprovecharon la superioridad de técnicas desarrolladas en su país y en Europa para aumentar sus tasas de ganancia, lo que ocurrió, en nuestro caso, en lo relativo a la explotación de maderas (aserrío y beneficio), la importación de ganado Foster fino, vacunas para animales, el alambre de púas, molinos de hierro pequeños para pisar y lavar tierra aurífera y la mayor difusión del pasto guineo.

Con excepción del ganado Foster, que fue reemplazado por el cebú (importado en Zambrano desde finales del siglo XIX), estas innovaciones tecnológicas fueron asimiladas finalmente por los agricultores y mineros costeños y antioqueños. Ello constituye, por lo mismo, contribución importante de la compañía norteamericana al desarrollo económico regional, aunque en la adopción final de estas prácticas influye la diferenciación social de clases: ciertos grupos de ganaderos y mineros acomodados resultaron privilegiados con estas nuevas técnicas y elementos.

Además, se estableció el tributo de la dependencia con los países capitalistas dominantes por la continua importación de los elementos nuevos y por la referencia casi obligatoria a la oficina de patentes del gobierno de los Estados Unidos. Así, el inventor momposino Cerbeleón Martínez Ribón hubo de registrar sus inventos en Washington: no lo hizo en Bogotá.

Los gustos de las clases altas momposinas y de otros pueblos costeños fueron condicionados por Europa y los Estados Unidos, y en ello también fomentaron su propia dependencia; mientras que los campesinos pobres, sin aquellas vinculaciones y sin poder de compra, mantuvieron un desarrollo propio más auténtico, así en lo económico como en lo cultural y social. (Véase la nota 1).

Era una inesperada derrota para el gringo. Allí ante el poder judicial, era donde Cannon no quería llevar su negocio como demandante, porque lo perdía, puesto que las escrituras eran incompletas y había nuevas leyes pertinentes y muchos derechos adquiridos de por medio. Este problema volverá a suscitarse dos años después, a raíz de adjudicaciones ministeriales de bosques en Papayal (dentro de las Tierras de Loba) que volvió a perder Cannon, ¡aunque amenazó otra vez, carajo, con la intervención del gobierno gringo!

En la propia región, el movimiento de Defensa Territorial logró otro avance significativo: se federaron todas las juntas locales en una convención que hicieron, mediante colecta pública, en el Hatillo de Loba el 28 de julio de 1920. Aprobaron estatutos con 17 artículos, el primero de los cuales decía así:

“El fin de las juntas organizadas en los distritos del Brazo de Loba, desde el año de 1914, llamadas de la Defensa Territorial, es, en general, atender a las necesidades de dicha defensa empleando medios legales y prácticos para sostener los derechos que la Constitución y leyes de la República garantizan a los municipios o a los vecinos colombianos, en calidad de propietarios, ocupantes o colonos; y en especial, impugnar los pretendidos derechos a dichas tierras provenientes de los títulos falsos y caducos del marqués de Torre Hoyos y sus sucesores; defender los derechos de la nación y verdadero dueño de estas tierras, y los de prescripción de los colonos colombianos que los ocupan material y efectivamente desde un siglo; finalmente, impedir, siempre por vías legales y actos lícitos, que de este latifundio se adueñe exclusivamente una sola persona, natural o jurídica”.

Firmaron estos estatutos: Justiniano Amarís como presidente; Eusebio Quirós R., tesorero; Pedro González, por San Martín de Loba; Manuel M. Matute, por el Barranco de Loba; Juan de D. Obregón F., por Pinillos y Palomino; e Ignacio Díaz (del Barranco), como secretario de la Junta General. Eran los principales “anticannistas” de la región, todos ganaderos y comerciantes conocidos que enarbolaron la bandera de las reivindicaciones populares y la dignidad nacional en un momento histórico crucial: el comienzo de la década candente de 1920.

ASONADA EN LOBA

Los vecinos de San Martín de Loba nos pusimos muy contentos con las noticias sobre la Defensa Territorial, y

[C] A estos mecanismos de dominación empleados por la American Colombian Corporation en Mompox y Loba, respondieron los lobanos de diversas maneras, desde lo cultural hasta lo económico. Ya señalé algunas de esas respuestas. En general, quedan resumidas en la rebelión por causa y en la *contraviolencia* por la justicia. No hay acción sin reacción, y así lo constatamos nuevamente en este período de la historia de la Costa. (Cf. tomo II).

La reacción en Loba empezó tan pronto se supo que el ministro de Obras Públicas, doctor Simón Araújo, había anulado el 18 de diciembre de 1913 una resolución del 2 de septiembre de 1909 (de su antecesor Carlos J. Delgado) que reconocía a las Tierras de Loba como baldíos nacionales ocupables por colonos. Del primer cabildo abierto realizado en el Barranco de Loba el 10. de julio de 1914 se extendió el movimiento organizado de protesta a San Martín, el Hatillo, Palomino, Chilloa, Sandoval y Margarita, conformándose así, en cada sitio, corporaciones de *contrapoder popular* llamadas Juntas de Defensa Territorial. Estas juntas lograron federarse en una asamblea en el Hatillo de Loba, el 28 de julio de 1920, una vez que Araújo dejó el ministerio. Con la fuerza de esta federación se logró respaldar la lucha frontal contra los extranjeros que los lobanos empezaron a hacer ese mismo año en San Martín / 13/.

En este pueblo de las grandes piedras grises y de tan respetable tradición de lucha popular, los estadounidenses habían sobornado al alcalde Heriberto Martínez, alias "La Burrita", y habían procedido a ocupar las tierras cercanas. La oposición del pueblo tomó forma en un baile en agosto de 1920, organizado por los músicos Antonio Centeno, Francisco J. Serpa y Sebastián Guerra. Al compás de ritmos de cumbia y vallenato, y cantando versos o pullas contra La Burrita y los gringos, estalló una asonada contra el alcalde cuando éste pretendió apresar a los músicos. La fuerza pública que llegó de El Banco para reprimir a los lobanos y a sus valientes mujeres no pudo intimidarlos y se regresó en derrota, mientras los primeros grupos de resistencia y sabotaje contra la American Colombian Corporation se establecían en el monte cercano y en los Cerros de Julio / 14/.

13. Ministerio de Industrias. *Algunos documentos*, 3-61.

14. Entrevistas con Carlos Aislanth, Adolfo Mier Serpa, Cristóbal Serpa, Dolores Torrecillas y Julio Saucedo, participantes en la lucha

organizamos varios cumbiones para festejarlas. Todos, menos el alcalde Heriberto Martínez, quien, como cannista sobornado, estaba que echaba candela, especialmente por los versos contra él, los de "La Burrita". Entonces se los restregamos más. Una noche de agosto (1920), en uno de esos merengues (baile de cambiamba) en casa de Josefa Próspera Serpa, el joven Antonio Centeno, quien tocaba caja [tambor], el acordeonero Sebastián Guerra (de Chiriguaná) y otro que raspaba la guacharaca se pusieron a cantar "Mister Cannon solicita" y "No queremos extranjeros", en el ritmo que hoy forma parte del vallenato. El alcalde que los oye, se viene derecho al baile con su bastón de mando de cacho enlazado, vestido de blanco y con los anteojos puestos, con tres agentes de policía.

Entra a la casa y grita con arrogancia: "¿Qué huím-bia es ésta?". Echa un vistazo, señala al joven Centeno y ordena: "¡Llévense a ese carajo!". Este no se mueve y la gente empieza a rezongar: que no va, no va y no va. Al verse con apoyo, Centeno levanta la caja de currulao que tocaba, se la manda al alcalde por la cabeza y se retira por el fondo del salón. Mientras tanto, para hacer más bulla, Sebastián improvisa con el acordeón otra pulla contra el alcalde:

*Todo el que hiciere un bien
y el que hablare, de Cannon.
Los lobanos serán míos
y yo seré de los lobanos.*

La gente responde con gritos de alegría y sale de la casa con Sebastián a la cabeza tocando el acordeón. El alcalde cannista da entonces una orden absurda: "¡Armarse la policía!". Esto enfurece a la gente, que se devuelve y le grita a La Burrita: "¡Entregue la vara, que no lo queremos más por aquí!".

Sorprendido, el alcalde contesta: "Miren, lo que hago es por órdenes del prefecto de Mompo". ¡Todos sabíamos que éste era otro traidor entregado! ¡Sinvergüenzas que eran! En eso aparece don Pedro González, uno de los firmantes de los estatutos de la Defensa Territorial, potente ganadero y dueño de un almacén

De estos grupos, en respuesta a la invasión extranjera, salieron las primeras ligas campesinas de la región, organizadas por Serpa y Carlos Aislanth, a partir de 1922. Aquella lucha, llamada "guerra de La Burrita", en recuerdo del alcalde lacayo, fue así semillero de concientización y organización campesinas en un decenio lleno de intentos revolucionarios socialistas en varias secciones rurales del país.

Al cabo de casi treinta años de altibajos en la producción y con ventas parciales de sus mejoras, en 1949 los norteamericanos decidieron irse definitivamente de Loba. La tierra de sus haciendas (Los Pueblos y Santa Cruz) quedó de nuevo en poder de los campesinos y colonos que la ocuparon y subdividieron para ponerla a producir para ellos mismos, como se hace hasta hoy.

La decantación regional de la *teoría de la dependencia* [D] que he tratado de aplicar aquí lleva a algunas conclusiones que, según parece, alivian un poco su monismo y la hacen más accesible a los grupos de base que necesitan avivar sus luchas y emplear en ellas elementos ideológicos. Estas conclusiones son las siguientes:

1. La presencia imperialista de Estados Unidos, con todas sus características de manipulación, fuerza y control, es innegable en Mompos y Loba desde comienzos de este siglo. Sin embargo, por circunstancias políticas, sociales y ecológicas, *el imperialismo no se arraigó allí y tuvo que ajustarse a prácticas económicas y sociales propias de la cultura anfibia*, con unas cuantas derrotas infligidas por el aparato estatal colombiano y la burguesía nacional que, en aquella época, no estaban tan dominados por intereses extranjeros como en decenios anteriores y posteriores.

2. *La dependencia se expresó claramente, pero de manera diferencial*: las clases altas momposinas y costeñas, sus principales políticos, artistas, inventores, educadores y, en general, las élites dominantes regionales, desplegaron mayor dependen-

contra la compañía americana, San Martín de Loba, 1980-1983. Cabe destacar el papel positivo que en esta lucha tuvieron factores culturales, como la música y letra del vallenato; éste es otro de los principios de la IAP que se han visto confirmados por la práctica. Cf. Ernesto Parra Escobar, *La investigación-acción en la Costa Atlántica: Evaluación de la Rosca, 1972-1974* (Cali, 1983).

de ropa en el pueblo, que era primo hermano del alcalde, y mirándolo con su ojo cacharo [de párpado caído] le dice: "Hombe, Heriberto, si tú no naciste con vara, ¿por qué no entregas esa vara?". Mi primo Carlos Aislanth, quien acababa de regresar del cuartel, se arma de escopeta en su casa y corre al baile, pero en el camino se la quitan. "Sangre no", le dicen. Sigue de todos modos, agarra al alcalde por la muñeca y le hace soltar el bastón de mando. Otro viene y le da un golpe en la frente a La Burrita que le hace caer los anteojos. Este tiene al fin que retirarse a su casa en derrota.

La vara se la llevó Juan Núñez a mi papá, que estaba en cama con una mococa de la fiebre. Pero de ahí la sacaron Centeno y Sebastián para seguir haciendo berroche donde mi tía Petrona, hermana de Francisco Serpa. Ahí la cumbia fue hasta el amanecer. ¡Que viva el triunfo!, gritaban todos ya peaos de ron.

El alcalde, que no podía quedarse con esas, salió arrecho para El Banco en busca de la tropa. Volvió casi enseguida con cincuenta soldados y dos tenientes, en el cañonero Colombia. Las valientes mujeres del pueblo, al saberlo, se fueron hasta la boca de Chimí para impedirles el paso. Se acostaron en la Piedra del Retén o "del Burro" [en el camino de Chimí a San Martín] y allí molestaron para ganar tiempo, hasta cuando supieron que todos los hombres habíamos podido huir al monte. No se mosquearon ni cuando el perverso alcalde dio orden de hacerles una descarga, ¡qué canalla! Por fortuna los tenientes le desobedecieron, y aquel quedó como un carriel arrugado.

Mi papá huyó al monte ese día aunque había caído enfermo de fiebre. A los pocos días le salió la viruela. ¡Cipote vaina, cómo rabiaba día y noche con esas pústulas que mamá Catalina se las curó con untos de creolina! Se fue con Aislanth, mis tíos Julio y Francisco Serpa y otras doce personas conscientes de sus derechos. Marcharon por los lados de El Bejuco, en San Antonio, para hacer rozas de maíz y seguir molestando a los gringos por allí. ¡Qué marqués de Torre Hoyos ni qué pan caliente!, decían recordando las luchas de nuestros antepasados.

Cannon los persiguió con la policía comprada que te-

cia y sumisión que las otras clases. Pueden asimilarse a burguesías compradoras, entreguistas y colonizadas. En cambio, los campesinos fueron capaces de defender sus formas no capitalistas de producción y de vida porque tenían todavía escapes regionales vírgenes y defensas culturales y técnicas adecuadas. No fueron tan dependientes, aunque adoptaron libremente de los estadounidenses aquellas prácticas nuevas que, según su propia racionalidad y lógica, convenían al desarrollo económico de la región. (Esta autonomía campesina y defensa de valores sustanciales se ha venido debilitando en los últimos tiempos por el impacto tecnológico y comunicativo, y por la amplitud del mercado nacional e internacional, cada vez más fuerte e infiltrante).

3. *La dependencia como categoría teórica es entendible a nivel regional sólo refiriéndola a la dimensión macrosocial*, esto es, a la formación social nacional. Conceptos tales como intercambio desigual, mecanismos monetarios, ciclos y coyunturas, crisis, ajustes estructurales, etc., obviamente se entienden a niveles nacionales y en esa forma se conciben. Así los fenómenos regionales vienen a constituir apenas elementos de construcción, ilustración o corrección de la macroteoría, dentro de la variabilidad natural. (Cf. Fernando H. Cardoso, "E pur si muove", en Benítez, 401-413; Samir Amin, *La acumulación a escala mundial*, Madrid, 1974; Theotonio dos Santos, *Lucha de clases y dependencia en América Latina*, Medellín, 1970, 189-238; Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, varias ediciones).

4. Por eso mismo, *la dependencia se ve ante todo como un fenómeno superestructural*, aunque tenga basamentas económicas y regionales. La conexión entre las élites costeñas y sus congéneres nacionales, incluyendo intelectuales y políticos así como sectores del poder estatal, ilustra esta evidente característica fraccional y superestructural de la dependencia.

A pesar de la derrota pasajera sufrida en Loba, el imperialismo norteamericano venía ya acumulando fuerzas en otras partes y en otros sectores de Colombia, contemporáneamente: crecía la United Fruit en Santa Marta; las compañías petroleras abrían pozos en el valle del Magdalena y en la Costa; otros ampliaban minas de oro en Antioquia; compañías madereras se establecían en el Sinú; se capitalizaba la Packing House de Coveñas; misiones especiales reorganizaban la banca; se consolidaban colegios evangélicos; y así en otras actividades. Los observadores de macrofenómenos no podían menos que advertir este proceso

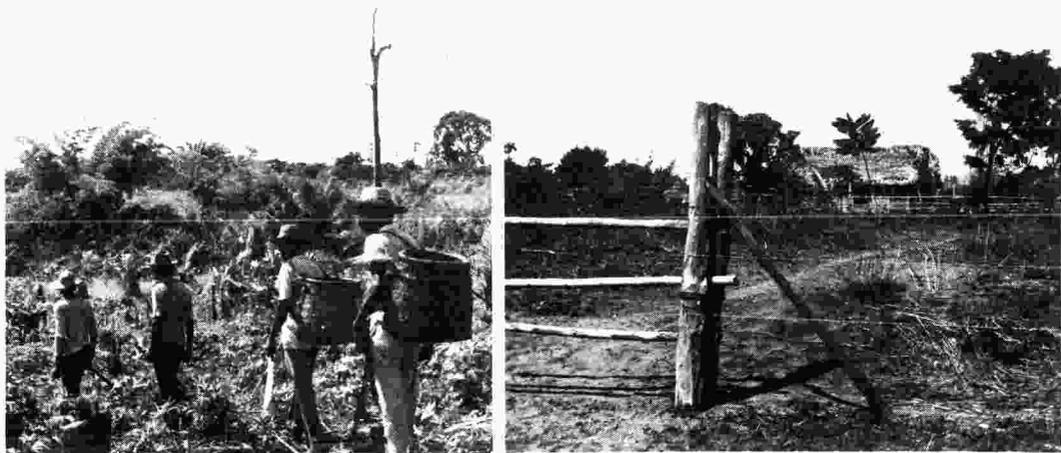
nía, les destruyó las rozas varias veces y les sembró pasto encima. Serpa nos organizó entonces, diciéndonos: "Mientras uno esté con la pata puesta en el pesquezo, huele a pecueca. Les juro por mi vieja que si el día de la revolución yo estoy vivo, seré uno de los primeros en empuñar el arma de la justicia, cualquiera, pero que sea efectiva".

Los lobanos íbamos, pues, arrancando el pasto, de los gringos y haciéndoles muchos otros arrestos. Fue el comienzo de la primera liga o sindicato campesino que hubo por aquí, semejante a los que otros compañeros revolucionarios habían hecho hacía poco por Montería y en el Sinú, según supimos por el "correo de las brujas".

EL TRIUNFO CAMPESINO

Poco a poco se fue calmando el conflicto, que por fortuna no tuvo ni muertos ni sangre, cuando sacaron a La Burrita de la alcaldía y subió el general [Pedro Nel] Ospina a la presidencia en Bogotá. Entonces unos caninistas del pueblo que eran sacadores de canime (Leandro Mora y aquel viejo coronel compadre de mi finado abuelo, Enrique Palencia Caro) aconsejaron a la compañía americana [estadounidense] que fuera más prudente y respetuosa, que en vez de seguir reclamando como propietaria, comprara mejoras, sembrara pasto guineo y diera ganado a los lobanos en compañía al tercio. Así lo hicieron los gringos, y por eso al fin pudieron hacer dos haciendas: Los Pueblos y Santa Cruz. Estas quedaban al pie de los Cerros de Julio, donde hay empedrados y otros restos indígenas, por los lados de la vieja mina de Amagamiento Rico y las fincas de Martín Antonio Salas y el paisa Santos Ruiz. ¡Coge! Allí aprendimos a ver y manejar algunas cosas nuevas: el ganado Foster, las vacunas de animales, las sierras mecánicas, los molinos hidráulicos para lavar el oro. No dejaron de ser interesantes para nosotros, los jóvenes de entonces.

Aislanth se quedó por allá: hoy tiene sesenta años de haber abierto esas lomas que llamó "Filadelfia".

Trabajo y fincas en Santa Cruz y Los Pueblos, antiguas Tierras de Loba.

globalizante de la dependencia que se reflejaba en la superestructura de nuestra sociedad. El proceso empezó a acelerarse entre nosotros, precisamente, en los años de la intrusión estadounidense en Loba, de modo que ésta puede verse como uno de los elementos acumulativos de aquella tendencia global. Nuestra capacidad decisoria autónoma como país se fue encogiendo a medida que crecía la influencia del gobierno de Washington sobre nosotros. Fuimos más y más dependientes.

Los científicos políticos colombianos han destacado lo profético en las tesis surgidas en ese momento, llamadas de "la Estrella Polar", propuestas por el político conservador y literato don Marco Fidel Suárez, y han achacado a esta política la tendencia cada vez más pronunciada a identificar nuestros intereses como país con los de los Estados Unidos.

Según otro importante político conservador, don Silvio Villegas, esta evolución global se aceleró considerablemente a partir de 1930. "[El cambio de régimen de 1930 del partido conservador al liberal] ha venido convirtiendo a Colombia en una colonia yanqui", escribió. Y mencionó los actos entreguistas de sucesivos presidentes liberales a partir de Enrique Olaya Herrera. En efecto, el presidente Olaya fue notorio por su blandura ante los intereses petroleros norteamericanos.

El peligro, según Villegas, radica en que esa colonización afecte también nuestra voluntad de defensa y respuesta en el

Serpa también, por otro costado, hasta su muerte en "El último caso". Ambos fueron incansables luchadores del pueblo.

Los campesinos continuamos sembrando como antes, tolerando a los gringos, aprovechándonos de ellos y sin hacerles mucho caso. Éstos se cansaron al fin de molestartos con la policía y con el embeleco de las Tierras de Loba. Pero seguimos desconociéndoles la posesión de la tierra y combatiendo su egoísmo: por eso nunca dejamos de invadirles las haciendas por todos los costados; les cortamos las cercas cada vez que pudimos; recuperamos cabezas de ganado para los habitantes de los caseríos; ignoramos y nos burlamos de los administradores húngaros mañés que trajeron. Supongo que empezaron a hacer cuentas y descubrir que perdían dinero en esas condiciones. Fueron vendiendo las mejoras a partir de unos años. En 1949 hicieron la última entrega y se fueron. Ni más volvieron. Porque esa tierra fue enseguida ocupada, dividida y cultivada por nosotros los pobres. Hoy, ustedes la vieron, es una bella región en completa producción.

Así ganamos, después de varios años de lucha y con amenaza de invasión del gobierno norteamericano, la "guerra de La Burrita". [D]

En Los Pueblos y en Santa Cruz se fundaron, y quedan aún, fincas pequeñas y medianas, típicas de los colonos emprendedores de la raza cósmica y la cultura anfibia, de aquellos campesinos que hemos visto actuar, responder, aguantar y rebuscarse en la depresión momposina. Desgraciadamente, a pesar de aquella victoria, siguen teniendo muchas dificultades y todavía les faltan recursos y comodidades. El Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) procedió, desde 1970, a reconocerles y titularles esas tierras. No fue gran cosa, por ser un hecho cumplido, pero era el reflejo de la tradición de organización que Carlos Aislanth y Francisco Serpa habían impulsado en Loba, como forjadores de las primeras ligas campesinas de la región. La lucha con la compañía estadounidense dejó ese legado, que se sumó a los esfuerzos populares y sindicales de otras partes del país para el avance nacional de fuerzas políticas nuevas durante la década de 1920.

campo ideológico, cultural y político, de donde parte históricamente nuestra identidad como pueblo. Escribió Villegas en el prólogo del interesante libro —pertinente a este asunto— del senador cartagenero José de la Vega, *El buen vecino* (Bogotá, 1941): “La política de las oligarquías gobernantes en la América Latina nos está llevando hacia la esclavitud. Contra ningún imperialismo podremos defendernos hoy con la fuerza de las armas. La única garantía que tenemos de ser libres es una orgullosa conciencia nacionalista. Podemos ser invadidos, pillados y sojuzgados, sin que se afecte nuestra permanencia histórica, si sabemos conservarnos dignos. Después de siglos de esclavitud las naciones altivas [Alemania, Grecia, Polonia] han vuelto a ser soberanas. Berlín, nos lo ha recordado Carlos Maurras, tenía un gobernador francés cuando Fichte escribía su *Discurso a la nación alemana*”.

Para no hablar de Fichtes, ¿será que faltan Aislanths y Serpas en los macroniveles de la formación social nacional que, como los dirigentes de Loba, hayan aprendido de la historia viva que hay que defender y luchar por lo que somos y queremos ser,

Rostros de la niñez de San Martín de Loba: en lucha por lo que se quiere y por los valores sustanciales.



Evidentemente, Aislanth, Serpa y los otros compañeros habían aprendido otra vez una vieja lección práctica de la historia viva: que hay que luchar por lo que se quiere y defender lo que se es. Y que tiene la ventaja, tarde o temprano, el que sabe que lucha por la justicia y no se cansa en el empeño.

por nuestros valores sustanciales? Si en el mundo moderno la dependencia es estructural, podemos por lo menos actuar en él con mayor dignidad e inteligencia y con menos abyección, como se ha venido observando desde el último cambio de gobierno en Colombia que asumió —significativamente— un conservador.

8. LA SEGUNDA CONQUISTA DEL SAN JORGE

Una nueva invasión extranjera del San Jorge ocurrió al tiempo con la de Loba por norteamericanos: llegaron aquí otra vez los españoles, aunque con diferentes motivaciones y con la inesperada compañía de intrépidas antioqueñas místicas que entraron por otro lado. Mientras en San Martín se luchó por la tierra, en Uré, Ayapel, Sucre, Majagual, Jegua y San Benito Abad se peleó por las almas; claro que también hubo interés por controlar los pueblos ribereños desde el punto de vista económico y político dentro del capitalismo rampante de la época, tal como ocurrió en 1536 durante la primera gran conquista señorial, la de la cruz y la espada que habían llevado muy enhiestas los hermanos Heredia y el padre Galeano.

Como en Loba en 1920, los conflictos del San Jorge en esta etapa fueron desiguales y, en general, incruentos. A la larga resultaron en cambios importantes que afectaron a los invasores religiosos tanto o más que a las gentes pueblerinas hacia las cuales se dirigía el esfuerzo de conquista o salvación. Se recordará que estas gentes habían quedado prácticamente huérfanas de "socorro espiritual" durante el crítico siglo XIX y comienzos del XX, cuando sin iglesias ni obispos a quienes recurrir en la desesperada lucha por la tierra que los ricos les arrebataban, instauraron sus propias ermitas, canonizaron y entronizaron sus propios santos y desarrollaron una religión especial mezcla de ritos católicos, creencias animistas e inventos culturales de la región. Puede decirse que establecieron en la cuenca del San Jorge una Iglesia popular única con reglas y ritos propios que los pocos curas locales nunca pudieron erradicar, puesto que

8. DE LA DOMESTICACIÓN RELIGIOSA A LA LIBERACIÓN

¿Qué ocurre cuando una situación de explotación económica y opresión en las bases de la formación social logra irradiarse a la superestructura ideológica? ¿Cuando el aguante de la gente rebota y revierte en instituciones, clases sociales y personas situadas fuera de la estructura básica de explotación?

Este es el problema teórico que nos plantea la “segunda conquista” del San Jorge a comienzos del siglo XX por fuerzas religiosas. Se observa una consecuencia muy clara de aquella relación: la modificación de una institución central de la formación social nacional —la Iglesia católica— para llegar a adoptar, muchos de sus representantes, actitudes subversivas positivas, cuando postulan la necesidad de alcanzar un orden social justo que beneficie a las grandes mayorías explotadas y aguantadoras.

Para poder entender estos procesos de cambio, encuentro necesario antes que todo descontar o controlar, como una constante, el factor alienación. Tal como lo observé en la introducción y en el capítulo 1B, la alienación —también referida por Marx a la “falsa conciencia” o a la “conciencia invertida del mundo” como en la sociedad prusiana de sus días— aparece en modalidades distintas según tipos de sociedad y etapas de desarrollo económico. Así la alienación corre desde la entrega enajenada total, ultramundana, que lleva a la pasividad en esta vida, hasta la creatividad mágica que permite estimular la sociabilidad y manipular el más allá para resistir o mejorar la situación presente. Ambos extremos se observan simultáneamente en el San Jorge y Loba, como en otras regiones, países y culturas, imbuidos en la estructura. Parece más productivo, por lo tanto,

han persistido en diferentes formas hasta el día de hoy al lado o a la sombra de la luego reforzada Iglesia institucional.

Ante semejante situación, ya adentrado el siglo XX y después de visitas pastorales esporádicas como la realizada por monseñor Eugenio Biffi, obispo de Cartagena, en 1883 —que levantó el telón del terrible atraso regional—, parece que en ambos lados del océano hubo un momento simultáneo de engolosinamiento con el mundo salvaje, lejano, lleno de peligros y gentes exóticas paganas que se creía poblaban aquellos territorios de la depresión momposina. Había que asimilarlas definitivamente a la llamada "civilización cristiana occidental", la de los capitalistas y latifundistas que dominaban la sociedad y la cultura, así fuera con todas las lacras que venían denunciándose desde los días de Owen, Fourier y Saint-Simon.

El reto era duro, pero también explicable: fue recogido por personas extremadamente dedicadas, un tanto fanáticas (algunas de ellas van en tránsito a los altares), que respondían a las crisis de existencia de sus respectivas sociedades: en España, por la polarización violenta del régimen monárquico entonces en descomposición; y en Antioquia, por el trauma de las guerras civiles apenas pasadas y la persistencia de injusticias y desigualdades entre las clases sociales.

Los padres españoles y las hermanas paisas

¿Qué clase de paganos eran los del San Jorge? ¿Eran indios de verdad? ¿Se justificaba una nueva misión catequizadora entre ellos para completar la tarea de los sacerdotes que habían irrumpido en la región en el siglo XVI con el evangelio y unas cuantas cabezas de ganado andaluz?

Estas preguntas surgieron en el Pontificio y Real Seminario de Misiones Extranjeras establecido en Burgos (España) en 1921 bajo la advocación de san Francisco Javier, y con el auspicio del arzobispo cardenal Juan Benlloch y Vivó, para conmemorar el retorno a su ciudad natal de los restos del Cid Campeador. Conformado por católicos ortodoxos y tradicionalistas golpeados por las posiciones críticas de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, el seminario quería combatir la oleada europea de descristianización y el vacío espiritual y político denunciado por la generación de 1898 en la península ibérica. Se habían conservatizado aún más al asumir posiciones fuertes contra el anar-

centrar ahora la atención en ciertos aspectos ideológicos y teológicos que tienen que ver con la articulación de la acción, o praxis, en los laicos creyentes y en los clérigos, esto es, en lo que se ha dado en llamar la "Iglesia popular", iniciativa que tuvo un primer eco lejano en la Costa colombiana. Estas tendencias tuvieron también la virtud de convertir a veces en liebres a las tortugas de la región.

[A] Partamos del hecho de que la misión católica traída al San Jorge por los Padres de Burgos (Instituto Español de Misiones Extranjeras) era del tipo eclesiástico tradicional ortodoxo ¹/1/. Los primeros misioneros, padres Marcelino Lardizábal Aguirrebengoa y José Gavaldá Sales, al llegar a Cartagena en 1923 e iniciar trabajos en Ayapel, San Marcos y San Benito Abad el 10. de enero del año siguiente, respondían a un entrenamiento teológico que incluía la concepción de la Iglesia como señora y maestra, jerárquica, desconfiada de los cambios, en la que el sacerdote, como *alter Christus*, debía conducir la grey y velar por la salvación de las almas mediante su eficaz **domesticación** social y política en la fe. El campo social estaba delimitado por el derecho natural concebido como reflejo de un acto divino en el hombre racional, para afirmar determinado sistema de propiedad —la propiedad capitalista privada— como única propiedad legítima, a diferencia de otros tipos de propiedad factible. No importaba que el sistema derivara su legitimidad del reconocimiento del derecho de todos los seres vivos al uso de los bienes de la tierra, según la doctrina de los Padres de

1. Adolfo Villanueva G., *Crónica oficial de la embajada del Cardenal Eminentísimo señor doctor don Juan Benlloch y Vivó arzobispo de Burgos* (Valencia, 1926). II, 314-322.

Padre Miguel Noguero, "Así empezamos", Anserma (Caldas), 19 de mayo de 1966, MS en el Archivo de la Sociedad Misionera de Burgos, Casa Episcopal, Magangué; Padre José Gavaldá, "Historia de un sagrario", San Benito Abad, 23 de noviembre de 1926, MS en el mismo Archivo; José Gavaldá, "Seis años en Majagual", Ayapel, hacia 1930, MS en el mismo Archivo. Allí también se encuentran otras dos piezas interesantes: Padre Ángel Delgado, "Excursión a Majagual", San Benito Abad, 2 de septiembre de 1936; y Padre José Iserte, "Relación de una excursión a San Pablo", Ayapel, junio de 1937. Mis agradecimientos a monseñor José Lecuona (exvicario apostólico) y a S.E. monseñor Eloy Tato Losada, obispo de Magangué, por haberme permitido consultar estas importantes fuentes.

quismo sindical reinante, la masonería, la democracia liberal y socialista, el terrorismo catalán y el comunismo que acababa de conformarse allí como partido. Por eso habían buscado el refugio sedante de la Iglesia de León XIII y la militancia religiosa estricta en sus diversas manifestaciones: una de ellas, la de ir a predicar el evangelio a toda criatura, en el estilo y con la modalidad de domesticación social en la expansión capitalista, que ha caracterizado la predicación del cristianismo en muchas partes del mundo en épocas recientes, aunque existan excepciones. El propio cardenal Benlloch, con la colaboración del ilustre misionólogo padre José Zameza (después trasladado a Roma como profesor de la Universidad Gregoriana) había escrito una *Pastoral sobre misiones* que, según los críticos, era “un profundo tratado teológico del espíritu del misionero de la Iglesia Católica [...] para evangelizar a los infieles”. [A]

Una vez obtenida la aprobación provisional de la Santa Sede en 1922, los seminaristas misioneros de Burgos se inclinaron por viajar a Colombia, gracias a una invitación del obispo de Cartagena, monseñor Pedro Adán Brioschi, inspirados en el recuerdo de San Pedro Claver, el Apóstol de los Negros. No tenían claras las respuestas a aquellas preguntas sobre la sociedad costeña momposina, excepto que por allí tenía que haber indios infieles y mulatos cimarrones dispuestos a recibir el influjo salvador del catecismo. Esta primera impresión, evidentemente errónea, irá a causar problemas con la gente una vez iniciados los trabajos, ya que los ribereños estaban muy lejos de llevar guayuco y narigueras. No faltó buena voluntad: los dos primeros misioneros, los padres Marcelino Lardizábal Aguirrebengoa, de 43 años, y José Gavaldá Sales, de 45 años, se aprendieron el himno nacional copiándolo de la Enciclopedia Espasa y cantándolo junto con el *Venid, heraldos*, de Gounod.

Sólo al llegar a Cartagena en abril de 1923, “llevando como arma de conquista el bendito Crucifijo”, como lo describe el cronista del cardenal Benlloch, pudieron los dos primeros misioneros tener una idea más exacta del territorio donde irían a trabajar, una vez lo definieron con monseñor Brioschi e hicieron un rápido recorrido inicial de la región. Sería en la cuenca del río San Jorge, desde la boca de Perico por la orilla izquierda del río Magdalena, hasta el nacimiento del primero en las montañas de Antioquia. El decreto arzobispal tuvo vigencia a partir del 1o. de enero de 1924, con aprobación del papa Pío XI, según la bula *Christi Domini mandatum*, del 12 de junio del mismo año.

la Iglesia. (Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches*, San José de Costa Rica, 1977, 127-129).

En los marcos de este tipo eclesial ortodoxo, la pobreza de las gentes no constituía un problema estricto sino que se veía como un acto de Dios, dentro del orden natural de las cosas: "los pobres siempre los tendréis con vosotros". Corría la idea medieval de que ser pobre de solemnidad en este mundo ya era un paso para la salvación en el otro. Se olvidaba que ser pobre hoy, en el contexto capitalista dominante, incluye la injusta condición de aquellos dispuestos a trabajar, y capaces además, que son excluidos del trabajo por el propio sistema de propiedad. Este problema no lo anticipaba el derecho natural, ni el derecho de gentes tradicional aprendido en los seminarios españoles de entonces.

De allí que no se veía conveniente organizar a los pobres para la acción social (excepto para actos litúrgicos), mucho menos para la revolución. Cabe recordar aquí que los enemigos del cambio social pretendieron reforzar esta actitud pasiva antigua apoyándose en las palabras que el papa Paulo VI dirigió a los campesinos durante su visita a Colombia en 1968, cuando el pontífice les recordó que "las condiciones de gente humilde son más propicias para alcanzar el Reino de los cielos [...] con paciencia y con la esperanza de Cristo, sin poner la confianza en la violencia". Evidentemente había que recordar también, y citar, la encíclica *Populorum progressio* y la carta pastoral *Octogesima adveniens*, del mismo papa, que enfatizan la necesidad de la acción por la justicia social dirigida a las necesidades de los pobres /2/.

Con el apoyo papal o sin él para enfatizar el papel de la pobreza en aquel contexto misional, la teología conservadora tuvo grandes dificultades en su aplicación en el San Jorge y en Loba, no sólo por la naturaleza de la religión popular desarrollada allí autónomamente desde los tiempos críticos del siglo XIX y quizás antes (capítulo 5), que desbordaba la ortodoxia, sino por la existencia objetiva de disparidades sociales, explotación y opresión de las clases trabajadoras por los latifundistas, hacendados y otros empresarios del capitalismo en expansión, disparidades

2. Cf. Luis Alberto Alfonso, *Dominación religiosa y hegemonía política* (Bogotá, 1978), 168.

La ceremonia de inauguración se realizó en el cuarto de San Pedro Claver en la residencia de los jesuitas en Cartagena, con un corto refrigerio de pastas y vino. Lardizábal fue nombrado prefecto de la misión del San Jorge, con sede en Ayapel, mientras Gavaldá se dirigió primero a San Benito Abad y San Marcòs. Allí dos padres alemanes del Verbo Divino, los únicos en toda la región, les hicieron entrega de sus respectivas parroquias.

Cuando Lardizábal remontó el río San Jorge en canoa hacia Montelibano y Uré, descubrió que desde 1919 se hallaban allí trabajando con las poblaciones locales (negros e indios y sus mezclas, junto con algunos sinuanos, antioqueños y sirios) varias hermanas antioqueñas de María Inmaculada organizadas por la educadora Laura Montoya Upegui, la "Madre Laura", de Jericó (Antioquia). La Madre Laura venía empeñada desde 1914, contra viento y marea y no pocos prejuicios, en entrar en contacto con grupos primitivos para catequizarlos: en efecto, desde Dabeiba, donde comenzó su importante labor, había saltado a Uré, con la desganaada aprobación de monseñor Brioschi. Los jerarcas de la Iglesia católica no veían aún con buenos ojos que los laicos —y mucho menos mujeres— interfirieran en las tareas eclesíásticas. Además, a la Madre Laura la consideraban "un hervidero de ideas liberales", aunque provenía de familia conservadora y su padre había sido asesinado "por enemigos de la religión católica" durante la guerra político-religiosa de 1876-1877.

Quizás por su origen de clase, tanto la Madre Laura como sus compañeras paisas se distinguieron en verdad por cierto liberalismo popular, cualidad que no se encontraba en los curas antioqueños que después llegaron a la región. Estos, más bien, entraron en conflicto con los colegas españoles. Las hermanas paisas, en cambio, impulsadas por el fervor místico, en sus primeras aventuras se apresuraron a bautizar niños y convertir adultos al estilo de cualquier misionero, hasta con el empleo de artificios técnicos como la impresionante victrola. Pero soterradamente había en ellas un afán de justicia en favor de los pobres que les hizo colocarse en contra de los gamonales de los pueblos y los hacendados explotadores que querían desplazar con violencia a los indios para quedarse con sus tierras. A ello se opusieron la Madre Laura y las hermanas cada vez que pudieron, para hablar en cambio de "promoción humana" y tratar a los indios como iguales. De allí surgió la nueva congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena, la



El padre Lardizábal bautiza indígenas en el alto San Jorge. (Archivo de la Casa Episcopal, Magangué).

primera de su clase en Latinoamérica (erigida canónicamente en 1916) para expresar "un catolicismo criollo [...] [que sabe] escoger lo esencial sin olvidar los detalles que lo hacen más simpático y atrayente, para valorizar la religiosidad del pueblo [...] y ensalzar lo cordial, lo solidario, lo abnegado e incondicional del cristianismo en nuestro continente".

Con semejante medio discolora orientación, el contraste de las hermanas paísas con la disciplina ortodoxa y la distancia social de los misioneros españoles no podía ser mayor. Hubo roces y conflictos iniciales. Mas, pronto se logró un entendimiento mutuo, ya que los españoles necesitaban de las hermanas para trabajar con ese pueblo que desconocían y para otras tareas organizativas y prácticas de la prefectura. Así, el padre Lardizábal las llevó a trabajar con las franciscanas alemanas que habían quedado en la escuela de niñas de San Marcos. Poco después las hermanas lauritas fueron también llevadas a San Benito Abad para la labor docente. Luego, tres nuevos misioneros españoles llegaron de Burgos a finales de 1927, los cuales se distribuyeron entre San Benito, Majagual y Sucre.

Las dificultades en las labores no tardaron en presentarse, la primera de ellas, el paludismo, que mató a varios misioneros casi de manera fulminante: no aguantaban dos años. Lo exótico del medio también fue fuente de impactos emocionales profundos, con los torrentes de los ríos, los bogas, los animales curiosos. Como en muchas partes no había capillas, a las misas campales concurrían no sólo los pocos fieles atraídos por la novedad de la visita cural, sino también los bien chillones monos colorados.

El comprender la peculiar religión popular del área, como lo intentaban con relativo éxito las hermanas lauritas, era igualmente arduo. Allí había que palpar primero y suavizar después la concha anímica del hombre-hicotea de que hablaba el galapaguero de Jegua, curtida por los desastres de los decenios anteriores. Escribía el padre Gavaldá en 1930: "[Esta es] una religión *sui generis* de la que toman lo que les acomoda según el sentimentalismo de cada uno [...] Con una gente tan pecadora, con los siete capitales encima, te responden tan frescos y con una cierta sonrisilla que ellos no cometen ningún pecado, que no se condenan por nada porque es muy bueno Jesucristo; y si les aprietan por el peligro [del infierno], te responden con el mayor cinismo que están conformes en condenarse si así lo dispone el Señor Jesucristo". Aunque hubo el caso de una señora



La Madre Laura poco antes de salir para Uré (1909) y Sor María del Perpetuo Socorro (1925).



que, cuando fue a pedir certificados de bautismo para sus cuatro hijos, éstos resultaron todos con diferentes apellidos, es decir, de diferentes padres. “¡Horror! ¡Te vas al infierno con tantos pecados!”, le amenazó el cura; a lo que ella le respondió: “¿Y pōr qué?”, con el ademán desafiante de quien ha sabido amar sin segundas intenciones.

“En cuanto al matrimonio, se resisten mucho y prefieren la libertad de la bestia a la sujeción del evangelio... ¡Sólo hubo un matrimonio en 1924!”, se quejaba el mismo Gavaldá.

La mezcla entre lo sagrado y lo profano en las fiestas patronales era poco menos que sacrílega para los misioneros, y éstos trataron de separarlas de las ferias y corralejas, infructuosamente. Por eso mismo, por mostrar dos concepciones distintas de la vida y hasta del humor, hubo mayores incomprensiones e indiferencias, como ocurrió al padre Gavaldá en Pisa (donde se encuentra el Santo Huevo): “El pueblo estaba en su corraleja, la que no descuidan ni en sus mínimos detalles, pero el padrecito iba como un pordiosero buscando hospitalidad, no recibiendo ni una taza de café [...] [En el cuarto] tuve que usar de mi propio baúl para poderme sentar. Vino un oso y me mordió el pie mientras dormía en la hamaca, y un gracioso me robó el sombrero. Al día siguiente, misa con la iglesia casi vacía [...] por la tarde procesión, pero los mayordomos lucieron por su ausencia. La música, en vez de venir a la procesión, se fue al baile de fandango [...] Borrachos en la iglesia, tumbados en los bancos, con un olor a demonios. En las procesiones haciendo piruetas los que se empeñan en cargar al Santo, como ellos dicen. Oyendo maldiciones por doquier, peleas y riñas [...]”.

Gavaldá descubrió también que en Guaranda celebraban el Domingo de Ramos con una burra bajo palio, recién parida y con la pollina al lado, con la imagen de Cristo calzando zapatos norteamericanos. Cuando le preguntó a una señora en Juan José, cerca de Uré, cómo se limpia el alma, aquella contestó: “Pues con jabón será...” Y con consternación observó que en la representación del martirio de San Tarsicio, el público se levantaba desenfrenado en la escena de los palos, pero no se ponía a favor del pobre santo sino en su contra: “¡Dale, dale!”, le gritaban al verdugo.

Con razón escribió luego el abatido padre: “Ya no puedo más. Estoy solo y esto es muy terrible. El campo en que trabajo es muy estéril. El carácter de las gentes es indolente, informal y muy desagradecido. Sin ser paganos viven mucho peor que

que fueron arrinconando ideológicamente a los padres misioneros. No ocurrió lo mismo a las hermanas lauritas (en su mayoría antioqueñas) que habían llegado a Uré en 1919 —donde convergieron con los misioneros españoles— porque aquellas, quizás por su origen de clase, venían ya sensibilizadas respecto a los grupos oprimidos y deseosas de defender los intereses concretos de éstos y no sólo de salvar sus almas /3/.

Es evidente también que a los misioneros su condición de extranjeros les cohibía mucho en aquellos años para mover campañas en que fácilmente se mezclaba lo social con lo político. Más tarde se esclareció en la reflexión doctrinal de la Iglesia la diferencia y la conexión de los campos de la justicia social, de la alta política del bien común y de la política partidista.

La labor de los misioneros españoles en esta primera etapa tuvo efectos visibles en la construcción de iglesias y en el desa-

3. Las hermanas de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena fueron fundadas por la educadora antioqueña Laura Montoya Upegui, con licencia eclesiástica obtenida en 1916. Tanto la madre Laura como la madre María del Perpetuo Socorro (Corona Quiroz Buitrago) están en proceso de beatificación en el Vaticano. Madre Laura, *Autobiografía* (Medellín, 1971); Manuel Díaz Álvarez, *Madre Laura: mujer intrépida* (Bogotá, 1981).

La madre María del Perpetuo Socorro (muerta en 1925) fue la que más trabajó en Uré, en el Alto San Jorge. Esta población formó parte de una explotación de oro del español Alonso Gil de Arroyo, con esclavos negros, que se mantuvo hasta mediados del siglo XIX, cuando los esclavos fueron liberados. Estos, no obstante, permanecieron en el lugar cateando el oro de sus quebradas, después explotando tagua y caucho. Los nuevos dueños de la tierra (una concesión de 213.000 hectáreas), la distinguida familia Paniza, de Magangué y Cartagena (emparentada con la marquesa de Torre Hoyos, de Mompos), impusieron a los negros un terraje de un peso oro por cabuya sembrada. Organizados por un comprador de caucho, Eduardo Marchena, los negros de Uré se negaron a seguir pagando el terraje en 1907, a pesar de amenazas y alguna violencia. Poco a poco los Paniza perdieron el control de la región —que incluía Cerromatoso y Montelíbano— hasta cuando el Ministerio de Agricultura la conceptuó como baldíos y empezó a titularla a terceros desde 1944. Hoy la ocupan centenares de finqueros medianos y pequeños, en su mayoría. (Archivo personal de don Juan María Paniza Mestre y entrevistas con éste), Magangué, agosto de 1976; cf. Víctor Negrete B. y Roberto Yances T., *Montelíbano: pasado y presente*. (Montería, 1981), 19-31. Es interesante el relato de la visita del obispo de Cartagena, Monseñor Eugenio Biffi a Uré en 1883, en Pedro Adán Brioschi, *Un apóstol de dos continentes* (Cartagena, 1940).

éstos... Con esa gente así, ¿dónde sembrar la divina semilla? Si todo es pedregoso, todo zarzales". No obstante, el padre Galvaldá era fuerte y receptivo, como lo demostró después entre sus parroquianos de Majagual. Su desesperación inicial dio lugar a la esperanza: "Mas, ¡ah! No, ellos no tienen la culpa [...] tan buen carácter que tienen, de tan buena condición que son".

Gran parte de esa mutua incompreensión entre sacerdotes y laicos del San Jorge se debió a la desafortunada imagen que se proyectó localmente y en España para hacer ver que, en verdad, se estaba construyendo una misión entre bárbaros. Para fines de justificar su tarea en Burgos y asegurar la continuidad de los recursos de la casa matriz, los misioneros debieron transmitir la idea del primitivismo y del atraso en los grupos receptores del mensaje de la fe. Ello dio lugar a un incidente, el de la "fotografía del buey" con el padre Francisco Santos en Sucre, que el padre Miguel Noguero relata de la siguiente manera: "De la oficina de correos de Sucre le fue sustraída [la revista Unión Misional del Clero, publicada en España], en cuyo artículo el padre Santos describía cómo abrió la última latita de sardinas que había traído de España y luego [...] la arrojó al agua y sobre ella se formaron figuras que se asemejaban a los colores de la bandera española [...] [Para ilustrar la incomodidad] insertaron una foto del mismo padre montado sobre un buey muy cornudo [tomada en el patio de la casa cural]. [Al conocerse] de esta revista se sirvió el doctor Osorio, de dudosa ortografía religiosa y hasta masón connotado, quien publicó lo suyo en Magangué en el tono más despectivo e injurioso contra 'el curita extranjero' que pretendía poner a España sobre Colombia, el aceite español sobre las aguas colombianas. Fue un serio contra-tiempo".

Además, cuando el padre Santos tituló una hojita de invitación a los sucreños como "Catecismo de Sucre", éstos le reclamaron que "no eran indios para catequizar". Tales tensiones, agudizadas luego por los nacionalismos y regionalismos (cachacos vs. costeños), estuvieron presentes casi hasta el final de la Misión, con fuertes estallidos esporádicos como el ocurrido en Montelíbano el 20 de julio de 1960 —día de la fiesta nacional colombiana—, cuando el pueblo expulsó al párroco (Feliciano Gutiérrez) a los gritos de "Abajo los curas españoles", al sonar en los altoparlantes de la iglesia el cuplé *Fumando espero* en vez del himno nacional. Ocurrió entonces un tiroteo mortal en la casa cural. De poco valieron las excomuniones fulminantes. Sólo

rollo de la villa de San Benito Abad como capital y sede del nuevo vicariato apostólico del San Jorge establecido en 1950 /4/. En lo eclesial se redujeron a tratar de bautizar a todo el mundo, casar a las parejas que vivían en uniones libres y asegurar que los moribundos recibieran los sacramentos. Poco más.

Uno de los misioneros, el padre José Gavaldá, se distinguió por su ejecutividad práctica. Fue quien realizó en 1938, junto con sus feligreses de Majagual, una obra fluvial considerada necesaria para aliviar las pestes y enfermedades del pueblo por falta de agua, que resultó al mismo tiempo catastrófica para las fincas paneleras de Sucre, más abajo. Abrió así un canal en la antigua boca de Caribona, luego llamada "Boca del Cura", por la que se vinieron las aguas del río Cauca al caño Mojana, con inundaciones anuales que destruyeron trapiches y cañaverales. Pero Majagual resolvió su problema de agua corriente y de salud pública /5/.

Diversos malentendidos y fricciones, empeorados por el nacionalismo, llevaron a explosiones esporádicas y choques entre los misioneros y los feligreses, como ocurrió en Montelíbano el 20 de julio de 1960, cuando el párroco español fue expulsado del pueblo /6/.

4. Situación y desarrollo de San Benito Abad en el siglo XX y arribo del obispo monseñor Eloy Tato: *El Milagroso* (San Benito Abad), colección del Despacho Parroquial de la Villa, 6 de marzo de 1939 a 30 de marzo de 1964; Entrevistas con monseñor Tato, monseñor Lecuona y padre Víctor Guevara, párroco de la Villa, 1982-1983.

5. Apolinar Díaz Callejas, *Del agua y el hombre* (Bogotá, 1976), 35-40, 81-82, 88; Apolinar Díaz Callejas, *Sobre la Mojana* (Bogotá, 1978), 97, 132-134; Entrevistas en la región, 1980-1983.

Aclaraciones sobre promesas fallidas de ayuda técnica y económica hechas al padre Gavaldá para esta obra, así como las incidencias de otras bocas y represamientos causados por los ríos Magdalena y San Jorge (que hacen correr las aguas del Mojana hacia arriba) se encuentran en la hoja impresa "Por la verdad y la justicia", de monseñor Lecuona, Magangué, 21 de mayo de 1982.

6. Suplemento de *El Milagroso* (San Benito Abad), 24 de julio de 1960. Montelíbano se había desarrollado como lugar de descanso intermedio entre Ayapel y Uré, sobre el río San Jorge, especialmente a partir de 1907 con la llegada de familias del Sinú, Antioquia y Siria (Líbano e Imperio Otomano). En 1915 tomó su nombre de la tablilla que en su tienda puso el sirio-libanés Neguib Abisambra (Negrete y Yances, 25-26). Hoy se destaca por ser sede de la gran empresa de explotación de níquel en el cercano Cerromatoso, cf. Héctor Melo, *La historia prohibida de Cerromatoso* (Bogotá, 1973).

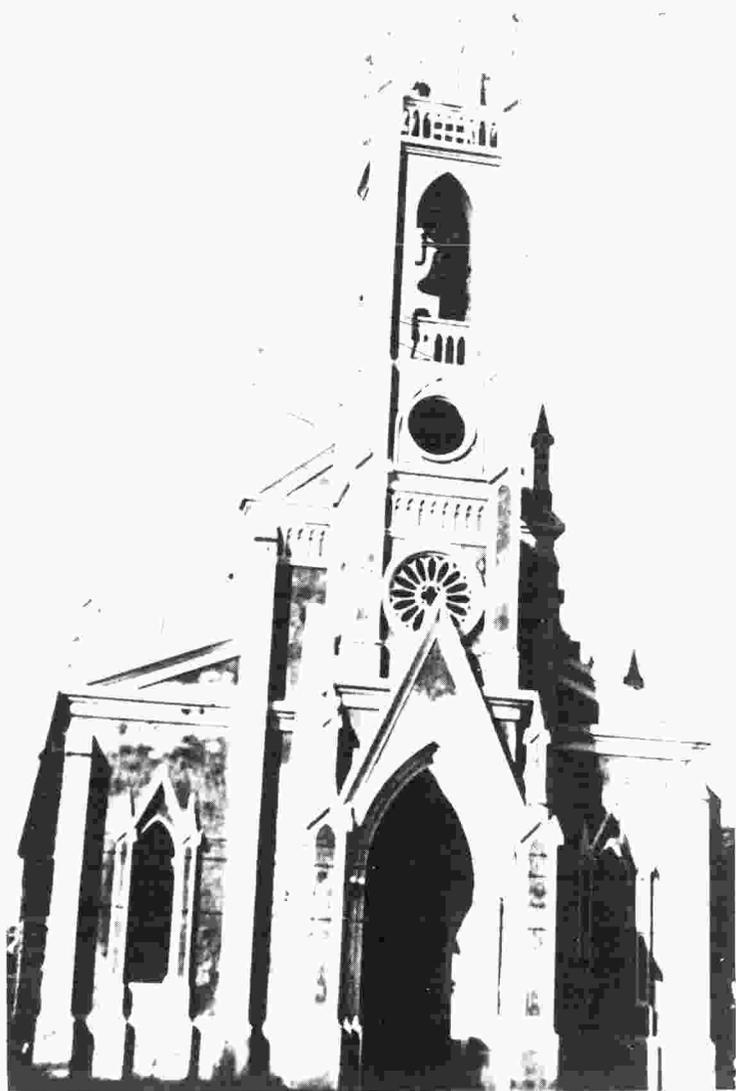
desaparecieron esas dificultades cuando los principales sacerdotes de la Misión evolucionaron y adoptaron las tesis liberadoras de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) realizada en Medellín en 1968, y cuando trataron de identificarse con las necesidades y aspiraciones concretas del pueblo pobre del San Jorge.

Por supuesto, con la influencia ideológica de las hermanas *lauritas*, los misioneros españoles se preocuparon también de la situación material de la gente (pensaron en traer descascaradoras de arroz y extractoras de aceite de corozo), y colaboraron con las autoridades en tareas cívicas y educativas. Pero sus principales esfuerzos materiales se fueron ante todo en mejorar las indecentes casas curales de piso de tierra y bahareque que encontraron, y en construir iglesias en los pueblos principales. La de Jegua se adelantó desde 1926; la de Majagual desde 1928 (una vez que se exorcizó la maldición del pueblo que había hecho el padre Nicolás Torres en 1883 "por agravios personales", como lo dejó constando en el Libro de Bautismos). La de San Marcos desde 1930, por regalo de una beata. La de Sucre poco después, aunque quedó despidiendo del piso, diabólicamente, gases de azufre. La de San Benito Abad se empezó a construir en 1925 con decidido impulso entre 1945 y 1948, trabajos que culminaron en 1964 con la consagración del templo como *basílica menor*.

Aquí en la Villa se revivieron las fiestas del Santo Cristo, el Negrito, desde 1937, gracias a fuertes campañas regionales del padre misionero Francisco Font y al periodiquillo que fundó, *El Milagroso*. Hubo énfasis en aportar "milagros", o sea representaciones votivas de órganos del cuerpo hechas en oro o plata en recuerdo de una curación (como lo hacían los antiguos griegos con sus deidades) objetos que se colgaban detrás de la imagen, en un alambre entre los clavos de la cruz. Después se insistió más bien en la entrega del dinero en efectivo por tales mandas. El tesoro de la parroquia fue creciendo fabulosamente, para mantenerse en altos niveles hasta el día de hoy.

La Boca del Cura

Con la ayuda de las misioneras paisas de María Inmaculada, el padre Gavaldá inició sus trabajos en Majagual en 1927 tratando de organizar a los niños ("El Rebañito") con cánticos en el



La nueva iglesia de Majagual en 1935. (Archivo de la Casa Episcopal, Magangué).

armonio y premios. Después ensayó unas rifas con las sirvientas del pueblo, sin éxito ("la cabra siempre tira al monte", reflexionó decepcionado). Su aceptación por la gente subió cuando ofreció reclamar en Bogotá los derechos que correspondían a Majagual (el 25 por ciento) por la extracción de maderas (perillo y balata) que hacía una compañía Meléndez en su territorio, proyecto que recibió la aprobación del principal gamonal del pueblo, Enrique Sampayo. Con el dinero, el cura empezó la construcción de la iglesia y compró y trajo en un planchón desde Barranquilla el primer camión de Majagual, un Brockway (que después se lo robó su chofer). No cometió los errores del padre Santos en Sucre (una vez, en incidente grave, hizo sentir sus verdaderas lealtades envolviéndose en el tricolor nacional) y logró, al cabo de un tiempo, ganarse la confianza de la feligresía.

El gran momento del padre Gavaldá —y también su mayor responsabilidad histórica regional— ocurrió en 1938, a raíz de la fuerte sequía del río Cauca de ese año, que afectó el agua y la salud de los majagualeños. Hacia falta la corriente del río desde cuando se empezó a calzar la boca de Caribona, que llevaba al caño Mojana y al San Jorge, por los sedimentos de las minas de oro dejados por las dragas de estadounidenses y antioqueños río arriba en Caucasia, Nechí y El Bagre (¿o sería por la vieja maldición del padre Torres?). El párroco pensó, junto con la mayoría del pueblo, que había que abrir de nuevo la boca de Caribona y dejar pasar la corriente refrescante del Cauca hacia Sucre más abajo, permitiéndole así a Majagual tener agua y ser de nuevo puerto fluvial. La decisión de hacerlo no contempló las terribles consecuencias que la renovada corriente pudiera acarrear en las fincas de caña de azúcar y trapiches de Sucre, que, gracias precisamente al tapón de Caribona que no permitía las crecientes, habían podido florecer de manera extraordinaria hasta el punto de ser los mayores productores de panela en la Costa.

Cansado de esperar la ayuda técnica y económica del gobierno que había solicitado con insistencia (proponía una serie de compuertas), el padre Gavaldá se trasladó con una cuadrilla de trabajadores con picas y palas al pintoresco sitio, al pie del cerro del Corcovado, que veneran los indios porque allí habita el mo'hán que regula las crecientes de los ríos. Después de observar el movimiento de la corriente mediante tanques flotadores, abrieron un canal de un metro de ancho por un metro de profundidad en el punto de quiebre de las aguas, en un trayecto de uno y



El padre José Gavaldá. (Archivo de la Casa Episcopal, Magangué).

medio kilómetros hasta dar con el viejo cauce seco de la Mojana. Lo bautizaron Morrohermoso.

Las aguas del río Cauca, con su mohán al frente, se vinieron por el canal de Morrohermoso e implacablemente lo abrieron hasta quedar de 40 metros de ancho. Al cabo de unos años la boca, que se llamó desde entonces la Boca del Cura, fue de 120 metros. Y las inundaciones destructoras empezaron a azotar de nuevo a Sucre y a barrer sus fértiles cañaverales, aunque —la verdad sea dicha— el agua se viniera también por otras bocas del río y hasta caño Mojana arriba (hacia el sur) en épocas de creciente fuerte del San Jorge.

El pugilato entre Sucre y Majagual por el control de las aguas y las tierras fue, desde entonces, interminable; pero Sucre llevó las de perder, porque ni con pilotes ni con sacos de arena ni con costales llenos de caparazones de hicotéa se logró tapar nunca la Boca del Cura (en 1956, 1962, 1963 y 1968). Ninguna obra aguantó las avenidas del río Cauca, aunque no se dejó de sospechar de sabotaje por gente de Majagual cuya condición de salud había mejorado incuestionablemente, como nos lo recuerda, con sus puyas contra Sucre, el poeta majagualeño Rafael Ordóñez Sampayo:

*¡Dios te salve, canal de Morrohermoso,
por cuyo cauce llega hasta el Mojana
el agua pura, refrescante y sana
que nos ofrenda el Cauca generoso!*

*¡Dios te salve del cruel, del ominoso
cúmulo de improperios que dimana
de torpe emulación, de envidia insana,
de vil conseja o de odio venenoso!*

El más serio intento de represa —el de 1968, por el entonces gobernador del departamento de Sucre, doctor Apolinar Díaz Callejas— tuvo éxito por un tiempo, el suficiente para que los terratenientes vendieran o arrendaran sus tierras inundables, ahora secas, a fabulosos precios impensados antes. El cultivo del arroz irrumpió allí entonces con toda la fuerza de nuevas máquinas y motores, desplazando a los campesinos pobres y creando los problemas económicos que explotaron después con la toma de las tierras del “Gallino” Vargas en Tomala y el refuerzo de la ANUC (Usuarios Campesinos).



El caño de la Mojana en creciente frente a Sucre (1974).

Estas tensiones sociopolíticas, de raigambre más profunda, eran pábulo para los sacerdotes más ortodoxos, quienes seguían considerando los cambios sociales revolucionarios como cosas perversas producidas por enemigos de la Iglesia, tales como el liberalismo, la masonería, el comunismo y la inmoralidad en general, que llevaban a una condenable lucha de clases. La violencia, en este contexto, sólo era admisible como guerra santa a favor de los intereses de la misma Iglesia y en defensa de la llamada "civilización cristiana occidental", como en efecto lo proclamó el párroco español de Mompo, padre Mariano Rodríguez Hontiyuelo ⁷.

Sin embargo, en el decenio de 1950 y por el evidente empeoramiento de la situación económica y social de los pueblos ribereños, algunos curas ensayaron la organización de un frente de acción inspirado en las enseñanzas de radio Sutatenza, iniciati-

7. Mariano Rodríguez Hontiyuelo, *En defensa de mi raza* (Mompo, 1939).

La Boca del Cura sigue allí, como testigo mudo del total desplome de la industria de la panela en la Mojana que siguió a su apertura, y de la ruina de los campesinos sucreños que hubieron de emigrar. Se espera ahora adelantar obras propuestas por una Misión Colombo-Holandesa para regular las aguas del Cauca y del Magdalena, en una serie de 18 tomos que se empolvan desde 1972 en los escritorios de la Corporación del Valle del Magdalena y del Instituto Colombiano de Hidrología, Meteorología y Adecuación de Tierras (HIMAT).

El padre Gavaldá fue reconocido eventualmente por los ribereños al dar su nombre a uno de los pueblitos cercanos, y sus restos reposan desde 1950 en el templo de Majagual. Había muerto allí mismo en pleno acto litúrgico, durante la misa de la Virgen de la Candelaria el 2 de febrero de 1946.

Apogeo de la Misión Española

La guerra civil española (1936-1939) llevó a la reorganización del Seminario de Burgos para convertirlo en el Instituto Español de Misiones Extranjeras (IEME), con las mismas funciones. En nuestra región, las nuevas actividades católicas, acentuadas por el triunfo de las derechas fascistas del generalísimo Francisco Franco, hallaron eco en buen número de sacerdotes colombianos y españoles, entre éstos el padre Mariano Rodríguez Hontiyuelo, párroco de Mompo, quien escribió en su periódico, *La Voz de Mompo*, furibundos editoriales en favor de la hispanidad y contra "las fuerzas desintegradoras de la sociedad", justificando aquella lucha contra "enemigos de la Iglesia" como una cruzada o guerra santa.

El mismo tono fanático y derechista se mantuvo al consagrarse el vicariato apostólico del San Jorge en 1950, con monseñor Francisco Santos como primer vicario. Los elementos estaban dados: el Seminario Mayor ya estaba construido y funcionando en San Benito Abad, nueva capital del vicariato (el Menor estaba en Caimito); también la Escuela Normal de María Inmaculada, de las Hermanas Misioneras Catequistas (distintas de las lauritas, que empezaron a recibir negras e hijas naturales y no llevaban hábito); una bella iglesia donde ya no podían entrar las mujeres sino "con la cabeza y brazos cubiertos y sin descotes" había reemplazado la pajiza capilla del Cristo; se contaba con casas curales funcionales, muebles, equipos, periódico y

va establecida en Boyacá y Bogotá por la jerarquía eclesiástica con fines de retener el control del cambio entre los campesinos colombianos; control que veían amenazado por fuerzas nuevas. Se formaron así cooperativas tradicionales de estilo europeo entre agricultores en Guacharaco y entre pescadores en El Peñón, que fracasaron por falta de teoría y práctica adecuadas a las circunstancias reales de la depresión momposina.

[B] La violencia estructural —aquella sacralizada equivocadamente por algunas jerarquías eclesiales tradicionales— seguía haciendo estragos, no sólo en el San Jorge y Loba. A nivel mundial, el Vaticano hubo de abrir sus ventanas a los nuevos vientos, tarea que correspondió al papa Juan XXIII. Tanto en Colombia como en España las nuevas promociones de sacerdotes se inspiraron en los documentos producidos por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), reunida en Medellín en 1968. Ésta tuvo la visión y el coraje de respaldar la teología de la liberación, que hacía entonces una espectacular aparición (las

Hermanas Misioneras Catequistas en el San Jorge (1963).



mucho más. Algunos curas preocupados, como Ildefonso Gutiérrez, empezaron a ensayar la formación de cooperativas en Guacharaco y El Peñón impulsados por radio Sutatenza, la entidad eclesial organizada en Boyacá y Bogotá para ir canalizando el cambio social entre los campesinos colombianos. Aquellas cooperativas fracasaron rápidamente, por falta de una teoría y práctica adecuadas a las condiciones de la cultura anfibia.

Pero se sentía cierta prosperidad colectiva. El impresionante arribo, a San Benito Abad, de monseñor Eloy Tato Losada como obispo de Cardicio (Tesalia) y tercer vicario apostólico del San Jorge, en reemplazo de monseñor José Lecuona, fue sintomático de los buenos tiempos que habían llegado de nuevo a la antigua Villa. Monseñor Tato desembarcó el 4 de septiembre de 1960 en el flamante aeropuerto El Milagroso, que la compañía aérea ASPA había inaugurado allí con vuelos desde Bucaramanga en octubre del año anterior (los primeros vuelos a San Benito habían sido de LANSÁ, en 1949, desde Medellín y Barranquilla). Llevaron al prelado en un "rico trono" colocado en un campero, pasando bajo arcos triunfales, hasta el atrio de la futura basilica, en la cual don Santiago Imbett analizó en su discurso de bienvenida, el escudo del obispo: "Que los lagartos aplastados por la losa son símbolos del protestantismo y comunismo que serán aplastados por las armas de la devoción a la Virgen". Hubo luego tedéum y besa-anillo, música por la Schola Cantorum del Seminario Mayor, velada de homenaje, descubrimiento de la lápida "Avenida Monseñor Tato" y desfile de las autoridades civiles y colegios con sus bandas de guerra.

Nadie quiso recordar entonces el penoso incidente de Montelíbano de hacía dos meses, aunque tenía que ver con los nuevos desarrollos sociales, políticos y económicos que afectarían al vicariato profundamente en los años siguientes, entre otras cosas a raíz de la convocatoria del Concilio Vaticano II por el entonces papa Juan XXIII y que ejecutó Paulo VI.

El signo de los tiempos

La exaltación a obispo de monseñor Tato por el papa Juan XXIII ya era un índice de los cambios y tensiones que habrían de venir en la Misión del San Jorge, por la reinterpretación que del impacto negativo del capitalismo efectuarían grupos críticos comprometidos con el advenimiento de un nuevo orden social en



Despedida del padre Font en el nuevo aeropuerto de San Benito Abad (1950). (Cortesía de la familia Bermúdez Barreto, San Benito Abad).



Trono en jeep y arcos triunfales en la recepción del vicario en San Benito Abad (1960). (Cortesía de Ildelfonso Gutiérrez, Madrid).

la región y en el país. Juan XXIII, el papa que abrió las ventanas del Vaticano para que entraran estos nuevos aires, respondía a fuerzas sociales, económicas y políticas mundiales que influían en las estructuras conservadoras de la Iglesia católica. Teólogos como Hans Küng y Juan Bautista Metz habían venido trabajando por la revisión de posiciones tradicionales respecto al papel de la Iglesia y del sacerdote en la sociedad capitalista moderna, la estructura jerárquica, el sentido de los sacramentos, la evolución y la revolución a la luz de las Escrituras, las relaciones, antagonismos y convergencias con los "seculares enemigos", el uso de la violencia y la ordenación social. Una fuerte corriente teológica e ideológica, apoyada por laicos franceses, alemanes, holandeses y belgas, y por algunas órdenes como la de los dominicos en Francia, fue haciendo ver las inconsistencias morales advertidas en episodios históricos de papados anteriores (Pío XI, Pío XII), y recogieron fuerzas en aquellos años cruciales para la Iglesia y el mundo, fuerzas morigerantes de la ortodoxia que seguía a favor del *statu quo* explotador. [B]

España y sus instituciones eclesiásticas respondieron a su modo a aquellas presiones, a pesar del fardo del franquismo. Hubo algunos obispos críticos; grupos de sacerdotes salieron a las calles a protestar contra las torturas, y resultaron golpeados por la policía; otros se manifestaron de acuerdo con la reforma agraria en Andalucía; los más se adaptaron al auge del turismo y su impacto sobre las costumbres. Las nuevas promociones sacerdotales, incluyendo las del IEME, ya no eran, pues, como las de 1924: habían superado la *Pastoral sobre misiones* del cardenal Benloch y ahora pensaban distinto sobre Dios y el mundo, aunque no pudieran manifestarlo a pleno pulmón. La sensibilidad social ante las desigualdades existentes se hacía cada vez más prominente, y se empezó a hablar "del compromiso cristiano" con los pobres y explotados por el capital; de la Iglesia al servicio del hombre y no lo contrario; de la misión profética hacia una "nueva tierra"; del signo de los tiempos. Aquella generación de críticos latentes españoles, por dentro y por fuera de los seminarios, fue la que llevó después (1982) al socialismo al poder en su nación. De ellos también, en peregrinación ilusionada, a raíz de un pedido del papa, se reclutaron los jóvenes misioneros que viajaron al San Jorge en los días de la ascensión de monseñor Tato al sillón episcopal.

Poco a poco llegaron a la Villa de San Benito, y de allí a los pueblos de su misión: Anastasio Calderón y Eutimio Gutiérrez

Iglesias protestantes en Colombia no tuvieron esa misma valentía). El gesto no era gratuito: había que ponerse a la altura del reto del compromiso que lanzó en 1965-1966 el cura-guerrillero Camilo Torres Restrepo, cuya muerte sacudió a la Iglesia colombiana (y de otras partes) hasta sus cimientos /8/.

Se experimentó en esos años un rompimiento con la teología tradicional europea que se ocupaba en problemas formales tales como la naturaleza de Dios o la abolición del celibato eclesiástico. Los inspiradores de la teología de la liberación y de la teología política (como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Juan Bautista Metz, Hans Küng y, en España, Juan Alfaro) consideraban aquella teología como justificadora de sistemas de explotación inaceptables. Según Franz Hinkelammert, era "una teología de la muerte", cómplice de la miseria y el hambre de nuestros pueblos atrasados. En contraste, en Colombia y en otros países de América Latina preocupaban ahora asuntos tales como la resurrección y la redención, tomando como punto de partida la propia realidad social. Se trataba de la *liberación* de los pueblos: proyecto que genera condiciones de vida más humanas, opuestas a la muerte y a la destrucción.

Para entender las nuevas corrientes teológicas había que poner patas arriba las nociones aprendidas sobre la naturalidad de los sistemas y las cosas, para definir ahora el derecho al uso de los bienes de la tierra como el derecho a vivir, el cual incluía el derecho a los medios de trabajo y producción para poder vivir. Surgían así dos tipos de valores intrínsecos: los mandamientos como valores derivados del primero de todos: el amor al prójimo (San Pablo), y el derecho social al uso de los bienes. "En la línea de la mediación de los mandamientos [adaptados a la noción de] autoridad, se da una crítica de la autoridad tiránica; en la línea del derecho al uso, una crítica de la propiedad" (Hinkelammert, 128).

Por estas troneras ideológico-teológicas se enrumbaron los padres misioneros de las nuevas promociones y los sacerdotes colombianos (como los del grupo Golconda) una vez adoptadas por el CELAM las novedosas tesis liberadoras. En esta segunda

8. Alfonso, 119-195; MUNIPROC, *Golconda: el libro rojo de los curas rebeldes* (Bogotá, 1969); Camilo Moncada y otros, *Aportes para la liberación* (Bogotá, 1970); O. Fals Borda, *Subversión y cambio social en Colombia* (Bogotá, 1968), capítulo sobre Camilo Torres y su "utopía pluralista".

(Simiti), Vicente Hondarza y Carlos Martínez (Pinillos), Maximino Barrero e Isidoro Linares (San Martín de Loba), Manuel Mandianes (Magangué) y otros. En el decenio siguiente fueron muchos los acontecimientos que los sacudieron, desde la encíclica *Mater et magistra* hasta la *Populorum progressio*, el Concilio Vaticano II y la subsiguiente teología de la liberación, la visita de Paulo VI a Colombia, la Segunda Conferencia del CELAM en Medellín y la aparición del grupo de "sacerdotes rebeldes" de Golconda. Y, por encima de todo, el compromiso y sacrificio del padre Camilo Torres Restrepo (1966), que llevó a la más profunda crisis de conciencia en las estructuras eclesiales, las cuales no pudieron posponer más su decisión de si favorecían o no la constitución de una verdadera "Iglesia de los pobres", ante la evidente crisis moral y humana de la sociedad capitalista.

En este esfuerzo por construir una "Iglesia popular" más auténtica y cristiana, los nuevos curas españoles —con algunos colombianos, especialmente los costeños más liberados, formados en el seminario mayor de San Benito Abad— lograron reinterpretar prácticas sociales que los colegas de la generación anterior habían condenado. La unión libre y la poliandria, por ejemplo, no eran ya para ellos tan pecaminosas como las había considerado Gavaldá, sino que podían ser reconocidas y bendecidas por la Iglesia como un matrimonio natural o forma de procreación refrendada por la cultura. La costumbre del Jueves Santo de compartir el plato de comida, o la hicoeta ritual, podía verse como un símbolo eucarístico de amor colectivo, el darse unos a otros. Las formas subterráneas de rebeldía del campesino costeño (la aparente flojera, el dejadismo, el sabotaje y la rotura de herramientas del amo abusivo, la pérdida culposa de animales de los ricos), interpretadas antes como actos criminales, podían entenderse mejor dentro del contexto de la explotación económica y de la opresión a los pobres. La matrifocalidad fue valorada en todo lo que representa para la familia costeña. Hasta empezaron a tolerarse expresiones rituales originales como el tiro de gracia que le pegaban al Cristo en San Martín de Loba el Viernes Santo, que era la señal indispensable para que el sacerdote procediera con la última palabra en el Sermón de las Siete Palabras (a veces no sonaba el tiro a tiempo o se atascaba la vieja escopeta de la curiosa ceremonia, lo que provocaba siempre la risa de la feligresía y del cura mismo).

Entre los "sacerdotes rebeldes" de Golconda se hallaban

etapa, la del desarrollismo liberador, no habría más domesticación del cristiano ni del pobre, sino una reflexión crítica y práctica de la presencia de la Iglesia. No más hombres/mujeres mercancías: amplia participación y pluralismo serían las consignas. Paulo Freire suministró entonces herramientas metodológicas para el rompimiento del binomio sujeto-objeto, uno de los primeros pasos hacia la investigación-acción participativa (IAP). La dinámica del movimiento liberador dentro y fuera de la Iglesia podía hacerse incontenible. Y así ocurrió en algunos países, como en la Nicaragua sandinista y el Brasil de monseñor Helder Cámara, ejemplos que ilustran la teología de la liberación con consecuencias prácticas evidentes, aunque en dos tendencias diferentes, hacia la constitución de una "Iglesia popular" o "de los pobres" sin el lastre secular de la jerarquía "constantiniana" o simonítica.

La aplicación de la teología de la liberación en el San Jorge pareció lógica, justificada y fácil a los sacerdotes de las nuevas diócesis de Magangué y Sincelejo que sucedieron al anterior vicariato apostólico en 1969, al crearse el departamento de Sucre /9/. Casi todos advertían que la nueva pastoral social debía tomar en cuenta los siguientes hechos, dentro de lo que se llamó "el compromiso con los pobres":

- a. La ligazón con las necesidades materiales de los pueblos, especialmente las clases trabajadoras, con superación del concepto tradicional de parroquia;
- b. La riqueza del idioma popular, vernáculo, y su simbología; y
- c. El ritual sencillo, enriquecido con elementos de la cultura local.

En este nuevo ambiente popular comprometido, habría predominio del carisma en la nueva función de los sacerdotes profetas, identificados ahora teológicamente con la crucifixión y la resurrección. Sería un retorno a la antropología bíblica que no

9. Diócesis de Sincelejo, *Monografía* (Sincelejo, 1980), 22-23. Sobre la pastoral social aprobada por la diócesis de Magangué en 1971-1972, comunicación personal de don Ildefonso Gutiérrez Azopardo, Madrid, 13 de octubre de 1982, y Carta abierta de cuatro sacerdotes colombianos de Magangué (Elías Atehortúa C., Eduardo Mathieu Z., Heriberto Rivas L., y Octavio Díaz G.), diciembre de 1972, hoja impresa.

varios curas españoles localizados en otras diócesis, trabajando en barrios de diversas ciudades con clases menesterosas. El más conocido de ellos, Domingo Laín Sanz, de Zaragoza (España), había llegado a Colombia en 1967. El 16 de abril de 1969 fue expulsado por el gobierno, junto con otros tres de sus coterráneos, "por haber incitado a la población a participar en manifestaciones antigubernamentales". Esto levantó olas de irritación en todas partes, especialmente entre los misioneros del San Jorge que lo conocían. La consternación de todos creció de punto cuando se enteraron del retorno en febrero de 1970 de los cuatro curas expulsados y de su ingreso a las guerrillas del finado padre Camilo Torres, al Ejército de Liberación Nacional (ELN), "siguiendo un imperativo moral: el de la consagración y fidelidad a los pobres oprimidos, de solidaridad en su lucha por la liberación".

Laín y su guerrilla lucharon cuatro años en los montes de Antioquia y el sur de Bolívar-Sucre, precisamente en las Tierras de Loba y en zonas de la Misión del San Jorge, donde los misioneros y las hermanas lauritas persistían en su delicada labor. Allí encontró la muerte Laín, en combate con tropas gubernamentales.

Mientras tanto, los obispos de la zona habían recomendado terminar con la Misión del San Jorge y procedido a repartirse su territorio. Debido a la creación, en 1966, del nuevo departamento de Sucre con capital en Sincelejo, no era conveniente seguir con la ficción de la Misión en aquel ámbito, menos aún con las complicaciones económicas, políticas y militares que se venían encima. Desgraciadamente se desconoció la realidad regional y el río Magdalena quedó de nuevo como frontera divisoria y no como lo que es: elemento de unión de sus riberas así en el Magdalena y el Cesar como en Bolívar.

En 1969, el papa Paulo VI aprobó la creación de las nuevas diócesis de Sincelejo y Magangué siguiendo aquellos falsos límites departamentales; y las nuevas diócesis tomaron para sí las parroquias del vicariato apostólico, dejando independiente apenas la prelatura de Montelibano y Alto San Jorge. Monseñor Tato fue nombrado obispo de Magangué y procedió, en consecuencia, a abandonar la Villa. Este cambio provocó una seria reacción negativa de los villeros, que se oponían a la mudanza de elementos y equipos parroquiales. Hasta la fuerza pública hubo de intervenir en un momento dado.

Los sacerdotes españoles fueron, así mismo, divididos (la



Domingo Laín Sanz, cura guerrillero del alto San Jorge, en el avión donde fue expulsado (1969). (Foto El Espectador).

conoce la división entre alma y cuerpo, a una visión de la Iglesia como servidora de los hombres, cuyo principal enemigo no sería tanto Satanás como una persona perversa inmaterial sino encarnado en las estructuras injustas que favorecen la explotación del hombre por el hombre. Como forma inadmisibles de violencia, esta explotación llevaría a la rebelión justificada, armada solamente si los detentadores de privilegios mal habidos o inhumanos se negaran a renunciar a ellos o se opusieran al cambio por la fuerza.

Con el paso de los años y la experiencia acumulada en este difícil campo, la Iglesia católica fue redondeando y puliendo las

mayoría quedó en la diócesis de Magangué) y empezaron a distribuirse para trabajar solos o como coadjutores con sacerdotes colombianos en dirección del nuevo compromiso social. Nuevas dificultades se dibujaron al asumir el poder en Bogotá el doctor Misael Pastrana Borrero (conservador), quien delineó prontamente una política represiva contra los intereses populares (en especial los campesinos organizados en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, ANUC, que estudiaremos con detenimiento en el próximo tomo), en lo que fue apoyado por los hacendados y gamonales (caciques) de la Costa y otras partes.

De todos modos, sin intimidarse, los sacerdotes colombianos y españoles de la diócesis de Magangué, con su obispo, concibieron para 1971-1972 una pastoral consecuente con la Declaración de Medellín que incluía: educación popular (alfabetización y promoción de la mujer); cooperativismo entre pescadores; programas radiales; periódico (Rompamos las Cadenas); y escuela de líderes. Los resultados fueron los previstos: conflicto y violencia, aquella promovida por los ricos y poderosos de los departamentos costeros contra los llamados "curas rebeldes" y los campesinos y pescadores de la ANUC que luchaban por más justas condiciones de vida.

o o o

Después de colgar la hamaca en casa de mi hermano Alfredo, en San Martín de Loba, junto con él y su esposa Alberta, pasé a entrevistar por última vez, en este período de estudios, a don Adolfo Mier Serpa y a su nieto el profesor Álvaro Mier, importante dirigente del magisterio de la región e impulsor del colegio cooperativo. Nos sentamos de nuevo en el alto sardinel de su casa al lado de la piedra Palacín, como lo habíamos hecho antes con el finado tendero Luis Murallas, el herrero Ramón Pupo y el juez Cifuentes, del Barranco, cuando conformamos el grupo de trabajo de Loba sobre el costeño, su cultura y su historia (tomo I).

Los hechos son recientes y casi todos en el grupo los recuerdan con exactitud; los Mier, con un poco de aprehensión y algo de bochorno, por haberse visto involucrados en ellos, para mal, algunos miembros de su familia, denegando así la tradición de rebeldía por la justicia que distinguió a las generaciones anteriores a partir de mamá Tina y que continúa con Álvaro en la actualidad. Era otra señal de los tiempos: la contradicción que

doctrinas sobre la liberación de los pueblos, con la expedición de documentos pertinentes como la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (que destaca el interés por todo lo humano y la esperanza de la justicia), la pastoral colectiva *La Iglesia ante el cambio*, publicada en Bogotá, y la segunda parte (capítulo 2) de las conclusiones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla (1979) sobre la evangelización de América Latina, que concede amplio espacio a la religiosidad o "piedad" popular. Ahora se reconocen dos elementos complementarios e inseparables en el proceso de liberación: "la liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social" y "la liberación para el crecimiento progresivo del ser" en la historia de nuestros pueblos; sin olvidar "la dependencia y las esclavitudes".

Los renovados sacerdotes de la liberación en el San Jorge y en Loba, junto con las hermanas lauritas y las hermanas catequistas, habían sentido las tensiones e incongruencias entre "religión" y "cristianismo" en las regiones más atrasadas de su misión. La gravedad de los problemas de sus pueblos les hizo cambiar de actitud. Ya hemos visto las características sociales, políticas y económicas de la sociedad anfibia costeña. En tales condiciones, cualquier gesto liberador honrado podía tener inmensas repercusiones populares y políticas. Y así sucedió. Con sólo intentar poner en práctica la nueva pastoral social, con sólo salir de la sacristía al caño, las gentes comunes acudieron y respondieron esperanzadas: la acción comunal se aplicó en tal forma que algunos gamonales (caciques) fueron desplazados por los curas renovadores y otros líderes; las emisoras parroquiales empezaron a asumir un papel agitacional y de vigilancia comunitaria; el primer colegio cooperativo agropecuario, establecido en 1969 en San Martín de Loba por el padre Maximino Barrero, se tornó en modelo desencadenante de otros similares en la región. Ya la gente abría los ojos sobre las contradicciones del sistema dominante y la necesidad del cambio social.

Pero el conflicto y la violencia suscitados por los intereses creados no se hicieron esperar. Gamonales, autoridades civiles, hacendados, latifundistas, comerciantes y burgueses en general se aliaron para poner coto a la liberación popular y a la "Iglesia de los pobres". Los presidentes de la república durante el Frente Nacional aplicaron todos los frenos del poder. Así se autorizaron represiones violentas a tomas campesinas de tierras, y se vetaron organizaciones democráticas de estudio, acción y coope-

se infiltra a todos los niveles, hasta en el familiar, en momentos de transición intensa y cambios profundos en el orden social.

Comienza a hablar Álvaro: "Si la villa de San Benito era la capital eclesiástica del vicariato del San Jorge, aquí en San Martín de Loba tuvimos la capital ideológica: nuestro pueblo se convirtió en motor de cambio, con el padre español Maximino Barrero, el fundador del primer colegio cooperativo agropecuario que hubo por aquí [1969], y su segundo rector; y después con el padre Eduardo Mathieu, cura costeño de San Marcos, formado en el seminario de la Villa, quien tenía una gran sensibilidad social. Mathieu se enfrentó a los caciques de aquí y no dejó que siguieran alquilando la escuela para las putas que llegaban en las fiestas o metiendo mano en los dineros del Santuario de San Martín. Era un verraco".

"También porque se ganó al pueblo —aclara Alfredo—. Sus proyectos de colegios y emisoras fueron respaldados por el maestro Victoriano González, don Danilo el agricultor, Berta la telefonista, Yolanda Solís, don Julio Paternina y el señor Porta [Juan Adportalatina, quien tuvo la desventura de haber nacido en el día de este santo romano y así lo bautizaron]. Todos gente buena, servicial, alegre y valiente que no le tenía miedo a los viejos mandones del pueblo".

Después llegó otro cura inolvidable: el manizalita Heriberto Rivas Londoño. Hasta don Adolfo Mier lo recuerda con admiración. "Ese cura Heriberto —comienza a relatar una vez que calma sus dolores en las piernas y pone las sanguijuelas a dormir— se ganó la juventud con su simpatía y con sus ideas. Hacía reuniones con los estudiantes debajo del palo de mango al pie del cementerio, donde llegaba con un sombrero alón medio mexicano que (la gente creía) era para engañar a las águilas que quisieran llevárselo en sus garras, pues sólo lograrían volarse con el sombrero. No podían quejarse los curas entonces por falta de apoyo o entusiasmo en sus cosas: a la primera llamada por los altoparlantes de la iglesia llegaban corriendo Demóstenes, Aquiles, Mercy Judith, Alberta, Alfredo, Álvaro y muchos otros, sea para redactar el periodiquito que hicieron o para transmitir el programa de radio por la emisora de aquí, y para otras tareas de racamandaca que les resultaron.

"El periódico se imprimía en Barrancabermeja con la ayuda de la USO (Unión Sindical Obrera, de los petroleros) y era el trabajo de un grupo llamado CODISAN (Comité de Investigación de San Martín de Loba) al cual pertenecíamos muchos estu-

rativismo que habían recomendado los sacerdotes en los pueblos de la depresión momposina, en desarrollo de la pastoral social oficialmente expedida por las diócesis /10/.

Un grupo de sacerdotes españoles comprometidos en la acción liberadora, encabezados por el padre Domingo Laín Sanz, fue expulsado por el gobierno "por actividades subversivas" (las ya descritas) en 1969. Increíble que ahora los españoles nos vengan a dar la libertad..., musitaban confundidos los editoriales del diario *El Tiempo*, de Bogotá. En efecto, consecuentes con su compromiso con el pueblo explotado, estos "curas rebeldes" regresaron a Colombia subrepticamente el año siguiente, e ingresaron a las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Allí lucharon cuatro años hasta la muerte de Laín en combate con tropas del gobierno /11/.

Debido a que el teatro de acción de esta guerrilla se extendía al territorio del antiguo vicariato apostólico del San Jorge, surgieron sospechas sobre los sacerdotes y hermanas, así españoles como colombianos. De allí la nueva persecución desatada por el gobierno, que ordenó en diciembre de 1972 la expulsión de tres curas: Manuel Mandíanes, Eutimio Gutiérrez y Cirilo Terrón. Esta injusta e ilegal orden produjo la renuncia de otros quince sacerdotes españoles de la diócesis de Magangué /12/. Evidentemente, las guerrillas ideológicas de esta clase (que no el bandolerismo), con el apoyo prudente y silencioso del pueblo y sin distinguir nacionalidad, se podían mover por allí como pez

10. Trabajos sociales y cooperativos en Magangué, Yatí, Mompos, Simití, Santa Rosa, Morales y San Martín de Loba: Carta abierta citada.

Desarrollos y conflictos en Loba, el padre Heriberto Rivas y represión en Peñoncito contra campesinos (1971): Entrevistas con Ildefonso Gutiérrez A., padre Maximino Barrero, Álvaro Mier, Alberta Ruiz de Fals, Aquiles Miranda y otros, San Martín de Loba y Madrid (España), 1983; Comité de Solidaridad con los Presos Políticos, *Libro negro de la represión* (Bogotá, 1974), 122.

11. Alfonso, 189, 192. Laín murió el 20 de febrero de 1974 en el combate de Quebradallana, vereda de Nechí (Antioquia). También estuvo en la guerrilla el padre Carmelo Gracia, cuyas visitas a la Villa se recuerdan todavía. El ELN ha seguido activo en el alto San Jorge.

12. *El Tiempo* (Bogotá), 9-10 de diciembre de 1972; Comunicado de los misioneros del grupo de Magangué, s. f.: Carta abierta, citada; Alfonso, 188-189.

diantes que colaborábamos con el padre Rivas —informa Alberta—. Era un grupo secreto, porque criticábamos lo malo que veíamos en el pueblo y su explotación, y no confiábamos en la administración municipal. Por eso lo repartíamos de noche y con mucho cuidado, para que las autoridades no nos descubrieran. Allí el que más bravo se puso fue el alcalde Tomás Mier, el Chato, hijo de don Adolfo”.

Otro me explica: “Al Chato lo habían impuesto los doctores Joaquín Franco Burgos y Raimundo Emiliani Román [congresistas de Cartagena] y de ellos recibía dirección y órdenes que debía cumplir, algo así como en los días de La Burrita cuando mister Cannon le puso el pie al señor Coll. Es un caso más de los millares que existen de mal manejo de la cosa pública por los intereses creados. El Chato fue otra víctima del sistema”.

En efecto, el alcalde de la “rosca” gamonalesca tuvo que emplear la represión oficial contra el grupito de CODISAN: al fin pudo agarrar a dos de los estudiantes cuando repartían el periódico, y los mandó a la cárcel “por difundir propaganda subversiva”. Denunció al padre Rivas como “comunista” ante el ministerio de Comunicaciones para anular la licencia de la emisora de San Martín; y cuando los latifundistas Ochoa, de Peñoncito frente a El Banco, le comunicaron nerviosos que sus tierras habían sido invadidas por un contingente de 22 agricultores pobres y 15 pescadores de la ANUC, envió a su secretario-citador con tropas para sacarlos a la fuerza (diciembre de 1971). Así se hizo con golpes a la gente, incendio de las chozas campesinas y destrucción de los sembrados de plátano mafufo y maíz que allí habían hecho. Detrás de todo ello, empujando la represión contra los curas y la ANUC, se hallaban los gamonales cartageneros y de otras localidades cuyos intereses se veían amenazados por las nuevas fuerzas sociales que denunciaban la feroz explotación capitalista y política.

“Fue tanto el pereque y la presión de los gamonales, que el obispo hubo de considerar el sacar de San Martín al padre Rivas. Organizamos entonces una marcha de antorchas para apoyar a éste. Pero el padre empezó a desmentizarse y sentirse perseguido de muerte por todos, y al fin lo trasladaron a otra parroquia. Aquí recordamos a los padres Barrero, Mathieu y Rivas con cariño y reconocimiento, lo que no puede decirse de las autoridades badulaques de entonces ni de los curas antioqueños reaccionarios que nos mandaron después”. [C]

Pero los trabajos de los “curas rebeldes” continuaron: en

en el agua. Lo cual, junto con los proyectos exitosos de organización y movilización popular adelantados por los curas, era índice de la receptividad al cambio en los habitantes de la depresión momposina cuando se les motivaba bien y comprendían la justicia de la lucha social y política.

Es posible, por tanto, confirmar que la concha anímica que pesa en el carácter de los rianos, así como el dejadismo condicionado que les caracteriza como pueblo, son descartables. No son cargas eternas de una fatalidad incomprensible. Pero esto no es descubrimiento nuevo: ya lo habíamos visto en Ayapel en 1785, en Jegua en 1804 y 1880, en Loba de 1920 en adelante, cuando el pueblo respondió a otros estímulos. De la misma manera vimos actividades transformadoras en la fuerza subterránea del movimiento mesiánico de El Enviado en Sucre y Guamal a principios de este siglo, cuyos arcángeles querían, en el fondo, mucho más que ganarse el cielo, cambiar las condiciones actuales de vida del pueblo ribereño. Lo cual lleva, de paso, a revisar las descripciones simplistas y generales sobre la religión como opio de los pueblos y colocarlas en el contexto de la realidad en el espacio y en el tiempo / 13/ .

[C] Recapitulemos y destaquemos la enseñanza principal de este periodo: *que el pueblo trabajador más inerte cultural y económicamente —por ser víctima enajenada del sistema explotador— necesita estímulos ideológicos exógenos bien aplicados para activar los procesos latentes de sus aspiraciones de cambio.* La frase “bien aplicados” significa que lo que se lleva desde fuera (y sus portadores o agentes) sirva de elemento catalítico que, al entrar en contacto con las potencialidades y talentos que tienen la cultura y población locales, estimule

13. La última novela de Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo* (Barcelona, 1981) enfoca el peculiar mesianismo de Antonio el Consejero en el nordeste brasileño (1870-1897) y su tenaz contexto ideológico-político. Sobre las limitaciones en la comprensión y manejo del concepto de religión, al transferir mecánicamente los análisis críticos de Marx sobre la Iglesia alemana jerárquica de la década de 1840 a las diferentes condiciones actuales, véase de Trevor Ling, “The Continuing Influence of Religion in the Third World: Problems and Possibilities for Marxian Theory and Practice”, Seminario Internacional sobre “Marx y el Tercer Mundo”, Universidad de Burdwan (Bengala, India), 19-21 de marzo de 1983.

Magangué, el padre Manuel Mandianes organizó la acción comunal en el barrio Versalles; en Yatí, los campesinos plantaron su bandera en los restos de la tierra comunal del antiguo resguardo; los pescadores de chinchorro y atarraya empezaron a organizarse en cooperativas, como en la propia Villa de San Benito y en Jegua, donde actuó el padre Manuel Hernández. El padre Cirilo Terrón hizo algo similar en Mompo, y Eutimio Gutiérrez en Santa Rosa y Simití.

Las autoridades, entregadas a los intereses de los poderosos y de los latifundistas capitalistas, no pudieron más. Entonces dijeron que las guerrillas del ELN se refugiaban en las casas curales y en las escuelas de las hermanas lauritas de la región. El gobierno del doctor Pastrana les respondió inmediatamente ordenando la salida de los padres españoles, aunque era una medida abusiva e ilegal. Sólo logró atrapar, por razones baladíes, a los padres Mandianes, Gutiérrez y Terrón, quienes fueron colocados en un avión en Bogotá en término de horas, con sólo lo que llevaban puesto, el 9 de diciembre de 1972, y expulsados de vuelta a España. Al saberlo, otros quince padres españoles de la diócesis de Magangué decidieron protestar presentando sus renunciaciones y anunciando que ellos también se iban del país. Escribieron entonces una carta abierta que la prensa no quiso publicar:

“Nos vamos porque a nosotros, y creemos que a nuestro obispo [Monseñor Tato] también, nos ha faltado el apoyo de quien debería ser el fundamento de la Iglesia Católica colombiana: la Conferencia Episcopal y la Nunciatura Apostólica, pese haber reconocido al menos violación del Concordato”.

La prensa nacional, en cambio, hizo gran despliegue sobre las expulsiones, tergiversando tanto los hechos, que los sacerdotes colombianos que quedaron en la diócesis de Magangué —entre ellos los de Loba: Rivas y Mathieu— tuvieron que sacar otra carta abierta refutando todo, con base en la pastoral aprobada oficialmente y en los documentos de Medellín: “[Nuestra visión] iluminada por la palabra de Dios, inspira toda una dinámica de acción tendiente al cambio de estructuras injustas (situación de pecado) en un compromiso con la liberación del pueblo”, decían en esa carta que, como los periódicos, tampoco quisieron publicarla, circuló apenas por el correo entre los interesados.

“Claro —me explica finalmente don Adolfo—, la revolución

la tensión creadora necesaria para que el proceso de cambio se impulse en sus diversos niveles.

Ya vimos (capítulo 5) lo que ocurrió cuando los ribereños del San Jorge no tuvieron a su alcance, ni desarrollaron autónomamente, las defensas ideológicas (y otras armas) para hacer frente a los abusos de los hacendados capitalistas. No se movilizaron con eficacia, y tuvieron que replegarse. Ahora en el siglo XX, con la presencia catalítica de personas de fuera (no sólo sacerdotes y hermanas) comprometidas honradamente con el proceso revolucionario, sin las imposiciones dogmáticas de antes, sin afanes de figuración y con una filosofía de respeto y participación popular bien entendida, los mismos campesinos y pescadores de antes y los mineros y colonos abúlicos de antes decidieron hacerse presentes y respaldar los propósitos políticos de los grupos que portaban el nuevo mensaje. Y se presentaron en masa para ello: desde la juventud hasta las gentes maduras, hombres y mujeres. Pusieron a la región en pie por un buen tiempo, hasta el punto de preocupar al Estado reaccionario. Quedaron vigilantes, como puede comprobarse fácilmente hoy, a la espera de nuevas oportunidades organizativas que de seguro vendrán.

Lo ocurrido con las expulsiones y renunciaciones de los curas rebeldes de Magangué dan mucho que pensar en este sentido del frente organizativo e ideológico que, en este caso, tuvo visos teológicos. El comunicado de los renunciados (diciembre de 1972, nota 12), que la censura de prensa no dejó publicar, decía así en algunos de sus apartes centrales: "Nos vamos porque no podemos ir contra nuestra propia conciencia y menos aún engañar al pueblo de Dios con un Dios y un Evangelio falsos [...] Un Evangelio a medias no es la verdad; un Evangelio sin compromiso, que no denuncia la injusticia, no es vida; un Evangelio que no se encarna en el oprimido, no es el camino. Un Evangelio así no es el de Cristo y no puede ser el nuestro".

Lo cual llevó a la valiente denuncia inmediata (nota 9) de algunos de los sacerdotes colombianos que continuaron la labor en la diócesis de Magangué, entre ellos Heriberto Rivas en Loba: "No podemos dividir al hombre. Las dicotomías platónicas son trasnochadas. El viejo dualismo de lo temporal-lo religioso quedó atrás. La historia de la salvación se nos presenta como un proceso de crecimiento en la humanidad [...] Todo aquello que bloquee la realización de esta vocación es un pecado contra el plan de Dios, contra la Pascua; es una injusticia que hay que

es cosa dura y no ocurre de la noche a la mañana. Un burro'e leña no alcanza a quemar el cuero viejo".

"Hay turbulencia, ¡ajústense los cinturones de seguridad", solicita la azafata por los altoparlantes del avión que lleva a los padres expulsados, cuando éste sobrevuela la depresión momposina y costea el misterioso pico del Corcovado en medio de graznidos de chavarries, cacareos de guacharacas, silbidos de chuplucos, repiquetes de galanes y cancanos de loros. Son nubarrones grises que se agitan como impulsados por fuerzas telúricas que llegan desde abajo, en un terremoto de tierra azul, verde, blanca y mona borbollando con el agua de los ríos y de los caños. Hay mucho ruido, mucho grito, muchas voces:

"¡Que Dios les lleve con bien!", vociferan el Gran Guley y Aloba desde sus túmulos en el río Jegú, uniéndose a las expresiones entristecidas del galapaguero Rafael Martínez, los pescadores Mañe Vides y Juan Manuel Góez, la lavandera Carmelita y la niña Carmen Cárcamo.

"¡Vuelvan, compañeros!", gritan a su vez Hipólito y Petrona Montero en Jegua, los hermanos Zabaleta en Ayapel y el negro Chirino en San Marcos, blandiendo en lontananza las varas de mando que arrebataron con justicia a los alcaldes a guerra.

"¡Adiós, amigos!", saludan El Enviado y sus querubines sucrañas, al unísono con José del Espíritu Santo Cárcamo Pérez desde su escritorio vacío de San Benito Abad.

*"Hay una cosa que no hay que olvidar,
y eso es la vida que se da por otro.
Adiós, compañeros, que vuelvan a ver
cómo la semilla da frutos por mil, ¡ay, hombre!"...*

cantan al compás de un paseo vallenato Sebastián Guerra, Antonio Centeno y Adolfo Mier Arias, a la sombra del cementerio de San Martín de Loba.

"¡La lucha sigue! ¡Hasta la victoria, siempre!", disparan en honor de los viajeros el cura-guerrillero Domingo Laín y su grupo armado, en las selvas entre Nechí, Morales, Papayal, los Cerros de Julio y Guacharaco.

Respuestas de un pueblo explotado y oprimido que se yergue, aspira y actúa, y que entreaire por fin la coraza que recubre sus entrañas.

Sólo los obispos colombianos, junto con los ricos capitalistas del poder, guardaron entonces cómplice silencio.

denunciar, venga de donde venga [...] ¿Cuáles son los cambios globales, radicales, profundamente transformadores que nos piden Paulo VI y Medellín? ¿O es que todavía estamos convencidos de que la explotación capitalista es cristiana?

“Nos parece que el evangelio en este momento de la diócesis no pasa de ser un bla-bla inútil. Estamos siendo infieles a la palabra de Dios que se nos manifiesta en los acontecimientos. Tontos, nos diría Cristo, no sabéis leer los signos de los tiempos [...] ¡Qué fácil sería predicar una religión conformista, opio para el pueblo! [Pero] no podemos retirar nuestra ficha del juego cuando la palabra de Dios anunciada por nosotros comienza a dar frutos, quizás más pronto en el pueblo que entre la jerarquía y el clero. Cuando el pueblo comienza a descubrir la dimensión política de su fe y la fuerza transformadora del Evangelio, nosotros le volvemos la espalda [...] El Evangelio es subversivo porque pone en crisis el orden establecido, como lo hizo Jesús. O somos testigos del Evangelio, o testigos de una Iglesia aliada con el gobierno injusto — un antisigno— imagen de una institución de poder reaccionaria”.

Quizás ahí estaba el meollo de la cuestión, una causa importante de los obstáculos que aquéllos experimentaron: quedó confirmada la distancia, real y profunda, entre la apabullante Iglesia jerárquica y la Iglesia popular de abajo: “la de los pobres”, la de los aguantadores, la de los hombres-hicoteas. Las aspiraciones de los curas rebeldes no habían trascendido suficientemente a los pastores, a aquellos mismos que las habían exaltado en Medellín. Estos prelados, desgraciadamente, seguían aferrados en la práctica a la teología del viejo derecho natural, al principio “sacrosanto” de la propiedad privada individual, y al concubinato con el poder estatal. Sólo un obispo, monseñor Gerardo Valencia Cano (de Buenaventura), se declaró abiertamente por los intereses del pueblo trabajador e ingresó al grupo de sacerdotes críticos denominado de Golconda, para morir en sospechoso accidente poco después.

Las conferencias y concilios de la Iglesia nacional casi no se dieron por enterados de lo ocurrido con los curas expulsados del San Jorge. Mientras hubo millares de voces del pueblo que abiertamente o por debajo de las cortezas de sus almas se unieron para protestar por lo ocurrido y solidarizarse con los castigados —fue su respuesta del momento— los obispos colombianos, junto con los ricos capitalistas del poder, guardaron entonces cómplice silencio.

ÍNDICE DE NOMBRES
DE PERSONAS Y LUGARES

Tomo III: RESISTENCIA EN EL SAN JORGE

- Aballe y Rumuay, Juan Antonio, 67-69
- Acevedo, Carlos, 64
- Achí, 22, 54, 64, 77
- Aislanth, Carlos, 177, 178-182
- Alemania, 164, 169, 172, 181
- Algarrobo, 39, 41, 55, 60-61, 70-89
pássim, 172
- Aloba, 40-47, 61, 89, 94, 202
- Álvarez, Benjamín, 147
- Álvarez, Joaquín, 155
- Álvarez, José Blas, 85
- Amador, Enriqueta, 166
- Amagamiento Rico, 110, 133, 180
- Amar y Borbón, Antonio, 96
- Amarís, Justiniano, 177
- Amarís Maya, Mariano, 147, 153
- Anaya, Juan Cabeza de, 70, 94, 100, 118, 132
- Anaya Vergara, Luis, 121-122
- Andalucía, 60
- Antioquia, 139, 162, 179, 186, 197
- Aponte, Lorenzo de, 50, 64
- Arango, Carmelo, 120
- Araújo, Simón, 171-173, 175-177
- Arenilla, María del Rosario, 104, 111
- Arévalo, Margarita, 68
- Arias, Miguel, 72
- Arraut Paniza, Paulino, 103
- Ayapel, 23, 30, 35, 40, 52, 54, 60, 70-88 pássim, 123, 143, 162, 184, 200, 202
- Badillo, Juan de, 41
- Baños, Julián de, 49
- Baños, Mateo de, 49
- Baranoa, 55
- Barlanova, José B. de, 71
- Barrancabermeja, 199
- Barrancas, 72
- Barranco de Loba, 112-113, 175
- Barranquilla, 142, 144, 153, 162, 191
- Barreró, Maximino, 196, 198, 200
- Barreto, Rafael, 102
- Belena, Juan de, 45, 46
- Benavides, Candelario, 112
- Benlloch y Vivó, Juan, 184, 195
- Bermúdez, Felicidad, 117, 120
- Bermúdez, Benjamín, 144
- Berrío, Francisco de, 55-64 pássim, 118, 158, 172
- Betancí, 36-38
- Betancourt, Lorenzo, 173
- Betulia, 58, 71

- Biffi, Eugenio, 184
 Bioho, Domingo, 41-47 pássim, 56, 78
 Bogotá, 121, 155, 167, 173, 193, 199
 Bolívar, Francisco, 106
 Brioschi, Pedro Adán, 185, 186
 Buhba, 34-43 pássim, 48, 61, 89, 100
 Bula, José del Carmen, 101
 Burbano, J. Clímaco, 116
 Burgos, Padres de, 184-194
 Bustillo, Jacinto, 86, 88
- Caamaño, Gabriel, 69, 75
 Caballero y Góngora, Antonio, 84
 Cáceres, 81, 83, 110, 139
 Caimito, 60, 61, 69, 70-77, 149, 152, 156
 Calamar, 103, 140
 Caldera, Sixto, 35, 37
 Cannon, Joseph J., 170-181, 200
 Canoas, 60
 Carate, 37-41 pássim, 56, 77, 83, 84
 Carbonero, 61
 Cárcamo, Carmen, 62, 130, 158, 202
 Cárcamo, Macario, 90, 100
 Cárcamo, Manuel Gerónimo, 100-101, 117, 119
 Cárcamo, Remberto, 30, 39, 132, 158, 160
 Cárcamo Pérez, José del Espíritu Santo, 55, 100-101, 117-124, 130-132, 145, 156-161, 202
 Cárdenas, Juan de, 71-72, 73, 75
 Cárdenas, Lorenzo, 60, 89
 Cárdenas, Simón, 68
 Caribe y Tamacos, 111-115
 Cariguaño. Véase *Magdalena* (río)
 Carlos II, 51
 Carlos V, 45
 Caro, Miguel Antonio, 120
 Carriazo, Guillermo, 157-160
 Carrión y Andrade, José de, 86
- Cartagena, 35-48 pássim, 51-69 pássim, 75, 77, 79, 94, 118-119, 138, 155, 159, 184-188
 Castro Viola, Manuel, 159
 Catarapa, 38, 40
 Cauca (río), 35-37, 40, 54, 79, 191-193
 Caucasia, 23, 191
 Centeno, Antonio, 177-179, 202
 Cerromatoso, 188, 189
 Ciénaga (Magdalena), 149
 Ciénaga de Oro, 137, 144
 Cintura, 41, 56, 81
 Cispataca, 75, 76, 86, 137, 143, 146, 152-153
 Colosó, 51, 55
 Concha, José Vicente, 172
 Corcovado, 64, 98, 191, 202
 Cormane, Maximiliano, 149
 Corozal, 60-71, 100, 107, 117, 141, 143, 150
 Corozal (sabanas), 19, 26, 57-59, 71, 160
 Corral, Jesús del, 175-176
 Corrales, José de J., 30
 Corrales, Toño, 34
 Cortés, Juan Pablo, 91, 94
 Coveñas, 57
 Cristo Milagroso, 28, 49, 62-66, 94, 107, 129-130, 140, 158, 160, 163, 190
 Cruz, María, 74
 Cuba, 139, 151, 170
 Cuervo, Rufino José, 52
 Cueto, Santos, 153
 Cuiba, 18, 37, 52, 79, 100, 132, 139
 Curazao, 139
- Chamorro, Mercedes, 67
 Chilloa, 55, 165, 173
 Chimí, 179
 Chinú, 38, 55, 61, 100-101, 107, 118-119, 122, 132, 141, 158, 159

- Chiriguaná, 149
 Chirino (el negro), 49, 69, 78-79, 154, 202
 Chochó, 72, 73
 Cholén, 18, 75, 137
- Dabaibe, 40
 Dávila Flórez, Manuel 171-175 pássim
 Delgado, Carlos J., 171, 177
 Díaz, Donato, 129
 Díaz Callejas, Apolinar, 192
 Díaz Granados, Carlos, 147
 Díaz Pimienta, Juan de Torrezar, 68
 Doña María, 60, 83
 Doradas, 60, 71, 75
 Dovale, Julio, 165, 167
 Dumke, Hermann, 167
- El Banco, 23, 38, 44, 108, 124, 128, 149, 151, 169, 171-172, 174, 179, 200
 El Carmen, 69, 103, 136
 El Enviado, 128, 200, 202
 El Limón, 52, 73
 El Mamón, 52, 73, 139
 El Mico, 52, 123
 El Paso, 46
 El Retiro, 56, 70
 Epalza Hoyos de Ribón, Dominga, 105-114 pássim, 168
 Epalza Hoyos, Manuel, 170
 Epalza Hoyos, Tomasa, 170
 España, 59-67 pássim, 90, 141, 163, 184-185, 193, 197 pássim
 Estados Unidos, 152, 162-167 pássim, 170-182
- Fals, Alfredo, 144
 Fals, Enrique, 144
- Fals Angulo, Alfredo, 198
 Faraquiel, 38
 Felipe III, 48
 Fernando VII, 96
 Ferreira, Joaquín, 150
 Ferreira, José María, 150
 Feuerbach, L. A. von, 45
 Figueroa y Barrantes, Benito de, 61-62
 Finzenú, 35-37
 Flor y Olmos, Antonio, 96, 132, 153
 Font, Francisco, 190, 194
- Galapa-Paluatedo, 55
 Galeano, fray Urbano, 41-47, 51, 59, 183
 Garavito, Juan Nicolás, 69, 76
 García de Toledo, José María, 87, 93-94
 García Hernández, Luis Arturo, 72, 143, 151-153, 157, 158
 García Nossa, Antonio, 46-47
 García Vergara, Luis Arturo, 153
 Garrido, Gabriel A., 121, 124, 132, 145, 156
 Gavaldá, José, 184-193, 196
 Germán Ribón, Antonio, 106, 139
 Germán Ribón, Atanasio, 106
 Germán Ribón, Manuel, 106
 Germán Ribón, Pantaleón, 106-107, 111-115, 167-174
 Germán Ribón, Segundo, 168
 Germán Ribón, Tomás, 167
 Góez, Luis Manuel, 25, 29, 46, 142, 202
 Gómez, Faustino, 104
 Gómez, Manuel, 104-105, 111
 Gómez, Rafael Lorenzo, 85, 89-93
 Gómez Gómez, Manuel, 159
 González, Antonio, 55
 González, María Damiana, 70, 100
 González, Pedro, 177, 178

- González Belandres, Vicente, 83-88
 González Sierra, Juan Antonio, 68
 González Valencia, Ramón, 171
 Gracia, Carmelo, 199
 Granados, César, 147, 153
 Guacharaco, 108, 111, 148, 194, 202
 Guamal, 128, 200
 Guaranda, 188
 Guayabal, 52, 77, 145
 Guazo, 38, 41, 45, 51-56, 75, 98, 102-103, 117, 133, 158
 Guerra, Manuela, 85
 Guerra, Nicanor, 149, 150, 170
 Guerra, Ramón S., 121, 144, 156
 Guerra, Sebastián, 177-179, 202
 Guerrero, Gustavo S., 116
 Guevara, Víctor, 63
 Guirior, Manuel, 68
 Guley, 35-44, 47, 61, 65, 88, 158, 202
 Gutiérrez, Eutimio, 195, 199, 201
 Gutiérrez, Ildefonso, 194, 196
 Gutiérrez Díaz, Mercedes, 147, 153, 155
 Harris, H. S., 171, 173
 Haskell, Samuel, 172
 Hatillo de Loba, 173, 175, 177
 Hegel, G. W. F., 45
 Held, Adolfo, 58
 Herazo Jaraba, Pedro, 153, 155, 162-163
 Heredia, Alonso de, 38-44 *pássim*, 183
 Heredia, fray Domingo de, 44
 Heredia, Juan Bautista de, 41
 Heredia, Pedro de, 35-43 *pássim*, 48, 88, 158
 Hernández, Manuel, 201
 Herrera Ribón, Manuel, 168
 Holguín, Carlos, 116
 Honda, 139
 Hoyos, Gonzalo José de, 86, 96, 106, 111, 173
 Hoyos, José de, 86, 89
 Ihtíoco, 36, 44, 45, 94
 Imbrecht, Juan Antonio, 137
 India, 36, 52, 200
 Jagua, 38, 40, 44, 51, 61
 Jamaica, 139
 Jegú (río), 34-35, 38, 60, 202
 Jegua 18-31 *pássim*, 34-61, 69-79 *pássim*, 85, 87-95, 98-103, 107-108, 117-124, 127, 137, 147-148, 156-161 *pássim*, 172, 187, 190, 200, 202
 Jiménez, Juana, 137, 144
 Juan XXIII, 193, 194, 195
 La Candelaria, 61, 71, 73, 75
 La Ceiba, 39, 41, 71
 La Florida, 72
 La Milanera, 46, 54, 60-61
 La Ponchera, 58
 La Sierpe, 129, 137, 161
 Laín Sanz, Domingo, 197, 199, 202
 Lardizábal, Marcelino, 184-185
 Las Catas, 81, 84, 87
 Lecuona, José, 184, 194
 León XIII, 185
 Loaiza, Ana Banquisei de, 60
 Loba, 23, 26, 34, 41-61 *pássim*, 76, 86, 108-115, 170, 177, 183, 185, 200
 López Terán, Sancho, 60, 71
 Llanos, Luis José de, 101
 Madre Laura, 186-188
 Magangué, 23, 24, 55, 64, 81, 94, 102, 118, 120, 124, 140, 155, *pássim*, 160, 163, 171, 188, 196-201

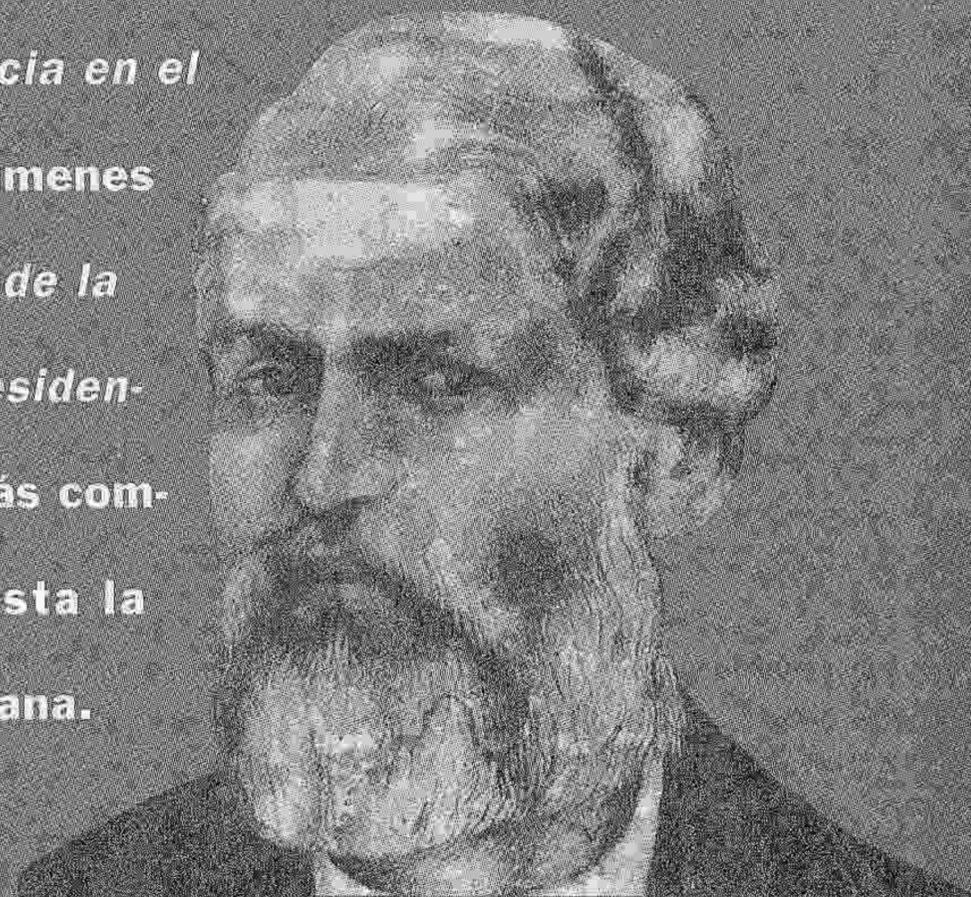
- Magdalena (río), 37, 38, 40-65 *pássim*, 185, 197
- Mahamón, 40
- Mahates, 55
- Mainero Trucco, Juan B., 155
- Majagual, 22, 54, 77, 94, 126, 131, 184-193
- Malambo (Atlántico), 55
- Malambo, 52, 67, 70-71, 74, 94, 98, 100-102, 118, 132
- Mandianes, Manuel, 196, 199, 201
- Manjarrés, Florentino, 149, 155
- Mansilla, Simón, 148, 153
- Marchena, Eduardo, 188
- Margarita, 173
- María, 39, 62
- María Pérez, 60
- Marmolejo, José María, 121, 132
- Martelo, Samuel, 19, 123, 145, 162
- Martínez, Heriberto, 174, 177-181
- Martínez, Pedro José, 87
- Martínez, Rafael, 26-30, 41, 80, 202
- Martínez Aycardi, Jerónimo, 174
- Martínez Ribón, Cerbeleón, 168, 176
- Martínez Troncoso, Manuel, 155
- Martínez Troncoso, Segundo, 165
- Marx, Carlos, 37, 45, 52, 99, 132, 136, 158, 183, 200
- Mathieu, Eduardo, 196, 199, 200
- Mayorca, Ezequiel García, 149
- Medina, Hernando de, 45
- Menchiquejo, 41-42, 55, 56, 97, 155
- Mesta, 57, 59
- México, 66
- Mexión, 38, 40, 51, 59-68 *pássim*, 83
- Mier, Álvaro, 198-199
- Mier, Agustín, 108
- Mier, Pablo Emilio, 108-111, 148-151, 174-180
- Mier, Tomás, 200
- Mier Arias, Adolfo, 103-107, 148-151, 153-156, 202
- Mier Serpa, Adolfo, 198, 199
- Mier y Guerra, José Fernando de, 69, 76, 86
- Miranda Campuzano, José Pío, 81
- Mitango, 35, 52, 55, 58, 61, 100
- Mogohán, 18, 40, 52, 60
- Mojana, 23, 34, 54, 77, 126-131, 192-193
- Mompox, 20, 23, 34-54, *pássim*, 61-79, *pássim*, 86, 97, 133, 136-147, *pássim*, 155, 164-172, 192, 193, 201
- Montelibano, 186-189, 194, 197
- Montería, 58, 180
- Montero, Hipólito, 47, 86, 90-95, 202
- Montoya, Laura. Véase *Madre Laura*
- Molina, Andrés José, 60, 86-95
- Molina, Pedro, 74
- Molina, Pompeyo, 63
- Montero, José, 85
- Morroa, 51, 55, 60, 67-68
- Mosquera, Tomás Cipriano de, 141
- Murray, James, 146
- Nassir, David, 62
- Nechí, 36-37, 162, 191, 199, 202
- Nieto, Francisca, 166
- Nieto, Juan José, 47, 49, 96, 103, 138, 153, 166, 173
- Ninha-Thi, 41-45, *pássim*, 61, 65, 66
- Noalla, 52, 120, 123, 146
- Norosí, 41, 56
- Núñez, Rafael, 107, 116, 120
- Obeso, Candelario, 166
- Ocaña, 139, 145, 169
- Ojeda Z., Aristides, 25, 69
- Ojeda Z., Carmelo, 25, 30, 69
- Olaya Herrera, Enrique, 180
- Once Palmas, 41, 42, 55

- Ortega, Domingo, 119
Ortiz Nieto, Diego, 49, 54, 56, 106, 170
Ortiz Nieto, María, 62, 65
Ospina, José Domingo, 116
Ospina, Pedro Nel, 147, 153, 172-176, 180
Ossa Martínez, Felipe de la, 102, 107
Ossa Pertuz, Felipe de la, 142
Ossa Vásquez, Felipe Tercero de la, 120, 121, 132, 142-148, 153-161
Ovejas, 69
Oyz, 40, 44
- Padilla, 67, 70-71
Palacios de la Vega, José, 84
Palencia Caro, Enrique, 148, 180
Palenque, San Basilio de, 69
Palomino, 74, 76, 97, 103-107, 112, 149, 150, 173, 177
Pansegua, 43, 54-56, 61
Panzenú, 31, 34-49, 54
Papayal, 150, 154, 173, 177, 202
Pasoancho, 39, 41
Pastrana, Misael, 198, 201
Paulo VI, 194, 197, 202
Peñoncito, 199-200
Perdomo, Gabriel, 121, 156
Perdomo Neira, Miguel, 165
Peredo, Diego de, 67, 75, 149
Pereira de Plata, Manuel, 101
Pérez, Manuel Antonio, 100
Pérez, Manuela, 101
Pérez, Ñaño, 19, 27, 143, 162
Perico (río), 54, 185
Periquital, 35, 40, 52, 98, 100-102, 107, 125, 132, 145
Pileta, 60, 68-69, 70
Pineda, Manuel Antonio, 100-102, 107-108, 119, 131, 141
Pinedo, Tomás Lorenzo de, 67
Pinillos, 76, 97, 112-113, 133, 173, 177, 196
Pío XI, 185
Piojó, 55
Pisa, 126, 131, 188
Plantat, Juan, 86, 87
Plato, 65, 66
Pupo, Ciro A., 128, 173
Rabón, 37, 38, 40, 52, 129, 160
Raya, Isidro Vicente de la, 94
Restrepo, Carlos E., 171
Revollo, Pedro María, 175
Reyes, Rafael, 169
Ribón, Juan, 168
Ribón Mier, Leopoldo, 153
Ribón Padilla, Andrés, 168
Ribón Padilla, Manuel, 168
Ricks, Joel, 170
Rico, María Antonia, 68
Rico, Pedro, 69, 73-75, 98
Rivas, Heriberto, 196, 199-201
Rivera, Antonio, 91, 123
Rivera, Severino, 60
Rivera, Silvestre, 86, 91-95, 123
Rodas Carvajal, Juan de, 83
Rodríguez Hontiyuelo, Mariano, 192, 193
Roldán, Antonio, 116
Román, Carlos, 166
Ruiz, Miguel, 174
- Sahagún, 152
Salazar, Lucía de, 41, 49
Salazar, Luis de, 45, 49
Salcedo, Juan Tomás, 67
Salsipuedes, 72
Sampayo, Enrique, 191
Sampués, 38, 51, 55, 157
Sandoval, 173

- San Andrés-Mexión, 38, 50
 San Andrés-Pinchorroy, 51, 55, 56
 San Benito Abad, 20, 23, 27, 35, 41, 49, 56, 60-66, 71, 75, 86, 89-94, 96, 102, 107, 128, 135-148, 156-161, 184-202
 San Cipriano, 60, 76, 80
 San Fernando de Occidente, 168, 173
 San Jorge, 19, 22-37, *pássim*, 45-56, *pássim*, 60, 69, 73-80, *pássim*, 91, 117, 131, 138, 143, 161-163, 183-202
 San Luis, 76, 86
 San Marcos, 22-27, *pássim*, 49, 60-71, *pássim*, 74-75, 77-79, 184, 190, 199, 202
 San Martín de Loba, 27-49, *pássim*, 65, 75, 85, 88, 97, 127, 148-151, 152-156, 172-182, 196, 199, 202
 San Matías, 37-52, *pássim*, 73, 79, 121-124, 125, 145, 156
 San Roque, 64, 71
 San Sebastián, 44, 147, 153
 Santa Coa, marqueses de, 69, 76, 77, 129, 146
 Santacoa, 19, 45, 54, 81, 103
 Santa Cruz, conde de, 78
 Santacruz, Juan de, 40
 Santa Marta (Sierra Nevada), 35, 64
 Santo Domingo, 71-74 *pássim*, 153
 Santo Lucío, 36, 129
 Santos, Francisco, 189, 193
 Segovia, 72
 Sejebe, 22, 26, 52, 80, 123, 125
 Serpa, Francisco J., 175, 177-182
 Sfeir Vergara, Julio C., 136
 Sierra, Emilio, 58
 Sierra, Eusebio, 58
 Sierra, Pedro Somoano de, 75, 149
 Simití, 41, 52, 56, 110, 196, 199
 Sincé, 38, 51-61, *pássim*, 144, 146, 149, 151
 Síncelejo, 118, 143, 152, 162, 196, 197
 Sinú, 36, 61, 81, 137, 141, 179
 Snow, W. L., 170
 Striffler, Luis, 25, 29-30, 64, 72-88, *pássim*, 137, 138
 Suárez, Marco Fidel, 172, 176, 180
 Sucre, 27, 36, 54, 129, 187, 189, 190, 200, 202
 Sucre (departamento), 197
 Tacaloa, 65
 Tacasuán, 35, 38, 41, 56-66, *pássim*, 137-141
 Talaigua, 38-49, *pássim*, 55, 56
 Tamalameque, 38
 Tamalamequito, 149
 Tato Losada, Eloy, 184, 194, 197, 201
 Tenerife, 47
 Terrón, Cirilo, 196, 199, 201
 Tetón, 65
 Thomas, Rafael, 85, 144, 153, 166, 168
 Tierradentro (Atlántico), 41, 48
 Tierras de Loba, 49, 75, 88, 106-107, 111-115, 133, 164-182
 Tofeme, 61, 72, 73, 152
 Tolú, 38, 39, 51-68, *pássim*, 71, 75, 139, 159
 Tolviejo, 51, 55, 153
 Tomala, 27, 43, 61, 192
 Toro, Matías, 151
 Torre, Juan Damián de la, 78
 Torre Hoyos, marqueses de, 76, 86, 106, 111, 113, 137, 146, 150, 152, 168, 170-171, 173, 179, 188
 Torre Miranda, Antonio de la, 61, 65-69, 142
 Torres, Manuel del Cristo, 153, 155, 160, 162
 Torres Giraldo, Ignacio, 46
 Torres Restrepo, Camilo, 195, 196, 197

- Tovío, José Benito, 87, 91, 137
Tovío Beltrán, Francisco Javier, 146, 149, 153, 156
Tovío Beltrán, Juana, 142, 145, 153, 156
Tovío de la Guerra, Francisco Javier, 91, 136-144, 163, 167
Tovío Jiménez, Ana Joaquina, 137, 144
Tovío Jiménez, Joaquín, 121, 145, 151
Troncoso, Juan Andrés, 47, 82, 85-88
Tubará, 55
Turbana, 47
- Uhrira, 36
Uré, 41, 56, 149, 186-188
Uribe Uribe, Rafael, 147, 149, 150, 155
Urueta, Esteban T., 121, 130, 145, 163
Usiacurí, 55
- Valencia Cano, Gerardo, 202
Valledupar, 27
- Vargas, Gallino, 27, 192
Vargas Campuzano, Jacinto de, 51, 55, 59, 103, 118
Vargas Machuca, 56
Vides, Mañe, 35-37, 45, 46, 202
Vides Choperena, Sixto, 128
Viloria, 52
Villabona y Zubiaurre, Juan de, 41, 44, 48-49, 50, 55, 59
Viveros, José María, 19, 153
- Wittfogel, K. A. 37
- Yapé. Véase *Ayapel*
Yatí, 41, 55, 199, 201
- Zabaleta, Domingo, 85, 202
Zabaleta, Evaristo, 82, 202
Zabaleta, Felipe de, 47, 49
Zabaleta, Juan de, 77
Zambrano, 58, 65, 103, 176
Zapata, Andrés, 43
Zaragoza, 20, 62, 83, 139
Zenúfana, 35-37, 40, 54, 83
Zuzúa, 40

En este tercer tomo de la *Historia doble de la Costa*, el autor enfoca otra figura simbólica del pueblo costeño, esta vez de la región del río San Jorge: el *hombre-hicotea*, personificación del “aguante” y expresión casi totémica de la coraza popular ante la acción hostil de la naturaleza y de los poderosos de la sociedad. A partir de la cultura zenú, Fals Borda narra la historia de las formas de resistencia —sutiles unas, como los santos populares, abiertas las otras, como la sedición y la guerrilla— empleadas sucesivamente por los indígenas, los negros y los campesinos mestizos para defender sus formas de producción, sus heredades y sus costumbres, sus tradiciones y sus modos de vida. *Resistencia en el San Jorge* se suma a los dos volúmenes anteriores de la *Historia doble de la Costa* —*Mompox y Loba* y *El presidente Nieto*— para formar la obra más completa que se ha publicado hasta la fecha sobre una región colombiana.



Francisco Javier Tovío, el monarca de Tacasuán.



Universidad Nacional de Colombia
Banco de la República
El Áncora Editores

