

rca

revista colombiana de antropología

62/3

SEP.-DIC. 2026

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA

ARQUEOLOGÍA Y DIÁSPORA
AFRICANA EN COLOMBIA:
DISCUSIONES Y RETOS
CONTEMPORÁNEOS



Culturas



ICANH

rca

revista colombiana de antropología

62 / 3

SEP.-DIC. 2026

e-ISSN: 2539-472X

<https://doi.org/1022380>

Bogotá, Colombia



ICANH



Revista Colombiana de Antropología

Director (e) del ICANH

Javier Enrique Estrada Quintero

Subdirector de Investigación y Producción Científica

Manuel Bernardo Pinilla Zuleta

Coordinador del Grupo de Investigaciones

Carlos Andrés Meza

Directora de la RCA

Juana Camacho Segura

Editor general

Vladimir Caraballo Acuña

Editoras invitadas

Johana Caterina Mantilla Oliveros

María Angélica Suaza Español

Editores de la sección arqueológica

Beatriz Eugenia Rincón

Luis Francisco López Cano

Coordinadora editorial de la RCA

María Camila Jaimes

Asistente editorial de la RCA

María Eva Mangieri

Comité editorial

Cristóbal Bonelli, Universidad Alberto Hurtado, Chile

• Bastien Bosa, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Colombia • Alejandro Camargo, Universidad del Norte, Colombia • Silvia Citro, Universidad de Buenos Aires, Argentina • Juan Guillermo Martín, Universidad del Norte, Colombia • Valentina Pellegrino, Museum of the City of New York, Estados Unidos • Natalia Quiceno Toro, Universidad de Antioquia, Colombia • Esteban Roza Pabón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia • Daniel Ruiz-Serna, McGill University, Canadá • Rihan Yeh, University of California, Estados Unidos • Gabriela Zamorano Villarreal, Ciesas, México

Comité científico

Claudia Briones, Universidad de Buenos Aires, Argentina

• Manuel Delgado, Universidad de Barcelona, España •

Arturo Escobar, The University of North Carolina at Chapel

Hill, Estados Unidos • Christian Gros, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine y Centre National de la Recherche Scientifique, Francia • Claudio Lomnitz, Columbia University

in the City of New York, Estados Unidos • Alain Musset, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia • María

Clemencia Ramírez, Investigadora honoraria, ICANH, Colombia

• Alcida Rita Ramos, Universidade de Brasília, Brasil • Joanne

Rappaport, Georgetown University, Estados Unidos • Peter

Wade, Manchester University, Reino Unido

La *Revista Colombiana de Antropología* es una revista científica cuatrimestral del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) que se edita desde 1953. La revista busca contribuir a los debates de la antropología y las ciencias afines en los ámbitos nacional e internacional, y se dirige a estudiantes de antropología, profesores universitarios, investigadores y académicos de las ciencias sociales.

Los contenidos de esta revista pueden reproducirse sin autorización previa, siempre que se cite adecuadamente la fuente. No está permitido su uso con fines comerciales ni la elaboración de obras derivadas (véase licencia CC BY-NC-ND 4.0).

Los autores, no la *Revista Colombiana de Antropología*, son responsables por el contenido de sus artículos.

La revista está incluida en las siguientes bases bibliográficas e índices internacionales de citación

• Índice Bibliográfico Nacional Publindex (IBN Publindex) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia (categoría A2) • Scopus • SCImago Journal & Country Rank (Q2) • Índice Bibliográfico Científico Electronic Library Online (SciELO Colombia) • Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México • Directory of Open Access Journals (DOAJ) • International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), The London School of Economics and Political Science • Hispanic American Periodical Index (HAPI) de la Universidad de California, Los Ángeles • Anthropological Index Online, del Royal Anthropological Institute de Inglaterra • Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), de la Universidad Nacional Autónoma de México • Handbook of Latin American Studies (HLAS), de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos • Directorio y Catálogo Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) • Internationale Bibliographie der Rezensionen Geistes- und Sozialwissenschaftlicher Literatur • Anthropological Literature, Russian Academy of Sciences Bibliographies • Ulrich's Periodicals Director • Dialnet, de la Universidad de la Rioja • Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (Redib)

Coordinador del Grupo Interno de Trabajo de Publicaciones y Revistas

Andrés Delgado Darnalt

Coordinación editorial

Bibiana Castro Ramírez

Corrección de estilo en español y portugués

Fernando Urueta Gutiérrez

Corrección de estilo en inglés

Pablo Castro Henao

Diagramación

María Libia Rubiano Marulanda

Diseño editorial y pauta interna

Nathalia Rodríguez González

Imagen de cubierta

Taller de cerámica, San Basilio de Palenque, 2017.

Fotografía de Johana Caterina Mantilla Oliveros

Correspondencia y canje

Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia

Teléfono +57 (601) 7954790

Correo electrónico: rca.icanh@icanh.gov.co

Página web

<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/index>

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2026

La *Revista Colombiana de Antropología* agradece especialmente a los pares académicos que evaluaron cualitativamente los artículos de esta edición. Sus lecturas especializadas y sugerencias fueron de vital relevancia para asegurar los criterios de calidad y transparencia en la selección de los contenidos:

Konrad A. Antczak, Universidad Pompeu Fabra, España

Alejandro Bernal Vélez, investigador independiente, Colombia

María Cruz Berrocal, Instituto de Ciencias del Patrimonio, CSIC, España

Rafael Antonio Díaz Díaz, Universidad Javeriana / Universidad Nacional, Colombia

Julián Andrés Escobar Tovar, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia

Lucio Menezes Ferreira, Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Luis Gerardo Franco Arce, Universidad Surcolombiana, Colombia

Mónica Johanna Giedelmann Reyes, Universidad Santo Tomás, Colombia

Hernando Javier Giraldo Tenorio, Universidad del Cauca, Colombia

Celtia Rodríguez González, Síncrisis-Cispac, Universidad de Santiago de Compostela, España

Paraskevi Kouvatsou, Universidad de Guadalajara, México

Keren Xiomara Marín González, University of Michigan, Estados Unidos

Berto Esilio Martínez Martínez, Universidad de Antioquia, Colombia

Kathryn Sampeck, University of Reading, Inglaterra, Reino Unido

María Clara Torres Bustamante, Universidad de los Andes, Colombia

Contenido

Introducción al dossier

- e3350 Arqueología y diáspora africana en Colombia: discusiones y retos contemporáneos

[Johana Caterina Mantilla Oliveros](#)

[María Angélica Suaza Español](#)

Artículos

Dossier

- e3212 Arqueología y patrimonio de la diáspora africana en Cartagena de Indias: espacios de contacto y vidas entrelazadas

[Monika Therrien](#)

- e3215 Los trabajadores esclavizados de los sistemas de producción en las haciendas de cal y los tejares de Cartagena de Indias (siglos XVII y XVIII)

[Laura Victoria Báez Santos](#)

- e3226 Arqueología, cimarronaje y cuidado colectivo en San Basilio de Palenque, norte de Colombia

[Johana Caterina Mantilla Oliveros](#)

- e3214 El atrio de San Ignacio: claves para enfrentar una arqueología afrolatinoamericana en Bogotá

[Felipe Gaitán Ammann](#)

[Julie K. Wesp](#)

- e3219 Afroarqueologías colombianas: treinta años de reflexiones a partir de un encuentro en el Museo Nacional

[Daniela Vargas Ariza](#)

[Natalia Sofía Angarita](#)

Misceláneos

- e3164 Una política a ras de vida: amapola, Estado y vida campesina en el nororiente de Nariño (Colombia)

[Mónica L. Espinosa Arango](#)

[Yenny del Socorro Gómez Bolaños](#)

- e3223 Perspectivas feministas y arqueología doméstica: reflexiones conceptuales desde Colombia

[Helen Hope Henderson](#)

Reseña

- e3329 Reseña de *Maraña: guerra y enfermedad en las selvas de Colombia*, de Lina Pinto García

[Santiago Martínez Medina](#)

Content

Thematic Dossier

- e3350 Archaeology and the African Diaspora in Colombia: Contemporary Discussions and Challenges
[Johana Caterina Mantilla Oliveros](#)
[María Angélica Suaza Español](#)

Articles

Dossier

- e3212 Archaeology and Heritage of the African Diaspora in Cartagena de Indias: Contact Spaces and Entangled Lives
[Monika Therrien](#)
- e3215 The Enslaved Workers of the Production Systems in the Lime and Pottery Haciendas in Cartagena de Indias (Seventeenth and Eighteenth Centuries)
[Laura Victoria Báez Santos](#)
- e3226 Archaeology, Maroonage and Collective Care in San Basilio de Palenque, Northern Colombia
[Johana Caterina Mantilla Oliveros](#)
- e3214 The Atrium of San Ignacio: Keys to Tackle an Afro-Latin American Archaeology in Bogotá
[Felipe Gaitán Ammann](#)
[Julie K. Wesp](#)
- e3219 Colombian Afro-Archaeologies: Thirty Years of Reflections from a Gathering at the National Museum
[Daniela Vargas Ariza](#)
[Natalia Sofia Angarita](#)

Miscellaneous

- e3164 A Policy at the Edge of Life: Poppies, State and Peasant Life in Northeastern Nariño (Colombia)

[Mónica L. Espinosa Arango](#)

[Yenny del Socorro Gómez Bolaños](#)

- e3223 Feminist Perspectives and Domestic Archaeology: Conceptual Reflections from Colombia

[Helen Hope Henderson](#)

Review

- e3329 Review of *Maraña: guerra y enfermedad en las selvas de Colombia*, by Lina Pinto García

[Santiago Martínez Medina](#)

Sumário

Introdução ao dossiê

- e3350 Arqueologia e diáspora africana na Colômbia: discussões e desafios contemporâneos

[Johana Caterina Mantilla Oliveros](#)

[María Angélica Suaza Español](#)

Artigos

Dossiê

- e3212 Arqueologia e patrimônio da diáspora africana em Cartagena das Índias: espaços de contato e vidas entrelaçadas

[Monika Therrien](#)

- e3215 Os trabalhadores escravizados dos sistemas de produção nas fazendas de cal e de cerâmica em Cartagena das Índias (séculos XVII e XVIII)

[Laura Victoria Báez Santos](#)

- e3226 Arqueologia, formação de quilombos e cuidado coletivo em San Basilio de Palenque, norte da Colômbia

[Johana Caterina Mantilla Oliveros](#)

- e3214 O átrio de San Ignacio: chaves para enfrentar uma arqueologia afro-latino-americana em Bogotá

[Felipe Gaitán Ammann](#)

[Julie K. Wesp](#)

- e3219 Afroarqueologias colombianas: trinta anos de reflexões a partir de um encontro no Museu Nacional

[Daniela Vargas Ariza](#)

[Natalia Sofia Angarita](#)

Miscelânea

- e3164 Uma política à flor da vida: papoula, Estado e vida camponesa no nordeste de Nariño (Colômbia)

[Mónica L. Espinosa Arango](#)

[Yenny del Socorro Gómez Bolaños](#)

- e3223 Perspectivas feministas e arqueologia doméstica: reflexões conceituais a partir da Colômbia

[Helen Hope Henderson](#)

Resenha

- e3329 Resenha sobre *Maraña: guerra y enfermedad en las selvas de Colombia*, de Lina Pinto García

[Santiago Martínez Medina](#)

Arqueología y diáspora africana en Colombia: discusiones y retos contemporáneos

Archaeology and the African Diaspora in Colombia: Contemporary Discussions and Challenges

Arqueologia e diáspora africana na Colômbia: discussões e desafios contemporâneos

Johana Caterina Mantilla Oliveros

Departamento de Antropología de las Américas,
Universidad de Bonn, Bonn, Alemania
jmantill@uni-bonn.de
<https://orcid.org/0009-0000-1308-7668>



María Angélica Suaza Español

Investigadora independiente, Neiva, Colombia
angelicasuaza@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-0614-9214>

En diciembre de 2024 el Museo Nacional de Colombia, con el apoyo del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y el Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes, organizó el primer evento oficial sobre arqueología de la diáspora africana en Colombia¹. Este tuvo como objetivo reunir a los y las investigadoras jóvenes y con trayectoria que habían desarrollado pesquisas en arqueología

- 1 Como antecedente puede nombrarse el simposio y mesa de trabajo “Trazando caminos de reflexión y acción: arqueologías y afrodescendencias en Suramérica”, organizado por Diógenes Patiño y Johana Caterina Mantilla Oliveros en el marco del Congreso Colombiano de Arqueología, realizado en Colombia, en la Universidad del Cauca, en el año 2022.

sobre la población africana y su descendencia en el actual territorio colombiano y en distintos momentos de su historia². Este espacio facilitó el encuentro entre investigadores, representantes de comunidades negras y público general (virtual y en sala). Se presentaron estudios de distinta envergadura geográfica, temática, temporal y metodológica durante los dos días de su duración. Un primer balance de lo anterior permite identificar la existencia de una diversidad teórica y metodológica a la hora de abordar la discusión en torno a la presencia y la historia de las personas de origen africano y su descendencia en el territorio nacional.

En otras palabras, la diáspora africana no es el único horizonte de reflexión o, al menos, se perciben diferencias importantes en la manera en que esta es entendida, discutida, tenida en cuenta o desvirtuada en el quehacer arqueológico. Así, no se trata de una mera diferencia respecto a *cómo* identificar la presencia africana o afrodescendiente en el registro arqueológico de la sociedad colonial, republicana o contemporánea, sino en la concepción y el diálogo que creamos con la dimensión transatlántica de la diáspora para la interpretación; esto tiene implicaciones en la manera en que, como investigadoras e investigadores, construimos narrativas sobre la vida de la población africana y afrodescendiente. Antes que como elementos invariables en el tiempo, pensar la diáspora como fenómeno permite reconocer las posibilidades de reconfiguración social, política o religiosa de los cautivos y su descendencia libre, esclavizada y cimarrona.

Teniendo en cuenta la diversidad de enfoques y la multiplicidad de investigaciones observadas durante el evento, decidimos proponer a la *Revista Colombiana de Antropología* la realización de este dossier. A diferencia de hace veinte años (en realidad un poco más), momento en el que nosotras comenzamos a interesarnos por estas discusiones, en el presente no solo somos más, sino que estamos en el foco de la institucionalidad, de las comunidades y de otros investigadores afrodescendientes del país. Consideramos que la existencia de las distintas pesquisas puso sobre la mesa la necesidad de sentarnos a dialogar y de exponer, ahora por escrito, lo que hemos hecho. De tal modo, hemos querido con este número alcanzar dos cosas: por un lado, abrir un espacio de reflexión sobre los retos teóricos y metodológicos que la arqueología enfrenta a la hora de discutir las dificultades, las luchas y las apuestas de la población africana y de su descendencia en el territorio actual colombiano; por otro, ofrecer a las futuras generaciones una

2 “Desenterrando las huellas de africanía en Colombia: narrativas del pasado, acciones del presente”. El evento fue transmitido en vivo mediante los canales de YouTube del ICANH y el Museo Nacional.

referencia escrita respecto a lo hecho y dicho hasta la fecha por los y las arqueólogos en el país.

Los cinco artículos que integran este dossier advierten la complejidad de la tarea asumida. El registro arqueológico y los contextos y paisajes abordados, así como las preguntas, los conceptos y las metodologías propuestas, superan las miradas reduccionistas que confinan la experiencia afrodescendiente a una existencia bajo dominación absoluta o en resistencia perenne. El foco geográfico de los artículos (dos dedicados a Cartagena y sus alrededores, otro al interior de su provincia, uno más a Bogotá y otro de alcance nacional) es el resultado no intencional del largo y cuidadoso proceso editorial. No obstante, este refleja el rol protagónico de la ciudad-puerto y de su provincia en la historia de la esclavitud transatlántica en las Américas. Es por esto que este dossier inicia justamente allí. Haciendo uso de la información provista por las múltiples investigaciones que ha liderado, Monika Therrien se adentra en este escenario urbano. La autora propone de manera original su texto como un dispositivo de representación crítico (*un museo representacional*) en torno a la vida de la población negra esclavizada y los entrelazamientos de sus vidas con la sociedad de la Cartagena colonial.

Therrien vincula la cultura material, las fuentes de archivo y la teoría espacial para, en sus palabras, “visibilizar los roles asumidos por los afrodescendientes en lo que hoy se reconoce como el patrimonio cultural de Cartagena”. Los cinco espacios propuestos (talleres y oficios, cocinas, lugares de enfermedad, lugares de represión y lugares funerarios) le permiten reflejar las “continuidades y rupturas con la ciudad contemporánea” y, a la vez, subrayar la gentrificación de la historia y la memoria, que propicia “la persistencia de desigualdades estructurales y el borramiento o reconocimiento selectivo del patrimonio afrodescendiente” de la Cartagena actual. De esta manera, la autora elabora una propuesta innovadora a partir de *espacios de contacto* que hacen posible reconstruir de forma descentrada y multitemporal la vida de la población afrodescendiente de la ciudad.

En relación directa con el contexto social y económico de la ciudad-puerto y su provincia, el texto de Laura Victoria Báez Santos trata sobre los sistemas de producción cerámica de las haciendas y tejares. A partir del análisis de la cultura material, así como de fuentes de archivo y de tradición oral, Báez Santos realiza una triangulación metodológica para reconstruir la organización laboral y las prácticas de la población africana y afroamericana vinculadas a dicha producción en cuatro haciendas próximas a Cartagena. De tal modo, logra evidenciar arqueológicamente el alto grado de especialización técnica involucrado en ese proceso. De manera innovadora, la autora interpreta y demuestra cómo el dominio de las

técnicas involucradas (el pintado, el torneado y la cocción en hornos) les permitió a ciertos individuos esclavizados acumular formas diferenciadas de capital (económico, cultural, social o simbólico), lo que a su vez repercutió en la ampliación de sus redes sociales y en la reproducción de saberes estructuralmente relevantes para el desarrollo económico de la ciudad y sus alrededores.

Posteriormente, se encuentra el texto de Johana Caterina Mantilla Oliveros sobre San Basilio de Palenque y su vínculo material con el cimarronaje colectivo. Ubicado en el interior de lo que entonces fuera la antigua provincia de Cartagena, dicho asentamiento surgió tras la firma de un acuerdo entre los cimarrones del palenque de San Miguel y la autoridad colonial en 1714. Mantilla Oliveros explora el vínculo mencionado a partir de dos aspectos centrales: el ocultamiento y el cuidado colectivo. De manera original, pone en evidencia que el rechazo a la esclavitud implicó la creación de condiciones para la existencia de una vida en comunidad por parte de los cimarrones; esto significó la transformación del paisaje, el cuidado de redes familiares y el acceso a recursos. La ubicación actual de San Basilio, así como la distribución, coexistencia y persistencia en el tiempo de dos tipos cerámicos y de restos óseos de fauna recuperados en actividades de prospección arqueológica, le permite a la autora sugerir que aquellos dos aspectos continuaron teniendo un papel central en la configuración de la vida en comunidad tras el acuerdo de 1714. A través de tres capas particulares (San Basilio y el vínculo, la arqueología y el cimarronaje, y el ocultamiento y el cuidado colectivo), su texto nos presenta el análisis holístico de una arqueología que se interesa por la fenomenología del cimarronaje y sus implicaciones en el tiempo.

Estas apuestas investigativas ponen de manifiesto nuevamente que la inexistencia de estudios sobre la población africana y afrodescendiente, característica de la arqueología nacional hasta hace apenas unas décadas (Mantilla Oliveros 2012 y 2016), se debió a un silenciamiento (racismo) estructural del quehacer disciplinar que impedía imaginar la consustancialidad entre dicha población y el moldeamiento de la vida en sociedad y su expresión material. Precisamente, en esta línea de ruptura y de transformación de imaginarios, se sitúa el texto de Julie K. Wesp y Felipe Gaitán Ammann. A partir del hallazgo de los restos óseos de un individuo (más concretamente de su cráneo) durante las excavaciones en el atrio de la iglesia de San Ignacio, en Bogotá, los autores plantean una discusión respecto a las dificultades que enfrenta la identificación de afrodescendencia, debido a los cánones raciales que sustentan la identificación de ancestría en la actualidad.

La perspectiva bioarqueológica de Wesp y Gaitán Ammann, además de novedosa en el contexto nacional, no se limita a la constatación genética del posible

origen subsahariano de Moisés, como fue nombrado el individuo en el marco de la investigación. Por el contrario, con base en herramientas propias de la arqueología histórica y la bioarqueología, los autores proponen una reflexión teórica y ética para evitar un uso acrítico de metodologías vinculadas a la identificación de ADN (antiguo en este caso) que pueda llevar a un ejercicio de racismo científico. Como categoría biológica, la identidad no debe entenderse como estática, sino como el resultado de múltiples interacciones en contextos diversos del ejercicio del poder y de la resistencia en el tiempo. Su artículo se convierte así en un aporte concreto a la transformación de un imaginario capitalino en el que la presencia temprana de los africanos y su descendencia en Santafé ha sido silenciada.

Finalmente, el dossier cierra con el texto de Daniela Vargas Ariza y Natalia Sofia Angarita. Este no solo recoge el corazón de lo ocurrido en el evento mencionado al inicio de este texto, sino que explora de manera detallada lo que ha sido el ejercicio disciplinar a lo largo de los últimos treinta años. Las autoras retoman definiciones amplias de la diáspora africana y las relacionan con la arqueología nacional; este enfoque les permite situar la diáspora no solo como un desplazamiento forzado o como una evocación de dolor, sino como un proceso vivo de resistencia, creatividad y transformación cultural. Vargas Ariza y Angarita destacan la convergencia de las y los investigadores invitados en cuestiones fundamentales del quehacer arqueológico contemporáneo (por ejemplo, en cuanto a los procesos de reparación y de reivindicación histórica); no obstante, enfatizan en la persistencia de los retos en relación con los compromisos éticos, políticos y epistemológicos involucrados en la investigación y la producción de conocimiento.

Este panorama señala tres puntos clave para la discusión sobre la diáspora en la arqueología colombiana. El primero es la diversidad de las circunstancias sociales en las que la población de origen africano se vio inmersa. El segundo es el reto que esta diversidad representa para la identificación e interpretación de los correlatos arqueológicos asociados a la agencia del sujeto esclavo, libre o cimarrón. El tercero, la necesidad de recurrir a múltiples estrategias conceptuales, metodológicas y discursivas para captar el fenómeno de la diáspora, pues este no solo no es uniforme, sino que tampoco ocurre de manera automática.

En ese sentido, los distintos contextos referidos por las y los autores de este número (la ciudad, las haciendas y los tejares, los palenques y los sitios derivados de estos, y lugares específicos de la ciudad, como las iglesias) remiten a dominios y regímenes espaciales y materiales que posibilitaron, impidieron o desestimaron configuraciones particulares de la diáspora africana. Por tanto, una arqueología de la diáspora debe tener en cuenta la naturaleza transatlántica de las biografías

de los sujetos africanos esclavizados, manumitidos o de aquellos que ejercieron el cimarronaje. Asimismo, debe comprender las dinámicas demográficas del tráfico para, finalmente, poder analizar las reconfiguraciones que ocurren en el continente americano a partir de las distintas experiencias de los sujetos en los nuevos espacios habitados (Ferreira y Symanski 2023; Lovejoy 2004; Ogundiran y Falola 2007; Sampeck y Ferreira 2020; Singleton y Souza 2009).

Tal como Vargas Ariza y Angarita lo exponen en el presente número, y como otras autoras lo han argumentado en el pasado (Mantilla Oliveros 2016), las investigaciones en el ámbito nacional se han centrado principalmente en hacer visible el patrimonio material afrodescendiente. Para ello, antes que una dimensión transatlántica, han primado el conocimiento y la comprensión de las circunstancias locales y regionales. En este contexto ha tenido lugar la formulación de preguntas sobre los modos de vida y las dinámicas sociales que moldearon el universo material de las personas africanas y su descendencia en América. No obstante, las reflexiones y apuestas conceptuales presentes en los artículos que integran este número demuestran que este panorama comienza lentamente a transformarse.

De tal modo, Therrien introduce la noción de *espacios de contacto* fundamentándose en la idea de *zonas de contacto* de Mary Louise Pratt (1991), en las discusiones a propósito de la *producción del espacio* de Henri Lefebvre (1991), en la *trialéctica de espacio, objetos y acciones* de Milton Santos (2000) y en las *identidades diaspóricas* de Stuart Hall (1990). Su artículo analiza la fricción y la sociabilidad de las dinámicas urbanas coloniales, en las que la cultura material de los cinco contextos arqueológicos presentados da cuenta tanto de las intenciones de dominación como de actos de resistencia. Asimismo, Wesp y Gaitán Ammann plantean una mirada fresca al concebir el cuerpo esqueletizado como un archivo vivo, evitando los marcadores osteológicos que simplifican la interpretación y no aprehenden la variedad humana y del mestizaje. El rechazo de las categorías raciales esencialistas privilegia una lectura biocultural que visibiliza el impacto de la explotación laboral extrema y la desigualdad estructural en la salud y la calidad de vida de las poblaciones esclavizadas. De esta manera, lejos de ser meros indicadores biológicos, los restos óseos se interpretan como testimonios materiales de la experiencia corporal de la diáspora.

Esa experiencia corporal está atravesada por la sensorialidad descrita por Therrien, así como por el *cuidado colectivo* indicado por Mantilla Oliveros en su texto. En ese sentido, al referirse a dicho cuidado como una característica constitutiva del cimarronaje colonial, de la producción de un paisaje de libertad y de la persistencia de la autonomía en el caso de San Basilio, la autora abre la puerta

a nuevas discusiones respecto de la manera en que, tras el impacto que la esclavitud, el surgimiento de palenques y la convivencia en comunidad posibilitaron procesos de sanación en el transcurrir del tiempo. La materialidad del cuidado y del ocultamiento (representada en dos tipos cerámicos, en los restos óseos de fauna y en la locación del asentamiento actual en las partes bajas de las montañas) se convierte en el correlato tangible de tales procesos.

De manera similar, el énfasis de Báez Santos en la agencia de personas africanas y afrodescendientes permite comprender la esclavitud no solo como un régimen de explotación económica basado en la funcionalidad laboral de los sujetos esclavizados, sino también como un escenario de producción de conocimientos, prácticas de resistencia y continuidad histórica. Finalmente, al retomar el marco conceptual de la diáspora, Vargas Ariza y Angarita evidencian el tránsito actual de la disciplina hacia perspectivas críticas y sociales. La reafirmación de la población afrodescendiente habitante de contextos urbanos y rurales como un actor histórico (y actual) central constituye un eje fundamental en ese tránsito hacia una arqueología diversa y plural. Tal vez allí radique la fuerza para diseñar e implementar metodologías de trabajo colaborativo que den lugar a la existencia y consolidación de lo que estas autoras han denominado *afroarqueologías*.

Este dossier es apenas una pequeña muestra del camino que los y las arqueólogas hemos comenzado a andar en Colombia. Las tareas y los retos continúan siendo múltiples, no solo por ser el tercer país con mayor población afrodescendiente del continente, sino porque para combatir la desigualdad, el racismo y la sujeción, así como para dar cuenta de los procesos de resistencia, de negociación y de creación de vida en sociedad, se requiere pensar y actuar en varios niveles. Por un lado, esto implica continuar el ejercicio de democratización del conocimiento (por ejemplo, plantear proyectos de objetivos conjuntos con las comunidades y organizaciones; llegar a los territorios y a las instituciones del Estado; contar con más voces y actores afrodescendientes en la arqueología). Por otro, significa fortalecer la formación crítica en los departamentos de antropología y arqueología del país respecto de los estudios de la diáspora africana en las Américas. La arqueología de la diáspora en Colombia podrá consolidarse como crítica una vez nosotros, sus practicantes, seamos capaces de construir relatos que alienten los procesos de memoria, de reparación y de diseño de nuevas políticas públicas.

Referencias

- Ferreira, Lucio Menezes y Luis Claudio Pereira Symanski.** 2023. "Transformation and Resistance: African Diaspora Archaeology in Brazil". *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* 12 (2-3): 108-136. <https://doi.org/10.1080/21619441.2022.2159377>
- Hall, Stuart.** 1990. "Cultural Identity and Diaspora". En *Identity: Community, Culture, Difference*, editado por Jonathan Rutherford, 222-237. Lawrence & Wishart.
- Lefebvre, Henri.** 1991. *The Production of Space*. Blackwell.
- Lovejoy, Paul E.** 2004. *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. Leicester University Press.
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2012. "El sujeto negro y la arqueología en Colombia: apuntes preliminares para una descolonización del pensamiento". En *Actas de las V Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: arqueología para el siglo XXI*, 76-81. JAS Arqueología.
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2016. "Arqueología y comunidades negras en América del Sur". *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 10 (1): 15-35. <https://doi.org/10.31239/vtg.v10i1.10565>
- Ogundiran, Akinwumi y Toyin Falola, eds.** 2007. *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora*. Indiana University Press.
- Pratt, Mary Louise.** 1991. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge.
- Sampeck, Kathryn E. y Lucio Menezes Ferreira.** 2020. "Delineando a arqueología afro-latino-americana". *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 14 (2): 141-168. <https://doi.org/10.31239/vtg.v14i1.13895>
- Santos, Milton.** 2000. *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo. Razón y emoción*. Ariel.
- Singleton, Theresa y Marcos André Torres de Souza.** 2009. "Archaeologies of the African Diaspora: Brazil, Cuba, and Beyond". En *International Handbook of Historical Archaeology*, editado por Teresita Majewski y David Gaimster, 449-469. Springer.

Artículos

.....

Arqueología y patrimonio de la diáspora africana en Cartagena de Indias: espacios de contacto y vidas entrelazadas

Archaeology and Heritage of the African Diaspora in Cartagena de Indias: Contact Spaces and Entangled Lives

Arqueologia e patrimônio da diáspora africana em Cartagena das Índias: espaços de contato e vidas entrelaçadas

Recibido: 08/10/2025 • Aprobado: 25/05/2026 • Publicado: 01/09/2026



Monika Therrien

Fundación Erigaie, Bogotá, Colombia

monika.therrien@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-0609-2159>

Resumen

En este artículo propongo una aproximación a la arqueología de la diáspora africana en Cartagena de Indias que pone en primer plano la complejidad de las interacciones humanas en los espacios urbanos coloniales, atravesados por relaciones de poder racializadas. Más allá de la visión convencional de encuentros entre africanos, americanos y europeos, examino la diversidad de trayectorias y experiencias basadas, también, en desigualdades preexistentes dentro de estas poblaciones. Apelando al concepto de espacios de contacto y a los aportes de Mary Louise Pratt, Henry Lefebvre, Milton Santos y Stuart Hall, analizo cinco contextos arqueológicos de los siglos XVII y XVIII que revelan relaciones que no pueden reducirse a la dicotomía dominación/resistencia. El artículo, concebido como un museo representacional, entrelaza cultura material, fuentes de archivo y teoría espacial para visibilizar los roles asumidos por los afrodescendientes en lo que hoy se reconoce como el patrimonio cultural de Cartagena, y cuestiona las narrativas oficiales que privilegian la monumentalidad y la historia de las élites sobre las realidades cotidianas de la mayoría.

Palabras clave: diáspora africana, espacios de contacto, Cartagena de Indias, cultura material, arqueología pública

Abstract

In this article, I propose an approach to the archaeology of the African diaspora in Cartagena de Indias, foregrounding the complexity of human interactions in colonial urban spaces shaped by racialized power relations. Beyond the conventional view of encounters between Africans, Americans, and Europeans, I examine the diversity of trajectories and experiences, also rooted in preexisting inequalities within these populations. Drawing on the concept of contact spaces, and with insights from Mary Louise Pratt, Henry Lefebvre, Milton Santos and Stuart Hall, I analyze five archaeological contexts from the seventeenth and eighteenth centuries that reveal relationships irreducible to the domination/resistance dichotomy. Conceived as a *representational museum*, the article entangles material culture, archival sources, and spatial theory to make visible the roles assumed by Afro-descendants in what is today recognized as Cartagena's cultural heritage, while questioning official narratives that privilege monumental architecture and elites' history over the everyday realities of the majority.

Keywords: African diaspora, contact spaces, Cartagena de Indias, material culture, public archaeology

Resumo

Neste artigo, proponho uma abordagem à arqueologia da diáspora africana em Cartagena das Índias que destaca a complexidade das interações humanas nos espaços urbanos coloniais moldados por relações de poder racializadas. Para além da visão convencional dos encontros entre africanos, americanos e europeus, examino a diversidade de trajetórias e experiências, elas também enraizadas em desigualdades pré-existentes dentro dessas populações. Com base no conceito de espaços de contato e nas contribuições de Mary Louise Pratt, Henry Lefebvre, Milton Santos e Stuart Hall, analiso cinco contextos arqueológicos dos séculos XVII e XVIII que revelam relações irreduzíveis à dicotomia dominação/resistência. Concebido como um museu representacional, o artigo entrelaça cultura material, fontes arquivísticas e teoria espacial para tornar visíveis os papéis assumidos pelos afrodescendentes no que hoje é reconhecido como o patrimônio cultural de Cartagena, ao mesmo tempo em que questiona as narrativas oficiais que privilegiam a arquitetura monumental e as histórias da elite em detrimento das realidades cotidianas da maioria.

Palavras-chave: diáspora africana, espaços de contato, Cartagena das Índias, cultura material, arqueologia pública

Apuntes arqueológicos para la diáspora africana

Cartagena de Indias, junto con Veracruz, en el virreinato de la Nueva España, fue uno de los principales puertos del comercio transatlántico de esclavos en las Américas. Desde allí se introdujo en buena parte de Suramérica a cientos de miles de personas capturadas en el África occidental y centro-occidental. Hoy en día, el centro histórico de la ciudad, inscrito en la Lista de Patrimonio Mundial de la

Unesco desde 1984 y celebrado por sus fortificaciones coloniales y murallas, constituye el núcleo del turismo patrimonial en Colombia. Sin embargo, esta imagen cuidadosamente curada oculta una historia más profunda y difícil de migración forzada, racismo estructural y presencia continua de comunidades afrodescendientes cuyos legados materiales e intangibles siguen siendo marginales en las narrativas públicas.

Desde mediados del siglo XX, la designación como patrimonio cultural y el turismo han contribuido a la gentrificación del centro histórico de Cartagena, proceso que viene extendiéndose más recientemente a Getsemaní, de donde los residentes afrodescendientes establecidos desde hace siglos están siendo expulsados, con lo cual se borran muchos de los rastros físicos y sociales de su presencia, como lo delata el plan de salvaguardia formulado para rescatar la vida de barrio (“La vida” 2025). Este borramiento es paralelo a lo que podría llamarse la gentrificación de la propia historia: privilegiar las hazañas de los conquistadores, la magnificencia de la ingeniería militar española y la estética del paisaje urbano conservado, desconectadas de las diversas experiencias de las personas que habitaron la ciudad. Así mismo, desde una perspectiva apartada del discurso nacionalista que prevaleció hasta finales del siglo XX, estas personas, ya fueran procedentes de África, Europa o América, no son concebidas aquí como pertenecientes a bloques culturales homogéneos, definidos únicamente por su continente de origen; provenían de geografías distintas y tenían repertorios culturales y trayectorias históricas disímiles, en los que existían desigualdades y jerarquías previas que fueron reproducidas o reconfiguradas en Cartagena.

Este artículo replantea la narrativa del patrimonio colonial de la ciudad a través del lente de la arqueología de los espacios de contacto. Fundada en las ideas de Pratt (1992) sobre las zonas de contacto, en la tríada de los espacios percibido, representado y de representación planteada por Lefebvre (1991), en la teoría sobre la interacción dinámica entre espacio, objetos y acciones de Santos (1996), y en la conceptualización de las identidades diaspóricas hecha por Hall (1990), entiendo los espacios de contacto como ámbitos relacionales configurados en múltiples capas. Se trata de escenarios en los que la dominación coexistió con la dependencia, la resistencia se entrelazó con el prejuicio (Brewer-García 2023; Liebmann y Murphy 2011) y la transculturación (Noblet Valverde 2018) se desplegó a través de la experiencia sensorial (Hamilakis 2013; Seremetakis 1994), la negociación y el conflicto.

Metodológicamente, el artículo adopta un enfoque de arqueología pública basado en cinco sitios arqueológicos. Por medio de él busco guiar al lector a través de cinco espacios de contacto: el del taller y los oficios, el de los sentidos, el de las

enfermedades, el de la represión y el castigo, y el de los lugares funerarios, presentados como salas de un *museo representacional* o imaginado. Atravesadas por el tiempo, las sensorialidades, la práctica y la técnica, las identidades no son fijas en este recorrido; siguiendo a Hall (1990), cabe decir que se mueven, se adaptan y fluyen al transitar de un espacio a otro, evidenciando huellas materiales que cuestionan las concepciones estáticas y homogeneizadas presentes en las narrativas patrimoniales dominantes sobre Cartagena.

Con el museo representacional no pretendo reproducir la autoridad curatorial de los museos tradicionales ni ofrecer una descripción totalizante de la diáspora africana en la ciudad. Por el contrario, las salas imaginadas propuestas constituyen apenas ventanas parciales construidas a partir de fragmentos arqueológicos que permiten aproximarse a las historias superpuestas de esa diáspora, atravesadas como están por silencios, ausencias y desigualdades. Más que fijar categorías estables o nuevas narrativas autorizadas, esta estrategia busca cuestionar los mecanismos mediante los cuales ciertos objetos, espacios y memorias han sido históricamente visibilizados, mientras otros permanecen marginados.

A continuación, rastreo cómo las personas traídas del continente africano moldearon el entramado urbano de la ciudad y fueron moldeadas por él, dejando con ello legados que persisten tanto en el patrimonio tangible como en el intangible. Al hacerlo, abogo por una arqueología pública que no solo recupere estas historias, sino que promueva prácticas patrimoniales que reconozcan su permanencia y su resonancia contemporánea, pero que así mismo denuncie las discriminaciones que aún prevalecen.

Cartagena de Indias, entre colonialismo y gentrificación

El periodo colonial de Cartagena de Indias, quizás más que el de cualquier otra ciudad del Nuevo Reino de Granada, excepto Santafé de Bogotá, ha generado una extensa bibliografía. Gran parte de ella, iniciada con la transcripción de fuentes documentales hecha por José Urueta —historiador del departamento de Bolívar— en 1886 y cultivada desde la fundación de la academia de historia de la ciudad en 1911, contribuyó a consolidar una versión oficial que privilegia la arquitectura monumental, las élites coloniales y el papel de Cartagena como bastión del Imperio español y gestora de la independencia del antiguo régimen. Desde una perspectiva patrimonial, esta narrativa se alinea con lo que Laurajane Smith (2006 y 2011) denomina el *discurso patrimonial autorizado*, que concibe el patrimonio como un conjunto de valores en sí mismos, vinculados a la identidad nacional y

a un pasado glorioso, cuya preservación atañe exclusivamente al campo de los expertos; en suma, con una visión monumentalizadora construida por los especialistas e intelectuales que selecciona bienes de épocas anteriores como “dignos de preservación” (Ariño 2009, 138), mientras invisibiliza o margina otros. No obstante, es de reconocer que algunos trabajos publicados en la década de 1970 (Palacios Preciado 1973 y 1975) y, en mayor cantidad, en décadas recientes se han centrado en cuestionar las narrativas gentrificadoras de una historia que ha silenciado la pluralidad de quienes, de una u otra manera, hicieron parte de la trayectoria de Cartagena en sus múltiples dimensiones (Múnera 1998; Ortiz Cassiani 2013).

Por el contrario, los aportes de la arqueología sobre la diáspora africana en el Nuevo Reino de Granada y en Cartagena son muy escasos, razón por la cual las contribuciones de este número resultan tan valiosas. Gran parte de la dificultad radica en la imposibilidad de atribuir la evidencia arqueológica a un grupo o etnia particular. La cultura material puede situarse dentro de contextos históricos y tradiciones culturales más amplias, pero los oficios o técnicas a menudo circularon más allá de los límites trazados por el origen, especialmente bajo la esclavitud y el trabajo forzado. En tales casos, tanto la arquitectura monumental como los objetos artesanales de Cartagena pueden ser productos del trabajo subyugado, cuyos significados están entrelazados con la coerción y la adaptación. De ahí que sea necesario complementar la materialidad monumental y la de *las pequeñas cosas olvidadas* (Deetz 1999) con las fuentes documentales y los espacios donde convergen individuos de diversas procedencias. Las temporalidades de estos encuentros son divergentes (Eliás 1989); en ellas, lo nuevo y desorientador para algunos ya era familiar para otros, del mismo modo que los ritmos de la vida doméstica, institucional o religiosa operaban en diferentes escalas temporales.

Las fuentes documentales muestran que, desde finales del siglo XVI hasta la abolición del comercio de esclavos a mediados del siglo XIX, Cartagena de Indias fue uno de los ejes centrales de la trata de esclavos transatlántica, al igual que Portobelo y, más tarde, Veracruz y La Habana. Allí se recibieron y desde allí se canalizaron personas hacia el Nuevo Reino de Granada y el virreinato del Perú (Guerrero Mosquera 2018; Vidal Ortega y Eliás Caro 2012). La bahía de la ciudad ofrecía un fondeadero seguro para los grandes navíos, mientras que su ubicación facilitaba la rápida redistribución de los esclavizados por rutas terrestres y fluviales hacia el interior.

Los cautivos en el continente africano fueron traídos a Cartagena desde una variedad de geografías, entre las que se cuentan la Costa de Oro, Senegambia, el golfo de Benín, la región del Congo-Angola y Mozambique, en cada una de las cuales había lenguas, prácticas religiosas, organizaciones políticas y sociales, y hasta

habilidades artesanales distintas (Eltis y Richardson 2010). Estas diferencias moldearon sus estrategias de adaptación, alianzas y conflictos en la ciudad, así como sus interacciones con otros individuos en espacios de contacto. La situación de estas personas no fue homogénea: esclavizados y libres, criollos y africanos de nacimiento, hombres y mujeres, jóvenes y mayores, habitantes de la ciudad y de las zonas rurales ocuparon diferentes posiciones en la jerarquía social de Cartagena.

Para el siglo XVIII, las comunidades afrodescendientes estaban firmemente arraigadas en los barrios de la ciudad (Meisel Roca y Aguilera Díaz 1997), en las cofradías religiosas (Gutiérrez Azopardo 2008) y en las economías informales (Solano 2022). Estas comunidades tenían relaciones complejas con las autoridades coloniales y otros grupos sociales, marcadas por la discriminación, pero también por la interdependencia. En la imaginación popular del turismo patrimonial, sin embargo, su presencia ha sido opacada por imágenes romantizadas de la grandeza colonial. La narrativa oficial se centra en el plano urbano español, la arquitectura militar y los estilos de vida de las élites, marginando así las vidas cotidianas, los mundos sensoriales y las prácticas materiales de la generalidad de los pobladores cartageneros.

El contacto como materialidad, práctica y representación

La noción de espacio de contacto empleada en este artículo se fundamenta en la teoría espacial y en los enfoques de la cultura material. La arqueología de la diáspora africana en Cartagena de Indias exige un punto de vista que capture la compleja estratificación de la vida bajo el régimen colonial y que reconozca las raíces del orden urbano y social de la ciudad, pero que mantenga la atención también sobre sus implicaciones patrimoniales para las comunidades afrodescendientes actuales. Cabe reiterar aquí que, al ser un puerto por el que ingresaron miles de personas esclavizadas, Cartagena preserva los testimonios de su trabajo, sus saberes y sus prácticas culturales, que, como expresiones vivas del presente, continúan moldeando la vida urbana. La ciudad ha sido simultáneamente un escenario de sometimiento y de resistencia, de control impuesto a través de murallas, fortificaciones y regulaciones, y de creatividad expresada en mercados, talleres y lugares religiosos. Estas dinámicas históricas son parte de la Cartagena contemporánea, de sus barrios, playas y bordes. Para analizar esta complejidad, el presente artículo reúne aportes de distintas tradiciones teóricas que convergen en cuatro conceptos interrelacionados: contacto, espacio, prácticas materiales e identidad.

El contacto constituye un primer eje de análisis. La Cartagena colonial no fue simplemente un lugar de encuentro de tres grupos monolíticos (europeos, africanos e indígenas, o blancos, negros e indios), sino una zona definida por Mary Louise Pratt como un “espacio en el que personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas, que por lo general implican condiciones de coerción, radical inequidad e intolerable conflicto” (2010, 33). Las condiciones a las que se refiere Pratt son “el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy” (31). En Cartagena, el espacio fue así un terreno en disputa: concebido por ingenieros y funcionarios como baluarte del imperio, pero construido bajo coerción por quienes se resistían a él y lo reimaginaban.

Estos encuentros se desarrollaron en el espacio, que, como enfatiza Henri Lefebvre (1991), nunca es un telón de fondo pasivo, sino una producción social. Las autoridades coloniales buscaron imponer orden a través de mapas, catastros y ordenanzas, que es lo que Lefebvre denomina espacio concebido y define como las representaciones del espacio. Sin embargo, los residentes comunes, incluidos los esclavizados y los afrodescendientes libres, generaron espacios percibidos o practicados que seguían sus propios ritmos: las rutas de los aguateros, los puntos de reunión de los vendedores, los circuitos de los artesanos que se desplazaban entre talleres y mercados. Con el tiempo, estas prácticas cotidianas reconfiguraron la ciudad como un espacio vivido o de representación, cargado de significados simbólicos, experiencias sensoriales y memorias. Las cocinas de Cartagena, con sus olores y técnicas, así como sus talleres, marcados por habilidades colectivas, encarnaban estos espacios de contacto: sitios de intercambio, negociación y reinvención.

Los objetos y las acciones fueron centrales en este proceso. La tríada de espacio, objetos y acciones, planteada por Milton Santos (1996), lleva a recordar que la vida urbana surge de la interacción entre la cultura material y la actividad humana. En Cartagena, una muralla de piedra coralina no era solo una barrera defensiva, sino también el lugar del trabajo de los albañiles esclavizados, un punto de referencia en sus geografías mentales y, hoy en día, un ícono patrimonial para el turismo. Fragmentos cerámicos, ollas de cocina y pipas de tabaco, más allá de ser material arqueológico, encarnan el mismo principio: no eran restos inertes, sino mediadores de relaciones, habilidades e identidades que trascendieron el tiempo y el lugar. Santos, además, llama la atención sobre la temporalidad y la funcionalidad, y subraya cómo los sistemas técnicos y las prácticas transforman continuamente el uso del espacio. En la Cartagena colonial, las técnicas africanas de cocina, construcción y sanación se fusionaron con las prácticas ibéricas e

indígenas, generando así formas híbridas que subsisten tanto en rastros materiales como en tradiciones vivas.

Al reunir estos enfoques, los espacios de contacto en Cartagena de Indias pueden definirse como escenarios urbanos donde convergieron trayectorias diversas pero interdependientes, materializadas en objetos, prácticas y ritmos de la vida cotidiana, y negociadas a través de identidades cambiantes (Hall 1990). Estos espacios estuvieron simultáneamente moldeados por proyectos coloniales de dominación y por estrategias subalternas de supervivencia, creatividad y memoria. Fueron dinámicos y fluidos, y encarnaron tanto la asimetría como la sociabilidad, tanto la coerción como la pertenencia (figura 7).

Desde una perspectiva patrimonial, este marco teórico también subraya que las huellas de sitios arqueológicos, los barrios en proceso de gentrificación o las prácticas intangibles no son meros datos académicos. Forman parte de la memoria cultural de las comunidades afrodescendientes que continúan habitando Cartagena, a menudo en condiciones de exclusión y reproducción de legados coloniales. Leer el registro arqueológico como un museo representacional no implica exhibir un pasado dorado estático, sino reconocer un patrimonio vivo: un museo sin muros, compuesto por instituciones, cocinas, cementerios y talleres donde historia, memoria e identidad se entrecruzan. Estas salas imaginadas no buscan cerrar el relato, sino invitar al lector a recorrer, vislumbrar e interrogar otros espacios de contacto aún ausentes o silenciados. Para la Cartagena actual, este punto de vista ofrece tanto una herramienta crítica como un camino pragmático: revela las historias entrelazadas de la vida afrodescendiente y desafía las narrativas patrimoniales oficiales que aplanan su complejidad, al tiempo que afirma la legitimidad de roles y testimonios alternativos que persisten en la ciudad.

Construyendo una arqueología de la diáspora en Cartagena

Este artículo se basa en un análisis arqueológico, archivístico y espacial y tiene el propósito de reconstruir la presencia de la diáspora africana en Cartagena de Indias a través de la lente de los espacios de contacto. En consonancia con Fernández M. (2008), la diáspora se entiende aquí no solo como dispersión; también consiste en aquellas nuevas formas de vida surgidas entre el desplazamiento forzado, la memoria y las experiencias cotidianas en contextos coloniales. El espacio adquiere así un papel central, no limitado al lugar de origen o de destino, sino entendido como una construcción relacional que se lleva a cabo mediante procesos continuos de desterritorialización y reterritorialización, en los que los

cuerpos, las prácticas, los saberes y las materialidades participaron en la configuración de identidades dinámicas e interdependientes. Desde esta perspectiva, cocinar, trabajar, enfermarse, sufrir el castigo o enterrar permiten observar cómo los actores africanos y afrodescendientes negociaron, transformaron y resignificaron experiencias sociales, prácticas materiales y formas de habitar el espacio colonial cartagenero.



Figura 1. Espacios de contacto en Cartagena de Indias. A la izquierda: 1) Colegio de la Compañía de Jesús, 1a) isla de Tierrabomba (al sur de la ciudad), 1b) tejar de los jesuitas; 2) convento de los franciscanos en la isla de Getsemaní; 3) casa del gobernador y cárcel pública; 4) casa del capitán Matute; 5) convento de los dominicos. A la derecha: centro histórico.

Fuente: elaboración propia con base en Andrews (1772), “Plano de la baya y ciudad de Cartagena” ([c. 1730] 1980) e imagen de Google Earth © 2026. El mapa incluye datos de AirbusData SIO, NOAA, U.S. Navy, NGA y Gebco.

El conjunto de datos arqueológicos proviene de cinco sitios urbanos excavados entre finales del siglo XX y principios del siglo XXI (figura 1), cada uno asociado con funciones y trayectorias históricas distintas:

- 1) Colegio de la Compañía y fábrica de tejas y ladrillos: el complejo de los religiosos jesuitas incorporaba espacios de educación, residencia y producción artesanal, incluido un tejar en la isla de Tierrabomba operado por africanos esclavizados.

- 2) Convento y cementerio de la orden franciscana: un complejo monástico, con espacios funerarios asociados, localizado en la antigua isla de Getsemaní.
- 3) Casa del gobernador y cárcel pública: sede administrativa y prisión, adyacentes a la plaza principal.
- 4) Casa del capitán Matute (actual Museo del Oro Zenú): una propiedad doméstica y comercial vinculada a hogares de élite y afrodescendientes.
- 5) Convento de la orden dominicana: un centro de instrucción religiosa, que incluía adoctrinamiento de poblaciones indígenas, con asiento en la Inquisición.

Las evidencias arqueológicas obtenidas en estos sitios nutren las salas de un museo representacional, donde el visitante/lector se desplaza a través de una secuencia de espacios de contacto interconectados. Este recurso narrativo-analítico sirve como estrategia de arqueología pública, en la medida en que hace accesibles interpretaciones arqueológicas complejas, y como herramienta metodológica para examinar la manera en que las identidades y prácticas se desplazaron a través de dominios espaciales.

El conjunto de los materiales arqueológicos incluye cerámicas, elementos de construcción, restos de alimentos, pipas de tabaco, amuletos y otros artefactos, que son analizados junto con rasgos arquitectónicos, configuraciones espaciales y fuentes documentales. La interpretación se fundamenta en tres aspectos: 1) la descripción del contexto constituido por la geografía de la ciudad colonial y sus patrones de circulación; 2) el examen de la cultura material mediante la identificación de objetos y entornos construidos, y de cómo mediaban las relaciones sociales, las experiencias sensoriales y las dinámicas de poder; y 3) la lectura relacional que vincula los espacios de contacto.

El estudio se centra en los siglos XVII y XVIII, que abarcan la consolidación de Cartagena como puerto de trata esclavista. Cuando es posible, se señalan continuidades y rupturas con la ciudad contemporánea, principalmente la persistencia de desigualdades estructurales y el borramiento o reconocimiento selectivo del patrimonio afrodescendiente. A través de esta metodología, cada espacio de contacto se convierte tanto en un contexto arqueológico como en un fragmento narrativo, con lo cual se contribuye a una reconstrucción descentrada y multitemporal de la vida afrodescendiente en la ciudad.

Espacios de contacto

Espacios de talleres y oficios

En el museo representacional de la arqueología colonial de Cartagena, la primera sala está dedicada a los talleres y oficios artesanales, donde el trabajo, la destreza y la tecnología reunieron a personas de diversos orígenes bajo condiciones tanto de esclavitud como de adaptación.

Uno de los casos más ilustrativos es el de la Compañía de Jesús, establecida a principios del siglo XVII en la ciudad. Inicialmente, se le concedió un solar cerca de la plaza principal en 1604, pero el colegio jesuita rápidamente sobrepasó su capacidad para albergar a los estudiantes y, por tanto, la Compañía adquirió dos solares más grandes para su escuela en expansión y su residencia religiosa. Este programa de construcción coincidió con la edificación de la muralla defensiva, lo que llevó a una disputa de propiedad con el cabildo sobre una sección de dicha muralla que, según afirmaban los religiosos, invadía sus terrenos. El acuerdo de 1656 permitió a los jesuitas conservar su estructura sobre la muralla si construían una sección paralela de ella, un arreglo que requirió la adquisición del tejar de San Bernabé, en la isla de Tierrabomba, para producir los materiales necesarios (Gurrero Mosquera 2018; Marco Dorta 1988; Therrien 2007). Para esta obra artesanal se entrelazaron fuentes locales de arcilla y piedra coralina con trabajo africano esclavizado, tecnologías europeas de cocción y demandas urbanas de elementos de construcción. Loza, ladrillos, tejas, piedra labrada y cal, entre otros, formaron parte de esta producción, que aún se encuentra incorporada en la materialidad arquitectónica de la ciudad (Fandiño 2000; Martínez y Méndez 1998).

La evidencia arqueológica y documental revela un tejar emprendido por africanos y criollos esclavizados, cuyo trabajo abarcaba tanto labores pesadas como oficios especializados. Maestros alfareros y aprendices, como Alejandro, José Anselmo y Valentín José, este último de la casta popo, junto con pintoras de loza como Juana Paula y Agueda (AGN, SC, T, t. 3, 1790, ff. 598-770, citado en Fandiño 2000), adaptaron formas cerámicas europeas a las necesidades del contexto americano (figura 2). Dentro del marco de una tradición criolla de alfarería, se producían platos, tazones y tazas, así como utensilios domésticos, entre ellos candelabros, bacines y lebrillos (Therrien *et al.* 2002). Esta loza fue usada tanto por los estudiantes españoles en el colegio jesuita como por los esclavos que trabajaban en el tejar, pero, aunque fue una cerámica popular en Cartagena, en otros

espacios, como el convento de Santo Domingo, la vajilla utilizada por los religiosos era en su mayor parte importada (Therrien 2007).



Figura 2. Producción de una arqueología de la memoria. Centro: horno del antiguo tejear de San Bernabé, isla de Tierrabomba. Derecha: plato tipo mayólica Cartagena (tradición criolla), producido en el tejear y pintado por Agueda, mujer afro esclavizada (véanse Fandiño 2000; Therrien *et al.* 2002). Izquierda: jóvenes habitantes de Tierrabomba en diálogo con las ruinas del tejear.

Fuente: elaboración propia. La foto del tejear es de 1999; la del plato, de 2019.

Nota. El registro arqueológico y las memorias locales pueden contrarrestar los procesos de gentrificación y borramiento histórico. Aunque espacios como el tejear continúan funcionando como lugares de memoria, el acceso de la comunidad local a las ruinas y su relación cotidiana con ellas se han visto recientemente obstaculizados por un desarrollo hotelero.

Aquí, el espacio de contacto fue más que un sitio de producción: fue un microcosmos de negociación y transculturación entre jesuitas, esclavizados africanos, criollos, aprendices y artesanos especializados que interactuaron bajo relaciones simultáneas de coerción y dependencia en el sentido planteado por Pratt (1992). Las formas europeas fueron adaptadas mediante técnicas locales, mientras que los ritmos del trabajo se entrelazaban con las obligaciones religiosas y las redes de abastecimiento urbano. La necesidad mutua y la dominación de unos sobre otros coexistían: los jesuitas dependían de la pericia de los artesanos esclavizados, incluso cuando controlaban su trabajo. La cultura material mediaba estas relaciones: un lebrillo podía servir para usos domésticos, así como para rituales

religiosos de bautizo o para la sanación de los recién llegados de África, como los que dispensó el padre jesuita Pedro Claver, lo que, amparado en los testimonios de los esclavizados, condujo a su beatificación y posterior canonización (Splendiani y Aristizábal Giraldo 2002; Therrien 2001).

La materialidad misma de la muralla en disputa testimonia entrelazamientos similares. Los ingenieros españoles reciben el crédito en las narrativas oficiales sobre el patrimonio, pero los bloques de piedra coralina y el mortero de cal llevan la impronta de la habilidad de los canteros y albañiles esclavizados (Solano 2024). Estos oficios, cantería y albañilería, siguen siendo hoy parte del patrimonio de Cartagena: se enseñan en la escuela-taller que brinda a jóvenes marginados una formación enraizada en esta historia estratificada.

El sitio de Tierrabomba, sin embargo, también ilustra la vulnerabilidad de estas huellas materiales. El desarrollo impulsado por la gentrificación ha interrumpido en la actualidad el vínculo con los restos del tejar, debido a una nueva construcción hotelera que encierra el lugar. Solo las memorias de los habitantes locales y los fragmentos ocasionales que reposan bajo suelo y agua preservan el lazo entre los paisajes contemporáneos y el pasado colonial de ese espacio de contacto.

En el museo representacional, esta sala invita a los visitantes a sentir el calor del horno de cal, la textura porosa y rasposa de la piedra coralina, los motivos decorativos azules y verdes de la loza del tejar, y el ritmo del trabajo coordinado. Se trata de un espacio donde sujeción y destreza se encontraron, y donde los productos cargaban significados que trascendían su uso previsto. En este taller imaginado, el visitante comprende cómo las identidades se configuraban relacionamente a través de las actividades, los saberes, la técnica y las jerarquías coloniales, dentro de las cuales la condición de esclavización coexistía con el reconocimiento de habilidades especializadas de los artesanos.

Espacios para cocinar memorias

Este espacio está constituido por las cocinas de Cartagena, donde los olores y sabores de la vida cotidiana fijaban memorias y daban textura a la experiencia urbana. Dichos lugares no eran meramente telones de fondo domésticos, sino densas arenas de contacto en las que objetos, cuerpos y saberes convergían bajo condiciones de creatividad y desigualdad. Los fragmentos de utensilios de cocina excavados en residencias de élite, conventos y casas modestas muestran que estos recipientes eran ubicuos e indispensables. Lejos de ser restos pasivos, moldeaban activamente las rutinas culinarias: su durabilidad, su capacidad y sus

propiedades térmicas determinaban las técnicas de cocción, y su circulación a través de mercados y talleres vinculaba los hogares a redes económicas más amplias.

La evidencia arqueológica de múltiples contextos urbanos, como el claustro de San Pedro Claver, el convento de Santo Domingo y la casa del capitán Diego Matute, revela la existencia de vasijas cerámicas con marcas distintivas de sus alfareros. Frecuentemente, las ollas domésticas presentan impresiones digitales a lo largo de sus bordes, firmas táctiles únicas de su creación, mientras las pailas, los areperos o los budares, las tinajas y los cuencos remiten a tradiciones técnicas y culturales, así como a repertorios formales, afines a los elaborados o utilizados en distintos contextos africanos e indígenas (Therrien *et al.* 2002; Therrien *et al.* 2022). Estas formas contrastan con parte de la loza criolla producida en el tejar jesuita, cuyos repertorios seguían más de cerca gustos, prácticas culinarias y modos de comensalidad hispánicos (Therrien 2007). Aunque no siempre es posible distinguir si tales vasijas fueron hechas por alfareros afrodescendientes esclavizados o libres, su prevalencia en residencias de élite, conventos y casas modestas indica su integración en las cocinas de la ciudad.

Un ejemplo revelador es la casa del capitán Diego Matute, en la que se han recuperado fragmentos de tales vasijas (Therrien *et al.* 2022). Matute fue propietario de una residencia y varios solares alrededor de la plaza principal de Cartagena, así como de un tejar en Getsemaní, donde trabajaban al menos quince personas esclavizadas. En su rol de albacea y liquidador de una herencia perteneciente a la orden franciscana, “el padre guardián le mando [a Matute] le comprase [a Alejandro] por tener la mujer del dicho negro el dicho síndico” (AGN, SC, C, leg. 68, doc. 15, f. 629 r.). La esposa de Alejandro, esclavizada al servicio doméstico de la familia, probablemente cocinaba utilizando vasijas destinadas al uso cotidiano de la residencia, las cuales pudieron haber sido elaboradas en el tejar de Matute. Los alimentos preparados en estas cocinas debieron ser el resultado de mezclas de ingredientes americanos, africanos y europeos, cuyos aromas y sabores familiares y novedosos encarnaban materialmente los flujos del comercio trasatlántico.

El olor, el sabor y la textura también fueron canales de comunicación cultural y de diferencia. Como han señalado Seremetakis (1994) y Hamilakis (2013), la experiencia sensorial constituye una forma de memoria corporal y social profundamente ligada a la materialidad cotidiana. El aroma de un potaje particular podía evocar el hogar para algunos, y la extrañeza o el disgusto para otros. El tacto de una vasija hecha a mano, ligeramente irregular, texturada por los dedos del alfarero, portaba tanto valor práctico como simbólico. En estos intercambios íntimos, las relaciones de poder asimétricas persistían, pero se refractaban a

través de la experiencia sensorial encarnada. La cocina, por tanto, fue simultáneamente un sitio de dominación y de agencia. Reproducía relaciones de subordinación, puesto que cocineras esclavizadas trabajaban día a día bajo condiciones de dependencia, pero posibilitaba igualmente la transmisión de saberes culinarios vinculados a tradiciones africanas, la preservación de la memoria a través de las recetas y la transformación habitual de los modos de preparar, compartir y experimentar los alimentos.

Además de permitir la transmisión de saberes, estos espacios de los sentidos fueron así mismo sitios de trabajo de género. Los roles de las mujeres en la preparación, condimentación y presentación de los alimentos fueron centrales para la reproducción tanto del sustento como de la cultura. El acto mismo de cocinar se convirtió en un punto de negociación: las recetas eran modificadas para adaptarse a los gustos de las élites del hogar, mientras retenían elementos de la identidad culinaria de quien las preparaba.



Figura 3. Cocinando la hibridación desde la sensorialidad. Derecha: olla tipo cresco café arenoso (tradición africana) y restos óseos de res (*Bos taurus*). Centro: escudilla tipo Cartagena rojo compacto (tradición criolla). Izquierda: receta del jussello con caldo de carne.

Fuente: elaboración propia; receta tomada de Nola (1529).

Nota. La cocina y la culinaria son espacios en donde no solo se cuecen ingredientes; en ellos también se construyen tradiciones y memorias de las que solo quedan fragmentos.

En este sentido, las cocinas fueron lugares donde las identidades se reconstruían continuamente, donde técnicas africanas e indígenas moldeaban las dietas coloniales y donde las élites europeas llegaban a depender de habilidades y saberes que no eran propios. En el museo representacional, esta sala estaría viva, con una multiplicidad de aromas, con la acidez de la yuca fermentada, el ahumado del maíz tostado, el aceite de coco, el clavo de olor importado, mezclados con el golpeteo de las ollas de cerámica y el murmullo de la conversación. Es un recordatorio de que la cultura material involucra no solo el ojo del arqueólogo, sino las sensorialidades completas de las vidas pasadas, y de que, en Cartagena, la cocina fue un sitio de formación de identidades híbridas (figura 3).

Espacios de la enfermedad

El tercer espacio del museo representacional corresponde a una de las dimensiones más persistentes de la vida urbana de Cartagena: la enfermedad y la salud pública. En el periodo colonial, estas dimensiones surgieron allí donde las condiciones ambientales, las prácticas materiales y las interacciones humanas convergían para propagar o contrarrestar las dolencias.

La ventaja geográfica de Cartagena como puerto de aguas profundas se vio contrapesada por una escasez crónica de agua potable. Los aljibes de lluvia públicos y privados recogían la esorrentía de techos y patios, a menudo proveniente de superficies poco limpias. Recipientes como tinajas, botijas y vasijas similares eran esenciales para recolectar, transportar y almacenar agua, aunque su uso también daba pie a criaderos de insectos y facilitaba la transmisión de enfermedades, por lo que las tapas resultaban indispensables. La evidencia arqueológica de tales contenedores aparece en contextos domésticos, institucionales y religiosos.

Sin embargo, la enfermedad no se reducía a los problemas ambientales que la causaban (por ejemplo, las basuras regadas en los solares de las casas o en los huecos de las calles). Las dolencias transmitidas por el agua estaban entrelazadas con las deficiencias del gobierno colonial en su manejo, pero también con el desconocimiento de los factores que incidían en la contaminación del líquido (Casas Orrego 2008). Además, las enfermedades se propagaban en los barcos que hacían la travesía de África a América debido al hacinamiento de hombres y mujeres, y, combinadas con la falta de higiene, llevaron al rechazo de las personas traídas del continente africano y al prejuicio contra ellas (Brewer-García 2023).

Por otra parte, los esclavizados y los libres que llegaban de diferentes culturas africanas y de comunidades indígenas americanas, con tradiciones curativas de

larga data, sumados a los colonizadores europeos, que tenían sus propios y diversos cuerpos de conocimiento y prácticas médicas híbridas, contribuyeron todos con remedios que circularon en Cartagena. Estos remedios incluían el uso de hierbas, especias e incluso preparaciones culinarias. El jesuita Pedro Claver, por ejemplo, es reconocido por la aplicación de tales tratamientos a africanos esclavizados después de sus travesías (Splendiani y Aristizábal Giraldo 2002; Therrien 2001).

Las prácticas de sanación vinculadas a Pedro Claver también estuvieron profundamente atravesadas por experiencias sensoriales. Testimonios del proceso de beatificación describen cómo los intérpretes lavaban constantemente el manto utilizado por él durante la atención a africanos recién desembarcados, impregnado por olores corporales, enfermedad y humo de hierbas quemadas. Más allá de la limpieza material, estos objetos adquirieron significados curativos asociados con su contacto directo con cuerpos dolientes, hedores, fluidos y acciones de cuidado. Después de la muerte del misionero, fragmentos de sus hábitos fueron preservados y utilizados por personas africanas y afrodescendientes como reliquias protectoras y terapéuticas, en algunos casos incorporadas en sacos con propiedades curativas semejantes a las llamadas *bolsas de Mandinga* (Brewer-García 2023).

Más allá de sistemas médicos cerrados o tradiciones “puras”, las prácticas de sanación en Cartagena funcionaban como espacios de contacto donde diferentes formas de comprender el cuerpo convergían, se negociaban y se transformaban continuamente. Sanar implicaba observar, tocar, escuchar y percibir corporalmente la enfermedad: los olores de las heridas, las texturas de la piel, las reacciones visibles frente a ciertos preparados o los cambios físicos del enfermo hacían parte de herramientas empíricas para interpretarla. Como ha señalado Pablo Gómez, numerosos sanadores africanos (Antonio Congo, Francisco Mandinga, Miguel Arara, entre otros) desarrollaron maneras particularmente complejas de comprender y tratar el padecimiento corporal a partir de la experiencia sensorial cotidiana. Estos saberes terapéuticos se valían de plantas americanas, sustancias europeas y técnicas locales y africanas en un contexto dinámico de circulación atlántica. Tales prácticas podían ser simultáneamente buscadas, toleradas o cuestionadas por las autoridades religiosas, lo que revela disputas más amplias sobre el conocimiento legítimo y el control del cuerpo (Gómez 2017).

También existían otras formas de tratar las enfermedades, como en el caso de los franciscanos cuando ordenaron a Diego Matute asignar a “Cristóbal Arara, que padece asma, al servicio de la cocina de nuestro convento” (AGN, SC, C, leg. 68, doc. 15, f. 630 r.). Episodios como ese indican que las cocinas no solo fueron espacios de sustento, sino de sanación, donde saberes heterogéneos convergían, se

superponían y se transformaban en intentos de mitigar las dolencias. Esto puede evidenciarse en los textos culinarios históricos, como el *Libro de guisados, manjares y potajes titulado libro de cozina*, de Ruperto de Nola (1529), que incluía recetas como la del jusello con caldo de res, una sopa restauradora preparada para “los enfermos y los que sufren” mediante la combinación de caldo de carne, perejil, queso y huevos.



Figura 4. “Una buena capa todo lo tapa”. Izquierda: tapa de tinaja tipo Cartagena rojo compacto utilizada para proteger el agua frente a los insectos y la contaminación. Derecha: mortero y frascos de vidrio asociados con la preparación y el almacenamiento de remedios, pócimas y brebajes.

Fuente: elaboración propia. La foto de los frascos de vidrio es de 2001; la de la tapa, de 2021.

Nota. Prácticas cotidianas de almacenamiento, prevención y sanación formaron parte de las experiencias urbanas de la enfermedad en la Cartagena colonial.

Los espacios de la enfermedad atravesaban la ciudad: cárceles hacinadas, áreas de trabajo húmedas y viviendas mal ventiladas que exacerbaban los riesgos para la salud. Estas condiciones persisten aún hoy, lo que se comprueba con el sinnúmero de artículos y estudios sobre desnutrición y mortalidad infantil y materna, además de las cifras sobre los determinantes socioeconómicos, que revelan conti-nuidades estructurales desde el periodo colonial hasta el presente.

En el museo representacional, esta sala estaría cargada con el olor de las hierbas hervidas, la humedad de las tinajas de agua y el color cristalino de los frascos de vidrio que contenían pócimas y brebajes (figura 4). Mostraría que la enfermedad no era un evento ocasional, sino una constante que condicionaba las rutinas diarias, las relaciones sociales y la alta tasa de mortalidad en la ciudad. Como en otros espacios de contacto, la dolencia creaba dependencias entre curadores y pacientes, entre trabajadores y aquellos que dependían de su labor, a la vez que intensificaba prejuicios y reforzaba fronteras sociales.

Espacios de represión y castigo

Esta sala del museo representacional es austera, claustrofóbica y carga con el peso del encierro. En la Cartagena colonial, la represión y el castigo fueron mecanismos centrales para mantener el orden racializado de la ciudad. Los lugares dedicados a ellos, prisiones y salas judiciales, no funcionaban únicamente como infraestructuras de confinamiento, sino, en términos de Lefebvre (1991), como espacios socialmente producidos, donde el poder colonial organizaba los cuerpos, las jerarquías y la circulación urbana. La cárcel, la Inquisición y las obras públicas formaban parte de una misma red material de control y disciplinamiento cotidiano.

Dos sitios principales ilustran estas dinámicas: la cárcel pública y la de la Inquisición, ambas ubicadas cerca de la plaza central y de la casa del gobernador. Inicialmente, la cárcel pública operaba en esta última residencia, y compartía espacio con oficinas administrativas y con el cabildo. Sin embargo, las múltiples transformaciones posteriores del edificio, especialmente las intervenciones realizadas a finales del siglo XIX para convertirlo en el Palacio de la Proclamación, con motivo de los festejos del centenario de la Independencia, y su costosa restauración concluida en 2019, privilegiaron la monumentalidad republicana del inmueble, borrando así las huellas materiales asociadas con su pasado carcelario.

Bajo este enlucimiento del inmueble, resuenan las quejas del siglo XVII que describen sus recintos como estrechos, oscuros y húmedos, y como escenarios de mezclas raciales:

No a podido hacer una cárcel capaz y anchurosa como la a menestrer para la comodidad de los pressos y la que tiene es en un quarto debajo de las casas en que biben los gobernadores tan pequeño y estrecho caluroso y umedo que viben con mucha molestia los presos sin que aya distinción de nobles a plebeyos estando revueltos negros, indios, mulatos y españoles y todo tan abajado y oscuro que es causa de muchas enfermedades. (AGI, G, S, 63, n.º 34, 1622, ff. 1v.-2r.)

La enfermedad, entonces, se propagaba rápidamente en tales entornos, que se convertían en espacios de contacto donde la proximidad corporal, la mala sanidad y el clima convergían para exacerbarla.

Los registros de archivo y el análisis arqueológico revelan que estas cárceles no eran meramente sitios de confinamiento, sino también de extracción de mano de obra forzada. Como lo señala Santos (1996), esta forma de trabajo evidencia cómo técnica, circulación y organización espacial se articularon materialmente en la producción cotidiana de la ciudad colonial. Los prisioneros, junto con los esclavos del rey (Solano *et al.* 2021), eran regularmente asignados a la construcción y el mantenimiento de las fortificaciones, tareas que exigían destreza en albañilería, carpintería y acarreo de materiales pesados, por lo cual apenas se les pagaba una ración diaria (Solano 2024), lo que contribuía a su desnutrición. Los mismos muros de piedra coralina celebrados hoy como monumentos patrimoniales llevan, por lo tanto, la impronta del trabajo forzado de aquellos a quienes la sociedad buscaba castigar o excluir. No sobra agregar que, aún hoy, los espacios carcelarios en América Latina se caracterizan por el hacinamiento y los problemas alimentarios.

La represión no fue solo física, sino simbólica. La presencia de la Inquisición en Cartagena apuntaba a combatir la herejía, la hechicería y las prácticas consideradas supersticiosas, cosa que afectaba de manera desproporcionada a las poblaciones marginadas (Splendiani *et al.* 1997). Las acusaciones podían dirigirse contra prácticas curativas africanas, contra el uso de amuletos protectores o incluso contra costumbres culinarias interpretadas como desviaciones peligrosas de la ortodoxia católica. Estos espacios inquisitoriales fueron parte del más amplio proyecto colonial de control de los cuerpos, las creencias y la expresión cultural.

En el museo representacional, los visitantes sentirían el paso de los presos por los recintos estrechos, claustrofóbicos y malolientes, mientras oyen las voces de

lamento del descontento (figura 5). El lugar subraya cómo la represión y el castigo no fueron funciones aisladas, sino incrustadas en el tejido material y social de la ciudad, en la medida en que alimentaron el trabajo para las obras públicas, moldearon el movimiento de las personas a través del espacio urbano y reforzaron las jerarquías que definieron la sociedad colonial de Cartagena.

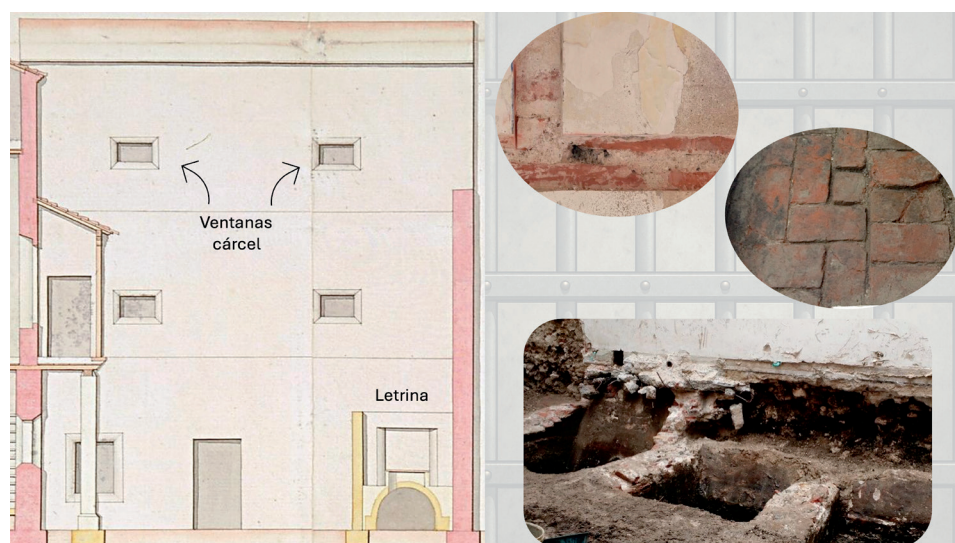


Figura 5. Cárcel hacinada, calurosa y húmeda. Izquierda: fragmento del plano de la casa del gobernador; vista de la fachada interna de la cárcel, con pequeñas ventanas y una letrina. Derecha arriba: cala del muro de la cárcel en ladrillo y argamasa. Derecha centro: piso de adoquín de la cárcel. Derecha abajo: fosa séptica de la letrina de la cárcel.

Fuente: elaboración propia con base en “Plano y perfiles de parte de la Real Cárcel y casa contigua, en Cartagena de Indias” (AGI, MP, P, doc. 305, 1793); fotos de David Cohen, 2016.

Nota. Las fuentes documentales y la arqueología de la arquitectura se complementan para reconstruir espacios pasados.

Espacios funerarios

La última sala del museo representacional es silenciosa, pero está cargada de significado simbólico: los espacios funerarios de la ciudad colonial, principalmente en iglesias y conventos, donde la materialidad desempeñó un papel decisivo. Ataúdes, mortajas, ajuares fúnebres e incluso la propia tierra mediaban las relaciones entre vivos y muertos. Los entierros revelan cómo la muerte fue un momento en

el que la sociedad cartagenera articulaba tanto divisiones como continuidades. Templos, patios, corredores y huertos eran paisajes estratificados: las élites reclamaban lugares privilegiados dentro de los muros de las iglesias, mientras que afrodescendientes esclavizados y libres, mestizos, indígenas y pobres eran a menudo relegados a áreas de entierro periféricas o comunes. Sin embargo, incluso en estas geografías desiguales, las prácticas de memoria y de corporeidad daban sentido a los espacios de contacto que entrelazaban diversas creencias y tradiciones.

Las excavaciones arqueológicas en el convento franciscano de la isla de Getsemaní evidenciaron nueve espacios funerarios, distribuidos a lo largo del templo principal, las capillas laterales y los huertos, de acuerdo con las normas eclesiásticas sobre inhumación. El templo principal contenía el mayor número de entierros, algunos con ajuares funerarios. Uno de los objetos provenientes de esos ajuares es la *figa* o higa, un pequeño amuleto con la forma de un puño en el que el pulgar sobresale entre el índice y el dedo medio. Considerada por la Iglesia católica como una superstición asociada con moros y judíos, tal como lo expresa el diccionario de Sebastián de Covarrubias de 1616 (Franco Mata 1986), la *figa* fue, sin embargo, una parte activa de la vida cotidiana en Cartagena como protección contra el mal de ojo, particularmente para los niños. Más que remitir a un significado único o estable, este tipo de amuletos podían adquirir sentidos diversos y superpuestos en contextos de contacto colonial, pues articulaban tradiciones mediterráneas, católicas y africanas, y eran reinterpretados dentro de cosmologías afroatlánticas como objetos de protección corporal y espiritual (Fennell 2014). Su presencia en la isla de Bocachica hoy, como una artesanía elaborada localmente por afrodescendientes, señala la persistencia de prácticas protectoras que atravesaron fronteras religiosas y culturales.

Así mismo, pipas de tabaco elaboradas en la zona, encontradas también durante la excavación de los entierros en el convento franciscano, proporcionan otro vínculo con diversos actores africanos y afrodescendientes, tanto por su producción como por sus usos cotidianos, medicinales y espirituales (figura 6). Una de estas pipas presenta en su interior un motivo cruciforme (+) que, por su similitud con ejemplares hallados en Brasil, ha sido asociado con la *dikenga* o cosmograma bakongo (Lima y Souza 2024). Más que una simple representación gráfica, la *dikenga* expresaba la circulación de la fuerza vital y el tránsito constante entre distintos estados de existencia, puesto que vinculaba los ciclos de la vida, la muerte y la continuidad entre el mundo de los vivos y el de los ancestros. En su forma más simplificada, consistía en una cruz cuyos ejes simbolizaban el movimiento circular



Figura 6. De ritos y creencias. Izquierda: pipa cerámica de elaboración local marcada con una cruz atribuida a artesanos afroamericanos. Abajo: bondades atribuidas al tabaco por Nicolás de Monardes (1574, 33). Derecha: *figa* tallada en coral negro por un artesano afrodescendiente de Bocachica (isla de Tierrabomba), utilizada como talismán y amuleto en el siglo XVI.

Fuente: la foto de la pipa es propia y fue tomada en el 2019; la foto de los enterramientos fue tomada por Luis Fernando Suescún en el 2019; la foto de la figa fue tomada por Ricardo Sánchez en el 2018.

Nota. Los espacios funerarios reunieron objetos y prácticas en los que coexistieron tradiciones espirituales diversas.

Dentro de esta concepción, cada línea de la cruz poseía un significado ontológico específico. La horizontal, conocida como *kalunga*, representaba el límite entre el mundo de los vivos y el de los ancestros, mientras que la vertical, denominada *mukula*, se relacionaba con las distintas etapas de la vida, el crecimiento y la adquisición progresiva de conocimiento y conciencia (Thompson y Martínez-Ruiz, citados en Lima y Souza 2024, cap. 2). En contextos funerarios como los de la Cartagena colonial, estas pipas pudieron funcionar no solo como objetos de consumo cotidiano, sino también como mediadoras simbólicas entre distintos planos de existencia, en los que memoria, corporeidad y prácticas de protección espiritual se entretejían en cosmologías afroatlánticas.

La asociación de estas pipas con contextos funerarios resulta especialmente significativa si se considera que los documentos de archivo registran la participación de hombres esclavizados en las labores de entierro dentro del convento franciscano: “Ocho pesos que di por cédula del dicho padre guardián a dos negros que se ocuparon en solar las sepulturas abiertas de la iglesia” (AGN, SC, C, leg. 68, doc. 15, f. 621 r.). El tabaco mismo tenía sentidos medicinales ampliamente reconocidos. Médicos como Nicolás de Monardes lo recomendaban “para expeler las podres y flegmas” (1574, 96), mientras que el humo de las pipas pudo haber contribuido a enmascarar los olores de la descomposición en áreas de entierro hacinadas y facilitar formas de comunicación con los ancestros (Lima y Souza 2024).

Estos contextos funerarios no fueron lugares de reposo, sino espacios de contacto activo, donde la ortodoxia religiosa se cruzaba con las creencias vernáculas y donde los rituales de muerte reflejaban los vínculos sociales de la vida. La muerte misma se convirtió en un momento de encuentro: entre el cristianismo europeo y las cosmologías africanas, entre las regulaciones impuestas y las prácticas vividas, entre la permanencia de las iglesias de piedra y la fragilidad de las ofrendas perecederas.

En el museo representacional, esta sala estaría débilmente iluminada y con el aire pesado debido al olor de la tierra húmeda y del incienso. *Figas*, pipas de barro y cuentas de vidrio emergerían entre sombras como fragmentos de historias entrelazadas de protección, tránsito y memoria. Aquí, las huellas materiales de personas africanas y afrodescendientes desafían las narrativas homogeneizadas de las prácticas funerarias católicas, pues revelan en su lugar un paisaje espiritual plural conformado por siglos de contacto y coexistencia.

Reflexiones finales

La arqueología de la diáspora africana en Cartagena de Indias contribuye a un cuerpo creciente de estudios que examinan cómo estas poblaciones discriminadas y marginadas moldearon las ciudades que habitaron (Leone *et al.* 2021; Orser 1998). Al igual que en otros puertos atlánticos, el tejido urbano de Cartagena fue construido mediante el trabajo, las habilidades y el conocimiento cultural de personas de múltiples ascendencias africanas en interacción con otros individuos o grupos. Sin embargo, su narrativa patrimonial, tal como se promueve en el turismo y en la historia oficial, continúa privilegiando la materialidad monumental del centro histórico y marginando los mundos sensoriales, afectivos y cotidianos revelados por la evidencia arqueológica.

Los espacios de contacto analizados aquí: talleres, cocinas, lugares de enfermedad, prisiones y cementerios, demuestran que la vida afrodescendiente en Cartagena no puede entenderse únicamente a través de la dicotomía de dominación y resistencia. Estos fueron escenarios relacionales con múltiples capas, en los que la transculturación, el prejuicio, la dependencia y la familiaridad sensorial coexistieron. Una vasija con la huella digital del alfarero, un guiso que mezcla ingredientes africanos y americanos, el olor del tabaco en un lugar de entierro: estas huellas materiales complican las narrativas rígidas e invitan a interpretaciones que den cuenta de los matices de una compleja comunicación intercultural de lenguajes, cuerpos y gestos.

En términos teóricos, la arqueología de Cartagena avanza en una lectura poscolonial mediante conceptos como el de espacios de contacto, que desafía marcos homogeneizadores. Siguiendo la crítica de Davidson (2025) a categorías decoloniales como la de *pluriverso*, los sistemas imperiales no buscaban asimilar todas las diferencias, sino a menudo intensificarlas y, con esto, gestionarlas para mantener el control y extraer valor. Esto es evidente en Cartagena, donde las autoridades coloniales dependían de las habilidades y los conocimientos de los artesanos afrodescendientes, al mismo tiempo que mantenían jerarquías sociales rígidas y el poder del control. Tales dinámicas resuenan en otros contextos urbanos poscoloniales, en los que la desigualdad y la interdependencia se entrelazan (Liebman y Murphy 2011).

Los debates patrimoniales también convergen aquí. La conmemoración selectiva del pasado de Cartagena refleja lo que Smith (2006) denomina *discurso patrimonial autorizado*, en el cual los actores estatales e institucionales definen qué cuenta como patrimonio, a menudo privilegiando la arquitectura vistosa, espectacularizada, por encima de las múltiples formas vernáculas y expresiones intangibles de los silenciados.

La propuesta de un museo representacional de los espacios de contacto no es solo un recurso narrativo, sino una estrategia de arqueología pública. Este procedimiento crea una estructura accesible para presentar historias complejas, permitiendo así que las audiencias “recorran” los espacios estratificados de la ciudad mientras se destacan los roles desempeñados por los afrodescendientes. Este enfoque se alinea con las prácticas patrimoniales que buscan democratizar la interpretación, conectar asimetrías pasadas y presentes, y reconocer la agencia de las comunidades históricamente marginadas.

Al situar a Cartagena dentro del mundo atlántico más amplio, al mismo tiempo que se enfatizan sus especificidades, esta discusión subraya la necesidad de narrativas patrimoniales que reconozcan todo el espectro de relaciones humanas en las ciudades coloniales, relaciones mediadas por la cultura material, arraigadas en el espacio y proyectadas en las luchas contemporáneas por la pertenencia y la representación. Desde esta perspectiva, la arqueología de la diáspora africana en Cartagena de Indias revela una ciudad moldeada no solo por el poder colonial y la patrimonialización monumentalizadora, sino por las complejas interacciones cotidianas de personas de orígenes diversos. Los cinco espacios de contacto examinados demuestran que la vida afrodescendiente en Cartagena se forjó en ámbitos donde coexistieron la dominación, la dependencia, la transculturación, los escrúpulos y la activación sensorial.

Al integrar teorías sobre la espacialidad —social y física—, la materialidad y los marcos de identidad de la diáspora, este estudio cuestiona las representaciones homogeneizadas de africanos, americanos y europeos, y pone en primer plano la diversidad de experiencias y trayectorias que convergieron en Cartagena. El enfoque del museo representacional ofrece tanto una estrategia analítica como una de arqueología pública: hace visibles las historias entrelazadas de los espacios, prácticas, técnicas y objetos de la ciudad, con lo cual invita a los públicos a habitar estos pasados a través de los sentidos, el cuerpo y la imaginación.

Estos hallazgos subrayan la urgencia de repensar las narrativas patrimoniales que marginan roles como el de los afrodescendientes y con ello perpetúan el racismo estructural. La destrucción del testimonio artesanal en Tierrabomba, el desplazamiento de comunidades afrodescendientes de Getsemaní y, en general, la imparable gentrificación del centro histórico de Cartagena y sus narrativas no son fenómenos aislados, sino continuaciones de patrones de las relaciones de poder coloniales, que también ilustran cómo la patrimonialización puede desplazar tanto como preservar, excluir más que incluir, llevar a olvidar más que a recordar.

La arqueología pública logra intervenir en estos procesos al hacer accesible el conocimiento arqueológico, ponerlo en diálogo con las comunidades afectadas y abogar por prácticas patrimoniales que las hagan conscientes de la urgencia de valorar y proteger sus historias y memorias. En Cartagena, como en otras ciudades poscoloniales, el desafío no solo es construir narrativas del pasado incluyentes, complejas, con sus múltiples capas, sino conectarlas con el presente, reconociendo que las desigualdades inscritas en los espacios de contacto coloniales aún hoy moldean su paisaje urbano y su tejido social.

Agradecimientos

Agradezco a quienes participaron en las distintas excavaciones arqueológicas y en la elaboración de los informes de los sitios mencionados en este artículo, especialmente a Angélica Suaza, Jimena Lobo Guerrero, María Fernanda Salamanca, Marta Fandiño, David Cohen, Mauricio Hoyos, Fernando Suescún, Laura Niño y Daniela Vargas. Igualmente, agradezco a los evaluadores del artículo, cuyas observaciones enriquecieron sustancialmente el contenido del texto.



Figura 7. Interdependencias entre espacios de contacto. Izquierda: recreación de la cárcel pública de Cartagena de Indias. Dije (¿pendiente?) de concha (*Ctena orbiculata*), hidrocéramo tipo *greyware*, fragmentos de budare tipo creso café arenoso, espigas de pescados, piso de la cárcel. Derecha: recreación de una antigua cocina colonial. Ollas y jarra tipo creso rojo arenoso, escudilla tipo Cartagena rojo compacto, fragmentos óseos de tortuga hicoitea (*Trachemys callirostris*), piedra de moler, conchas y caracoles varios.

Fuente: elaboración propia. Foto de la cocina tomada por Margarita Reyes, isla de Tierrabomba, 2019; las fotografías de los materiales, la casa del gobernador y la cárcel pública son de la autora, 2016.

Nota. Los espacios de contacto no son unidades temporales o sociales cerradas; así como las identidades que se forjan en ellos, estos son fluidos, relacionales e interdependientes.

Referencias

Fuentes primarias

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

Colección Mapas, Planos, Documentos Iconográficos y Documentos Especiales (MP).
Panamá (P).
Sección Gobierno (G).
Santa Fe (S).

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

Sección Colonia (SC).
Conventos (C).
Temporalidades (T).

Fuentes secundarias

Andrews, John. 1772. “Plano de la ciudad de Cartagena”. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll13/id/254>

Ariño, Antonio. 2009. “La patrimonialización de la cultura y sus paradojas postmodernas”. En *Tecnología, cultura experta e identidad en la sociedad del conocimiento*, coordinado por Gabriel Gatti, Iñaki Martínez de Albéniz y Benjamín Tejerina, 131-156. Universidad del País Vasco.

Brewer-García, Larissa. 2023. “Los olores fétidos de la salvación: esclavitud, santidad y discurso sensorial en la Cartagena de Indias del siglo XVII”. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* 37: 103-125. <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3943>

Casas Orrego, Álvaro León. 2008. “Higiene y ciencia sanitaria en Cartagena de Indias a comienzos del siglo XX”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 45 (78): 2-39. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/809

Davidson, Miri. 2025. “On the Concept of the Pluriverse in Walter Mignolo and the European New Right”. *Contemporary Political Theory* 24: 469-489. <https://doi.org/10.1057/s41296-024-00732-x>

Deetz, James. 1999. *In Small Things Forgotten: An Archaeology of Early American Life*. Anchor.

Elías, Norbert. 1989. *Sobre el tiempo*. FCE.

Eltis, David y David Richardson. 2010. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. Yale University Press.

- Fandiño, Marta.** 2000. "Producción de loza en Cartagena de Indias, 1650-1770: un análisis de la cultura material". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Fennell, Christopher.** 2014. "Dextrous Creation: Material Manifestations of Instrumental Symbolism in the Americas". En *Materialities of Ritual in the Black Atlantic*, editado por Akinwumi Ogundiran y Paula Saunders, 216-235. Indiana University Press.
- Fernández M., Mireya.** 2008. "Diáspora: la complejidad de un término". *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura* 14 (2): 305-326. https://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_ac/article/view/10580
- Franco Mata, María Ángela.** 1986. "Azabaches del MAN". *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 4 (2): 131-167. <https://www.man.es/man/estudio/publicaciones/boletin-man/1983-1989/1986-franco.html>
- Gómez, Pablo F.** 2017. *The Experiential Caribbean: Creating Knowledge and Healing in the Early Modern Atlantic*. University of North Carolina Press.
- Guerrero Mosquera, Andrea.** 2018. "Los jesuitas en Cartagena de Indias y la evangelización de africanos: una aproximación". *Montalbán: Revista de Humanidades y Educación* 52: 4-27. <https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/revistamontalban/article/view/3908>
- Gutiérrez Azopardo, Ildelfonso.** 2008. "Las cofradías de negros en la América hispana: siglos XVI-XVIII". *Blog académico*, Cidaf-UCM, 27 de noviembre. <https://cidafucm.es/africal+D2008/archivos/Frater.pdf>
- Hall, Stuart.** 1990. "Cultural Identity and Diaspora". En *Identity: Community, Culture, Difference*, editado por Jonathan Rutherford, 222-237. Lawrence & Wishart.
- Hamilakis, Yannis.** 2013. *The Archaeology of the Senses: Human Experience, Memory and Affect*. Cambridge University Press.
- Lefebvre, Henri.** 1991. *The Production of Space*. Blackwell.
- Leone, Mark P., Cheryl Janifer LaRoche y Jennifer J. Babiarz.** 2021. "La arqueología de la comunidad negra estadounidense en tiempos recientes". *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 15 (2): 71-99. <https://doi.org/10.31239/vtg.v15i2.35408>
- Liebmann, Matthew y Melissa S. Murphy.** 2011. "Rethinking the Archaeology of 'Rebels, Backsliders, and Idolaters'". En *Enduring Conquests: Rethinking the Archaeology of Resistance to Spanish Colonialism in the Americas*, editado por Matthew Liebmann y Melissa S. Murphy, 1-25. School for Advanced Research Press.
- Lima, Tania Andrade y Marcos André Torres de Souza.** 2024. "The Clay Pipes of Valongo Wharf, Rio de Janeiro, Brazil: Building and Materializing New Communities in a New

- World". En *Archaeologies of Smoking, Pipes and Transatlantic Connections*, editado por Sarah de Barros Viana Hissa, 19-50. Springer Nature. Kindle.
- Marco Dorta, Enrique.** 1988. *Cartagena de Indias: puerto y plaza fuerte*. Fondo Cultural Cafetero.
- Martínez, Eliana y María Claudia Méndez.** 1998. "Tejar de San Bernabé de los jesuitas, isla de Tierrabomba, una propuesta de rescate del patrimonio olvidado de Colombia". Tesis de pregrado en Arquitectura, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Seccional Cartagena.
- Meisel Roca, Adolfo y María Aguilera Díaz.** 1997. "Cartagena de Indias en 1777: un análisis demográfico". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 34 (45): 21-57. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/1686
- Monardes, Nicolás de.** 1574. *Primera, segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*. Sevilla: Alonso Escribano.
- Múnera, Alfonso.** 1998. *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Banco de la República; El Áncora.
- Noblet Valverde, Vivian Cherdys.** 2018. "La transculturación como clave para la comprensión de los fenómenos históricos-sociales". *Revista Caribeña de Ciencias Sociales* 12. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/9558980.pdf>
- Nola, Ruperto de.** 1529. *Libro de guisados, manjares y potajes titulado libro de cocina*. Fac-símil s. f. La Coruña: Gráficas Sementeiras.
- Orser, Charles E., Jr.** 1998. "The Archaeology of the African Diaspora". *Annual Review of Anthropology* 27: 63-82. <http://www.jstor.org/stable/223363>
- Ortiz Cassiani, Javier.** 2013. "Cartagena de Indias: el pasado como refugio de un futuro necesario". En *Cartagena de Indias, realidad y futuro*, editado por Andreu Estany Serra, 83-119. Esteyco.
- Palacios Preciado, Jorge.** 1973. *La trata de negros por Cartagena de Indias*. UPTC.
- Palacios Preciado, Jorge.** 1975. *Cartagena de Indias, gran factoría de mano de obra esclava*. UPTC.
- "Plano de la baya y ciudad de Cartagena".** (C. 1730) 1980. En *Cartografías y relaciones históricas de ultramar*. T. 5, Colombia, Panamá, Venezuela, plano núm. 39. Servicio Geográfico del Ejército, 1980.
- Pratt, Mary Louise.** 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge.
- Pratt, Mary Louise.** 2010. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. FCE.
- Santos, Milton.** 1996. *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*. Ariel.
- Seremetakis, Nadia.** 1994. *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Westview.

- Smith, Laurajane.** 2006. *Uses of Heritage*. Routledge.
- Smith, Laurajane.** 2011. “El ‘espejo patrimonial’: ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples?”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 12: 39-63. <https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>
- Solano, Sergio Paolo.** 2022. “Sistemas defensivos y trabajadores de Cartagena de Indias, 1750-1810”. En *Inmigración, trabajo, movilidad y sociabilidad laboral: México y América Latina, siglos XVI al XX*, coordinado por Sonia Pérez Toledo, 101-120. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Solano, Sergio Paolo.** 2024. *Trabajo y sociedad: trabajadores de los sistemas defensivos de Cartagena de Indias, 1750-1811*. Universidad del Rosario.
- Solano, Sergio Paolo, Muriel Vanegas Beltrán y Dianis Hernández Lugo.** 2021. “Labores y vida urbana de los esclavos de particulares y del rey en Cartagena de Indias, 1750-1810”. *El Taller de la Historia* 13 (1): 25-58. <https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.13-num.1-2021-3563>
- Splendiani, Anna María y Tulio Aristizábal Giraldo.** 2002. *Proceso de beatificación y canonización de san Pedro Claver*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Splendiani, Anna María, José Enrique Bohórquez y Emma Luque de Salazar.** 1997. *Cinuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Therrien, Monika.** 2001. “Correrías de san Pedro Claver: narrativas alrededor de la cultura material”. *Revista de Antropología y Arqueología* 13: 89-112. https://www.researchgate.net/publication/356836839_Correrías_de_san_Pedro_Claver_narrativas_alrededor_de_la_cultura_material
- Therrien, Monika.** 2007. “Más que distinción, en busca de diferenciación: arqueología histórica de Cartagena de Indias en el siglo XVII”. En *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, editado por Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca, 17-66. Banco de la República.
- Therrien, Monika, Luis Fernando Suescún Arrieta y Laura Niño Gutiérrez.** 2022. “Una casa en la plaza: historia de la vida cotidiana de Cartagena de Indias desde la arqueología”. *Boletín del Museo del Oro* 61: 146-182. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/22185>
- Therrien, Monika, Elena Uprimny, Jimena Lobo Guerrero, María Fernanda Salamanca, Felipe Gaitán y Marta Fandiño.** 2002. *Catálogo de cerámica colonial y republicana de la Nueva Granada: producción local y materiales foráneos (costa caribe - altiplano cundiboyacense, Colombia)*. FIAN, Banco de la República.

- Urueta, José P.** 1886. *Cartagena y sus cercanías: guía descriptiva de la capital del estado soberano de Bolívar, en los Estados Unidos de Colombia*. Cartagena: Tipografía de Ponaldo E. Grau
- “La vida de barrio de Getsemaní será patrimonio cultural de la Nación”.** 2025. Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes. <https://www.mincultura.gov.co/noticias/Paginas/la-vida-de-barrio-de-getsemani-sera-patrimonio-cultural-de-la-nacion-.aspx>
- Vidal Ortega, Antonino y Jorge Enrique Elías Caro.** 2012. “La desmemoria impuesta a los hombres que trajeron: Cartagena de Indias en el siglo XVI y XVII, un depósito de esclavos”. *Cuadernos de Historia* 37: 7-31. <https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/29971>

Los trabajadores esclavizados de los sistemas de producción en las haciendas de cal y los tejares de Cartagena de Indias (siglos XVII y XVIII)

The Enslaved Workers of the Production Systems in the Lime and Pottery Haciendas in Cartagena de Indias (Seventeenth and Eighteenth Centuries)

Os trabalhadores escravizados dos sistemas de produção nas fazendas de cal e de cerâmica em Cartagena das Índias (séculos XVII e XVIII)

Recibido: 10/10/2025 • Aprobado: 20/05/2026 • Publicado: 01/09/2026



Laura Victoria Báez Santos

Fundación Colombia Anfibia, Bogotá, Colombia

victoriabaezsantos@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3298-1360>

Resumen

Las haciendas coloniales de los siglos XVII y XVIII son un campo propicio para estudiar las comunidades africanas y afrodescendientes en las zonas rurales. En Cartagena de Indias, sitios sustentados por el trabajo de estas poblaciones, como el tejear de San Bernabé, dedicado a la cerámica, y la hacienda La Estancia, productora de cal y maderas, fueron fundamentales para el desarrollo económico de la ciudad. Mediante un análisis comparativo de las fuentes históricas, arqueológicas y orales, este artículo pretende ser un primer acercamiento a las condiciones de vida, la organización laboral y las capacidades técnicas de las personas esclavizadas que trabajaban en tejares como el de San Bernabé, el de Alcibía y el del Preceptor, así como en la hacienda La Estancia. Los resultados evidencian, por una parte, una alta especialización en oficios como la manufactura cerámica, la cocción de cal y el transporte, y, por otra, transformaciones demográficas y sociales a lo largo del tiempo.

Palabras clave: haciendas, comunidades africanas y afrodescendientes, Cartagena de Indias, oficios, esclavizados

Abstract

The colonial *haciendas* of the seventeenth and eighteenth centuries provide fertile ground for studying the African and Afro-descendant communities in the rural areas. In Cartagena de Indias, sites sustained by the work of these communities, such as the Tejar de San Bernabé, dedicated to ceramic production, and the Hacienda La Estancia, which produced lime and timber, were fundamental to the city's economic development. Through a comparative analysis of historical, archaeological, and oral sources, this article is intended as an initial exploration of the living conditions, labor organization, and technical capacities of the enslaved people who worked on estates such as the Tejar de San Bernabé, the Tejar de Alcibia, the Tejar de Preceptor, and the Hacienda La Estancia. The results reveal a high level of specialization in trades such as ceramic manufacturing, lime burning, and transportation, as well as demographic and social transformations over time.

Keywords: *haciendas*, African and Afro-descendant communities, Cartagena de Indias, trades, enslaved people

Resumo

As fazendas coloniais dos séculos XVII e XVIII são um campo propício para o estudo das comunidades africanas e afrodescendentes nas zonas rurais. Em Cartagena das Índias, sítios sustentados pelo trabalho daquelas populações, como a fábrica de telhas de San Bernabé, dedicada à produção de cerâmica, e a fazenda La Estancia, produtora de cal e madeira, foram fundamentais para o desenvolvimento econômico da cidade. A partir da análise de fontes históricas, arqueológicas e orais, este artigo tenta uma primeira aproximação às condições de vida, à organização laboral e às capacidades técnicas das pessoas escravizadas que trabalhavam em fábricas de telhas como a de San Bernabé, a de Alcibia e a do Preceptor, bem como na fazenda La Estancia. Os resultados evidenciam, por uma parte, uma alta especialização em ofícios como a manufatura cerâmica, a queima da cal e o transporte, e, por outra, transformações demográficas e sociais ao longo do tempo.

Palavras-chave: fazendas, comunidades africanas e afrodescendentes, Cartagena das Índias, ofícios, escravizados

Introducción

Durante el periodo colonial, Cartagena de Indias desempeñó un papel crucial como puerto de entrada y salida de mercancías y personas hacia el interior del continente suramericano (Dorta 1988; Segovia 2013). Su zona rural estaba ampliamente compuesta por haciendas cuyo rol ha sido estudiado desde perspectivas económicas, políticas y sociales (Meisel Roca 1980). Fals Borda (1976) analizó los cambios en estos territorios y destacó la transición, en el Caribe colombiano, de un sistema señorial y esclavista (siglos XVII-XVIII) a uno precapitalista (siglo XIX), y, finalmente, a uno capitalista (siglos XIX-XX). Estas transformaciones fueron

discutidas por Colmenares (1990), quien subrayó la incidencia que tuvieron en ellas prácticas como el terraje (arriendos informales) y las matrículas (formas de peonaje). También se han explorado otras cuestiones ligadas a las haciendas, como los vínculos comerciales entre Cartagena y el interior del virreinato, especialmente mediante el abastecimiento de harina (Sánchez Gutiérrez 2021), la evolución agrícola y ganadera de la provincia (O’Byrne H. 2013; Zúñiga Pinto 2021), y la función del contrabando, la esclavitud y el mestizaje en la configuración de los asentamientos rurales (Conde Calderón 1996). Desde la perspectiva de la arqueología, las haciendas de Cartagena han sido estudiadas en relación con los sistemas de producción, distribución y consumo (Báez Santos 2019; Fandiño Merz 2000), y por su rol estratégico y militar (Ariza Díaz 2016; Cairo Hurtado 2011), ámbitos en los cuales se ha demostrado la importancia de las personas esclavizadas.

Meillassoux señala que, en los contextos coloniales de esclavitud, se aplicaron cuatro mecanismos de dominación. La *desocialización* separaba al individuo de su comunidad y lo convertía en un “muerto social”, sin vínculos ni derechos (1991, 106). La *despersonalización* le impedía reconstruir nuevos lazos, pues lo sometía totalmente al “amo”. La *dessexualización* reducía a hombres y mujeres a su capacidad de trabajo subordinando sus funciones afectivas y reproductivas al sistema esclavista. Finalmente, la *descivilización* limitaba su existencia jurídica y política, una vez que solo se los reconocía a través de su dependencia del amo. Sin embargo, se ha demostrado que la dominación no siempre fue absoluta, ya que las personas esclavizadas conservaron prácticas culturales, formas de sociabilidad y espacios de acción jurídica. Así, la importancia de los estudios de la diáspora africana radica en su capacidad de evidenciar la participación activa de las poblaciones afro en los procesos de construcción de las ciudades y sus dinámicas económicas, políticas y culturales (Amezcuza García 2025); en efecto, los análisis de su papel no se pueden reducir a la identificación de rasgos culturales que definan la continuidad de las tradiciones africanas (Souza y Symanski 2009).

Según el Trans-Atlantic Slave Trade Database, se estima que, de las personas que desembarcaron en Cartagena, el 37,7 % (105 160) llegaron en el siglo XVI, el 53,7 % (149 925) en el XVII y el 8,6 % (23 926) en el XVIII, provenientes principalmente de puertos del Caribe como Kingston y Dominica (Taborda Parra 2022, 237). Las investigaciones sobre estas personas han estudiado sus oficios, su integración en los sistemas sociales y culturales, sus estrategias de movilidad social (Borrego Plá 1973 y 1995; Hernández Lugo 2022; Solano D. 2013 y 2016; Solano D. *et al.* 2021; Solano D. *et al.* 2022) y su organización en palenques (Borrego Plá 1973; Mantilla Oliveros 2007, 2022 y 2024; Sánchez López 2006). Asimismo, se han realizado

trabajos sobre la diáspora africana que han hallado cerámicas y otros elementos materiales que posiblemente consumían o producían estas poblaciones (Hernández y Patiño Castaño 2021; Patiño Castaño 2020; Suaza Español 2010 y 2015).

Algunos de los artesanos esclavizados en el siglo XVII pertenecían a cofradías. Estas, de acuerdo con Navarrete (1994), eran organizadas siguiendo modelos europeos y funcionaban como espacios de inserción social y reconocimiento. Por su parte, Herrera Agudelo (2009) examina la jerarquización de los oficios de los esclavizados en obras públicas y talleres, y muestra cómo operaban dentro de una estructura laboral compleja. Solano D. *et al.* (2021), a su vez, estudiaron las condiciones económicas y laborales de las personas esclavizadas empleadas tanto en las obras del rey como en las privadas. Los autores señalan que, en algunos casos, estos trabajadores podían obtener cierta capacidad de elección sobre sus actividades al recibir un jornal, e incluso enfrentar situaciones de desempleo. Asimismo, destacan la manera en que influyeron en las transformaciones de los principales espacios de residencia dentro de los barrios de la ciudad, así como en los cambios experimentados por algunos oficios desempeñados en las haciendas y en las obras de fortificación. Más recientemente, Taborda Parra (2022) profundizó en el estatus legal, los oficios y la tasa de crecimiento poblacional de las personas esclavizadas entre finales del siglo XVII y mediados del XIX. En este sentido, mientras que, en 1777, representaban el 19% de la población en la ciudad de Cartagena, en 1851, su presencia, especialmente en las zonas rurales, había disminuido a apenas el 2%.

Las fuentes arqueológicas han permitido investigar la presencia de esclavizados en contextos religiosos urbanos (Santos *et al.* 2025; Therrien 2007), y su participación en la construcción de fortificaciones periféricas (Ariza Díaz 2016; Cairo Hurtado 2011) y en los sistemas de producción cerámicos (Orbegozo Hernández 2019). Por ejemplo, Orbegozo Hernández (2019) y Therrien *et al.* (2002) han establecido que elementos como los rollos de arcilla aplicados con los dedos en los rebordes, y algunas impresiones y sellos hechos con distintas herramientas, pueden estar asociados a la producción de cerámica por parte de las comunidades afroamericanas y afrodescendientes. Particularmente, la cerámica creso rojo arenoso ha sido vinculada a tradiciones del África occidental, puesto que es similar a las decoraciones aplicadas y los estampados utilizados en Puerto Royal (Meyer, citado en Therrien *et al.* 2002, 49). De forma semejante, Buitrago (2010) analizó la *reproducción cultural identitaria* de las personas esclavizadas de las haciendas de Calibío y Coconubo, en Popayán, y encontró que la cerámica producida en estos

espacios presenta similitudes con la cerámica crespó de Cartagena, por lo cual también podría ligarse a los trabajadores afro de estas haciendas.

Más allá de la cultura material, resulta igualmente relevante explorar las relaciones sociales y laborales que estructuraban la vida cotidiana de las personas esclavizadas en estos espacios. En este sentido, cabe resaltar que Meillassoux (1991) distingue cuatro tipos de trabajadores esclavizados: los *de fatiga*, dedicados a labores agrícolas, domésticas y de transporte sin salario ni propiedades; los *parceleros*, que combinaban servicios al amo con el trabajo en parcelas de subsistencia; los *aparceros*, quienes cultivaban tierras propias y entregaban parte de la producción como renta, y los *manumitidos*, liberados mediante pagos, aunque aún sujetos a obligaciones.

Este artículo propone un estudio comparativo sobre el rol de las personas esclavizadas en los complejos técnicos de cuatro haciendas de Cartagena de Indias durante los siglos XVII y XVIII: los tejares de Alcibia y del Preceptor en los extramuros, el tejear de San Bernabé en Tierrabomba y la hacienda La Estancia en la península de Barú (figura 1). Se considera que las haciendas permitieron la circulación y configuración de saberes y prácticas sociales. Por ello, se analiza la manera en que los trabajadores se insertaron en las dinámicas de estos espacios rurales, las reprodujeron o las cambiaron. Con ese propósito, se analiza cómo las estructuras sociales moldean las percepciones y acciones de las personas.

Además, se plantea que el trabajo en las haciendas posibilitó que ciertos trabajadores esclavizados acumularan formas diferenciadas de capital, entendido como los recursos y capacidades que les facilitaron a los actores posicionarse dentro de relaciones sociales jerárquicas y desiguales (Fowler y Zavaleta Lemus 2016). Este capital puede ser económico, en la medida en que está vinculado a los bienes y recursos materiales; cultural, que es aquel relacionado con conocimientos, habilidades y educación; social, en cuanto está asociado a las redes de relaciones y contactos, o simbólico, concebido como aquel que se encuentra ligado al prestigio, al reconocimiento o a la legitimidad social (Bourdieu 1977). A partir de este marco y mediante el análisis de la composición poblacional, los oficios especializados y las formas de organización social, este artículo plantea que las personas esclavizadas no solo fueron mano de obra subordinada, sino que tuvieron agencia para reproducir, adaptar o transformar conocimientos técnicos y estrategias de ocupación del territorio.

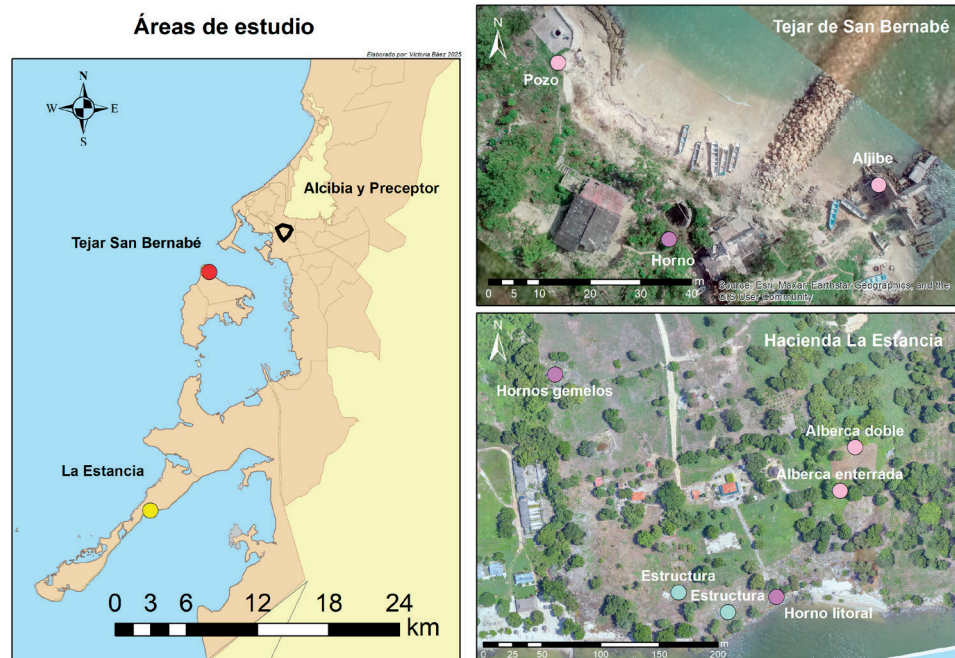


Figura 1. Localización de las zonas de estudio: tejares de San Bernabé, de Alcibia y del Preceptor, y hacienda La Estancia

Fuente: elaboración propia.

Para el desarrollo de esta investigación se usaron fuentes documentales, arqueológicas y orales. Así, se analizaron los inventarios de las haciendas jesuitas elaborados entre 1767 y 1770 (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770), un testamento de un hacendado, Diego Quintana, de Barú (AGN, SC, TR, B, t. 3, 1708, ff. 297 r.-416 r.), y un documento legal de 1785 (AGN, SC, TR, B, t. 4, carpeta 6/6, 1785, ff. 741 r.-999 v.). Adicionalmente, se contó con datos arqueológicos provenientes de reconocimientos visuales, recolecciones superficiales, cortes estratigráficos y análisis de colecciones que pueden ser asociados con prácticas laborales y oficios específicos (Báez Santos 2019 y 2024).

Las narrativas sobre las poblaciones afrodescendientes de Cartagena las han fragmentado y descontextualizado en la medida en que las han presentado como elementos aislados de sus entornos sociales y culturales, en lugar de reconocerlas como sujetos históricos activos (Jaramillo Uribe 1989). Este artículo busca contribuir a los procesos de reconocimiento histórico de dichas poblaciones. Para ello, se estructura en tres apartados, además de las conclusiones: un análisis de las condiciones socioeconómicas en los tejares jesuitas, una revisión de la producción

de cal en la hacienda La Estancia y una reflexión sobre las estrategias de divulgación y apropiación social del patrimonio arqueológico de estas haciendas.

Las personas esclavizadas en los sistemas de producción de cerámica de Cartagena de Indias

Durante el siglo XVIII existieron en Cartagena de Indias más de quince tejares (Báez Santos 2019). Su surgimiento respondió a la necesidad urbana de abastecerse de cerámica local. Por ejemplo, la Compañía de Jesús se servía de ellos para sostener su economía y poder así cumplir con sus funciones educativas y evangelizadoras. En 1631, la Compañía adquirió terrenos en la isla de Tierrabomba, previamente pertenecientes a doña Catalina de Navas (hija de Alonso de Navas y casada con don Baltasar de Escobar), y fundó el tejar de San Bernabé (Dorta 1988). El tejar contaba con una caballería de tierra y se dedicaba a la fabricación de cerámica con formas hispánicas. Funcionó activamente hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, aunque es posible que haya tenido alguna continuidad. Esto se deduce de la mención sobre la existencia de una hacienda en Tierrabomba en 1835, propiedad de Antonia Lascano, panameña residente en Cartagena (Taborda Parra 2022, 288).

El tejar de San Bernabé fue una hacienda productora de diversos objetos cerámicos, como ollas, platos, escudillas, tazas, botijas, jarros, candelabros, etc. (Báez Santos 2019; Fandiño Merz 2000; Therrien *et al.* 2002). Arqueológicamente, estos se han clasificado en dos tipologías: mayólica Cartagena y Cartagena rojo compacto, las cuales son de una pasta naranja o rojiza que puede tener un núcleo de color crema. Sin embargo, se diferencian en que la mayólica presenta, bien un esmalte de color azul o verdoso con motivos florales, bien una base blanca o blanca-verdosa (Fandiño Merz 2000; Therrien *et al.* 2002).

Para su desempeño, el tejar contaba con un administrador y mano de obra esclavizada. Tras la expulsión de los jesuitas, el tejar pasó a manos de la Junta de Temporalidades y, posteriormente, a la administración de don Esteban de Sala, que tuvo el apoyo del mayordomo José Francisco Cabeza y de don Agustín de Guzmán (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770).

En 1770, el inventario registró a 159 habitantes del tejar, de los cuales 89 eran mujeres y 70 hombres. Más adelante, en 1826, se documenta la venta de Rita Llamas y su hijo manumiso a Julia Zapata (AHC/C, NP, prot. 3, leg. 1, 1827, ff. 3-4, citado en Taborda Parra 2022, 288). En 1835, la hacienda seguía en manos de Antonia Lascano y aún había allí personas esclavizadas, aunque a algunas, como María

de la Paz Lascano, se les otorgó la libertad (AHC/C, NP, prot. 16, leg. 2, 30 de septiembre de 1835, f. 19, citado en Taborda Parra 2022, 289).

En cuanto a las instalaciones, el tejear tenía una casa principal, un oratorio, una capilla y veintidós bohíos destinados a las personas esclavizadas. También había zonas de cultivo y cría de animales (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770). La presencia de la capilla y del oratorio puede interpretarse como parte de las estrategias de evangelización y control social implementadas por los jesuitas, expresadas materialmente en la organización espacial y la infraestructura de la hacienda. Arqueológicamente no ha sido posible identificar la infraestructura asociada a las unidades residenciales o religiosas. Sin embargo, aún se conservan algunos elementos relacionados con el tratamiento del agua, que podrían haber sido usados para el proceso productivo o las actividades de la vida cotidiana (Báez Santos 2019) (figura 2).

En la zona continental de Cartagena se encontraban los tejares de Alcibia y del Preceptor, especializados en la producción de tejas y ladrillos. Tras la expulsión de los jesuitas, pasaron a ser administrados por la Junta de Temporalidades y, luego, en 1772, por don Juan Nicolás Rodríguez de Aguilar. Aunque no se dispone de evidencia arqueológica de estos sitios, los inventarios permiten reconstruir parcialmente la composición de su población y su ocupación residencial. En 1770, el tejear de Alcibia registraba a 132 personas esclavizadas (65 hombres y 67 mujeres) (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770, ff. 605 r.-610 v., 617 r.-637 r.). Dos años después, la cifra se redujo a 58 (Meisel Roca 1980, 248), mientras que, en 1777, aumentó a 83 (Taborda Parra 2022, 56). En el tejear del Preceptor, por su parte, se contabilizaron 84 personas esclavizadas en 1770, 52 en 1772 (Meisel Roca 1980, 248) y 48 en 1777 (Taborda Parra 2022, 56). Con respecto a las viviendas, el del Preceptor contaba con veinte bohíos y el de Alcibia, con veinticuatro bohíos de palma, una casa de piedra con oratorio, una cocina y una capilla, así como con cultivos y animales (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770).



Figura 2. Infraestructura asociada al tratamiento del agua en el tejear de San Bernabé: a) aljibe, b) pozo y c) abrevadero

Fuente: fotografías propias, 2019.

En cuanto al estado civil, en Tierrabomba, del total de la población, solo el 17 % era casada y el 1 % había enviudado; mientras que en el tejero del Preceptor el 8 % estaba casada y el 1 % había enviudado. Cabe resaltar que estas cifras pueden deberse a la alta cantidad de población infantil en las haciendas, pues la persona casada más joven tenía veintiún años. No se cuenta con la información de Alcibía (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770). Estos datos contrastan con los que se han obtenido en otras zonas de Cartagena, en cuyas áreas rurales había una mayor proporción (33 %) de personas casadas (Taborda Parra 2022, 95). Respecto a las castas de los esclavizados, en el tejero de San Bernabé la mayoría eran criollos, aunque también había algunos de las castas arará, chambá, mandinga, mina, popó y tembó (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770, ff. 723 r.-728 r., 739 v.-755 r.). Por su parte, en los registros del Preceptor solo se menciona a cuatro personas, pertenecientes a las castas arará, cetré y chambá (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770, ff. 660 v.-677 v.).

Como ya se mencionó, resulta llamativa la alta presencia de población infantil en las haciendas, por lo que el rol de la partera, ejercido por Severina (de 52 años, según se menciona en el inventario de 1770), resultaba fundamental. En 1770 se registraban 70 menores de 15 años en Tierrabomba, 59 en Alcibía y 30 en el tejero del Preceptor. Así, los niños y niñas (de entre 0 y 10 años) representaban entre el 36 % y el 45 % de la población de estas haciendas (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770, ff. 605 r.-610 v., 617 r.-637 r., 660 v.-677 v., 723 r.-728 r., 739 v.-755 r.), una proporción superior al 31 % observado en otras zonas rurales de Cartagena (Taborda Parra 2022, 58).

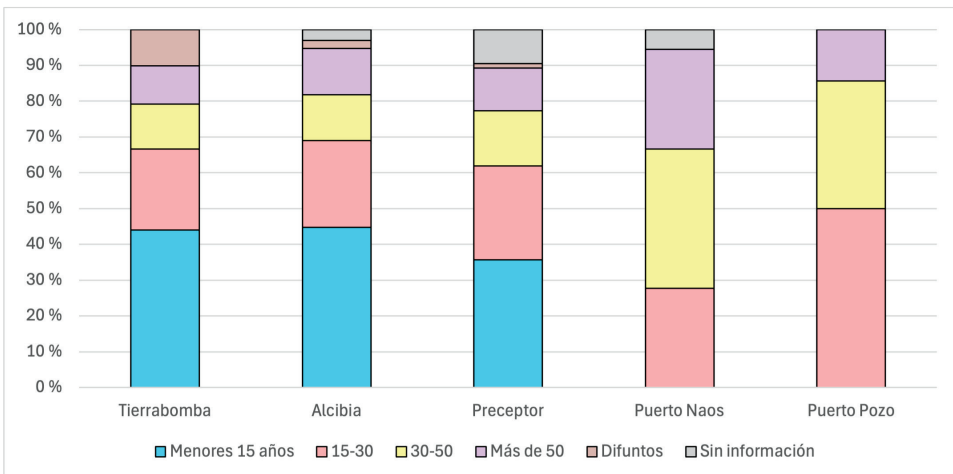


Figura 3. Edades de los esclavizados en las haciendas estudiadas

Fuente: elaboración propia con base en AGN (SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770).

En contraste, la población mayor de cincuenta años constituía entre el 11 % y el 13 % del total (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770, ff. 605 r.-610 v., 617 r.-637 r., 660 v.-677 v., 723 r.-728 r., 739 v.-755 r.), proporciones similares a las reportadas en otras áreas rurales (10%) (Taborda Parra 2022, 58). Estas personas eran mayoritariamente africanas, pertenecientes a castas como arará, carabalí, cetré, chambá, mandinga, mina, popó y tembó, aunque también se registraban criollos (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770).

Adicionalmente, en las haciendas existía una población arrendataria no esclavizada. Por ejemplo, en el tejero de Tierrabomba se registraban 7 arrendatarios y en Alcibia, 35. Aunque no se detalla su composición demográfica en los inventarios, su presencia evidencia otras formas de ocupación de este territorio (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770), en el que eran posiblemente *parcelarios*, según la definición de Meillassoux (1991).

Comparados con otros de la región, los tejares jesuitas se distinguían por su escala de producción, que se puede inferir del hecho de que albergaban una mayor cantidad de personas (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770, ff. 605 r.-610 v., 617 r.-637 r., 660 v.-677 v., 723 r.-728 r., 739 v.-755 r.). Aunque entre 1770 y 1777 se registró un declive en su operación, como se observó anteriormente, seguían siendo espacios productivos de gran relevancia. En contraste, otros tejares donde la mayoría de los habitantes eran personas esclavizadas contaban con poblaciones considerablemente menores, de entre 25 y 61 habitantes (tabla 1). Asimismo, existían diferencias en su composición demográfica. Por ejemplo, en el tejero del comandante de Pardos, Salvador Gaviria, residían quince personas, de las cuales solo siete eran esclavizadas (tabla 1) (Taborda Parra 2022, 56).

Tabla 1. Número de esclavizados en los tejares de Cartagena en 1777

Tejar	Propietario	Personas esclavizadas	Habitantes totales
La Quinta	Don Juan del Real	22	25
Tejar	Don Esteban de Liñán	44	61
Tejar	Don Rafael de Escobar	42	43
Tejar	Comandante de Pardos Salvador Gaviria	7	15
Huerta El Preceptor	Don Juan del Real (previamente de los jesuitas)	48	54
Alcibia	Sin dato (previamente de los jesuitas)	83	83

Fuente: AGN, SC, L, leg. 34, 1777, ff. 920-931, citado en Taborda Parra (2022, 56).

La relación entre las tres haciendas jesuitas era estrecha y se caracterizaba por el intercambio frecuente de personas esclavizadas con distintos oficios, según las necesidades. Por ejemplo, Clara Susana, Josefa Alexandrina y Francisca Xaviera fueron registradas en el inventario de 1770 en el tejtar del Preceptor, aunque posteriormente pasaron al de San Bernabé (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770, f. 667 v.). Esto da cuenta de las posibilidades de movilidad que tenía esta población y de la importancia de dicha movilidad para la adquisición de capital social. El hecho de que los esclavizados fueran transferidos sugiere que su valor no residía solo en su fuerza de trabajo, sino en las redes de conocimiento y confianza. Esto podía constituir una oportunidad para ampliar sus conexiones y, en algunos casos, mejorar sus condiciones.

Así, en el tejtar de San Bernabé, cinco hombres esclavizados, de entre veinte y setenta años, estaban dedicados a la manufactura cerámica, labor que se realizaba principalmente mediante la técnica del torno, exceptuando aquellos detalles adicionales, como las asas, que eran moldeados manualmente, como se ha observado en el registro arqueológico (Báez Santos 2019). Dependiendo de su experiencia, los trabajadores esclavizados podían ser clasificados como maestros, medios oficiales o aprendices. Esto sugiere que algunos de ellos pudieron acumular capital cultural de manera diferencial, a través del dominio de ciertas técnicas, y capital simbólico, al ser reconocidos dentro de la jerarquía social, lo cual se ve reflejado en el valor económico que se les daba en los avalúos de los inventarios (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770).

Por su parte, el tejtar del Preceptor contaba con dos trabajadores especializados en la fabricación de ladrillos y tejas: un maestro y un oficial de cincuenta y veinte años, respectivamente. La producción se realizaba en moldes sobre mesas de trabajo, donde las piezas eran cortadas antes de su cocción (Báez Santos 2019, 78-79). Estos oficios de especialistas en ciertos elementos también se dieron en otros tejtares, como el del obispo Jerónimo de Liñán, en el cual había maestros y oficiales de tejas y ladrillos (Solano D. *et al.* 2021, 39).

Cabe destacar que, en parte, estos conocimientos técnicos se transmitieron oralmente entre los habitantes de Tierrabomba. Por ejemplo, Jaider Rodríguez, tierrabombero, señala que la arcilla verdosa de la isla se conoce como *barro de loza* (comunicación personal, 2019). Este material era ampliamente utilizado tanto en el tejtar de San Bernabé como en otros establecimientos similares, e incluso generó disputas por su extracción, como lo evidencia el conflicto en 1733 entre los jesuitas y el tejtar de Lozano (AHJ, FJC, carpeta 26, doc. 1141).

Para la cocción de las cerámicas se contaba con hornos de diferentes tamaños, localizados en tendales en las tres haciendas jesuitas. Este proceso requería igualmente de saberes técnicos incorporados y transmitidos por trabajadores capacitados. En relación con el tejat de San Bernabé se menciona a una persona dedicada a la cocción de la cerámica bajo el cargo de maestro, que también poseía conocimientos sobre su manufactura. El hallazgo de cuñas o cilindros perforados en el registro arqueológico permite observar que se empleaban técnicas especializadas para organizar y separar las piezas cerámicas dentro del horno (figura 4) (Báez Santos 2019, 84-86).



Figura 4. Cerámicas halladas en el tejat de San Bernabé: a) cilindro y b) cuña asociados al sistema de cocción utilizado en la hacienda; c) asa realizada con la técnica del modelado; d) fragmento con evidencias del torno, y e) fragmento con decoración floral

Fuente: fotografías propias, 2019.

Tras la cocción, algunas de las cerámicas del tejat de San Bernabé eran decoradas. Esta actividad era llevada a cabo principalmente por mujeres de entre 20 y 46 años, quienes aparecen registradas como pintoras de loza (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770, ff. 723 r.-728 r., 739 v.-755 r.). Las cerámicas halladas muestran técnicas decorativas que incluían incisiones lineales y motivos florales (figura 4), entre

otras (Fandiño Merz 2000; Therrien *et al.* 2002). Los colores se aplicaban mediante esmaltes de estaño y plomo, y posiblemente de cobalto y cobre, que producían pigmentación azul y verde, respectivamente (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770). Fandiño Merz ha planteado que las decoraciones florales podrían contener un “toque personal o cultural” de las pintoras esclavizadas (2000, 75-76).

El tejar también disponía de dos hornos para la producción de cal y tres canteras. Cuatro personas estaban especializadas en estas labores: tres de ellas (dos mayores de setenta años y una de veintidós) desempeñaban el oficio de maestro de los hornos o cantero. Otra persona estaba encargada de extraer la piedra (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770). Cabe resaltar que la acumulación de capital cultural propio de cada oficio no necesariamente corresponde a la edad. Por ejemplo, Vicente Anastasio, de veintidós años, era *maestro de cargar el horno de cal*, mientras que otras personas de edad similar no poseían un título o eran, como José Anselmo, *medio oficial* o, como Luis José, *aprendiz de hacer loza*.

De esta manera, la reiteración de oficios especializados en los registros de las haciendas evidencia procesos de aprendizaje técnico y transmisión de conocimientos entre las personas esclavizadas. De igual modo, los procedimientos de fabricación, el manejo de la temperatura, las herramientas de cocción e, incluso, los atributos decorativos de las cerámicas reflejan formas de adaptación y transferencia de saberes, ya que estos “pueden relacionarse con prácticas inconscientes que permiten reproducir ciertas estructuras a través del tiempo” (Albero Santacreu 2014, 199).

El funcionamiento integral de la hacienda dependía adicionalmente de las rutas de navegación y los caminos terrestres. En el ámbito del transporte marítimo, esto requería un oficio particular, como el de *inteligente de la mar* (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770). También se desarrollaron caminos terrestres que aún perduran en la memoria de sus habitantes. Por ejemplo, José Luis, un tierrabombero apodado el Chigüiro (comunicación personal, 2019), menciona la existencia de caminos internos, como un “camino real” que conectaba puntos clave, entre ellos el pozo y el aljibe, con el resto de la isla.

Para la construcción y el mantenimiento de la infraestructura, se contaba con un medio oficial de carpintero, encargado de fabricar moldes de madera, mesas de torno y otras herramientas necesarias para la producción (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770). Asimismo, un hombre de 32 años ejercía como *media cuchara* de albañil (otro cargo dentro de la jerarquía), lo que implicaba labores de construcción y reparación (AGN, SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770, f. 724 r.). En cuanto a otros tejares, como el de Liñán, también se mencionan algunos oficios relacionados con el

mantenimiento de las casas principales, como los de sastres, cocineros y lavanderos (Solano D. *et al.* 2021, 39).

La población esclavizada en los sistemas de producción de cal de Barú

Durante los siglos XVII y XVIII, en el territorio de Barú se consolidó un importante número de haciendas, entre las que se destacaban Coquito, Ciénaga Honda, Ciénaga de los Vásquez, Coco, Polonia, Puerto Naos, Estancia Vieja, El Hatillo, Rambao, Ciénaga de Barú, Pesso, Peralta y Caricacó (Báez Santos 2019; Buitrago Villamizar 2017). Estas se dedicaban principalmente a la producción de cal, la ganadería y la agricultura, si bien también podrían haber participado en actividades de contrabando (Buitrago Villamizar 2017). A pesar de esta organización territorial en haciendas, la población habitaba de forma dispersa, con algunas excepciones, cuando se agrupaban en rochelas o pequeños asentamientos denominados *sítios* (Torre y Miranda 2020). Según Antonio de la Torre y Miranda (2020, 44), en 1774 la mayoría de la población estaba compuesta por personas afrodescendientes, libres o esclavizadas que trabajaban en las haciendas, aunque, debido a la importancia del contrabando en la zona, era un espacio propicio para aquellos que buscaban escapar de la ley o del control colonial (Buitrago Villamizar 2017, 42, 47).

En este sentido, Taborda Parra menciona que, en 1770, la población esclavizada representaba el 13% en Bocachica y el 10,2% en Barú (2022, 59-60). Posteriormente, para 1777, se observa una diferenciación entre las denominadas *haciendas* y los *tejares*. Cabe resaltar que las primeras contaban con una población total que no sobrepasaba las diez personas y estaban conformadas *principalmente* por esclavizados, lo que contrasta con la densidad poblacional de los tejares mencionados anteriormente (Taborda Parra 2022, 56). Por ejemplo, de las haciendas que se encontraban al norte de la ciudad, Canapote, de don Toribio Guerra y Mier, tenía seis habitantes; Catana de Cuenca, de don Salvador Gaviria, ocho; San Pedro y Santa Ana de la Cruz Grande, de don Pedro Más, nueve, y San Felipe Nery de Palo Alto, de Manuel de Ibarra, tres, de los cuales dos eran esclavizados (Taborda Parra 2022, 56).

Para 1780, se observa un incremento en el número de personas esclavizadas, que sumaban 290 entre las dos parroquias, aunque la proporción con respecto a la población general se mantuvo estable (el 10% en Bocachica y el 13% en Barú) (Taborda Parra 2022, 59-60). Posteriormente, en 1835, en la jurisdicción de Santa Ana (que incluía los territorios de Santa Ana, Puerto Naos, Polonia, Coco,

Coquito, Ciénaga Honda y Bahaire) se registraron 354 habitantes, de los cuales 8 eran hombres y 14 mujeres esclavizados. En contraste, en Barú se contabilizaban 673 habitantes sin presencia de población esclavizada (Taborda Parra 2022, 94). Para 1850, Santa Ana aún contaba con 14 hombres y 2 mujeres esclavizados; y en 1851, cuando la población de Santa Ana aumentó a 425 personas, pertenecían a esta población 16 hombres y 7 mujeres esclavizados (Taborda Parra 2022, 109-111).

Cerca al actual poblado de Santa Ana, hacia la bahía de Barbacoas, en 1708 se encontraban las haciendas de San Diego de Puerto Naos, Nuestra Señora de la Concepción del Pozo y San Isidro del Pozo, propiedad del fallecido Diego Quintana. Estas haciendas tenían mano de obra esclavizada e infraestructura agrícola y para la producción de cal (AGN, SC, TR, B, t. 3, 1708, ff. 380 v.-401 v.). Hacia finales del siglo, la propiedad de Pozo de la Concepción y la Estancia o Estancia Vieja había cambiado de dueño y pertenecía a doña María Theresa de Zaldúa, quien arrendó el predio a don Joseph de Maza. En un documento de 1785, Zaldúa sostenía que Pozo de la Concepción y Estancia Vieja correspondían a propiedades distintas. Maza rechazaba esta interpretación y afirmaba que se trataba del mismo predio. Según explicaba, el nombre de Estancia Vieja era utilizado por los habitantes de la zona para referirse a un lugar que había estado ocupado con anterioridad; en ese antiguo asentamiento habían existido casas de personas libres. De este modo, la denominación aludía a la memoria de una ocupación previa del sitio y no a la existencia de una hacienda independiente (AGN, SC, TR, B, t. 4, carpeta 6/6, 1785, ff. 749 r.-750 v.).

Respecto a la población esclavizada de estos territorios de la península de Barú, en 1708, las propiedades de Diego Quintana albergaban a 32 personas: 18 en San Francisco y San Diego de Puerto Naos, y 14 en Nuestra Señora de la Concepción del Pozo. Estas personas pertenecían a las castas arará, achico, angola, chala, congo, lucumí, machico, mina y popó. En Puerto del Pozo predominaban las castas congo (31 %) y popó (38 %), mientras que en Puerto Naos lo hacían la angola (24 %) y los criollos (18 %) (figura 5). Asimismo, se identificaron personas libres que trabajaban en las haciendas (AGN, SC, TR, B, t. 3, 1708, ff. 380 v.- 402 v.). El análisis de las castas no solo permite reconocer posibles lugares de origen de los africanos, sino también determinar tendencias del sistema esclavista. Así, algunos ingenieros militares tenían preferencia por ciertas castas, ya que consideraban que aprendían más rápidamente los oficios. Por ejemplo, Arévalo menciona en 1755 que para las obras del rey prefería a las personas congo y carabalí (citado en Solano D. *et al.* 2021, 40). Esto sugiere que una parte del capital cultural de quienes hacían oficios especializados también pudo haber sido adquirida a través de conocimientos y experiencias acumuladas a lo largo de trayectorias

previas. Sin embargo, se requiere estudiar de manera más puntual los itinerarios individuales y los procesos de transmisión de conocimientos.

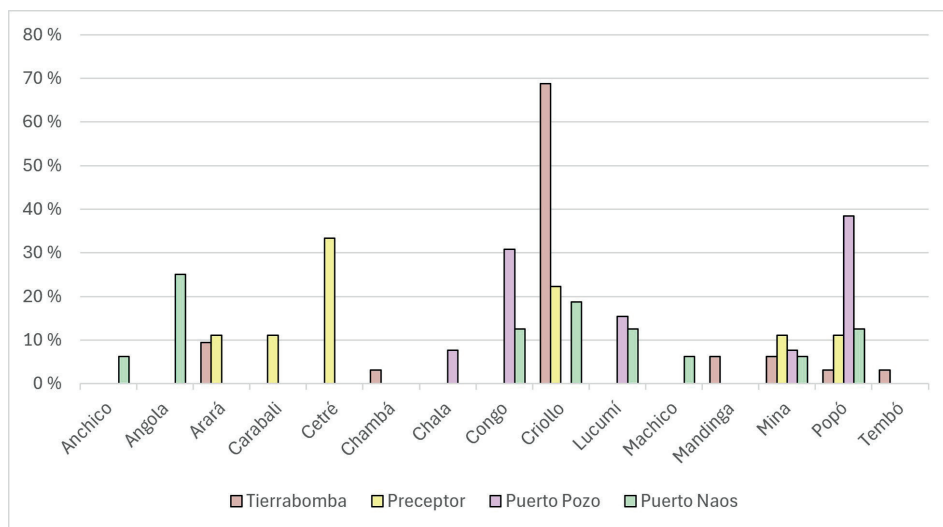


Figura 5. Castas de los esclavizados

Fuente: elaboración propia con base en AGN (SC, T, leg. 3, doc. 12, 1770).

En cuanto a los rangos de edad, en 1708, en Puerto del Pozo, el 86% de la población esclavizada tenía entre quince y cincuenta años, no había registro de menores de veinte años, mientras que el 14% superaba los cincuenta años. En Puerto Naos, el 67% tenía entre quince y cincuenta años, el 28% era mayor de cincuenta, no había presencia de menores de veinte, si bien el 6% no tiene información etaria (AGN, SC, TR, B, t. 3, 1708, ff. 396 v.-398 v.). Esta distribución contrasta con la observada en los tejares, en los que predominaba una población juvenil (véase la figura 3).

En cuanto a los oficios, aunque el testamento de 1708 no es claro al respecto, sí menciona dos cargos específicos, probablemente de funciones de supervisión: capitán y mandador (AGN, SC, TR, B, t. 3, 1708, ff. 399 r.-401 v.). Para 1785, si bien tampoco se mencionan los oficios, se señalan algunas herramientas de trabajo de los esclavizados: hachas y machetes (AGN, SC, TR, B, t. 4, carpeta 6/6, 1785, ff. 380 v.-402 v.), posiblemente usados en las actividades de agricultura de la hacienda y otras labores. La producción agraria continuó hasta finales del siglo XVIII, pero con menor diversidad de productos.

El testamento de Quintana también menciona actividades vinculadas a la fabricación de casabe, para lo cual existía un bohío con utensilios diversos (AGN, SC, TR, B, t. 3, 1708, ff. 399 r.-402 v.). Durante el periodo colonial, estas labores

solían estar divididas por género: los hombres recolectaban la yuca y las mujeres la procesaban para convertirla en harina (Saldarriaga 2011, 238-239). Sin embargo, en 1708 la población de las haciendas de Quintana era predominantemente masculina, si se considera que solo una mujer se encuentra registrada en el testamento. Esta situación contrasta con la composición demográfica de finales del siglo XVIII en los distritos de Santa Ana y Pasacaballos, en los que las mujeres representaban el 64 % de la población esclavizada (Taborda Parra 2022, 95), y con la de los tejares previamente analizados, que contaban con un porcentaje de población femenina y masculina similar.

Tanto las fuentes históricas como las evidencias arqueológicas muestran que este territorio estuvo marcado por la producción de cal. Según lo observado en otros sitios, es probable que algunos trabajadores estuvieran a cargo del corte y la cocción de la piedra caliza. De hecho, dentro del grupo de esclavizados que laboraban en las obras de fortificación, bajo el mando del ingeniero Herrera y Sotomayor, había seis personas encargadas de labrar sillares (Ariza Díaz 2016, 98). También había canteros, albañiles, barreteros y carpinteros en las obras del rey (Solano D. *et al.* 2021, 41). Además, como ya se ha observado en relación con las haciendas jesuitas, existían personas con el grado de maestros asociadas a las actividades realizadas en los hornos.

Para el desarrollo de las actividades de producción de cal en La Estancia, se utilizaron dos tipos de hornos a cielo abierto: el costero y el gemelo. El horno costero consiste en una estructura elevada, de una sola olla de ladrillo, revestida con piedra coralina y con una rampa de acceso. El horno gemelo, de mayor tamaño, está formado por dos ollas cilíndricas de ladrillo, reforzadas con muros de piedra coralina y contrafuertes. Ambos hornos muestran evidencia de sobrecocción, hollín y desgaste del recubrimiento, indicativos de altas temperaturas, cuyo manejo requería un dominio de conocimientos particulares (Báez Santos 2019, 99) (figura 6).

La infraestructura incluía igualmente sistemas para el almacenamiento de agua, fundamentales tanto para el consumo como para las actividades de apagado de la cal. En la hacienda La Estancia se identificaron arqueológicamente dos tipos de albercas: una de forma rectangular con dos divisiones y otra en forma de L, también con dos divisiones. En sus alrededores se halló una gran cantidad de fragmentos cerámicos, entre ellos varios vidriados foráneos y algunos fragmentos de bocas de botijas que insinúan que se trataba de una zona concurrida (Báez Santos 2024, 110-112) (figura 6).



Figura 6. Infraestructura para la producción de la cal y el almacenamiento de agua: a) horno gemelo, b) horno costero y c) alberca rectangular

Fuente: fotografías propias, 2023.

Debido a la localización geográfica de la hacienda respecto a los centros administrativos, probablemente existía una persona encargada del transporte acuático. Esto se puede inferir de lo que mencionaba el ingeniero Herrera y Sotomayor, quien contaba con siete esclavizados especializados en el transporte de piedra en canoas para las obras de fortificación en otros territorios de la ciudad (citado en Ariza Díaz 2016, 98). Aunque las fuentes no especifican un oficio particular, en el testamento de Quintana, además de la inclusión de un puerto, sí se registran herramientas alusivas a ello, como una canoa y una piragua (AGN, SC, TR, B, t. 3, 1708, f. 397 r.). Cabe resaltar que, en Barú, también había personas con conocimientos especializados en navegación en esteros y canales angostos. Por ejemplo, Antonio de la Torre y Miranda se refiere a la presencia de pescadores y navegantes en la zona (2020, 44).

Debido a la falta de control de estos oficios y de la población, hacia finales del siglo XVIII, las autoridades españolas establecieron una matrícula de mar para registrar a quienes participaban en actividades marítimas (Puentes Cala 2023). Lo anterior sugiere un importante nivel de especialización en navegación y transporte por agua, así como una capacidad de adaptación a los entornos de manglar y un conocimiento de las vías regionales. La circulación recurrente a través de canales y rutas acuáticas contribuía a consolidar formas compartidas de interacción con el paisaje y de organización de la vida cotidiana. Siguiendo a Gibson (2007), la materialidad de dichas rutas y su uso repetido no solo estructuraban la movilidad, sino que también reforzaban memorias espaciales, saberes ambientales y relaciones sociales construidos históricamente.

Otra de las actividades que se realizaban en este territorio era la explotación maderera. En 1786, en algunos lugares de la península, incluyendo La Estancia, se extraía el palo de Brasil (AGN, SC, TR, B, t. 4, carpeta 6/6, 1785, 1785, ff. 741 r.-999 v.). Este producto era utilizado principalmente para obtener tintes, y su adecuado corte y transporte requería conocimientos técnicos.

Respecto a los espacios residenciales, en 1708 se registraban en Puerto del Pozo una casa principal, una iglesia, una capilla antigua y bohíos para los esclavizados. En el huerto de San Isidro y San Francisco había una casa, y en Puerto Naos, una iglesia de cal y canto y un bohío de calera (AGN, SC, TR, B, t. 3, 1708, ff. 396 r.-402 v.). Para 1786, la hacienda La Estancia albergaba a arrendatarios libres que cultivaban parcelas (AGN, SC, TR, B, t. 4, carpeta 6/6, 1785, ff. 749 r.-750 v.). Esto podría dar cuenta de una transición de trabajadores de fatiga a parceleros, en los términos de Meillassoux (1991).

Arqueológicamente, en La Estancia, se identificaron varias estructuras asociadas posiblemente a zonas residenciales, aunque no se descarta que también hubieran podido ser usadas para las actividades productivas (figura 7). Una primera estructura (de 20,3×5,93 m) cuenta con cuatro divisiones, tres interiores y una exterior, y conserva restos de piso y pañete (Báez Santos 2019, 123). Tiene características similares a la casa del mayordomo de una hacienda calera localizada en Venezuela, por las dimensiones de esta última (14,9×5,93 m) y por las divisiones de sus espacios (Lemoine y Antczak 2024).

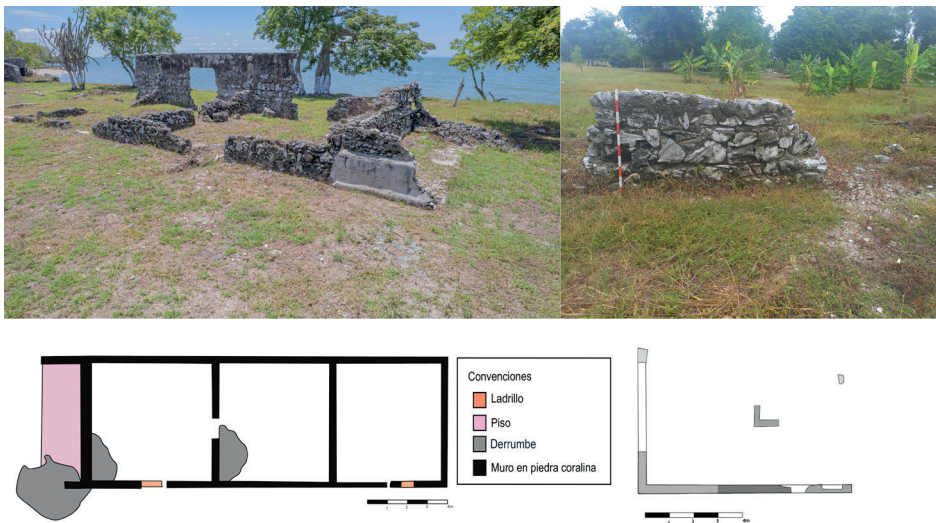


Figura 7. Estructuras posiblemente residenciales de la hacienda La Estancia

Fuente: elaboración y fotografías propias.

Una segunda estructura (de 8,73×5,7 m) está compuesta por una única división. En otros contextos arqueológicos se han encontrado unidades residenciales de un solo espacio que han sido asociadas a los esclavizados; sin embargo, sus dimensiones varían, pues son de entre 10×10 m y 12×12 m, en Virginia, Estados Unidos, y de 5,10×4,25 m en la hacienda Bateas, en Neiva (Suaza Español 2010, 34-35). Además, la concentración de tejas y materiales constructivos en sectores específicos sugiere diferencias funcionales en la ocupación del espacio y permite identificar posibles áreas ligadas a actividades residenciales y otras a labores productivas (Báez Santos 2019, 121-122).

Estrategias de divulgación y apropiación para la reconfiguración de las narrativas

Debido a que las haciendas están relacionadas con procesos históricos de explotación, con el sistema esclavista, con conflictos por la tierra y con desigualdades sociales, su reconocimiento como patrimonio supone un desafío significativo, que exige una lectura crítica de ese pasado y de sus repercusiones actuales. Por ello, se debe comprender el rol activo de las comunidades afro como actoras creadoras y protagonistas de la historia (Lao-Montes 2013, 58). En consecuencia, la investigación arqueológica tiene que adoptar un enfoque crítico que reconozca el valor de las memorias y los conocimientos locales como parte de las fuentes de información.

En este sentido, las fuentes orales y la memoria local fueron de gran importancia para determinar aspectos como la localización de las arcillas de la cerámica denominada *barro de loza* o como las transformaciones físicas que han sufrido los sitios arqueológicos a lo largo del tiempo (Báez Santos 2019). Estas últimas son primordiales para la interpretación, dado el nivel de riesgo de los espacios estudiados (tejar de San Bernabé y La Estancia), que han sido fuertemente afectados por fenómenos climáticos recientes.

Además, estas estructuras no deben ser valoradas únicamente desde una mirada colonialista o asociada al desarrollo económico de sus propietarios, y reducidas así a *escombros imperiales* (Jamieson 2014), sino desde enfoques que permitan a las comunidades locales reconocerse en ellas, expresar sus propias versiones de la historia y resignificar los espacios de acuerdo con múltiples perspectivas. De esta manera, las haciendas pueden convertirse en nodos de memoria (*nœuds de mémoire*), en cuya interpretación participen los distintos actores sociales (Jørgensen 2021; Rothberg 2010).

Por ello, se propusieron diversas estrategias de divulgación y apropiación basadas en metodologías participativas. En el sitio del tejtar de San Bernabé se llevó a cabo un plan de divulgación con los estudiantes de la Institución Educativa de Tierra Bomba. El objetivo fue fortalecer los vínculos con el patrimonio arqueológico de la isla a través de la continuidad de prácticas y formas de habitar en el presente. En un primer taller, se exploraron similitudes y diferencias entre la alimentación y la cerámica del periodo colonial y las de la actualidad. Posteriormente, los estudiantes crearon historias inspiradas en los hallazgos cerámicos e ilustraron algunos elementos de sus propuestas. Así, elaboraron narrativas propias en las que ellos o personajes isleños eran los protagonistas. Con base en estos materiales, se estableció una colaboración con estudiantes y profesores de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Externado, en Bogotá, para trabajar en la realización de contenidos audiovisuales en la clase de Teoría de la Imagen. Esta iniciativa no solo fomentó el aprendizaje de las técnicas y narrativas propias de la materia, sino que también permitió a los estudiantes bogotanos reflexionar sobre la historia marítima y los sectores periféricos del país (Báez Santos 2019, 227-236).

De manera similar, durante la investigación de la hacienda La Estancia, se llevó a cabo un taller con los estudiantes de grado once de la Fundación Educativa Instituto Ecológico Barbacoas. Este tuvo como propósito reflexionar sobre las prácticas culturales y los elementos patrimoniales presentes en su territorio, a partir de la exposición de algunos hallazgos de la investigación arqueológica. Esta actividad se diseñó considerando que la historia de Barú no suele ser narrada desde la perspectiva de las haciendas ni del trabajo de las personas esclavizadas durante el periodo colonial (Báez Santos 2024, 138-149). Estos talleres fueron apenas un primer paso hacia la participación activa de las comunidades en la construcción de narrativas patrimoniales más inclusivas y representativas.

Conclusiones

El análisis realizado a partir de fuentes documentales y arqueológicas evidencia que las personas esclavizadas desempeñaron un papel central en el desarrollo económico, técnico y social de los complejos productivos de Cartagena de Indias durante la Colonia. Su participación fue fundamental en actividades como la construcción de fortificaciones, la producción de cal, cerámica y alimentos, y diversos oficios artesanales (Ariza Díaz 2016; Báez Santos 2019 y 2024; Fandiño Merz 2000; Solano D. *et al.* 2021), labores frecuentemente descritas como “faenas violentas”, incluso por los ingenieros militares de la época (Taborda Parra 2022, 253).

Con base en el estudio comparativo de distintos casos, se identificaron transformaciones en la composición demográfica y en la organización laboral de estos centros productivos, como el incremento de población femenina y criolla esclavizada a lo largo del siglo XVIII, o la creciente especialización y jerarquización de los oficios. A comienzos de ese siglo, el testamento de Diego Quintana muestra una población compuesta por diversas castas africanas, posiblemente como una estrategia para evitar la cohesión entre individuos del mismo grupo étnico y reducir riesgos de rebelión (Souza y Symanski 2009). Posteriormente, los tejares jesuitas evidencian un mayor grado de especialización técnica y la consolidación de unidades familiares dentro de las haciendas. Por último, hacia finales del siglo, los registros de Barú testimonian una transición hacia sistemas de arrendamiento y una posible disminución en la escala de producción de cal, reflejada en el deterioro de los hornos y su uso para consumo interno (AGN, SC, TR, B, t. 4, carpeta 6/6, 1785, ff. 741 r.-999 v.). Además, se observa que había trabajadores de fatiga y parcelarios, al igual que en las haciendas de Popayán durante los siglos XVII a XIX (Buitrago 2010).

Los testamentos e inventarios permiten asegurar que la especialización técnica fue un sistema de acumulación de capital cultural, principalmente en los tejares. Allí, los maestros dominaban ciertas técnicas y transmitían sus conocimientos a los aprendices, asegurando así la reproducción de saberes. Este capital cultural se complementaba con un capital simbólico: su posición como expertos les daba una reputación dentro de la hacienda, e incluso algunas veces implicaba que se les asignara un mayor valor económico en los inventarios. Casos como el de los esclavizados del rey que lograron ser enterrados en el interior de las iglesias (Solano D. *et al.* 2021, 44) demuestran cómo ciertos oficios les podían otorgar reconocimiento y privilegios relativos dentro del orden colonial.

De igual manera, la organización espacial de hornos, caminos, áreas productivas y lugares residenciales evidencia una estrecha articulación entre trabajo y vida cotidiana, lo que permite interpretar estas haciendas como paisajes dinámicos, habitados y transformados continuamente por poblaciones esclavizadas y libres.

La materialidad arqueológica también sugiere posibles formas de agencia y adaptación cultural. Los motivos decorativos de las cerámicas podrían relacionarse con procesos de apropiación consistentes en darles un “toque personal” (Fandiño Merz 2000, 75-76). Así, el fenómeno de la reinterpretación de estilos decorativos ha sido documentado en distintas regiones de América como una manera de mantener o integrar nuevas prácticas (Sampeck 2015). En otros casos, se ha observado asimismo la agencia a través de la producción de formas cerámicas

que no respondían estrictamente a los patrones impuestos y podrían relacionarse con procesos de experimentación, adaptación o reinterpretación técnica (Komes 2015). Sin embargo, se requieren estudios más detallados para determinar si esto sucedió en los tejares de Cartagena o en otros espacios aislados. De igual manera, cabe resaltar la producción de cerámicas de uso cotidiano en los tipos cresco (Orbegozo Hernández 2019) y 1 y 2 de San Basilio de Palenque (Mantilla Oliveros 2024), distribuidas a lo largo de la región caribe. Esto conduce a discutir posibles continuidades y cambios de tradiciones africanas en contextos coloniales (Souza y Symanski 2009). No obstante, estas interpretaciones deben abordarse con cautela, ya que también hubo acceso a cerámicas refinadas de estilo europeo mediante mercados locales o adquisiciones de segunda mano (Souza y Symanski 2009). Aunque la materialidad permite aproximarse a las prácticas y saberes asociados a estos procesos productivos, aún faltan investigaciones más pormenorizadas sobre las dinámicas internas de las haciendas y las diferencias entre sus poblaciones.

Desde esta perspectiva, la arqueología histórica hace posible comprender las haciendas coloniales no solo como infraestructuras productivas del sistema esclavista, sino también como espacios de circulación de saberes, especialización técnica y transformación, donde la adquisición de capital cultural, simbólico y social podía ser un mecanismo para gestar formas de agencia y resistencia. Finalmente, estas interpretaciones evidencian la necesidad de fortalecer estrategias de divulgación y apropiación colectiva del patrimonio orientadas a visibilizar el papel histórico de las poblaciones afrodescendientes en la construcción de los paisajes coloniales de Cartagena de Indias.

Referencias

Fuentes primarias

Archivos

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

Sección Colonia (SC).

Lazaretos (L).

Temporalidades (T).

Tierras (TR).

Bolívar (B).

AHJ (Archivo Histórico Javeriano, Bogotá, Colombia).

Fondo Javeriana Colonial (FJC).

Impresos

Torre y Miranda, Antonio de la. 2020. *Diario de un viage hecho en la provincia de Cartagena entre la isla de Barú y la montaña de Sajú: 15 de agosto de 1774 a 11 de febrero de 1776*. Transcripción de Julio César Pérez Méndez. Céfiro.

Fuentes secundarias

Albero Santacreu, Daniel. 2014. *Materiality, Techniques and Society in Pottery Production: The Technological Study of Archaeological Ceramics through Paste Analysis*. De Gruyter Open.

Almezcu García, Mónica Samantha. 2025. "Oficios y labores de los afrodescendientes en el noreste novohispano". *Sillares* 5 (9): 36-67. <https://doi.org/10.29105/sillares5.9-150%0D>

Ariza Díaz, Lauren Sophia. 2016. "La mirada detrás del fuerte: arqueología del paisaje histórico de los procesos de construcción militar colonial en Bocachica y Barú, Cartagena, Colombia". Tesis de pregrado en Arqueología, Universidad Externado, Bogotá.

Báez Santos, Laura Victoria. 2019. "Arqueología de la producción, distribución y consumo de la cerámica del tejar de San Bernabé en los siglos XVII y XVIII en Tierrabomba (Cartagena)". Tesis de pregrado en Arqueología, Universidad Externado, Bogotá.

Báez Santos, Laura Victoria. 2024. "Archéologie de la production à l'Hacienda La Estancia (Barú, Carthagène des Indes) au XVIII siècle". Tesis de maestría en Técnicas, Patrimonio y Territorios de la Industria, Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne, École d'Histoire de la Sorbonne (EHS), París.

Borrego Plá, María del Carmen. 1973. *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, CSIC.

Borrego Plá, María del Carmen. 1995. "Esclavos y libertos en la sociedad de Cartagena de Indias: siglos XVI y XVII". *Temas Americanistas* 12: 1-9. https://revistascientificas.us.es/index.php/Temas_Americanistas/article/view/14788

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

Buitrago, Victoria E. 2010. "Arqueología histórica: los negros en las haciendas de Calibío y Coconuco, siglos XVII-XVIII". En *Arqueologías históricas, patrimonios diversos*, editado por Diógenes Patiño C. y Andrés Zarankin, 155-173. Editorial Universidad del Cauca.

- Buitrago Villamizar, Alejandra.** 2017. "La historia de Barú, Cartagena". *Revista Cuadernos del Caribe* 23: 34-59. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/67606>
- Cairo Hurtado, Carlos del.** 2011. "Polyvalence, superposition et conjonction des paysages maritimes de la guerre á Bocachica au XVIIIeme siecle". Tesis de maestría en Técnicas, Patrimonio y Territorios de la Industria, Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne, École d'Histoire de la Sorbonne (EHS), París.
- Colmenares, Germán.** 1990. "El tránsito a sociedades campesinas de dos sociedades esclavistas en la Nueva Granada: Cartagena y Popayán, 1780-1850". *Huellas: Revista de la Universidad del Norte* 29: 8-24. <https://manglar.uninorte.edu.co/calamari/bitstream/handle/10738/3573/Huellas%20No.%2029.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Conde Calderón, Jorge.** 1996. "Poblamientos ilegítimos: organización y distribución del espacio en la provincia de Cartagena, 1533-1740". *Huellas: Revista de la Universidad del Norte* 46: 15-23. <https://manglar.uninorte.edu.co/calamari/bitstream/handle/10738/15/BDC261.pdf?sequence=3>
- Dorta, Enrique Marco.** 1988. *Cartagena de Indias, puerto y plaza fuerte*. Fondo Cultural Cafetero.
- Fals Borda, Orlando.** 1976. *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la costa atlántica*. Punta de Lanza.
- Fandiño Merz, Marta.** 2000. "Producción de loza en Cartagena de Indias, 1650-1770: un análisis de la cultura material". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Fowler, William R. y Eugenia Zavaleta Lemus.** 2016. "El pensamiento de Pierre Bourdieu: apuntes para una mirada arqueológica". *Revista de Museología Kóot* 4: 117-136. <http://dx.doi.org/10.5377/koot.v0i4.2253>
- Gibson, Erin.** 2007. "The Archaeology of Movement in a Mediterranean Landscape". *Journal of Mediterranean Archaeology* 20 (1): 61-87. <https://doi.org/10.1558/jmea.2007.v20i1.61>
- Hernández, Martha C. y Diógenes Patiño Castaño.** 2021. "Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 57 (1): 125-162. <https://doi.org/10.22380/2539472X.967>
- Hernández Lugo, Dianis.** 2022. "Una visión comparativa de la libertad legal de los esclavos y esclavas en Cartagena de Indias y Mompos durante la segunda mitad del siglo XVIII". *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 18 (48). http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-88862022000300030

- Herrera Agudelo, Gina Alexandra.** 2009. "Participación, presencia y prácticas de los artesanos afrocoloniales en Cartagena de Indias (1770-1810)". Tesis de pregrado en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Jamieson, Ross W.** 2014. "Hacienda Ruins as Sites of Difficult Memory in Chimborazo, Ecuador". *Journal of Social Archaeology* 14 (2): 224-243. <https://doi.org/10.1177/1469605314521275>
- Jaramillo Uribe, Jaime.** 1989. *Ensayos de historia social. T. 2, Temas americanos y otros ensayos*. Tercer Mundo; Uniandes.
- Jørgensen, Helle.** 2021. "A Post/Colonial *Lieu de Mémoire* in India: Commemorative Practices Surrounding Puducherry's French War Memorial". *History and Memory* 33 (1): 34-72. <https://doi.org/10.2979/histmemo.33.1.03>
- Komes, Lindsey J.** 2015. "Wilson Pottery: Pottery Production in the Context of Enslavement". Tesis de pregrado en Antropología, Northern Illinois University, DeKalb.
- Lao-Montes, Agustín.** 2013. "Empoderamiento, descolonización y democracia sustantiva: afinando principios ético-políticos para las diásporas afroamericanas". *Revista CS* (12): 53-84. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476348375002>
- Lemoine, Luis A. y Konrad A. Antczak.** 2024. "La Guairita: Historical Archaeology of a Coffee Hacienda on the Periphery of Caracas, 1830-1930". En *Venezuelan Historical Archeology: Current Perspectives on Contact, Colonialism and Independence*, editado por Konrad A. Antczak, 379-413. Sidestone.
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2007. "Historias locales, historias de resistencia: una aproximación a la cultura material de San Basilio de Palenque, siglos XVIII-XX". *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* (7): 76-92. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/view/361>
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2022. "Las cicatrices del paisaje: cimarronaje colectivo y libertad en las tierras comunales de San Basilio de Palenque y La Bonga, norte de Colombia". *Millars: Espai i Història* 2 (53): 55-77. <http://dx.doi.org/10.6035/Millars.2022.53.3>
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2024. "Transformaciones en el paisaje cultural de un asentamiento de origen cimarrón en la costa norte de Colombia, San Basilio de Palenque: anotaciones y reflexiones actualizadas". *Notas de Antropología de las Américas* 3: 211-234. <https://doi.org/10.48565/bonndoc-461>
- Mantilla Ruiz, Luis Carlos.** 1997. *Fuentes para la historia demográfica de la vida religiosa masculina en el Nuevo Reino de Granada*. Vol. 3. AGN.
- Meillassoux, Claude.** 1991. *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*. University of Chicago Press.

- Meisel Roca, Adolfo.** 1980. “Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena: 1533-1851”. *Revista Desarrollo y Sociedad* 1 (4): 229-277. <https://doi.org/10.13043/dys.4.2>
- Navarrete, María Cristina.** 1994. “Los artesanos negros en la sociedad cartagenera del siglo XVII”. *Historia y Espacio* 15: 7-25. <https://doi.org/10.25100/hye.v0i15.6877>
- O’Byrne H., Alexander.** 2013. “El desabastecimiento de géneros agrícolas en la provincia de Cartagena de Indias a fines del periodo colonial”. *Historia Crítica* 50: 59-78. <https://doi.org/10.7440/histcrit50.2013.03>
- Orbegozo Hernández, Camila Andrea.** 2019. “Arqueología para reivindicar: aportes de los africanos, africanas y afrodescendientes esclavizados en la producción alfarera de Cartagena de Indias (siglos XVI-XVIII)”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Patiño Castaño, Diógenes.** 2020. *Arqueología histórica de la diáspora africana en el Cauca, Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.
- Puentes Cala, Mauricio.** 2023. “Servir en aguas, vivir en tierra: gente anfibia e institucionalización de la matrícula de mar en Cartagena de Indias (1777-1802)”. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad del Norte, Barranquilla.
- Rothberg, Michael.** 2010. “Introduction: Between Memory and Memory. From *Lieux de Mémoire* to *Noeuds de Mémoire*”. *Yale French Studies* (118-119): 3-12. <http://www.jstor.org/stable/41337077>
- Saldarriaga, Gregorio.** 2011. “Yuca y cazabe: adopción, imposición y necesidades comerciales”. En *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII*, 231-248. Universidad del Rosario.
- Sampeck, Kathryn E.** 2015. “Chronology and Use of Guatemalan Maiolica: Ceramics as Reducción in the Izalcos Region of El Salvador”. *Historical Archaeology* 49 (2): 18-49. <https://doi.org/10.1007/BF03377138>
- Sánchez Gutiérrez, Julián Andrés.** 2021. “Una mirada al abasto y comercio de harina en la ciudad de Cartagena de Indias, 1713-1780”. Tesis de pregrado en Historia, Universidad de Cartagena, Cartagena.
- Sánchez López, Sandra Beatriz.** 2006. “Miedo, rumor y rebelión: la conspiración esclava de 1693 en Cartagena de Indias”. *Historia Crítica* 31: 77-99. <http://journals.openedition.org/histcrit/37407>
- Santos, Beatriz Calapez, João Gonçalves Araújo, Juan Guillermo Martín y André Teixeira.** 2025. “Supply, Production, and Consumption in Cartagena de Indias, Colombia: The Ceramics of the Santo Domingo Convent (Sixteenth to Eighteenth Centuries)”. *International Journal of Historical Archaeology* 29: 688-719. <https://doi.org/10.1007/s10761-024-00770-6>

- Segovia, Rodolfo.** 2013. *Las fortificaciones de Cartagena de Indias: estrategia e historia*. El Áncora; Bilineata.
- Solano D., Sergio Paolo.** 2013. "Sistema de defensa, artesanado y sociedad en el Nuevo Reino de Granada: el caso de Cartagena de Indias, 1750-1810". *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 10 (19): 92-139. <https://hdl.handle.net/11227/396>
- Solano D., Sergio Paolo.** 2016. "Pedro Romero, el artesano: trabajo, raza y diferenciación social en Cartagena de Indias a finales del dominio colonial". *Historia Crítica* 61: 151-170. <https://doi.org/10.7440/histcrit61.2016.08>
- Solano D., Sergio Paolo, Muriel Vanegas Beltrán y Dianis Hernández Lugo.** 2021. "Labores y vida urbana de los esclavos de particulares y del rey en Cartagena de Indias, 1750-1810". *El Taller de la Historia* 13 (1): 25-58. <https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.13-num.1-2021-3563>
- Solano D., Sergio Paolo, Muriel Vanegas Beltrán y Johan Torres Güiza.** 2022. "Tabaco y trabajo femenino: la Real Fábrica de Cigarros de Cartagena de Indias, 1778-1805". *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 18 (46): 12-48. <https://doi.org/10.14482/memor.46.331.4>
- Souza, Marcos André Torres de y Luís Cláudio Pereira Symanski.** 2009. "Slave Communities and Pottery Variability in Western Brazil: The Plantations of Chapada dos Guimarães". *International Journal of Historical Archaeology* 13 (4): 513-548. <https://doi.org/10.1007/s10761-009-0090-1>
- Suaza Español, María Angélica.** 2010. "La esclavitud en la provincia de Neiva: arqueología histórica de la Nueva Granada". *Revista Academia Huilense de Historia* 61: 140-167. <https://www.journals.academiahuilensedehistoria.org/index.php/rahh/article/view/15>
- Suaza Español, María Angélica.** 2015. "Archaeology of Slavery in the Province of Neiva, Colombia". En *Current Perspectives on the Archaeology of African Slavery in Latin America*, editado por Pedro Paulo A. Funari y Charles E. Orser Jr., 23-44. Springer.
- Taborda Parra, Sandra Milena.** 2022. "Ser esclavo en Cartagena de Indias: de la Colonia a la República, 1777-1852". Tesis de doctorado en Historia y Estudios Humanos, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.
- Therrien, Monika.** 2007. "Más que distinción, en busca de la diferenciación: arqueología histórica de Cartagena de Indias en el siglo XVII". En *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, editado por Adolfo Meisel Roca y Haroldo Calvo Stevenson, 17-66. Banco de la República.

Therrien, Monika, Elena Uprimny, Jimena Lobo Guerrero, María Fernanda Salamanca, Felipe Gaitán y Marta Fandiño Merz. 2002. *Catálogo de cerámica colonial y republicana de la Nueva Granada: producción local y materiales foráneos (costa caribe, altiplano cundiboyacense - Colombia)*. Banco de la República.

Zúñiga Pinto, Raúl Edgardo. 2021. “La industria cárnica del Caribe neogranadino: antecedentes para la evolución de la ganadería en Cartagena durante la segunda mitad del siglo XVIII”. Tesis de pregrado en Historia, Universidad de Cartagena.

Arqueología, cimarronaje y cuidado colectivo en San Basilio de Palenque, norte de Colombia

Archaeology, Maroonage and Collective Care in San Basilio de Palenque, Northern Colombia

Arqueologia, formação de quilombos e cuidado coletivo em San Basilio de Palenque, norte da Colômbia

Recibido: 31/10/2025 • Aprobado: 30/06/2026 • Publicado: 01/09/2026



Johana Caterina Mantilla Oliveros

Universidad de Bonn, Bonn, Alemania

jmantill@uni-bonn.de

<https://orcid.org/0009-0000-1308-7668>

Resumen

En este artículo presento una reflexión sucinta en torno al cimarronaje colectivo y su relación con la comunidad de San Basilio de Palenque, en el norte de Colombia. Desde una perspectiva arqueológica, exploro la dimensión espacial y material del ocultamiento y del cuidado colectivo, representados tanto en la ubicación de San Basilio como en algunas de las evidencias arqueológicas identificadas allí durante la última década. Estos dos aspectos forjaron en parte las condiciones de posibilidad para que sujetos de origen africano pudiesen tener acceso a la tierra y vivir en comunidad, en un contexto mediado por la esclavitud como institución en la antigua provincia de Cartagena. Concluyo con reflexiones adicionales respecto a los retos metodológicos y conceptuales que el abordaje de dicho fenómeno supone para la arqueología en Colombia.

Palabras clave: cimarronaje colectivo, ocultamiento, cuidado colectivo, San Basilio de Palenque, vida en comunidad

Abstract

In this article, I present a brief reflection on collective maroonage and its relationship with the community of San Basilio de Palenque, north of Colombia. From an

archaeological perspective, I explore the spatial and material dimensions of hiding and collective care, as reflected both in the location of San Basilio and in some of the archaeological evidence identified there over the last decade. These two aspects partly forged the conditions of possibility that enabled people of African origins to gain access to land and live in community, within a historical context shaped by slavery as an institution in the former province of Cartagena. I conclude with further reflections on the methodological and conceptual challenges that addressing this phenomenon poses for archaeology in Colombia.

Keywords: collective maroonage, hiding, collective care, San Basilio de Palenque, community life

Resumo

Neste artigo, apresento uma breve reflexão sobre a formação de quilombos e sua relação com a comunidade de San Basilio de Palenque, no norte da Colômbia. De uma perspectiva arqueológica, exploro as dimensões espaciais e materiais da ocultação e do cuidado coletivo, conforme refletidas tanto na localização de San Basilio quanto em algumas das evidências arqueológicas identificadas na última década nesse assentamento. Esses dois aspectos contribuíram para a criação das condições de possibilidade para que pessoas de origem africana na antiga província de Cartagena tivessem acesso à terra e vivessem em comunidade, num contexto histórico marcado pela escravidão como instituição. Concluo com mais algumas reflexões sobre os desafios metodológicos e conceituais que a abordagem desse fenômeno traz para a arqueologia na Colômbia.

Palavras-chave: formação de quilombos, ocultação, cuidado coletivo, San Basilio de Palenque, vida em comunidade

Anclajes

En este artículo presento algunos de los anclajes personales y disciplinares que, a lo largo de mi carrera, han hecho posible elaborar reflexiones en torno a la relación entre la arqueología y el fenómeno del cimarronaje colectivo. De manera particular me refiero a experiencias personales y del trabajo colaborativo que me llevaron a considerar el acceso a la tierra y a la formación de comunidad como ejes centrales de mi interés académico. Hacerlo me permite navegar de forma más fluida por tres de las capas que configuran dicha relación: 1) los nichos académicos y la fijación del cimarronaje como bastión casi exclusivo de San Basilio de Palenque; 2) las discusiones centrales de la arqueología interesada por el fenómeno en las Américas y el Caribe; finalmente, 3) las expresiones espaciales y materiales de ese fenómeno en el caso concreto de San Basilio de Palenque y de su rol en la configuración de la vida en comunidad en el largo plazo.

Cuando fui por primera vez a San Basilio de Palenque, allá por el año 2006, no sabía que terminaría problematizando el acceso a la tierra y la creación de comunidad por parte de sus ancestros (los cimarrones) en el periodo colonial. Hoy, juntando los puntos, me parece que era un destino casi ineludible en mi camino investigativo. Crecí en un entorno marcado por el conflicto armado, específicamente aquel circunscrito al accionar del Ejército de Liberación Nacional (ELN) en el Magdalena Medio y sus choques con el Ejército Nacional colombiano entre los años ochenta y noventa. Asimismo, viví la llegada de los paramilitares a la región y lo que eso significó en mi ciudad (Barrancabermeja): la masacre del 16 de mayo de 1998. Años antes había visto entrar al casco urbano a los campesinos y pescadores que huían de la violencia que los paramilitares habían desatado en la región.

Sus tierras, sus lugares de vida, sus terruños, forzosamente abandonados, pasarían a formar parte de grandes latifundios de palma africana, ganado y búfalo, paisajes del despojo persistentes en la actualidad. No sé cuántas personas, ni cuántas veces ocurrió, pero sí sé que todas aquellas que pudieron intentaron una y otra vez regresar a sus tierras. Una mirada a la región y al contexto colombiano permite identificar que el despojo, pero también la lucha por la justicia y la reparación, han sido una constante en el panorama nacional¹. De tal modo, las discusiones políticas, económicas y sociales en Colombia han estado atravesadas de forma sustancial por la reflexión sobre el acceso a la tierra y la formulación de proyectos, no siempre exitosos, en torno a su usufructo y regulación.

Así, para cuando llegué a Palenque por vez primera, había un contexto específico que marcaba mi realidad y mis inquietudes, pero también las de los habitantes de San Basilio y lugares próximos, como La Bonga. Además de masacres y desplazamientos forzosos de comunidades campesinas en el sur de los Montes de María², entre 2001 y 2002 los paramilitares habían desplazado a los habitantes de La Bonga y otros tres asentamientos más pequeños: Unguía, Culebra y Catival (Mantilla Oliveros 2022 y 2024). Al igual que lo ocurrido en el Magdalena Medio, esta realidad de los Montes de María ponía sobre la mesa una de las formas en que la población rural y la campesina han enfrentado la violencia

1 Para un acercamiento al tema, véanse las partes 1 y 2 del dossier “Antropologías del despojo en Colombia”, publicado en la *Revista Colombiana de Antropología* en 2016 (vol. 52-2) y 2017 (vol. 53-1), y cuyos editores invitados fueron Julio Arias Vanegas y Alhena Caicedo Fernández.

2 Ejemplos de esto son las masacres de Macayepo y El Salado en el año 2000, así como el desplazamiento masivo de la comunidad de Mampuján. Como resultado de una sentencia única de justicia reparatoria, existe desde el 2023 el museo de Mampuján en el municipio de María la Baja.

armada y el desplazamiento forzoso de sus tierras: la huida (como táctica de protección) y el retorno (como táctica de recuperación).

Al acercarme a la historia de lo que hoy se entiende como el territorio colectivo de San Basilio de Palenque y La Bonga, de su paisaje montañoso y de sus ancestros cimarrones, comencé a encontrar paralelismos tanto entre los contextos de violencia armada como en la manera en que aquellos actores históricos enfrentaron dichas situaciones. No argumento que se trate de lo mismo; busco más bien enfatizar la necesidad de prestar atención a la forma en que, como humanos, creamos posibilidades permanentes para la existencia colectiva, especialmente en situaciones adversas y de violencia extrema. Me rehúso a dejar que la deriva y el aniquilamiento pueblen los horizontes de reflexión sobre nuestra existencia individual y colectiva. Aquello que nos mantiene con vida en este mundo plagado de experiencias aciagas es precisamente la coproducción de realidades en las que, en medio de la violencia, se viven otros presentes y se diseñan nuevos futuros.

El cimarronaje colectivo ejercido por cientos de hombres y mujeres, africanos y afroamericanos de distintas edades, implicó la ruptura de lo establecido. Significó la creación de lazos, la producción de espacios políticos, sociales y económicos nuevos, y, por extenso, la transformación del mundo entonces conocido. Así surgieron palenques, cumbes, mocambos, manieles, *maroon settlements* y quilombos en distintos lugares de la América colonial. Algunos de estos dieron paso a la existencia de comunidades autónomas afrodescendientes en la actualidad (como en Brasil, Colombia, Cuba, Guyana Francesa, Jamaica y Surinam). Ahora bien, tampoco pretendo romantizar lo acontecido.

De forma similar a las experiencias de campesinos desplazados y violentados del Magdalena Medio o de los Montes de María, las de los cimarrones del mundo colonial también estuvieron marcadas por eventos traumáticos. Primero, su esclavización en el África y el consecuente desarraigo a raíz del tráfico transatlántico. Segundo, cada fuga fue castigada y, antes de poder llegar a firmarse algún tipo de acuerdo con la autoridad colonial, los cimarrones fueron duramente reprimidos. No obstante, el surgimiento y la persistencia de estas comunidades tanto en Colombia como en otros lugares de las Américas indica que, muy a pesar de lo anterior, los cimarrones crearon las condiciones necesarias para vivir en comunidad.

El contexto del Magdalena Medio en el que crecí marcó una hoja de ruta respecto a mis intereses como investigadora, a las preguntas formuladas y a los acentos dados. Hacer referencia a ello ofrece transparencia con relación al camino que he vislumbrado al reflexionar sobre el cimarronaje colectivo, la diáspora africana, la producción de un paisaje de libertad y la creación de comunidad.

De esta manera, intento poner en evidencia los anclajes con los que conté (acceso a la tierra, abandono y retorno, persistencia, formación de vínculos, etc.) para establecer un diálogo con palenqueros y bongueros y, asimismo, analizar las fuentes de archivo y las evidencias arqueológicas recuperadas en su territorio. Estos anclajes, no obstante, están sujetos a las contingencias históricas; su expresión y configuración dependen de la manera en que las relaciones, por ejemplo, de poder, los intentos de sujeción y de rechazo a ellos, se forjan y articulan en el tiempo. Los anclajes también están atravesados por elementos de visibilidad y de silenciamiento, y por la posibilidad misma de imaginarlos.

En ese sentido, una arqueología que se ocupe del cimarronaje debe tener en cuenta no solo la forma en que el rechazo a la esclavitud se manifestó en un momento específico de la historia, sino también cómo la creación de nichos particulares del conocimiento visibiliza, silencia, imagina y problematiza lo anterior. En el caso de San Basilio —y de otras comunidades cimarronas en las Américas—, además, esta arqueología implica otras claridades conceptuales y metodológicas. Acceder a la tierra y mantener su control no fue *solo* un acto de rebeldía ante la esclavitud transatlántica. Cimarronear supuso la creación de condiciones de posibilidad para la vida en comunidad y para su persistencia en el transcurrir del tiempo. Dimensionar lo anterior necesariamente conlleva plantear metodologías de trabajo colaborativo que permitan abordar las expresiones materiales (y espaciales) de las luchas contra el racismo y la producción de desigualdad o de los procesos de sanación colectiva; todos ellos aspectos transversales de las configuraciones históricas y actuales de la población cimarrona en las Américas.

Es así como en los siguientes apartados expongo algunas reflexiones relativas al interés académico sobre la historia del cimarronaje y su vínculo con San Basilio de Palenque, y enuncio dos consecuencias: la *fijación* de la relación con este fenómeno como un bastión exclusivo de dicha comunidad y la restricción para imaginar por fuera de dicha relación otras expresiones y configuraciones sociales y materiales del fenómeno, tanto en esta región como en otros lugares del país. Igualmente, exploro de manera sucinta el foco geográfico y temático de la arqueología que en particular versa sobre el *cimarronaje colectivo* en las Américas, para desde allí situar la relevancia del ocultamiento y el cuidado comunitario como aspectos constitutivos de dicho cimarronaje y de su rol en el surgimiento de San Basilio de Palenque. Acto seguido, presento evidencias espaciales y materiales vinculadas a estos dos aspectos para concluir con puntos clave respecto a la configuración y persistencia de la autonomía en esa comunidad afrodescendiente.

San Basilio y su vínculo con la historia cimarrona

San Basilio de Palenque es una de las múltiples comunidades afrodescendientes del norte de Colombia. Con una población campesina y asalariada que ronda los cuatro mil habitantes³, su origen se remonta al periodo colonial, específicamente al acuerdo firmado en 1714 entre cimarrones del palenque de San Miguel y las autoridades de Cartagena. Este dio lugar al reconocimiento legal de su libertad, así como a la fundación de una nueva población (San Basilio) y a la delimitación de tierras para habitar (Arrazola Caicedo 1986; Cassiani Herrera 2014; Friedemann y Cross 1979; Navarrete 2011b). Un siglo más tarde, al igual que otras poblaciones de la costa caribe, los palenqueros estuvieron directa e indirectamente involucrados en las guerras civiles del momento. Tanto la historia oral como la cultura material dan cuenta de lo anterior (Escalante 1979; Mantilla Oliveros 2013 y 2024).

En un periodo más reciente, tras una postulación liderada por la comunidad y respaldada por investigadores, San Basilio de Palenque obtuvo en 2005 el reconocimiento de la Unesco como patrimonio inmaterial de la humanidad. Asimismo, y teniendo como marco la ley de comunidades negras de 1993, el consejo comunitario Ma Kankamaná de San Basilio, el cual representa también a la comunidad de La Bonga, logró en 2012 la titulación colectiva de cerca de 73 km², extensión territorial que se mantiene hasta el presente (figura 1)⁴. De igual forma, fueron reconocidos en 2015 como sujetos de reparación colectiva étnica, en razón a los eventos de desplazamiento forzado antes mencionados⁵.

3 Según el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018, se registran 6637 palenqueros en el territorio colombiano. De ellos, 3988 (el 60 %) habitan en el departamento de Bolívar. Se asume —pues el censo no disgrega esta información— que la mayoría de esas personas residen en San Basilio y sus alrededores. Aunque existe una diferencia con respecto a las cifras del censo general de 2005 (que registró en total 7470 palenqueros, 4978 residentes del mencionado departamento), se mantiene una tendencia semejante de la concentración poblacional (66 %) en Bolívar (DANE 2023).

4 Véase la Resolución 0466 de 2012, “Por la cual se adjudican en calidad de ‘tierras de las comunidades negras’ los terrenos baldíos, ancestrales y rurales ocupados colectivamente por las comunidades negras integradas en el Consejo Comunitario Ma Kankamaná de San Basilio de Palenque, primer pueblo libre de América, municipio de Mahates, departamento de Bolívar”.

5 En 2024 San Basilio fue elevado a la categoría de municipio especial. Si bien dicho acto administrativo no ha entrado en vigor, una vez ocurra le otorgará independencia para la administración de recursos, históricamente gestionados por el municipio de Mahates.

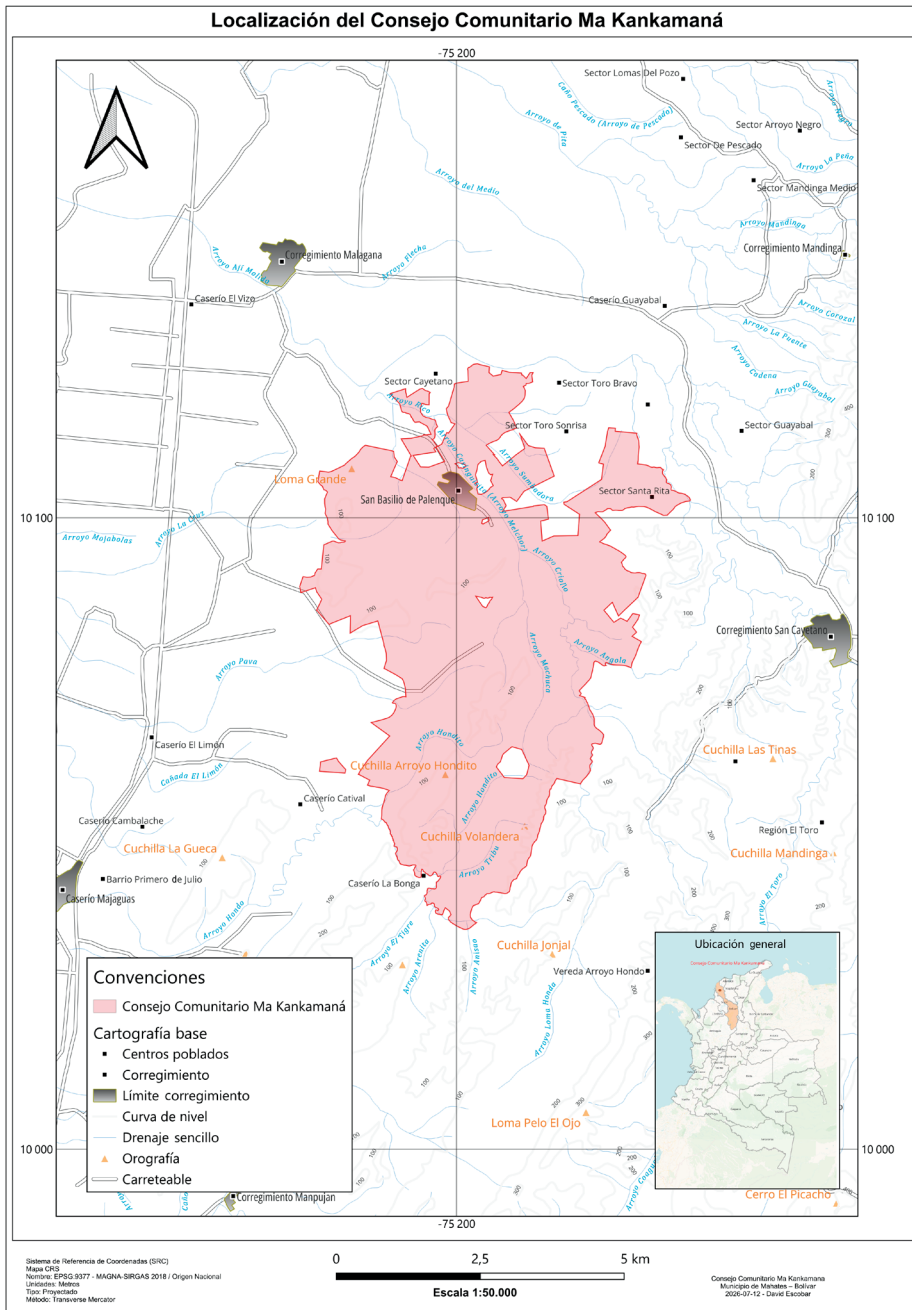


Figura 1. Límites de las tierras colectivas de San Basilio

Fuente: datos de delimitación obtenidos del portal de datos abiertos, Agencia Nacional de Tierras⁶; elaboración de David Escobar.

6 Consejo Comunitario Titulado, puede consultarse en https://data-agenciadetierras.opendata.arcgis.com/datasets/abf2f9f672b74073902c1f57c280d5dc_0/explore?location=9.932243%2C-75.158116%2C10

De las capas históricas aquí enunciadas, dos elementos llaman la atención: el primero es que, ante hechos o contextos violentos, los habitantes de San Basilio y La Bonga, así como sus ancestros, han activado mecanismos de protección, entre los que se cuentan la obtención de acuerdos legales con la autoridad⁷; el segundo es que la alusión al pasado cimarrón ha gozado de cierta centralidad en la gestión de lo anterior. Con respecto a este punto, al menos tres razones son relevantes para entenderlo. La primera se refiere a la singularidad lingüística, social y cultural de su población. La segunda se vincula a los nichos del quehacer histórico, antropológico y lingüístico que surgieron en el país en relación con el estudio de la población afrodescendiente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Finalmente, la tercera tiene que ver con la apropiación de la narrativa académica por parte de dicha población como mecanismo de visibilización ante la sociedad y el Estado, y, por esa vía, de exigencia de protección de sus derechos civiles y del cuidado de su territorio.

Como lo he indicado en otro momento (Mantilla Oliveros 2021), el cimarronaje, del que se derivan San Basilio y buena parte de su territorio, ofreció posibilidades específicas de articulación a los cimarrones asentados en distintas comunidades en la sierra de la María durante el siglo XVII. Ello creó las condiciones de posibilidad para la gestación del acuerdo de 1714. Tras la fundación de San Basilio y a lo largo del siglo XVIII, el contexto político, social y económico de la antigua provincia de Cartagena continuó estando mediado por la esclavitud como institución. Aunque esta no constituyera para entonces “el fundamento de la economía regional” (Meisel Roca y Aguilera Díaz 1997, 26), sí impactó en la persistencia de la estigmatización y la crítica hacia la población afrodescendiente⁸. En ese sentido, a pesar de gozar de libertad legal, este contexto pudo influir en la persistencia de ciertas prácticas (poligamia, patrones de movilidad, uso de la lengua criolla, etc.) que en el pasado habían ofrecido elementos de articulación y cohesión entre su población.

La relevancia del cimarronaje en el caso de San Basilio no se limita, pues, a un hecho anecdótico ni tampoco a uno que termina con el acuerdo. Este configuró las bases de su articulación y de su persistencia como comunidad. La pregunta que subyace, no obstante, tiene que ver con el porqué de la recurrencia de esta dimensión histórica por encima de otras para referirse a San Basilio en el presente.

7 Aunque la postulación ante la Unesco y la solicitud de la titulación colectiva difieren en las fechas de obtención, ocurren en el contexto de violencia armada paramilitar de finales de los noventa e inicios de los años 2000 en los Montes de María. Ergo, no es coincidencia que los palenqueros y bongueros hayan gestionado estos procesos de forma casi paralela.

8 La documentación relativa a las visitas a Palenque hechas por el general Antonio de la Torre y Miranda en 1774 y por el obispo de Cartagena José Díaz de la Madrid en 1780 así lo sustenta.

Considero que los nichos disciplinares relativos al estudio de la población afrodescendiente juegan en ello un papel importante. Al menos desde los años cincuenta, San Basilio ha sido objeto regular de investigación. Así, aparecen los trabajos de María del Carmen Borrego Plá (1973) y Roberto Arrázola Caicedo (1986), quienes exploraron el marco histórico de la trata trasatlántica y la huida de africanos y su descendencia, que llevó al surgimiento de múltiples palenques en la provincia de Cartagena durante el siglo XVII. De manera puntual, dichos autores analizaron el contexto de tensión derivado de los procesos de negociación y de los ataques militares contra dichos asentamientos.

Roberto Arrázola Caicedo indicó que el nombre de su libro, *Palenque: primer pueblo libre de América*, se fundamentaba en la historia de la persistencia de estos asentamientos cimarrones y, además, en la subsistencia “del ‘palenque’ por antonomasia, que bajo la advocación de San Basilio existe todavía en las goteras de Cartagena, reconocido como un verdadero pueblo singular en el concierto de todos los demás pueblos de Colombia”, y que “llegó hasta la mismísima constitución de la República en el más extraño estado de incontaminación racial que no ostenta ni siquiera el propio pueblo de color de los Estados Unidos” (1986, 11). En una línea similar, los trabajos pioneros en antropología realizados por Aquiles Escalante y Nina S. de Friedemann enfatizaron que la particularidad de la población asentada en San Basilio y lugares aledaños como La Bonga radicaba tanto en su *aislamiento* como en la prevalencia de *tradiciones afroamericanas*, enraizadas en el tráfico transatlántico y el cimarronaje colonial. De manera diferenciada, ambos autores —entre los años cincuenta y setenta, respectivamente— dieron cuenta de estas relaciones históricas, y también de las características medioambientales y socioespaciales de dicha población. Sus investigaciones se centraron entonces en la descripción y el análisis de prácticas de la vida cotidiana como el cultivar, el arriar ganado, la tradición local pugilística, la producción cerámica, las tareas de cestería y la construcción de viviendas, así como el uso de la lengua criolla (Escalante 1979; Friedemann y Cross 1979)⁹.

Teniendo como antesala estos trabajos y sus discusiones, las investigaciones en lingüística a partir de la década de 1980 demostrarían que, junto al kikongo —perteneciente a la familia de las lenguas bantú—, el español y el portugués influyeron en la configuración de la actual lengua criolla palenquera. En ello, la

9 En el caso de Aquiles Escalante, este se refirió al palenquero como a un *dialecto*, pues para cuando realizó su investigación, en la década de 1950, aún no era claro que se trataba de una lengua independiente del español.

formación de comunidades cimarronas habría jugado un papel relevante (Friedemann y Patiño Rosselli 1983; Gutiérrez Maté 2020; Moñino 2003; Patiño Rosselli 2002; Schwegler 1996 y 2012). A este sendero reflexivo se sumaron posteriormente los trabajos de María Cristina Navarrete (2007, 2011b y 2017) y Alfonso Cassiani Herrera (2014), quienes analizaron las relaciones familiares de los cimarrones en el siglo XVII y las implicaciones del acuerdo alcanzado con la autoridad colonial que llevó al surgimiento de San Basilio en 1714.

Finalmente, aparecen de forma más reciente mis trabajos de investigación en arqueología. En estos he enfatizado la condición histórica beligerante de estas comunidades cimarronas y la constitución de un paisaje atravesado por cicatrices ligadas a las heridas generadas por la esclavitud y a la sanación implicada en la formación de sitios de cimarronaje (Mantilla Oliveros 2007, 2010, 2013, 2021, 2022 y 2024)¹⁰. Este panorama indica que, desde la segunda mitad del siglo XX hasta el presente, se ha configurado en la academia un contexto específico para la visibilización de la población palenquera a través de su vínculo con el cimarronaje. Esto a su vez significa que se ha gestado un espacio para la comprensión de este fenómeno, principalmente a partir del caso de Palenque. Si bien existen otras comunidades conectadas con la historia del cimarronaje colectivo colonial, como la de San José de Uré (Camargo 2007), el foco sostenido en la población palenquera parece haber hecho de él su bastión exclusivo.

Esta situación no reduce la relevancia de dicho fenómeno a un simple resultado del interés disciplinar o a una mera herramienta política empleada por la población palenquera para la defensa de sus derechos. No obstante, sí invita a explorar nuevos frentes de discusión que recojan las complejidades y articulaciones de esta y otras poblaciones afrodescendientes de la región en momentos distintos de su historia. Asimismo, muestra la necesidad de repensar los anclajes a partir de los cuáles hemos comprendido el cimarronaje y dimensionado sus impactos en otras regiones y poblaciones. En esa línea, la ausencia de pesquisas en arqueología que versen sobre la cuestión en otros lugares de Colombia es sintomática de la fijación ocurrida entre San Basilio y el cimarronaje. Ahora bien, las conexiones establecidas con el fenómeno, tanto a partir de las dinámicas locales como desde la academia, permiten identificar caminos en los que este posibilitó la persistencia de la autonomía en el tiempo. En ello, el ocultamiento y el cuidado colectivo, como se verá, jugaron un papel preponderante.

10 Por cuestiones de extensión, he dejado por fuera de este panorama investigaciones vinculadas a discusiones sobre patrimonio.

Arqueología y cimarronaje (colectivo) en las Américas

Por cimarronaje se entiende la huida (indistintamente de su duración) de africanos y afroamericanos esclavizados en las Américas durante el periodo colonial¹¹. Estas acciones tuvieron consecuencias y expresiones materiales diversas, entre las que se cuentan la formación de comunidades en palenques, quilombos, cumbes, mocambos, manieles y *maroon settlements*¹². En arqueología las investigaciones se han concentrado particularmente en:

1) el caribe insular: Cuba (Hernández de Lara *et al.* 2013; La Rosa Corzo 2003), Dominica (Rodríguez *et al.* 2024), Haití (Louis 2024), Jamaica (Agorsah 1993 y 2003; Fellows y Delle 2015; Goucher y Agorsah 2011), República Dominicana (Singleton 2020) y Saint-Croix (Dunnivant 2021; Norton y Espenshade 2007);

2) el caribe continental: sur de los Estados Unidos (Baram 2012; Sayers 2012; Weik 1997), México (Amaral 2017), Panamá (Laviña *et al.* 2015), norte de Colombia (Mantilla Oliveros 2007, 2010, 2022 y 2024) y Surinam (White 2009, 2010 y 2019),

3) y finalmente Brasil (Allen 2001; Costa 2025; Funari 1995; Ferreira 2015; Ferreira y Symanski 2023; Guimarães 2001; Orser y Funari 1992).

En estas pesquisas se observan tres características importantes: primero, la predominancia de ejes temáticos como la etnogénesis o criollización, la diáspora africana y la resistencia a la esclavitud (y al capitalismo); segundo, el uso de fuentes de distinta naturaleza (oral, etnográfica, escrita y material) para el desarrollo de sus análisis, aunque ello no necesariamente signifique el despliegue de herramientas de trabajo colaborativo con las comunidades; finalmente, un énfasis de

11 Según José Manuel Arrom y Manuel García Arévalo, la palabra *cimarrón* se deriva de un préstamo lingüístico de la lengua taína al español. Reportada por vez primera en 1543 en la isla la Española, esta se empleaba como un sinónimo de *fugitivo*, aunque, de manera más amplia, podía referirse a todo aquello que estuviese por fuera del dominio del hombre, bien fuese animal o vegetal (Arrom 1983, 56).

12 No todos los cimarrones habitaron un palenque. Pesquisas hechas en los Estados Unidos, el Caribe antillano y más recientemente en el Ecuador señalan la relevancia del cimarronaje individual en la creación de redes urbanas y rurales, así como su impacto en la conexión de comunidades geográficamente distantes (Balanategui y Delgado Vernaza 2024; Singleton 2020).

los y las investigadoras en la dificultad de acceso a los sitios de cimarronaje¹³. El diálogo sostenido con los palenqueros y bongueros en estos años de investigación, en no menor medida que los anclajes enunciados con anterioridad, llevaron a identificar la importancia de reflexionar sobre el acceso a la tierra y la persistencia de la autonomía en el tiempo.

En esa misma línea, las entrevistas, las conversaciones informales y los talleres de discusión desarrollados permitieron matizar la categoría ya existente de cimarronaje y focalizarse en la dimensión de lo colectivo. En el caso de la antigua provincia de Cartagena, y de los palenques que surgieron a partir de la segunda mitad del siglo XVII en la sierra de la María (véanse Arrázola Caicedo 1986; Borrego Plá 1973; Navarrete 2011a), este énfasis resulta particularmente útil para destacar la *articulación* como dimensión constitutiva del fenómeno y, por tanto, comprender la manera en que se gestaron las bases del actual territorio palenquero y bonguero (Mantilla Oliveros 2021 y 2022). Desde una perspectiva arqueológica, dicha categoría permite identificar que sitios de larga y corta duración y de distintos tamaños coexistieron e interactuaron como parte de un sistema de relaciones en las que, como ya se indicó, el ocultamiento y el cuidado colectivo jugaron un papel preponderante.

Ocultamiento

La recurrencia del cimarronaje y de la formación de palenques en la antigua provincia de Cartagena generó un contexto de tensión permanente. Los ataques militares se planearon y ejecutaron como medidas específicas del aparataje colonial para combatirlo. Se buscaba así el amedrantamiento de la población cautiva y la recuperación de los huidos. Durante la segunda mitad del siglo XVII, al menos cuatro entradas militares tuvieron lugar contra algunos de los palenques existentes en la sierra de la María: 1) en 1674 contra el de San Miguel; 2) en 1686 contra el de Embuila, nuevamente el de San Miguel y otro conocido como Mina; 3) en 1694 una vez más contra el de San Miguel y otros dos palenques llamados Arenal y Duanga, y 4) en 1697 contra un grupo de pequeños palenques formados con los cimarrones

13 Sin negar que la intención de ocultamiento y protección pueda dificultar el acceso a las zonas donde estos se ubicaron, es posible que dicho énfasis esté mediado, además, por la percepción de quienes investigan sobre los paisajes montañosos y entornos rurales, de pantanos o selváticos en los que los palenques, mocambos, cumbes o *maroon settlements* surgieron.

que habían logrado huir de los ataques de 1694 (Arrázola Caicedo 1986; Borrego Plá 1973; Cassiani Herrera 2014; Navarrete 2007 y 2011; Mantilla Oliveros 2022).

Siguiendo lo planteado por Paul Hill y Julie Willeman (2002, 50-52), existen tres maneras básicas de responder a un ataque: huir rápidamente del peligro, esconderse o hacerse invisible para el enemigo, y responder al ataque. En 1686, durante las ofensivas militares contra los palenques de Mina y San Miguel, los cimarrones que estaban allí abandonaron sus lugares y se refugiaron en otro punto de la sierra de la María. Según el relato que el cura Balthasar de la Fuente hizo al Consejo de Indias años más tarde, ese otro lugar se encontraba “a la falda de dicha Sierra, que es muy eminente, y la guarnece por las espaldas; y a los lados otras dos muy asperas, é incognitas; y por delante la defiende un fosso de dos estados, con tal arte, que no se conoce por tenerle con una capa de tierra, y debaxo cuaxado de puas muy fuertes benenosas, de manera que está incontrastable, en el que guardan la chusma y mugeres. No llegaron a este por lo inexpugnable de la tierra, y la dificultad de conducir los mantenimientos para la gente; y los Negros (como llevo dicho) en el mismo tienen lo necesario” (AGI, S, 213, n.º 1, ff. 3 v.-4 r.).

Doce años más tarde, en 1694, durante el ataque contra el palenque de San Miguel, el gobernador Sancho Ximeno señaló que la *espesa vegetación* que cubría al dicho palenque lo había obligado a acercarse a este con mucho sigilo. Asimismo, relató que los cimarrones les habían hecho una emboscada con armas de fuego y que, tras la primera descarga, se habían dado a la fuga. Días más tarde, tras la captura de otros cimarrones, supo el gobernador que algunos habían ido a parar a los palenques del Arenal y Duanga, ubicados en otros puntos de la sierra (Mantilla Oliveros 2022, 63-67; Navarrete 2011b, 141-142).

Las menciones hechas a la espesura de la vegetación o a la inexpugnabilidad de la sierra y sus montañas, más que un artificio discursivo de la autoridad colonial, revelan una característica paisajística que marca la escogencia de los cimarrones para el levantamiento de sus sitios: el ocultamiento. En esa misma línea, los pantanos del sur de los Estados Unidos, las montañas de la sierra Madre en Cuba, del Blue Mountain en Jamaica, de la Sierra de Bahoruco en República Dominicana y de la Serra da Barriga en el Brasil, o las áreas selváticas de Surinam y de la Amazonía brasilera dan cuenta de esta intención. Adicionalmente a ello, la ubicación de sus sitios en las partes bajas de las montañas (figura 2), y la puesta en marcha de tácticas específicas de protección y de alteraciones intencionales al paisaje, como se desprende de la descripción hecha por Balthasar de la Fuente, indican la relevancia de este aspecto.



Figura 2. Palenque de Trelawney, Jamaica (c. 1800)

Fuente: Michael Graham-Stewart Slavery Collection del National Maritime Museum, Greenwich, Londres.

La lectura con un interés arqueológico de las fuentes escritas debe prestar atención a los marcadores espaciales o geográficos, así como a las lógicas de poder y confrontación operantes en la sociedad en el momento en que los documentos fueron producidos. Ello permite, por un lado, identificar señales relevantes en el paisaje para la identificación de sitios —en este caso de palenques—; por otro, situar la narrativa colonial sobre los cimarrones, y de ese modo delimitar las percepciones que sobre ellos y sus sitios recaen. Esto facilita al investigador o investigadora la navegación por entre las narrativas de poder contenidas en la documentación y así, *entre líneas*, identificar la agencia de los cimarrones y su descendencia. Desde allí es posible entonces imaginar o concebir su intencionalidad y el universo material que los acompaña en su camino de creación de comunidad.

El ocultamiento como aspecto constitutivo de los sitios del cimarronaje se conecta, pues, con las posibilidades de supervivencia que estas comunidades tuvieron en el tiempo. Aquellos asentamientos próximos a haciendas, sitios mineros, ciudades, villas, pueblos de indios o caminos comerciales principales, si bien contaron

con ventajas iniciales, tuvieron menor protección para enfrentar los ataques militares y, por ende, abrigaron menor probabilidad de pervivencia. Fue este el caso de los palenques de la Magdalena y Gambanga en la provincia de Santa Marta, durante la primera mitad del siglo XVII (Mantilla Oliveros 2010; Navarrete 2007 y 2011b); de Matuderé y el Tabacal en la provincia de Cartagena, a finales del siglo XVII (Borrego Plá 1973); de los quilombos de Minas Gerais en el siglo XVIII (Guimaraes 2001), y de los asentamientos cimarrones en Trujillo y aquellos otros próximos a Lima durante los siglos XVI y XVII, respectivamente (Lavallé 2018; Tardieu 2018).

En relación con los palenques de la sierra de la María, aun cuando hubo haciendas en el distrito de María —a las que algunos cimarrones se desplazaban para trabajar la tierra (Navarrete 2007 y 2011b)—, sus sitios estuvieron distantes de núcleos poblacionales importantes. En esa misma línea, a pesar de su relativa proximidad al canal del Dique y al río Magdalena, la sierra les ofreció un flanco de protección primaria. Esta característica, sumada al promedio de tiempo entre cada ataque militar (doce años), las estrategias de huida, ocultamiento y respuesta armada, y la localización de los asentamientos en áreas de baja visibilidad, ofreció condiciones de persistencia favorables para los palenques de la sierra en el tiempo (figura 3). Así, a pesar de la disrupción causada por las entradas militares, en el largo plazo estos elementos influyeron en el moldeamiento de un paisaje conformado por una red de poblamiento cimarrona cuyos habitantes sostuvieron una comunicación mediada, entre otras cosas, por relaciones de parentesco (Mantilla Oliveros 2021).



Figura 3. Panorámica de Palenque, 2017

Fuente: fotografía propia tomada con dron.

En el plano político, este contexto de articulación posibilitó la negociación con la autoridad colonial, lo que condujo, como se dijo, a la firma del acuerdo de reconocimiento legal de la libertad en 1714 y, de ese modo, al surgimiento de San Basilio. Es así como la localización actual de dicho asentamiento en las faldas de los Montes de María (antigua sierra de la María) no es una coincidencia locativa. Esta recoge la dimensión de protección y ocultamiento hasta ahora referida y evidencia una de las maneras en que el cimarronaje colectivo estructuró las condiciones de posibilidad para la persistencia de la vida en comunidad.

Cuidado colectivo

Entre 2017 y 2018, como parte de mi tesis de doctorado, pude llevar a cabo actividades de prospección arqueológica (pozos de sondeo y un corte en cada asentamiento) tanto en San Basilio como en La Bonga¹⁴. Ello me permitió recuperar e identificar una cultura material (cerámica, metal, material lítico, restos de fauna, elementos de construcción, vidrio) vinculada principalmente a espacios domésticos en estos dos asentamientos. El análisis de los materiales cerámicos diagnósticos y su distribución estratigráfica hizo posible proponer un primer marco cronológico relativo al proceso de habitación para el sitio de San Basilio (siglo XVIII-presente) y para el de La Bonga (siglo XIX-2002) (Mantilla Oliveros 2021).

En dicha investigación utilicé la metáfora de la cicatriz para pensar los sitios del cimarronaje en las Américas. Aunque esta se relacione con la lesión (por ejemplo, el desarraigo y la esclavización), la existencia de los palenques, mocambos, cumbes, quilombos o *maroon settlements* subraya la ocurrencia de un proceso de sanación (por ejemplo, la vida en comunidad y el ejercicio de la libertad) (Mantilla Oliveros 2021 y 2022). En esa línea, el cuidado colectivo emerge como una dimensión particular de la sanación que favorece la formación de la cicatriz. Lo colectivo se forja a partir de lazos familiares y de la interacción diaria entre los huidos y su descendencia, que, con el paso del tiempo, logran labrar espacios de vida en comunidad. El cuidado de lo anterior se expresa y opera a partir de las tácticas de defensa, de la ubicación de sus sitios de asentamiento y de la repetitividad de prácticas de siembra, caza de animales, preparación de alimentos o levantamiento de bohíos.

14 Dicha fase de campo fue posible gracias a una beca del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) y el Colegio de Graduados (a.r.t.e.s) de la Universidad de Colonia, Alemania, así como a los estímulos de investigación del Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Del mismo modo, este cuidado se expresa en el plano político (por ejemplo, en los acuerdos) y en el espiritual o ritual (por ejemplo, en la existencia del cementerio y de la iglesia, en la práctica del *lumbalú*¹⁵, en la fabricación de objetos protectores o en la preparación de bebidas curativas, en el caso de San Basilio). Las capas estratigráficas, la cultura material y las características del paisaje constituyen por tanto la evidencia material —valga la redundancia— de la formación de la cicatriz en el tiempo. De la cultura material identificada, quisiera aquí referirme a un conjunto de fragmentos cerámicos y óseos, de fauna en particular. Estos ofrecen posibilidades para imaginar y comprender la manera en que los habitantes históricos de San Basilio han ejercido el cuidado de sí mismos y de su comunidad en el transcurrir del tiempo.



Figura 4. Borde, crespo rojo arenoso - estilo colonial

Fuente: fotografía tomada por la autora.

La muestra cerámica recuperada (conformada por 32 tipos diferentes) se caracterizó por la predominancia de dos: el crespo rojo arenoso - estilo colonial (Therrien *et al.* 2002) y el palenque crema burdo (nuevo tipo de producción local) (Mantilla Oliveros 2022, 71-74). En el caso del primero, se trató de vasijas globulares de cuello

15 De esta manera se denomina en San Basilio a los cantos y bailes de muerte que acompañan los velorios. En ellos, el jefe del *cuagro* (grupo de edad a partir del cual se organizan las relaciones de parentesco) toca el tambor sagrado, llamado *pechiche*, y se acompaña con otro más pequeño, denominado *llamador*. Mientras tanto, las mujeres “que se hallan cerca del cadáver inician el rito de *los lecos*, que son lamentos que combinan gritos estentóreos y ulular de voces donde se inserta el nombre del muerto” (Friedemann 1990, 55, énfasis en el original).

evertido e invertido de distintos tamaños. En algunas se observa la aplicación de un rollo de arcilla en el borde con marcas ungulares, dejadas por el o la ceramista a cargo (figura 4). Además de su función de almacenamiento, las marcas de hollín visibles en la superficie externa de múltiples fragmentos provenientes de San Basilio indican su exposición regular al fuego, ello en razón de su uso probable para la preparación de alimentos.

En el caso del segundo, sus formas y decoraciones guardan relación con las descritas a propósito del cespso rojo arenoso. No obstante, las particularidades del tratamiento de las superficies (alisada) y las incrustaciones en la pasta permiten clasificarlo como un tipo cerámico diferente. Su aparición a lo largo de la secuencia estratigráfica (desde los estratos más antiguos hasta los más recientes), por un lado, dio pie a vincularlo con la manufactura local de ollas de barro, práctica realizada por mujeres en San Basilio hasta los años ochenta del siglo XX. Por otro, posibilitó proponer que la producción cerámica era ya una actividad presente desde los primeros momentos de conformación de dicha comunidad (Mantilla Oliveros 2021).

En estos mismos conjuntos materiales, se recuperaron en el corte fragmentos de fauna asociados al material cerámico, lo cual es un indicio de su probable relación con la dieta de los habitantes actuales e históricos de Palenque. Su clasificación permitió identificar restos de aves, mamíferos (ganado y cerdo), peces y reptiles. Entre estos, llama la atención que mientras los porcentajes de mamíferos y reptiles¹⁶ tienden a ser crecientes, los de peces y aves tienden a ser irregulares (suben y bajan continuamente) (Mantilla Oliveros 2021). Estas evidencias en su conjunto apuntan a que, desde los primeros momentos de su configuración, San Basilio contó con condiciones de estabilidad y de autonomía. Tanto la producción local cerámica como el acceso a otros bienes (por ejemplo, el cespso rojo arenoso - estilo colonial) y el consumo de carne (vaca, cerdo y tortuga principalmente) así lo sugieren.

En efecto, una de las consecuencias directas de la firma del acuerdo de 1714 fue la posibilidad para los cimarrones de San Miguel, en adelante denominados *negros libres*, de habitar un lugar sin la zozobra de un ataque militar. De tal modo, aunque estos pudieron cambiar su ubicación debido a la solicitud de levantamiento de un sitio en el marco del acuerdo (véase Cassiani Herrera 2014), a partir de entonces pudieron permanecer en el mismo lugar. En este nuevo momento (nuevo en tanto su condición legal cambió: de cimarrones a libres), los habitantes de San Basilio

16 Es notoria la alta representación de reptiles por los fragmentos de caparazón y plastrón (tortuga), y de algunos huesos largos (húmero, fémur, vértebras y falanges).

continuaron nutriéndose de las redes que previamente habían sustentado su vida en el cimarronaje. Esto significa que los integrantes de esta comunidad conocían la geografía y el paisaje en general en los que se encontraban. De forma similar a la característica locativa antes presentada, la cultura material aquí referida refleja la manera en que el cimarronaje colectivo configuró las posibilidades de movilidad en la sierra y de acceso a bienes para los ahora habitantes de este nuevo sitio.

Cuidar implica así mantener redes y modelar nuevos espacios de habitación. En otras palabras, significa proveer “lo que es necesario para la salud, el bienestar, la manutención y la protección de alguien o algo” (Roberts 2017, 19, traducción propia); ello incluye el cuidado de los cultivos, de los animales, de los espíritus, de los saberes y de la transmisión de conocimiento. Asimismo, se refiere al cuidado de lazos familiares y, por extensión, de la vida en comunidad. En ese sentido, la dimensión del cuidado adquiere nuevos matices en este contexto. Ya no se trata de huir para protegerse o de abandonar sitios y retornar posteriormente. Ahora, se busca forjar y moldear un nuevo lugar para habitar. En ello, el cuidado de estas redes —así como la creación de otras— resulta fundamental. En este registro arqueológico vinculado a espacios domésticos, se observa una distribución relativamente homogénea de los dos tipos cerámicos aquí indicados en las capas del corte realizado. Aunque el palenque crema burdo presenta una proporción menor en los estratos más antiguos del corte, esta se eleva ligeramente y se mantiene constante hasta las capas más recientes. En esa misma línea, las proporciones de creso rojo arenoso - estilo colonial se mantienen constantes y solo decaen en los estratos más recientes.

La persistencia del palenque crema burdo se convierte en un correlato arqueológico de la persistencia de saberes y prácticas de producción alfarera. Por su parte, la relativa distribución homogénea de estos tipos señala la no ocurrencia de alteraciones importantes en los modos de vida de los habitantes de San Basilio a lo largo del tiempo. El cuidado emerge entonces vinculado al almacenamiento del agua, a la preparación de caldos, sopas o potajes de gallina, algunas veces de pescado, otras de tortuga, de vaca o de cerdo, y al almacenaje de granos como el frijol, el arroz o el maíz, todos ellos alimentos presentes tanto en la actualidad como en el registro arqueológico y documental analizado.

Palabras finales

En este artículo he querido discutir desde una perspectiva arqueológica la relación entre el cimarronaje colectivo y la comunidad de San Basilio de Palenque.

Para ello me centré en tres aspectos fundamentales. 1) Evidenciar la manera en que el quehacer académico ha dado centralidad al vínculo de dicho fenómeno con la comunidad de San Basilio, por encima de otros momentos de su historia, y señalar dos posibles consecuencias. 2) Enfatizar la importancia del trabajo colaborativo. En el caso aquí tratado, este permitió, por un lado, priorizar la discusión sobre el acceso a la tierra y la creación de comunidad; por otro, posibilitó acentuar la dimensión colectiva del cimarronaje para representar en mejor medida las dinámicas del fenómeno histórico y la manera en que este creó las condiciones de posibilidad para la articulación de gentes y la posterior configuración de San Basilio y su territorio. Finalmente, 3) presentar parte de las evidencias históricas, paisajísticas y arqueológicas conectadas con dos características centrales del cimarronaje colectivo: el ocultamiento y el cuidado colectivo.

Las evidencias discutidas permiten comprender que tanto la ubicación de San Basilio, en las partes bajas de las faldas de los Montes de María, como el registro arqueológico vinculado a espacios domésticos recogen ecos locativos y de prácticas que, forjadas con anterioridad, ofrecieron cohesión a la población cimarrona ahora integrante de la comunidad de San Basilio. Es así como, en el caso de los palenques de la sierra de la María, ante la inminencia de los ataques militares, especialmente durante la segunda mitad del siglo XVII, se observa el despliegue de acciones de protección y la activación de redes de solidaridad (por ejemplo, ir de un palenque a otro). Estas facilitan el cuidado de integrantes del grupo y, según el caso, su eventual retorno. En una escala intermedia, es posible imaginar que la casa, las zonas de cultivos y las rutas de escape se convierten en espacios concretos en los que el cuidado es ejercido de un modo regular.

Tras la firma del acuerdo de 1714, mediante el cual se otorgó la libertad legal a los habitantes de uno de los asentamientos de cimarrones localizado en la sierra (San Miguel), estos pasaron a asentarse en un nuevo sitio, conocido en la actualidad como San Basilio de Palenque. Los resultados de las prospecciones arqueológicas llevadas a cabo entre 2017 y 2018 —pozos de sondeo y un corte en cada asentamiento— en San Basilio y La Bonga ofrecen información que permite discutir la manera en que el cuidado colectivo fue tomando forma a lo largo del tiempo. La identificación de dos tipos cerámicos en dicho registro arqueológico (el crespillo rojo arenoso - estilo colonial y el palenque crema burdo, vinculado a la producción local), así como su distribución tanto en el corte como en los pozos de sondeo, se convierten en un primer indicio para reflexionar sobre la persistencia histórica en la transmisión de saberes. Asimismo, la coexistencia y la constancia de estos tipos ligados a espacios domésticos, sumadas al comportamiento de las evidencias de

restos de fauna, señalan que desde los primeros momentos esta comunidad contó con el acceso a recursos.

Ello permite comprender que el cuidado adquirió otro sentido. Del despliegue de acciones de protección asociadas a la huida, el abandono y el retorno, se pasó a la modelación de un nuevo espacio de habitación. El cuidado de las redes de solidaridad y relación previamente existentes así como el conocimiento geográfico adquirido con anterioridad configuraron un contexto interno para la consolidación de la autonomía tras la firma del acuerdo y la desaparición de las entradas militares. Este cuidado constituyó una dimensión de la sanación y posibilitó la formación de la cicatriz, metáfora que he propuesto para pensar los sitios del cimarronaje en las Américas.

Referencias

Fuentes primarias

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

Santafé (S).

Fuentes secundarias

Agorsah, E. Kofi. 1993. "Archaeological Considerations on Social Dynamics and Spatial Pattern Development of Traditional Settlements". En *Spatial Boundaries and Social Dynamics: Case Studies from Food-Producing Societies*, editado por Augustin Holl y Thomas E. Levy, 7-24. Ethnoarchaeological Series 2. International Monographs in Pre-history. <https://archives.pdx.edu/ds/psu/29439>

Agorsah, E. Kofi. 2003. "Tracking Down the Marrons: Archaeo-Geography of Marronage in the Caribbean". En *International Congress for Caribbean Archaeology*, editado por Clenis Tavarez María y Manuel A. García Arévalo, 732-742. Vol. 2. Museo del Hombre Dominicano y Fundación García Arévalo. https://pdxscholar.library.pdx.edu/black_studies_fac/46/

Allen, Scott Joseph. 2001. "Zumbi Nunca Vai Morrer: History, the Practice of Archaeology, and Race Politics in Brazil". Tesis de doctorado en Antropología, Brown University.

Amaral, Adela. 2017. "Social Geographies, the Practice of Marronage and the Archaeology of Absence in Colonial Mexico". *Archaeological Dialogues* 24 (2): 207-223. <https://doi.org/10.1017/S1380203817000228>

Arrázola Caicedo, Roberto. 1986. *Palenque: primer pueblo libre de América*. Todo Impresores.

- Arrom, José Juan.** 1983. "Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen". *Revista Española de Antropología Americana* 13: 47-57. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=902468>
- Balanzátegui, Daniela C. y Génesis I. Delgado Vernaza.** 2024. "Positioning Maroon Archaeologies to Face Racial Violence in Ecuador". *American Antiquity* 89 (4): 664-682. <https://doi.org/10.1017/aaq.2024.50>
- Baram, Uzi.** 2012. "Cosmopolitan Meanings of Old Spanish Fields: Historical Archaeology of a Maroon Community in Southwest Florida". *Historical Archaeology* 46 (1): 108-122. <https://doi.org/10.1007/BF03376863>
- Borrego Plá, María del Carmen.** 1973. *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Camargo, Alejandro.** 2007. "Afrouesanos: la historia de un palenque, el devenir de un pueblo". En *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Luiz Claudio Barcelos, 345-360. Universidad Nacional de Colombia; Observatorio del Caribe Colombiano.
- Cassiani Herrera, Alfonso.** 2014. *Palenque magno: resistencias y luchas libertarias. Del palenque de la Matuna a San Basilio Magno, 1599-1714*. Icultur.
- Costa, Diogo Menezes.** 2025. "Uncovering Histories: Archaeology and the Contemporary Struggles of Quilombola Communities in the Amazon". *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* 14 (1): 24-49. <https://doi.org/10.1080/21619441.2024.2434346>
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística).** 2023. Censo Nacional de Población y Vivienda 2018. https://microdatos.dane.gov.co/index.php/catalog/643#metadata-data_access
- Dunnavant, Justin.** 2021. "In the Wake of Maritime Marronage". *Slavery & Abolition* 42 (3): 466-483. <https://doi.org/10.1080/0144039X.2021.1927511>
- Escalante, Aquiles.** 1979. *El palenque de San Basilio: una comunidad de descendientes de negros*. 2.^a ed. Universidad del Atlántico.
- Fellows, Kristen R. y James A. Delle.** 2015. "Marronage and the Dialectics of Spatial Sovereignty in Colonial Jamaica". En *Current Perspectives on the Archaeology of African Slavery in Latin America*, editado por Pedro Paulo A. Funari y Charles E. Orser Jr., 117-132. Springer.
- Ferreira, Lúcio Menezes.** 2015. "A Global Perspective on Maroon Archaeology in Brazil". En *The Archaeology of Slavery: A Comparative Approach to Captivity and Coercion*, editado por Lydia Wilson Marshall, cap. 17. Center for Archaeological Investigations Occasional Papers. Southern Illinois University Press. Kindle.

- Ferreira, Lúcio Menezes y Luís Cláudio Pereira Symanski.** 2023. "Transformation and Resistance: African Diaspora Archaeology in Brazil". *Journal of African Diaspora, Archaeology and Heritage* 12 (2-3): 108-136. <https://doi.org/10.1080/21619441.2022.2159377>
- Friedemann, Nina S. de.** 1990. "Lumbalú: ritos de la muerte en palenque de San Basilio, Colombia". *Filología y Lingüística* 16 (2): 51-63. <https://doi.org/10.15517/rfl.v16i2.19484>
- Friedemann, Nina S. de y Richard Cross.** 1979. *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Carlos Valencia.
- Friedemann, Nina S. de y Carlos Patiño Rosselli.** 1983. *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Instituto Caro y Cuervo.
- Funari, Pedro Paulo Abreu.** 1995. "The Archaeology of Palmares and Its Contribution to the Understanding of the History of African-American Culture". *Historical Archaeology in Latin America* 7: 1-41.
- Goucher, Candice y Kofi Agorsah.** 2011. "Excavating the Roots of Resistance: The Significance of Maroons in Jamaican Archaeology". En *Out of Many, One People: The Historical Archaeology of Colonial Jamaica*, editado por James A. Delle, Mark W. Hauser y Douglas W. Armstrong, 144-160. University of Alabama Press.
- Guimarães, Carlos Magno.** 2001. "Arqueologia do quilombo: arquitetura, alimentação e arte (Minas Gerais)". En *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*, editado por Clóvis Moura, 35-58. Edufal.
- Gutiérrez Mate, Miguel.** 2020. "De Palenque a Cabinda: un paso necesario para los estudios afroiberorrománicos y criollos". En *Caribbean Worlds, mundos caribeños, mondes caribéens*, editado por Gabriele Knauer e Ineke Phaf-Rheinberger, 105-138. Iberoamericana-Vervuert.
- Hernández de Lara, Odlanyer, Boris Rodríguez Tápanes y Carlos Arredondo Antúnez.** 2013. *Esclavos y cimarrones en Cuba: arqueología histórica en la cueva El Grillete*. Aspha.
- Hill, Paul y Julie Wileman.** 2002. *Landscapes of War: The Archaeology of Aggression and Defence*. Tempus.
- La Rosa Corzo, Gabino.** 2003. *Runaway Slave Settlements in Cuba: Resistance and Repression*. University of North Carolina Press.
- Lavallé, Bernard.** 2018. *Los cerros de la libertad: esclavos cimarrones en Trujillo colonial*. Universidad Nacional Federico Villarreal.
- Laviña, Javier, Tomás Mendizábal, Ricardo Piqueras Céspedes, Guillermina-Itzel de Gracia, Marta Hidalgo Pérez et al.** 2015. "La localización de la villa de Santiago del Príncipe, Panamá: pruebas históricas e indicios arqueológicos". *Canto Rodado* 10: 125-146. <https://dialnet.unirioja.es/revista/16122/A/2015>

- Louis, Camille.** 2024. "Marronage in Saint Domingue (Haiti): An Archaeological Approach". Presentación en DAACS Serial Talks. <https://vimeo.com/912357237?share=copy>
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2007. "Historias locales, historias de resistencia: una aproximación a la cultura material de San Basilio de Palenque, siglos XVIII-XX". *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 7: 76-92. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/view/361>
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2010. "San Basilio de Palenque: configuración histórica de un espacio social beligerante". En *Arqueologías históricas: patrimonios diversos*, editado por Diógenes Patiño C. y Andrés Zarankin, 175-196. Universidad del Cauca.
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2013. "El sujeto negro y la arqueología en Colombia: apuntes preliminares para una descolonización del pensamiento". En *Arqueología para el siglo XXI: actas de las V Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica*, coordinado por Gonzalo Campaño, João Mario Martins Fonte, Beatriz Gómez-Arribas, Lucía Moragón Martínez y José María Señorán Martín, 76-81. JAS Arqueología. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4625731>
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2021. "Articulaciones del cimarronaje y la libertad: las tierras colectivas de San Basilio de Palenque y La Bonga, 1650-1782, Bolívar-Colombia". Tesis de doctorado en Historia Ibero y Latinoamericana, Universidad de Colombia. <https://kups.ub.uni-koeln.de/79665/>
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2022. "Las cicatrices del paisaje: cimarronaje colectivo y libertad en las tierras comunales de San Basilio de Palenque y La Bonga, norte de Colombia". *Millars: Espai i Història* 53 (2): 55-77. <https://doi.org/10.6035/Millars.2022.53.3>
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2024. "Transformaciones en el paisaje cultural de un asentamiento de origen cimarrón en la costa norte de Colombia, San Basilio de Palenque, siglos XIX y XX: anotaciones y reflexiones actualizadas". *Notas de Antropología de las Américas* 3: 211-234. <https://doi.org/10.48565/bonndoc-461>
- Meisel Roca, Adolfo y María Aguilera Díaz.** 1997. "Cartagena de Indias en 1777: un análisis demográfico". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 34 (45): 21-57. https://publicaciones.banrepultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/1686
- Moñino, Yves.** 2003. "Lengua e identidad afro-americana: el caso del criollo de Palenque de San Basilio (Colombia)". En *Caminos cruzados: ensayos en antropología social, etnoecología y etnoeducación*, editado por Catherine Alés y Jean Chiappino, 517-531. IRD; Universidad de los Andes.
- Navarrete, María Cristina.** 2007. "Las memorias de San Basilio de Palenque". Informe final de investigación presentado al ICANH, Área de Historia Colonial, Bogotá.

- Navarrete, María Cristina.** 2011a. "Los cimarrones de la provincia de Cartagena de Indias en el siglo XVII: relaciones, diferencias y políticas de las autoridades". *Revue Interdisciplinaire des Travaux sur les Amériques (RITA)* 5. <http://www.revue-rita.com/dossier/los-cimarrones-de-la-provincia-de-cartagena-de-indias-en-el-siglo-xvii-re-laciones-diferencias-y-politicas-de-las-autoridades.html>
- Navarrete, María Cristina.** 2011b. *San Basilio de Palenque: memoria y tradición. Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano*. Universidad del Valle.
- Navarrete, María Cristina.** 2017. "Formas sociales organizativas en los palenques de las sierras de María, siglo XVII". *Historia y Espacio* 13 (48): 19-44. https://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historia_y_espacio/issue/view/491
- Norton, Holly K. y Christopher P. Espenshade.** 2007. "The Challenge in Locating Maroon Refuge Sites at Maroon Ridge, Saint Croix". *Journal of Caribbean Archaeology* 7 (1): 1-17. <https://www.floridamuseum.ufl.edu/wp-content/uploads/sites/44/2017/04/nortonandespenshade.pdf>
- Orser, Charles E. y Pedro Paulo A. Funari.** 1992. "Pesquisa arqueológica inicial em Palmares". *Estudos Ibero-Americanos* 18 (2): 53-69. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.1992.2.29225>
- Patiño Rosselli, Carlos.** 2002. "Sobre origen y composición del criollo palenquero". En *Palenque, Cartagena y Afro-Caribe: historia y lengua*, editado por Yves Moñino y Armin Schwegler, 21-34. Max Niemeyer.
- Resolución 0466.** 2012. "Por la cual se adjudican en calidad de 'tierras de las comunidades negras' los terrenos baldíos, ancestrales y rurales ocupados colectivamente por las comunidades negras integradas en el Consejo Comunitario Ma Kankamaná de San Basilio de Palenque, primer pueblo libre de América, municipio de Mahates, departamento de Bolívar". Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, Instituto Colombiano de Desarrollo Rural. https://etnoterritorios.org/apc-aa-files/9c63c8457eda7c58617bef9093d23fe0/resoluci_n_titulaci_n_colectiva_palenque.pdf
- Roberts, Charlotte.** 2017. "Navigating Approaches to Impairment, 'Disability' and Care in the Past: The Need for Reflection". En *Care in the Past: Archaeological and Interdisciplinary Perspectives*, editado por Lindsay Powell, William Southwell-Wright y Rebecca Gowland, 15-45. Oxbow.
- Rodríguez, Jonathan, Diane Wallman y Lennox Honychurch.** 2024. "An Imperium in Imperio: A Geospatial Analysis of Defensibility and Accessibility of Maroon Settlements in Dominica". *American Antiquity* 89 (4): 627-646. <https://doi.org/10.1017/aaq.2024.48>
- Sayers, Daniel O.** 2012. "Marronage Perspective for Historical Archaeology in the United States". *Historical Archaeology* 46: 135-161. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF03376882>

- Schwegler, Armin.** 1996. “*Chi ma nkongo*”: lengua y ritos ancestrales en el palenque de San Basilio (Colombia). Vol. 1. Iberoamericana.
- Schwegler, Armin.** 2012. “Sobre el origen africano de la lengua criolla de Palenque (Colombia)”. En *Palenque (Colombia): oralidad, identidad y resistencia*, editado por Graciela Maglia y Armin Schwegler, 107-179. Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Caro y Cuervo.
- Singleton, Theresa Ann.** 2020. “Archaeology of Marronage in the Caribbean Antilles”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 35: 1-13. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2020.164882>
- Tardieu, Jean-Pierre.** 2018. “El palenque de Guachipa (1713): aspectos del cimarronaje en la periferia limeña (Perú)”. *Revista del Instituto Riva Agüero* 3 (2): 243-262. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6544007.pdf>
- Therrien, Monika, Elena Uprimny, Jimena Lobo Guerrero, María Fernanda Salamanca, Felipe Gaitán y Marta Fandiño.** 2002. *Catálogo de cerámica colonial y republicana de la Nueva Granada: producción local y materiales foráneos (costa caribe, altiplano cundi-boyacense - Colombia)*. FIAN, Banco de la República.
- Weik, Terry.** 1997. “The Archaeology of Maroon Societies in the Americas: Resistance, Cultural Continuity, and Transformation in the African Diaspora”. *Historical Archaeology* 31 (2): 81-92. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF03373604>
- White, Cheryl.** 2009. “Archaeological Investigation of Suriname Maroon Ancestral Communities”. *Caribbean Quarterly* 55 (2): 65-88. <https://www.jstor.org/stable/40655194>
- White, Cheryl.** 2010. “Kumako: A Place of Convergence for Maroons and Amerindians in Suriname, SA”. *American Antiquity* 84 (324): 467-479. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00066710>
- White, Cheryl.** 2019. “Arqueologia engajada com os quilombolas do Suriname”. En *Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana*, editado por Vanicléia Silva Santos, Luís Cláudio Pereira Symanski y Augustin Holl, 187-206. Brazil.

El atrio de San Ignacio: claves para enfrentar una arqueología afrolatinoamericana en Bogotá

The Atrium of San Ignacio: Keys to Tackle an Afro-Latin American Archaeology in Bogotá

O átrio de San Ignacio: chaves para enfrentar uma arqueologia afro-latino-americana em Bogotá

Recibido: 10/10/2025 • Aprobado: 04/06/2026 • Publicado: 01/09/2026



Felipe Gaitán Ammann

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

f.gaitan@uniandes.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-3567-3988>

Julie K. Wesp

North Carolina State University, Raleigh, North Carolina, Estados Unidos

jkwesp@ncsu.edu

<https://orcid.org/0000-0002-7744-6401>

Resumen

Este artículo subraya el potencial que la investigación en arqueología histórica tiene a la hora de reconstruir la larga historia social de los afrodescendientes en Bogotá. A partir de un estudio de caso de restos humanos recuperados en el atrio de la iglesia de San Ignacio, mostramos cómo las prácticas científicas racistas que persisten en el campo de la arqueología entorpecen un acercamiento más fluido al problema de la afrodescendencia. Describimos cómo el hecho de categorizar un cuerpo esquelético dentro del sistema de clasificación racializado constituye una encrucijada difícil, pero que hay que enfrentar. Nos inclinamos, no por desvirtuar las metodologías científicas de las que disponemos actualmente para abordar el problema de la ancestría en el marco de los estudios afrolatinoamericanos, sino por matizar sus resultados a la luz de lo que significan los conceptos de raza y etnicidad en un ámbito cultural politizado como el de la Colombia actual.

Palabras clave: arqueología histórica, arqueología afrolatinoamericana, arqueología funeraria, bioarqueología, ADN antiguo, raza

Abstract

This article highlights the potential of historical archaeology research to better understand the social history of Afro-descendants in Bogotá, Colombia. Drawing on the analysis of human remains recovered from the atrium of San Ignacio church, we show how persistent racist scientific practices in the field of archaeology complicate how we understand the problem of Afro-descendance. We describe how the act of classifying skeletal remains within a racialized system represents a difficult yet necessary challenge in our discipline. Our aim is not to undermine the scientific methods currently available to address ancestry within the framework of Afro-Latin American studies, but rather to nuance their outcomes in light of what the concepts of race and ethnicity mean in a politicized cultural context such as that of contemporary Colombia.

Keywords: historical archaeology, Afro-Latin American archaeology, mortuary archaeology, bioarchaeology, ancient DNA, race

Resumo

Este artigo destaca o potencial da pesquisa em arqueologia histórica para reconstruir a longa história social dos afrodescendentes em Bogotá. A partir de um estudo de caso de restos humanos recuperados no átrio da igreja de San Ignacio, mostramos como as práticas científicas racistas que ainda persistem no campo da arqueologia dificultam uma abordagem mais fluida do problema da afrodescendência. Descrevemos como a categorização de um corpo esqueletizado dentro do sistema de classificação racializado representa um dilema difícil, mas que tem de ser enfrentado. Nosso objetivo não é desvalorizar as metodologias científicas de que dispomos atualmente para abordar a questão da ancestralidade no âmbito dos estudos afro-latino-americanos, mas sim matizar seus resultados à luz do que significam os conceitos de raça e de etnia em um ambiente cultural politizado como o da Colômbia atual.

Palavras-chave: arqueologia histórica, arqueologia afro-latino-americana, arqueologia funerária, bioarqueologia, DNA antigo, raça

Introducción

Bogotá, como muchas otras ciudades fundadas en el territorio que hoy es Colombia durante el periodo colonial, tiene un pasado indiscutiblemente ligado a la larga presencia de afrodescendientes en la América hispana. Sin embargo, dicha presencia ha sido negada e invisibilizada por siglos, como consecuencia de múltiples procesos históricos, políticos y culturales que, sistemáticamente, rechazan los aportes de las comunidades de origen africano al desarrollo de la vida social en espacios urbanos de tradición europea (Fuente y Andrews 2018b; Sampeck 2018). Lo anterior es especialmente cierto en el caso de centros poblados de la región andina, cuya historia oficial favorece la construcción de identidades mestizas resultantes de la hibridación de rasgos culturales exclusivamente indígenas y

europeos (Jamieson 2005). Estos prejuicios han afectado la lectura del registro arqueológico de urbes como Bogotá, llevándonos a naturalizar la idea de que, si bien no hay duda de que un grupo significativo de afrodescendientes participó activamente en la configuración social y material de la capital desde el momento mismo de su fundación, estos no dejaron tras de sí ningún tipo de testimonio arqueológico que dé fe de su relevancia desde una perspectiva histórica y cultural.

En este artículo, debatimos esta postura a raíz del hallazgo de dos enterramientos, posiblemente pertenecientes a individuos afrodescendientes, en el atrio de la iglesia de San Ignacio de Bogotá. Para iniciar, presentamos información histórica sobre este recinto sagrado, erigido en el siglo XVII como núcleo espiritual de la congregación jesuita en Santafé y el Nuevo Reino de Granada (figura 1), y subrayamos la enorme relevancia de este edificio en la historia social y cultural de la capital, así como la importancia simbólica que tiene la inclusión de actores sociales tradicionalmente silenciados en el acto de invocar su memoria a través de la investigación arqueológica. Seguidamente, relacionamos la identidad histórica de San Ignacio con la genealogía del proyecto arqueológico en el que se origina este ensayo y mostramos cómo el estudio de la evolución constructiva de la iglesia, y de las prácticas funerarias que alguna vez albergó, desembocó en el descubrimiento de los enterramientos que se discuten a continuación. En las secciones tercera y cuarta, proponemos una relectura de esta significativa evidencia: describimos de forma crítica varias metodologías que se han desarrollado en el campo de la bioarqueología para entender el problema de la variabilidad biológica y la estimación de ascendencia étnica con base en restos óseos. Contextualizamos nuestra discusión con base en diversas fuentes históricas que dan cuenta de la presencia de personas afrodescendientes en la Santafé colonial, así como de la posición que asumió la Compañía de Jesús frente a la trata transatlántica y al empleo de personas esclavizadas en sus haciendas y colegios. Finalmente, concluimos este ejercicio resaltando cómo los hallazgos realizados en el atrio de San Ignacio, uno de los bienes de interés cultural más relevantes del país, nos llevan a reevaluar la noción de raza y los procesos históricos que contribuyen a la construcción de una identidad social, en el pasado y el presente de una nación que hoy se afirma diversa y multicultural. Abrimos así un debate, sin duda necesario, con la esperanza de promover reflexiones teóricas y metodológicas útiles para el desarrollo de una arqueología afrocolombiana sólida, coherente y alineada con corrientes de investigación afines en el contexto latinoamericano.

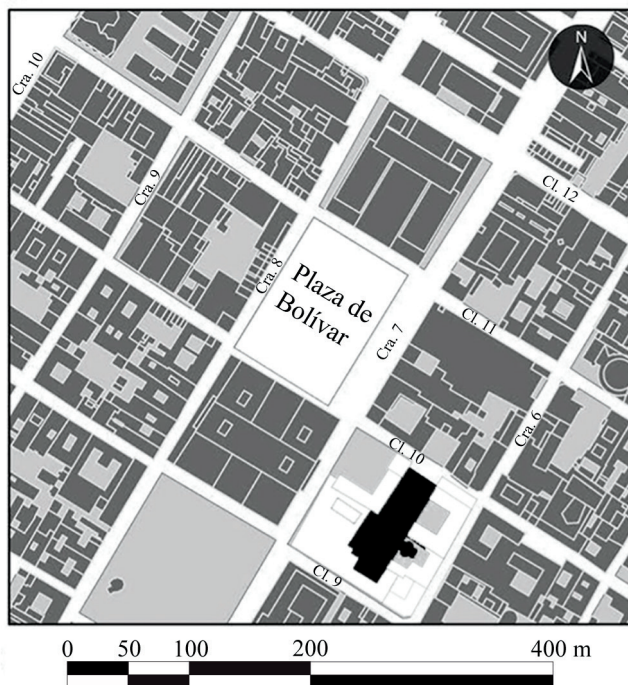


Figura 1. Ubicación de San Ignacio (en negro) a una cuadra de la plaza de Bolívar, en el centro histórico de Bogotá

Fuente: elaboración propia.

“De los mejores templos que las Indias tiene”

Los primeros sacerdotes jesuitas llegan a Santafé en 1604, pues la Compañía de Jesús es la última de las principales órdenes católicas en instalarse en la capital del Nuevo Reino de Granada (Pacheco 1940). Los ignacianos son ya, para ese entonces, propietarios de dos casas en la esquina suroriental de la plaza mayor de la ciudad, fundada hacia 1538 en circunstancias poco claras (Aristizábal 2018; Ariza S. 1963; Rueda Enciso 2005). En años subsiguientes, la orden va adquiriendo todos los solares que componen lo que hoy se conoce como la Manzana Jesuítica, y al padre Juan Bautista Coluccini se le encomienda la tarea de diseñar los planos del gran complejo de edificios institucionales, residenciales y de culto que finalmente conformarían el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada (González Mora 2023). Bajo la dirección de Coluccini, la construcción del templo destinado a ser el punto focal de este complejo iniciaría en 1610. Los trabajos, sin embargo,

implicaron enormes retos técnicos y económicos, hasta el punto en que el edificio apenas pudo ser consagrado, sin haber sido terminado, para conmemorar la canonización de san Ignacio de Loyola en 1635 (Zuloaga 2018). Aun así, ya para ese año, las cartas anuas enviadas por los jesuitas de Santafé a sus superiores en Roma describen la iglesia de San Ignacio como el templo más hermoso no solo de la ciudad, sino de todo el Nuevo Reino (Pacheco 1962). En 1694, los padres de la Compañía finalmente celebran la culminación de estas obras con estas precisas palabras:

Acabose el cuerpo de nuestra iglesia, que es de los mejores templos que las Indias tiene, muy capaz, muy hermoso, muy bien dispuesto y edificado, alegre y vistoso, y de una techumbre o bóveda de artificiosas molduras y artesones guarnecida. (Zuloaga 2018, 54)

Con la expulsión de los jesuitas de las colonias españolas en 1767, todos los bienes de la orden pasaron a manos de la Corona, e inició entonces el proceso de desmembramiento del gran complejo arquitectónico que la Compañía había tardado casi un siglo en conformar (Pacheco 1962). La iglesia de San Ignacio fue renombrada iglesia de San Carlos, en honor al rey Carlos III, y comenzó a cumplir las funciones de catedral alterna, por encontrarse la original arruinada por sucesivos terremotos. Dado su tamaño y su ubicación estratégica, seguiría siendo utilizada como sede de la parroquia de la catedral (Hernández de Alba 1948), aún después de las guerras de independencia y hasta el año de 1891, cuando fue devuelta de manera definitiva a la comunidad jesuita (Zuloaga 2012). A pesar de estas constantes vicisitudes políticas y de sus repercusiones sobre la vida espiritual de Santafé y Bogotá, tanto el edificio de San Ignacio como los bienes muebles que contiene se consolidaron, en su conjunto, como máxima expresión del arte barroco neogranadino (Peláez Piedrahíta 2018) (véanse las figuras 2 y 3). Con todo, más allá del valor histórico, estético y cultural de este templo, no podemos olvidar que San Ignacio fue y sigue siendo un recinto sagrado de primera importancia para la Compañía de Jesús y, como tal, el espacio que a muchos miembros de su congregación, tanto laicos como religiosos, les fue asignado como sitio de descanso eterno.



Figura 2. Vista general de la iglesia de San Ignacio después de su restauración

Fuente: fotografía de los autores.

A finales de junio de 2016, el Proyecto Arqueológico Iglesia San Ignacio se constituyó como parte integral de la última fase de restauración del inmueble, que fue designado bien de interés cultural del ámbito nacional y, por tanto, quedó sujeto a normas especiales de protección en materia de patrimonio arqueológico. El proyecto buscaba, ante todo, documentar la historia constructiva del templo y, de paso, los testimonios materiales de aquellas prácticas funerarias implementadas en su interior a lo largo del tiempo. Nuestras expectativas no eran muchas, dado que los monitoreos arqueológicos efectuados previamente allí, durante la instalación de nuevas redes eléctricas e hidrosanitarias, sugerían que el subsuelo se encontraba ya muy alterado (Uprimny 2016), tanto por trabajos previos de conservación y remodelación como por obra de cazatesoros. En efecto, ya desde finales del siglo XVIII y con autorización explícita del arzobispo de Santafé, se habían explorado sistemáticamente los pisos de la iglesia en busca de las riquezas que, se rumoraba, los jesuitas habían ocultado en ella (Ibáñez 2014, 218-219). Para nuestra sorpresa, lo que en realidad encontramos en San Ignacio fue un sinnúmero de



Figura 3. Nave central de la iglesia de San Ignacio después de su restauración

Fuente: fotografía de los autores.

contextos arqueológicos muy complejos, algunos de ellos intactos y otros, efectivamente, alterados, no tanto en razón de las constantes reformas y reparaciones sufridas por el edificio en épocas pasadas, sino más bien como producto de la utilización y reutilización continua de su suelo como camposanto.

En total, realizamos ocho cortes arqueológicos de dimensiones muy variables. El primero se ubicó en la Capilla del Rapto; el segundo en la antesacristía; el tercero y el cuarto en el presbiterio; el quinto en el crucero, directamente por debajo de la cúpula; el sexto en la nave occidental; el séptimo junto a la pilastra occidental del primer arco fajón, y el octavo en el atrio de la iglesia. También se excavó un depósito de restos óseos mezclados u osario, hallado de forma fortuita junto a las escaleras que bajan a la cripta antigua (figura 4). Las ubicaciones de los cortes fueron, en principio, determinadas con antelación, con el objetivo de cubrir las áreas más representativas de la evolución constructiva tanto del templo como de sus zonas anexas.

Estos cortes arrojaron una cantidad muy significativa de materiales arqueológicos de diversa índole, que nos hablan de la larga historia de ocupación humana del área en la que hoy en día se asienta una de las mayores metrópolis latinoamericanas. Esta larga historia no solamente se refiere a los intensos procesos de contacto cultural desencadenados por la llegada de los invasores europeos al territorio de los muiscas, sino que da fe de una secuencia de poblamiento que se remonta por lo menos hasta el siglo IV a. C. Esta inferencia se sustenta en la presencia recurrente de cerámicas propias de los periodos Herrera, Muisca temprano y Muisca tardío en los estratos más profundos del sitio. Ya los depósitos arqueológicos de la época de la construcción de San Ignacio contienen materiales cerámicos tanto locales como foráneos, incluyendo lozas esmaltadas al estaño y porcelanas de la China que dan cuenta de la interconexión de la Santafé colonial con complejas redes de consumo transatlántico e incluso interoceánico. Por lo demás, nuestras investigaciones sugieren que, en concordancia con la lógica de autoabastecimiento propia de la orden jesuita, en el sitio mismo de San Ignacio posiblemente funcionó un tejear en el que se elaboraron los materiales constructivos con los que se edificó el templo y cuyos desechos de fábrica fueron utilizados en el área del presbiterio para nivelar un terreno muy accidentado en su estado natural (León 2019). Sobre estos estratos de ladrillo triturado, que en algunas partes superan el metro de grosor, encontramos los enterramientos más antiguos presentes en la iglesia, que probablemente datan del segundo tercio del siglo XVII.

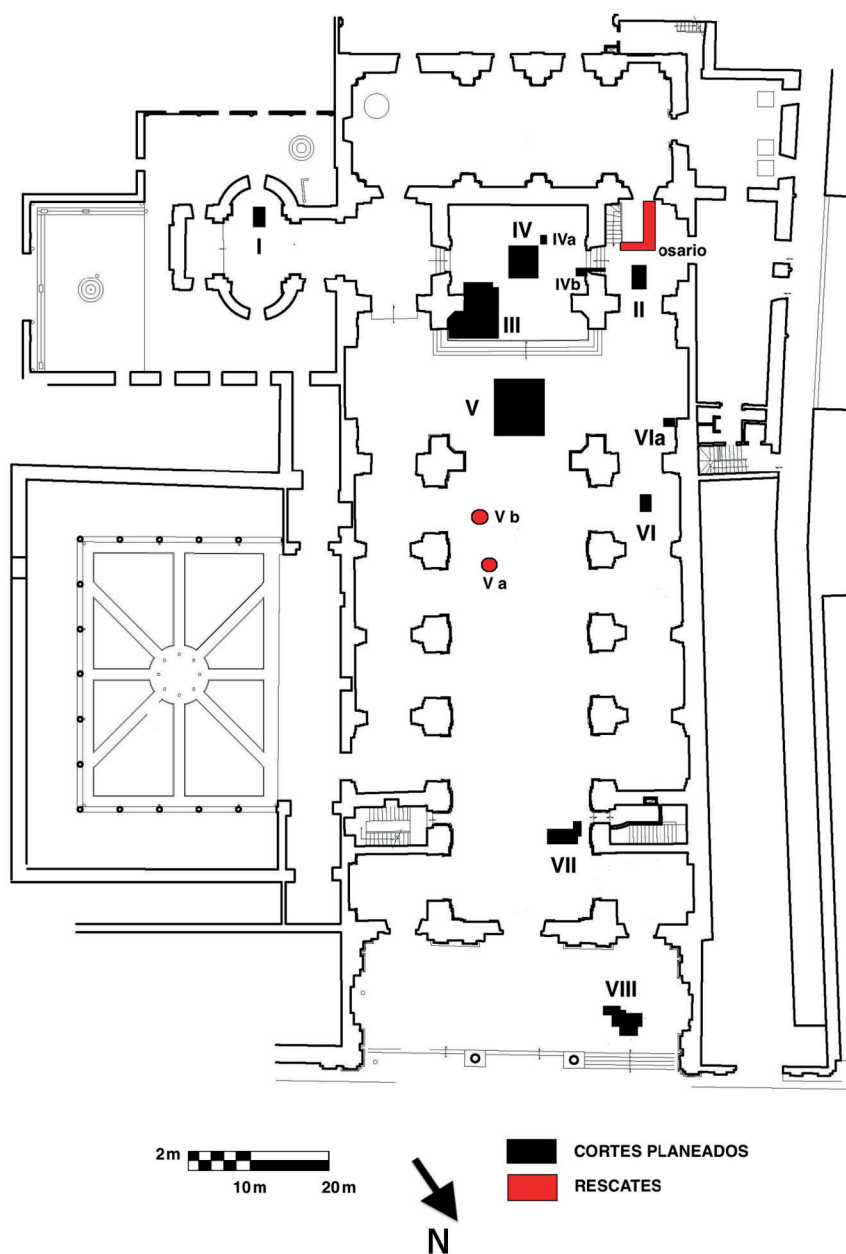


Figura 4. Plano de la iglesia con la ubicación de los ocho cortes arqueológicos y el contexto de huesos mezclados, denominado *osario*

Fuente: elaboración propia.

La evidencia bioarqueológica constituye sin duda el grueso de la información recuperada en el sitio, pues siete de los ocho cortes realizados contuvieron materiales óseos, correspondientes tanto a enterramientos primarios y secundarios como a depósitos fortuitos aislados. En el presbiterio, encontramos los restos de por lo menos 37 individuos, en contextos que nos permitieron documentar patrones funerarios muy consistentes: en esta zona, considerada la más sagrada de la iglesia, únicamente se enterraron adultos de sexo masculino, aparentemente todos religiosos, dada no solo la orientación de sus cuerpos —con la cabeza hacia el altar mayor y los pies hacia la puerta del templo—, sino las características de su atuendo mortuario. Aquí, cabe resaltar que la evidencia textil que obtuvimos en San Ignacio no solo es una fuente de información muy poco convencional en contextos arqueológicos normales, sino, además, una categoría artefactual muy difícil de manejar por su gran fragilidad. Con todo, el equipo de conservación del proyecto logró estabilizar e inventariar una colección de más de doscientos lotes de fragmentos textiles provenientes de ornamentos litúrgicos del siglo XVII (Acosta Sánchez 2019). La preservación de este magnífico conjunto de textiles arqueológicos está, sin duda, relacionada con una práctica funeraria particular y bastante bien documentada en tiempos coloniales, a saber, la costumbre de cubrir los cuerpos con cal viva en el momento de su inhumación, por razones de orden tanto práctico como ritual. En las áreas de mayor estatus de San Ignacio, como el presbiterio, la antesacristía y el crucero del templo, fue posible hallar, casi intactos, algunos de los sarcófagos de cal que esta práctica generó y descubrir en su interior verdaderas estampas de los cuerpos de quienes fueron enterrados en el sitio hace más de tres siglos.

En los cortes ubicados en la nave central, encontramos un número mínimo de 41 individuos en contextos funerarios distintos. Estos últimos incluyen restos esqueletizados y desarticulados correspondientes a enterramientos secundarios ubicados en cajas de madera o de metal, enterramientos simples con múltiples individuos apilados, y restos removidos, fragmentados y mezclados. Los cuerpos articulados sepultados con su cabeza hacia la puerta generalmente corresponden a individuos laicos, en contraste con aquellos de los clérigos hallados en el presbiterio (O’Sullivan 2013).

Hallazgos tormentosos

En febrero de 2017, luego de más de ocho meses de trabajo de campo, ampliamos nuestras exploraciones al atrio de San Ignacio —el contexto funerario habitualmente reservado a los más pobres, los menos blancos y a aquellos más expuestos

a ser olvidados por la historiografía tradicional—. Al intervenir este espacio, su piso se encontraba recubierto por enormes losas de piedra arenisca que, desde el punto de vista estratigráfico, no mostraban señales de haber sido retiradas de la entrada del templo desde finales del siglo XVII. Por consiguiente, consideramos probable que los enterramientos ubicados en esta zona presentaran menos alteraciones que aquellos documentados en el interior de San Ignacio. Fue entonces sin mucha sorpresa, pero sí con mucha emoción, que observamos cómo, poco a poco, del octavo y último corte del proyecto emergieron los restos de por lo menos cinco individuos, entre adultos y niños, depositados de manera desordenada, sin ninguna alineación aparente con relación a la fachada de la iglesia, en claro contraste con aquellos cuerpos recuperados en áreas internas de mayor estatus (figura 5).



Figura 5. Atrio de San Ignacio. Enterramiento 31 en proceso de excavación

Fuente: fotografía de los autores.

Bajo un inclemente sol de media mañana, sobre el perfil sur de nuestra excavación, se desdibujó el cráneo del individuo 34, un hombre adulto de apariencia robusta, cuyas características morfológicas inmediatamente llamaron nuestra atención (figura 6). El resto de su cuerpo, sin embargo, permaneció atrapado bajo

una gran laja de piedra que sería imposible levantar en esta etapa tan tardía de nuestra investigación. Después del mediodía, el cielo se oscureció repentinamente y, en un abrir y cerrar de ojos, se desató una violenta tormenta que, pese a nuestros esfuerzos, rápidamente transformó nuestra excavación en una zona de desastre. En medio de esta tragedia, tan propia del impredecible clima bogotano, no nos quedó más remedio que rescatar los fragmentos de este cráneo de las aguas, dejando el resto de su cuerpo enterrado *in situ*, con la ilusión de que, algún día, se darán las condiciones propicias para volver a excavarlo.



Figura 6. Reconstrucción del cráneo del individuo 34, con desgaste dental severo

Fuente: fotografía de los autores.

Un giro afrolatinoamericano

El sacrificio de la integridad anatómica del individuo 34, a quien, con todo respeto, nombramos Moisés, en alusión a las difíciles condiciones en las que fue encontrado, ciertamente no ha sido en vano. Meses después de su tormentosa excavación, un análisis bioarqueológico de su cráneo, ya reconstruido, apuntó a que podría haber sido un hombre afrodescendiente que vivió y murió al servicio de la comunidad jesuita de Santafé. Esto resultó muy significativo para nosotros, pues el equipo de investigación se había conformado originalmente en torno a un interés común por el desarrollo de la historia y la antropología de la diáspora africana en Latinoamérica. Así, nuestro compromiso por incentivar la reactivación de las memorias colectivas de minorías afrodescendientes en países como México, Panamá y Colombia nos había llevado, a lo largo de la última década, a agudizar nuestra capacidad de observación en campo, con el fin de detectar, documentar y comprender los rastros, discretos pero certeros, que miles de hombres, mujeres y niños de origen africano, tanto esclavizados como libertos, sembraron en el registro arqueológico de nuestro continente (Sampeck 2018). Para principios de 2017 estábamos preparados para enfrentar la memoria material de San Ignacio con una sensibilidad especial, listos para entrever en ella algo más que un reflejo reduccionista de una cultura andina y mestiza, resultante del encuentro que opuso a las sociedades indígenas establecidas en el altiplano desde tiempos inmemoriales con las huestes de conquistadores europeos que, hacia 1538, irrumpieron en su territorio bajo el mando de Gonzalo Jiménez de Quesada.

Como investigadores críticos de las expresiones biológicas y culturales del proyecto colonial hispano, sabíamos que la historia profunda de Bogotá no es muy distinta de la de cualquier otro asentamiento europeo en el continente americano, por cuanto africanos y afrodescendientes también hicieron, desde el momento mismo de su fundación, parte integral de su tejido social (Fuente y Andrews 2018a). Múltiples documentos de archivo de los siglos XVI, XVII y XVIII señalan que negros y negras esclavizadas, y no solamente indígenas sometidos a regímenes de explotación como el de la mita urbana, fueron reclutados y abusados como mano de obra indispensable para el desarrollo de la naciente Santafé (Asprilla Lara 2023; Ortega Ricarte 2002). Sin embargo, esta realidad histórica ha sido obliterada de los registros oficiales de la ciudad, a pesar de que, ocasionalmente, algunos estudiosos de su pasado se placen en recordar que, por ejemplo, la primera mujer procesada por hechicería en la capital del Nuevo Reino de Granada fue, precisamente, una negra libre llamada Juana García, cuya historia constituye la trama central de uno de los

capítulos más celebrados de *El carnero*, de Juan Rodríguez Freile (Díaz Díaz 1996). Así, la idea de que la presencia negra en Bogotá es un fenómeno reciente —una consecuencia directa y desafortunada de la guerra despiadada que ha sacudido a nuestro país desde hace más de cincuenta años— está ampliamente difundida entre la sociedad capitalina. Con todo, para un equipo de arqueólogos dedicados a reivindicar el legado afrolatinoamericano, ¿qué tan atrevida resultaba la esperanza de que algunos de los muertos de San Ignacio custodiaran en sus cuerpos testimonios encarnados de la memoria africana de la Santafé colonial?

Aquí, vale recordar que, ya para finales de la Colonia, la documentación histórica indica que la Iglesia católica, en su conjunto, tenía control directo o indirecto sobre casi un 50% del total de las personas esclavizadas censadas en la Nueva Granada. En particular, la Compañía de Jesús fue la orden religiosa que más personas esclavizadas empleó en sus casas conventuales y colegios —incluido el Mayor de San Bartolomé—, además de lo cual controló el mercado de fuerza laboral esclavizada por medio del crédito hipotecario en sus haciendas (Díaz Díaz 2014b). Este hecho, aparentemente contradictorio con los estatutos ignacianos, que de manera tan insistente predicaban un cuidado especial por los más desvalidos, fue duramente criticado en su momento por los enemigos de la orden, pero también motivo de denuncias más o menos tácitas y de reflexiones filosóficas profundas por parte de los mismos miembros de la comunidad jesuita. Así, mucha tinta ha corrido ya acerca de las dudas que algunos insignes sacerdotes de la congregación expresaron sobre la legalidad de la esclavización de hombres y mujeres africanos, y sobre la manera en que, en respuesta, los jesuitas forjaron una aproximación evangélica basada en la conmiseración, tan elocuentemente descrita en la obra de Alonso de Sandoval ([1627] 1987). Más precisamente, frente a este complejo debate moral, la Compañía de Jesús se blindó tras lo que Tardieu (2015) ha definido como una *teología de la resignación*, a la sombra de la cual sus religiosos prefirieron no oponerse a un fenómeno terrenal tan inmensamente poderoso como la esclavitud y la trata trasatlántica, sino luchar por un objetivo más realista, como la salvación de las almas de los cautivos a través de la benevolencia y la evangelización cristiana (Pacheco 1940).

En la práctica, esta postura llevó a la Compañía a convertirse en el mayor propietario de personas esclavizadas de origen africano en las colonias españolas, que posiblemente sumaban más de 20 000 al momento de su expulsión del continente americano (Tardieu 2015). La mano de obra esclava fue, sin duda, un soporte indispensable para el éxito económico de la orden en el Nuevo Mundo (Colmenares 1969), pero, a su vez, una condición *sine qua non* para el desarrollo de su misión espiritual.

Así, desde su visión empresarial, los jesuitas buscaban activamente que su comportamiento frente a los esclavizados que poseían fuera, según ellos, ejemplar, por lo cual les brindaban la alimentación y el descanso necesarios para que pudieran desempeñarse satisfactoriamente en un trabajo cuyo fruto debía garantizarles, si no su libertad en vida, la salvación de su alma en la eternidad (Cushner 1975). De esta manera, la lógica de la participación de la orden en la explotación terrenal de africanas y africanos esclavizados se insertaba en un plano celestial que no dependía de nadie más que del mismo Dios (Tardieu 2005).

En un contexto en el que la lucha por la dignidad de los cautivos estaba superada a la lucha por su bienestar espiritual, las posibilidades de que Moisés haya sido en realidad un afrodescendiente esclavizado perteneciente al Colegio Máximo de San Bartolomé son bastante significativas. Esta hipótesis se refuerza si se tiene en cuenta que la Compañía de Jesús no solía practicar la manumisión de su mano de obra esclava, como tampoco tenía por costumbre revenderla ni, por consiguiente, dividir de manera forzosa los grupos familiares afrodescendientes que naturalmente se formaban en sus haciendas (*cf.* Díaz Díaz 2014a; Tardieu 2015, 8-10). Sin embargo, esta regla podía romperse en el caso de individuos considerados problemáticos: así, por ejemplo, en 1752, los padres jesuitas de Santafé evaluaron la posibilidad de vender a tres jóvenes esclavizados, uno del Colegio Máximo de San Bartolomé y dos de la hacienda Villa Vieja, “por ser muy viciosos, y entregados especialmente a la embriaguez”, bajo la idea de que “quizá con la venta de estos escarmentarán los demás para no seguir su[s] huellas” (AGN, SC, M, leg. 95, doc.17, f. 143 r.).

El problema de la racialización en los estudios antropológicos

Aunque nuestras observaciones sobre la posible filiación étnica de Moisés pueden resultar prometedoras desde la perspectiva de la arqueología afrolatinoamericana, la corriente de estudios que nos esforzamos por promover, de ningún modo deben presentarse como una conclusión definitiva. Por el contrario, preferimos abordarlas como un incentivo para iniciar una deliberación muy necesaria sobre el entrecruzamiento de conceptos problemáticos dentro del campo de la arqueología en general, como lo son los de raza y etnicidad, y sus contrapartes a nivel biológico.

Ante todo, es importante señalar que, si bien la disciplina antropológica enfatiza que el concepto de raza debe entenderse como un constructo cultural y no biológico, existe una carencia de discusiones críticas acerca de los indicadores osteológicos comúnmente empleados en bioarqueología para efectuar

estimaciones de ancestría (Blakey 1999; Caspari 2003; DiGangi y Hefner 2013). Por consiguiente, mediante el uso de marcadores biológicos de análisis (como los dientes de pala o una nariz ancha) que, en su convencionalidad, han llegado a percibirse como naturales, los estudios bioarqueológicos enfocados en determinar los orígenes étnicos de un individuo necesariamente racializan la evidencia del pasado, con lo cual la simplifican, en lugar de considerarla como el resultado de miles de años de interacciones evolutivas complejas (Caspari 2018). Si bien no hay duda de que existe una amplia variación entre los rasgos fenotípicos visibles en el cuerpo humano, lo cierto es que, durante la mayor parte de nuestra historia como especie, los seres humanos hemos vivido en grupos relativamente aislados los unos de los otros, favoreciendo así el desarrollo de ciertas características físicas en determinados ámbitos geográficos (Goodman *et al.* 2012). Por ejemplo, una piel más oscura, debido a la mayor cantidad de melanina que produce, constituye una clara ventaja evolutiva para poblaciones asentadas en lugares con elevado riesgo de radiación ultravioleta, como tierras altas o más cercanas a la línea ecuatorial (Jablonski y Chaplin 2014). De manera similar, el color oscuro y la textura rizada del cabello sirven como protección en ambientes cálidos, mientras que cabellos más lacios mantienen el calor del cuerpo de un modo más eficiente en climas fríos (Koch *et al.* 2020; Lasisi *et al.* 2016).

Con base en el principio de selección natural, se entiende por qué la frecuencia de ciertos rasgos beneficiosos aumenta en determinadas poblaciones y por qué, en ausencia de migraciones u otros fenómenos que promuevan el flujo genético entre ellas, dichas poblaciones pueden comenzar a presentar variaciones físicas conspicuas que las distinguen de las demás. Por otra parte, ya que los humanos constituyen una especie en gran medida social, los procesos de selección a los cuales están sujetos nunca son enteramente naturales. Debemos tener en cuenta cómo el desarrollo de la cultura material también repercute en la determinación de cuáles rasgos físicos o biológicos son favorables por sobre otros. Así, por ejemplo, la fabricación y el uso de cierto tipo de vestimenta les permitieron a los seres humanos poblar regiones geográficas más frías, en las que una piel oscura, por lo demás cubierta de ropa en la mayor parte de su superficie, no logra absorber la suficiente luz del sol como para ser ventajosa (Jablonski 2006). En sociedades humanas más desarrolladas, otras cualidades que no tienen funciones evolutivas aparentes desde el punto de vista biológico, como pertenecer o no a un grupo social determinado, con un acceso diferencial a estatus o recursos, pueden volverse importantes a la hora de seleccionar pareja, promoviendo así flujos genéticos regulados de maneras mucho más complejas que en otras especies.

A la luz de estas reflexiones, es fundamental que la investigación bioarqueológica incentive una comprensión biocultural de los procesos de racialización que enfatice la interacción de distintos grupos étnicos en las Américas a partir del siglo XVI y hasta nuestros días. Esta postura es ventajosa a la hora de contrarrestar nociones esencialistas de ancestría, incapaces de dar cuenta de la complejidad de los encuentros biológicos y culturales desencadenados por el proyecto colonial europeo. Por lo demás, no sobra resaltar que cualquier intento por racializar individuos, pasados o presentes, equivale a encajarlos a la fuerza en categorías biológicas que no hacen sino servir a los propósitos de agendas sociopolíticas con efectos éticamente cuestionables (Blakey 2021). Por ello, es importante tener en cuenta que los estudios de antropología física enfocados en identificaciones raciales tienen una genealogía cuando menos inquietante, que se basa en agrupaciones amplias y homogeneizantes de ciertos rasgos fenotípicos y características medibles predominantes en determinadas poblaciones, en detrimento de las múltiples variaciones que pueden existir entre ellos (Sauer *et al.* 2016).

Hoy en día, a pesar de una reformulación semántica del concepto de raza en términos de ancestría, continúa predominando la identificación étnica de individuos esqueletizados en función de tres categorías históricas elementales: europeos, africanos y asiáticos o indígenas americanos (DiGangi y Hefner 2013). En contextos coloniales, estas categorías se desprenden de las tres regiones de origen de las poblaciones que confluyeron en América a raíz de su invasión. Por ello, en primera instancia, su uso ha sido favorecido, incluso por expertos, para describir —y, en ocasiones, justificar o denunciar— procesos y relaciones de mestizaje, sometimiento, explotación o discriminación desencadenados por este violento encuentro. Sin embargo, este sistema de clasificación resulta peligrosamente esencializante y tiende a ocultar el hecho de que los rasgos físicos en torno a los cuales se construyen estas categorías raciales no constituyen elementos discretos por sí mismos, sino que deben entenderse como expresiones fenotípicas variables y en constante transformación, cuya presencia o ausencia en un cuerpo determinado no basta por sí sola para establecer su filiación desde una perspectiva étnica o poblacional (Caspari 2003).

Por tanto, lo cierto es que, en los estudios bioarqueológicos contemporáneos, las estimaciones de ancestría rara vez se consideran como un aspecto crucial a la hora de reconstruir el perfil biológico de un individuo, particularmente en contextos en los que se supone que el sujeto de estudio no pudo haber estado expuesto a fenómenos de circulación o intercambio genético bien documentados. Con todo, cuando dichas estimaciones arrojan resultados que se consideran sorprendentes

dentro del contexto general al que pertenece la muestra, pueden dar paso a nuevas preguntas de investigación que se salen del camino trazado. Por ejemplo, el hallazgo de rasgos categorizados como de origen africano en individuos provenientes de contextos históricos, geográficos o sociales cuya relación con la esclavitud o la trata transatlántica no se reconoce de manera explícita constituye uno de estos resultados inesperados (Wesp 2022). Aquí, sin embargo, el punto está en evaluar si lo realmente sorprendente son los resultados en sí o, por el contrario, el hecho de que nos sintamos con el derecho de caracterizarlos como tal.

Dicho lo anterior, en el incipiente campo de la arqueología afrolatinoamericana, debemos ser enfáticos a la hora de evitar que las estimaciones de ancestría se conviertan en el fin último de unos análisis bioarqueológicos sin más interés que el de comprobar la presencia de afrodescendientes en determinados ámbitos del pasado reciente. Esta postura, en exceso simplista, frecuentemente resulta de investigaciones que no parten del reconocimiento de que la sociedad colonial, en el Nuevo Reino de Granada como en cualquier otra región de la América hispana, fue desde un principio una construcción pluriétnica en la que africanos y afrodescendientes cumplieron un papel fundamental, sin limitación geográfica alguna (Fuente y Andrews 2018a). Por lo tanto, no es en las características raciales de estas poblaciones esclavizadas, sino en la manera en que el régimen de explotación al que estuvieron sometidas incidió en sus cuerpos y en su calidad de vida, en lo que debe enfocarse un análisis osteológico crítico, comprometido con la revitalización del legado africano tanto en Bogotá como en todos los rincones de América Latina.

Afro sí, afro no

Con base en estos precedentes, es evidente que la identificación del individuo 34 —nuestro Moisés— como un posible afrodescendiente no resultó ser una tarea sencilla. De entrada, el examen de sus rasgos físicos en el laboratorio se dificultó por el grado de fragmentación en el que se recuperó su cráneo (figura 6). Ante la imposibilidad de llevar a cabo estudios craneométricos confiables sobre estos restos, buscamos respaldo en una nueva metodología estandarizada para evaluar e interpretar diecisiete rasgos no-métricos¹ en el cráneo humano (tabla 1)

1 Los estudios métricos se basan en medidas tomadas desde puntos estandarizados del cráneo, mientras que los estudios no métricos analizan la presencia y forma de rasgos craneales determinados.

(Hefner 2009; Hefner *et al.* 2012)². Esta metodología pretende definir categorías de análisis más claras, establecidas con base en descripciones detalladas, respaldadas con soportes visuales, gráficos o fotográficos. Pese a esto, los resultados de las inferencias bayesianas que se construyen en función de estos descriptores siguen conformando datos racializados, expresados en términos de probabilidades de filiación con respecto a las tres poblaciones base anteriormente mencionadas —europeos, africanos y amerindios—. En el caso de Moisés, se mostró que es mayor la probabilidad de que tuviera orígenes africanos (59%) y no europeos (10%) o amerindios (30%).

Tabla 1. Rasgos no-métricos del cráneo y categorización del individuo 34 de San Ignacio

Rasgo	Descripción	Ind. 34
Espinilla anterior del nasal	Presencia o ausencia de una proyección de la espinilla anterior del nasal	2
Abertura inferior del nasal	Presencia de una ladera gradual o umbral en el lado inferior de la abertura nasal	1
Anchura interorbital	Distancia entre las dos órbitas en proporción de la anchura facial	3
Tubérculo malar	Desarrollo de una proyección de hueso en el lado inferior del cigomático	1
Forma de la abertura nasal	Tres distintas formas de la abertura nasal	1
Anchura de la abertura nasal	Anchura de la abertura nasal en proporción de la anchura facial	2
Contorno del hueso nasal	Curvatura de la región mediafacial	0
Forma del hueso nasal	Contorno del hueso nasal en el lado lateral	3
Sobrecrecimiento nasal	Extensión del hueso nasal en la parte inferior lateral	-

2 La metodología de Hefner emplea categorías para cada rasgo, que se designan con un número. Así, por ejemplo, la abertura inferior del nasal se categoriza en cuatro grupos (1-4) (tabla 1), cada uno de los cuales corresponde a una descripción detallada de las variantes identificadas para dicho rasgo.

Rasgo	Descripción	Ind. 34
Sutura nasofrontal	Presencia o ausencia de ángulos en la forma de la sutura	2
Forma orbital	Tres distintas formas de las órbitas	2
Forma palatina	Curvatura de los huesos palatinos	1
Surco posbregmático	Presencia o ausencia de un surco a lo largo de la sutura sagital posterior al marcador <i>bregma</i>	1
Tubérculo cigomático posterior	Desarrollo de una proyección de hueso en el lado posterior superior del cigomático	2
Sutura supranasal	Presencia o ausencia de una sutura visible y abierta	2
Sutura palatino transversal	Presencia o ausencia de ángulos en la sutura transversal y su ubicación	1
Sutura cigomático-maxilar	Presencia o ausencia de ángulos en la sutura y proyección lateral	1

Fuente: elaboración propia a partir de Hefner (2018).

Paralelamente, en la bioarqueología contemporánea también se han puesto a prueba metodologías para evaluar la filiación étnica con base en rasgos no-métricos visibles en los dientes —una parte del esqueleto humano que no se remodela a lo largo de la vida y, por lo tanto, se considera más representativa de la herencia genética de un individuo que de los efectos que sobre él puedan tener ciertas alteraciones en las condiciones ambientales o nutricionales— (Edgar 2013; Scott 2008). Desafortunadamente, el nivel de pérdida y desgaste de los elementos dentales de Moisés, sumado a los numerosos cambios patológicos observables en sus huesos maxilares y mandibulares, complicó este análisis. De 43 rasgos dentales incluidos en el estudio, solamente 5 pudieron ser categorizados en él. Más aún, de estos cinco, solamente tres se consideran relevantes en el momento de efectuar un análisis bayesiano de filiación. Como consecuencia, el caso de Moisés no supera el umbral mínimo de doce rasgos necesarios para llegar a un resultado concluyente por este frente (tabla 2) (Harrell 2026). Nuevamente, debemos insistir en que estos rasgos, como la presencia o ausencia de incisivos apalados, no constituyen pruebas fehacientes a la hora de establecer la ancestría de un individuo con base en la morfología de su esqueleto. Por lo demás, los altos índices de mestizaje

prevalecientes en poblaciones latinoamericanas, del pasado y del presente, problematizan aún más el significado real de estas observaciones (Edgar 2009), por cuanto desconocemos la lógica que determina la expresión fenotípica de dichos rasgos en individuos de ancestría mixta (Wade 2017).

Tabla 2. Rasgos no-métricos de los dientes y categorización del individuo 34 de San Ignacio

Rasgo	Diente*	Descripción	Ind. 34
Patrón de muesca mandibular	IM2	Forma de la muesca entre las cuatro cúspides principales en el molar mandibular	1
Número de cúspides en el molar	IM2	Número de las cúspides en el molar mandibular	4
Cúspide 5 mandibular	IM2	Presencia y tamaño de una cúspide entre las cúspides distobucal (cúspide 3) y distolingual (cúspide 4)	0
Cúspide 6 mandibular	IM2	Presencia y tamaño de una segunda cúspide entre las cúspides distobucal (cúspide 3) y distolingual (cúspide 4)	0
Cúspide 7 mandibular	IM2	Presencia y tamaño de una cúspide entre las cúspides mesiolingual (cúspide 2) y distolingual (cúspide 4)	0

Fuente: elaboración propia a partir de Edgar (2013) y Harrell (2026).

* IM2: izquierdo, molar, número de diente.

Dadas las limitaciones de cualquier examen osteológico a nivel macroscópico, un número creciente de estudios bioarqueológicos se han volcado hacia la genética con el ánimo de conformar una base más detallada a partir de la cual entender el significado de las variaciones observables en el cuerpo humano (Bramanti 2013; Fortes-Lima y Verdu 2021). Pero, si bien los análisis de ADN antiguo ofrecen un grado de especificidad mucho mayor que los osteológicos, también es claro que no pueden interpretarse más que en términos de amplios rangos de diversidad resultantes de miles de años de intercambio de material genético entre múltiples poblaciones humanas, influenciados por factores como su aislamiento o su dispersión geográfica a lo largo del tiempo (Raff *et al.* 2011). Por lo tanto, los datos genéticos solo nos permiten acercarnos al problema de la ancestría según los

índices de similitud biológica que esta supone, la cual no se puede establecer sino con base en la contraposición de muestras genéticas comparativas (Nägele *et al.* 2022; Orlando *et al.* 2021; Pääbo *et al.* 2004). Dichas muestras, sin embargo, pueden tanto ser como no ser representativas de la variabilidad genética existente en una población humana determinada. Con todo, más allá de estas dificultades metodológicas, es claro que los estudios de ADN tienen un enorme potencial a la hora de ayudarnos a reconocer el posible linaje genético de individuos implicados en los procesos de migración y reasentamiento propios de la diáspora africana en las Américas, en el pasado y en el presente (Sandoval Velasco 2015). Aun así, es fundamental tener en cuenta que, una vez más, los datos obtenidos en estos estudios pueden propiciar una comprensión superficial de la historia social y cultural afrolatinoamericana, en la medida en que se limiten a identificar la presencia de individuos de ancestría africana en tiempos y espacios determinados.

Sobre la base de todas estas consideraciones cautelares, con el fin de ahondar nuestra comprensión del posible linaje africano de Moisés, sometimos unas muestras de tejidos óseos de la región petrosa de su cráneo, así como de otros cinco individuos recuperados en San Ignacio, a unas pruebas de caracterización genética. Especialistas en paleogenética de Colombia realizaron los respectivos análisis de las regiones hipervariables (HVR-1 y HVR-2) de ADN mitocondrial, transmitido por linaje materno, en el Laboratorio de Genética Humana ADN Antiguo de la Universidad de los Andes. Los resultados fueron iluminadores desde múltiples perspectivas. Concretamente, indican que, tanto Moisés como el individuo 31, un adolescente de unos diez o doce años enterrado en el atrio, frente a la puerta occidental de la iglesia, presentan cambios polimórficos de haplogrupos mitocondriales L, consistentes con un linaje de origen africano (Salas *et al.* 2004). Nuevamente, si bien estos datos deben interpretarse con suma precaución, lo que aquí queremos resaltar es la discordancia existente entre estos resultados y aquellos esperados por los especialistas que procesaron nuestras muestras de ADN antiguo. Aunque tres de las seis muestras evidenciaron discordancias entre las repeticiones efectuadas, indicando así una posible contaminación de ellas, los analistas únicamente excluyeron del estudio a los dos individuos con haplogrupos mitocondriales L del estudio filogenético subsecuente (Argé de Colombia 2020). Dicho de otro modo, para estos especialistas, el hallazgo de perfiles genéticos de origen africano en un contexto funerario como el del templo de San Ignacio necesariamente debía descartarse como un error de secuenciación.

Por el contrario, desde nuestro punto de vista, más allá de las dificultades teóricas y metodológicas que cualquier análisis de ADN antiguo plantea, este

experimento contribuye a matizar y complejizar narrativas existentes en torno a las relaciones sociales y las prácticas funerarias prevalecientes entre los habitantes de la Santafé colonial. ¿Acaso, desde la singular perspectiva teológica que orientaba sus acciones, sería correcto pensar en la muerte y la cristiana sepultura como el momento y el lugar en los que la Compañía de Jesús redimía sus deudas con las personas esclavizadas a su servicio? Con preguntas como estas intentamos invertir la preocupante tendencia de la historiografía y de la arqueología tradicional a silenciar la memoria afrodescendiente de una ciudad que, invariablemente, se quiere imaginar como una amalgama binaria en la que solo lo indígena y lo blanco tienen razón de ser.

Conclusión

Desde el siglo XVI en adelante, la implementación de los discursos sobre raza y miscegenación en el territorio que hoy es Colombia se vio obstaculizada por los efectos manifiestos de un mestizaje sin control que, a la postre, impidió que gran parte de la población local encajara en las categorías raciales elementales sobre las cuales se fundaba el proyecto colonizador europeo. Como bien lo menciona Wade (2020), los datos de archivo sugieren que, a la hora de determinar quién pertenecía a qué estrato social dentro del sistema colonial hispano, la lógica clasificatoria de las categorías sociorraciales usualmente se veía matizada o directamente suplantada por factores distintos al color de piel: la apariencia, el comportamiento y el estatus económico de una persona constituían criterios estrechamente relacionados entre sí que podían situarla a un lado u otro de las fronteras raciales, permitiéndole beneficiarse de los privilegios que conllevaba la condición de blanco o, por el contrario, sufrir por carecer de ellos.

Los censos son registros históricos cuyo análisis es particularmente interesante en ese sentido, ya que su objetivo principal era proporcionar un estimado del potencial económico y fiscal de los habitantes de una unidad geográfica específica y, en menor medida, del nivel de integración cultural de una ciudad o una región. Esto explica por qué, al menos en el caso del Nuevo Reino de Granada, la población esclavizada y los indígenas son los únicos que los censos registran de manera consistente a lo largo de la época colonial y hasta bien entrado el periodo republicano. Curiosamente, ninguna de estas dos categorías es racial *per se*. Con la abolición de la esclavitud en todo este territorio el 1.º de enero de 1852, el vínculo entre raza y etnia se fue erosionando gradualmente en la Nueva Granada, como parte de los esfuerzos de los nuevos dirigentes republicanos por crear en el país

un cuerpo de ciudadanos cada vez más homogéneo y civilizado al que gobernar y gravar, independientemente de su color.

Sin embargo, la atención oficial a la raza como atributo definitorio de los verdaderos ciudadanos, aunque sin relación directa con el concepto de etnicidad en sí, volvió a aparecer en la escena social y política de Colombia a principios del siglo XX, algo que Wade (2020) relaciona con el auge de la eugenesia como una voz omnipresente, pero nefasta, en la mentalidad moderna del mundo occidental. Por lo tanto, no es de extrañar que, hasta comienzos de la década de 1990, el color de la piel no solo fuera una categoría públicamente aceptada, sino incluso oficialmente requerida para clasificar a los ciudadanos y ciudadanas colombianos en sus documentos de identidad nacional. De hecho, las descripciones físicas centradas en el color solo desaparecieron de dichos documentos en 1993, como parte del cambio general del país hacia una agenda multiculturalista, respaldada por una nueva Constitución política.

Es en este innovador contexto legal en el que la raza, en lo que respecta de manera específica a las minorías afrodescendientes legal y políticamente reconocidas, asumió un nuevo y ambivalente papel como marcador de etnicidad (Wade 1995). Así, pasó a considerarse un requisito para que las comunidades negras de Colombia reclamaran sus derechos políticos, culturales y territoriales. Sin embargo, ese sentido particular de la negritud, como condición étnica dependiente del color de la piel, parecía limitarse principalmente a los grupos asentados a lo largo de los ríos costeros del Pacífico, con la excepción de aquellos firmemente establecidos en San Basilio de Palenque y el archipiélago de San Andrés y Providencia, en el Caribe. Al final, la gran mayoría de los afrocolombianos, dispersos por el resto del país, se encontraron sin base política o cultural para reivindicar su negritud como expresión válida de etnicidad, cayendo así en la categoría amorfa de *personas libres de varios colores* (Wade 2020, 196), a través de la cual tanto los funcionarios coloniales como los republicanos han intentado silenciar la afrodescendencia, en Colombia y en otros lugares.

A la luz de esta difícil realidad, la lectura crítica que aquí hemos propuesto de la evidencia bioarqueológica con la que el templo de San Ignacio ha tenido a bien premiar nuestro trabajo en pro de la memoria afrodescendiente en Bogotá busca contribuir al arraigo de un campo de investigación novedoso y necesario, tanto en Colombia como en el resto del mundo hispano. Un campo que nos permita cerrar dignamente la brecha entre lo que se sabe, lo que se piensa y lo que se dice sobre el pasado, el presente y el futuro de los afrodescendientes en nuestra capital.

Referencias

Fuentes primarias

Archivos

AGN (Archivo General de la Nación).

Sección Colonia (SC).

Miscelánea (M).

Impresos

Sandoval, Alonso de. (1627) 1987. *Un tratado sobre la esclavitud*. Alianza.

Fuentes secundarias

Acosta Sánchez, Melissa Isabel. 2019. “El traje mortuorio jesuita: análisis histórico y arqueométrico de los textiles arqueológicos rescatados en el templo de San Ignacio de Bogotá”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Argé de Colombia. 2020. “Análisis genético restos óseos iglesia San Ignacio”. Informe presentado al equipo del Proyecto Arqueológico Iglesia de San Ignacio, julio de 2020. Inédito.

Aristizábal, Tulio. 2018. “Juan Bautista Coluccini, el arquitecto de San Ignacio”. En *Iglesia de San Ignacio Bogotá*, editado por Benjamín Villegas, 31-49. Pontificia Universidad Javeriana; Villegas.

Ariza S., Alberto E. 1963. “Precisando la historia: itinerario cronológico y geográfico de la expedición de Jiménez de Quesada al reino chibcha”. *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República* 6 (7): 984-997. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/5687

Asprilla Lara, Libardo. 2023. *Tras las huellas afrobogotanas*. Kutusoma.

Blakey, Michael L. 1999. “Scientific Racism and the Biological Concept of Race”. *Literature and Psychology* 45 (1-2): 29-43. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/scientific-racism-biological-concept-race/docview/219709529/se-2>

Blakey, Michael L. 2021. “Understanding Racism in Physical (Biological) Anthropology”. *American Journal of Physical Anthropology* 175 (2): 316-325. <https://doi.org/10.1002/ajpa.24208>

- Bramanti, Barbara.** 2013. "The Use of DNA Analysis in the Archaeology of Death and Burial". En *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, editado por Sarah Tarlow y Liv Nilsson Stutz, 99-122. Oxford University Press.
- Caspari, Rachel.** 2003. "From Types to Populations: A Century of Race, Physical Anthropology, and the American Anthropological Association". *American Anthropologist* 105 (1): 65-76. <https://doi.org/10.1525/aa.2003.105.1.65>
- Caspari, Rachel.** 2018. "Race, Then and Now: 1918 Revisited". *American Journal of Physical Anthropology* 165 (4): 924-938. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23417>
- Colmenares, Germán.** 1969. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada: siglo XVIII*. Universidad Nacional de Colombia.
- Cushner, Nicholas P.** 1975. "Slave Mortality and Reproduction on Jesuit Haciendas in Colonial Peru". *The Hispanic American Historical Review* 55 (2): 177-199. <https://www.jstor.org/stable/2512093>
- Díaz Díaz, Rafael Antonio.** 1996. "La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad: Santafé de Bogotá, 1700-1750". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 23: 49-72. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16439>
- Díaz Díaz, Rafael Antonio.** 2014a. "Entre la cohesión y la disolución: la familia esclava en el área urbano-regional de Santafé de Bogotá, 1700-1750. Estudio preliminar". *Memoria y Sociedad* 1 (2): 5-18. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/7598>
- Díaz Díaz, Rafael Antonio.** 2014b. "El sistema esclavista urbano y urbano-regional: el caso de Santafé de Bogotá, 1700-1750". *Memoria y Sociedad* 1 (1): 107-116. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/7587>
- DiGangi, Elizabeth A. y Joseph T. Hefner.** 2013. "Ancestry Estimation". En *Research Methods in Human Skeletal Biology*, editado por Elizabeth A. DiGangi y Megan K. Moore, 117-149. Academic.
- Edgar, Heather J. H.** 2009. "Biohistorical Approaches to 'Race' in the United States: Biological Distances among African Americans, European Americans, and Their Ancestors". *American Journal of Physical Anthropology* 139 (1): 58-67. <https://doi.org/10.1002/ajpa.20961>
- Edgar, Heather J. H.** 2013. "Estimation of Ancestry Using Dental Morphological Characteristics". *Journal of Forensic Sciences* 58 (1): S3-S8. <https://doi.org/10.1111/j.1556-4029.2012.02295.x>
- Fortes-Lima, Cesar y Paul Verdu.** 2021. "Anthropological Genetics Perspectives on the Transatlantic Slave Trade". *Human Molecular Genetics* 30 (R1): R79-R87. <https://doi.org/10.1093/hmg/ddaa271>

- Fuente, Alejandro de la y George Reid Andrews, eds.** 2018a. *Afro-Latin American Studies: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Fuente, Alejandro de la y George Reid Andrews.** 2018b. "The Making of a Field: Afro-Latin American Studies". En *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, editado por Alejandro de la Fuente y George Reid Andrews, 1-24. Cambridge University Press.
- González Mora, Felipe.** 2023. "Relación de sacerdotes y coadjutores partícipes de la arquitectura jesuítica neogranadina, 1604-1767". *Apuntes: Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural* 36. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.apu36.rscp>
- Goodman, Alan H., Yolanda T. Moses y Joseph L. Jones.** 2012. *Race: Are We So Different?* Wiley-Blackwell.
- Harrell, Leah Elizabeth.** 2026. "Phenotypic Variation of the Individuals Buried at San Ignacio Church: Exploring Relatedness in Colonial and Republican Period Bogotá, Colombia". Tesis de maestría en Antropología, Universidad Estatal de Carolina del Norte. <https://www.lib.ncsu.edu/resolver/1840.20/46617>
- Hefner, Joseph T.** 2009. "Cranial Nonmetric Variation and Estimating Ancestry". *Journal of Forensic Sciences* 54 (5): 985-995. <https://doi.org/10.1111/j.1556-4029.2009.01118.x>
- Hefner, Joseph T.** 2018. "The Macromorphoscopic Databank". *American Journal of Physical Anthropology* 166 (4): 994-1004. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23492>
- Hefner, Joseph T., Stephen D. Ousley y Dennis C. Dirkmaat.** 2012. "Morphoscopic Traits and the Assessment of Ancestry". En *A Companion to Forensic Anthropology*, editado por Dennis C. Dirkmaat, 287-310. Wiley-Blackwell.
- Hernández de Alba, Guillermo.** 1948. "La iglesia de San Ignacio de Bogotá". *Anuario de Estudios Americanos* 5: 507-570.
- Ibáñez, Pedro María.** 2014. *Crónicas de Bogotá*. Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Jablonski, Nina G.** 2006. *Skin: A Natural History*. University of California Press.
- Jablonski, Nina G. y George Chaplin.** 2014. "The Evolution of Skin Pigmentation and Hair Texture in People of African Ancestry". *Dermatologic Clinics* 32 (2): 113-121. <https://doi.org/10.1016/j.det.2013.11.003>
- Jamieson, Ross W.** 2005. "Colonialism, Social Archaeology and *lo Andino*: Historical Archaeology in the Andes". *Historical Archaeology* 37 (3): 352-372. <https://doi.org/10.1080/00438240500168384>
- Koch, Sandra L., Silvana R. Tridico, Bruno A. Bernard, Mark D. Shriver y Nina G. Jablonski.** 2020. "The Biology of Human Hair: A Multidisciplinary Review". *American Journal of Human Biology* 32 (2): e23316. <https://doi.org/10.1002/ajhb.23316>

- Lasisi, Tina, Shosuke Ito, Kazumasa Wakamatsu y Colin N. Shaw.** 2016. "Quantifying Variation in Human Scalp Hair Fiber Shape and Pigmentation". *American Journal of Physical Anthropology* 160 (2): 341-352. <https://doi.org/10.1002/ajpa.22971>
- León, Tania.** 2019. "Alfarería jesuita en la Santafé colonial: siglos XVII y XVIII". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Nägele, Kathrin, Maite Rivollat, He Yu y Ke Wang.** 2022. "Ancient Genomic Research—From Broad Strokes to Nuanced Reconstructions of the Past". *Journal of Anthropological Sciences* 100: 193-230. <https://doi.org/10.4436/jass.10017>
- Orlando, Ludovico, Robin Allaby, Pontus Skoglund, Clio der Sarkissian, Philipp W. Stockhammer et al.** 2021. "Ancient DNA Analysis". *Nature Reviews Methods Primers* 1: 14. <https://doi.org/10.1038/s43586-020-00011-0>
- Ortega Ricaurte, Carmen.** 2002. *Negros, mulatos y zambos en Santafé y [sic] Bogotá: sucesos, personajes y anécdotas*. Academia Colombiana de Historia.
- O'Sullivan, Deirdre.** 2013. "Burial of the Christian Dead in the Later Middle Ages". En *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, editado por Sarah Tarlow y Liv Nilsson Stutz, 259-280. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0015>
- Pääbo, Svante, Hendrik Poinar, David Serre, Viviane Jaenicke-Després, Juliane Hebler et al.** 2004. "Genetic Analyses from Ancient DNA". *Annual Review of Genetics* 38: 645-679. <https://doi.org/10.1146/annurev.genet.37.110801.143214>
- Pacheco, Juan Manuel.** 1940. *La Compañía de Jesús: los jesuitas colombianos en el IV Centenario de la Compañía a sus amigos y bienhechores*. Impr. del Corazón de Jesús.
- Pacheco, Juan Manuel.** 1962. *Los jesuitas en Colombia, 1567-1696*. Hijos de Santiago Rodríguez.
- Peláez Piedrahíta, Jorge Humberto.** 2018. "La Manzana Jesuítica". En *Iglesia de San Ignacio Bogotá*, editado por Benjamín Villegas, 17-29. Pontificia Universidad Javeriana; Villegas.
- Raff, Jennifer A., Deborah A. Bolnick, Justin Tackney y Dennis H. O'Rourke.** 2011. "Ancient DNA Perspectives on American Colonization and Population History". *American Journal of Physical Anthropology* 146 (4): 503-514. <https://doi.org/10.1002/ajpa.21594>
- Rueda Enciso, José Eduardo.** 2005. "Juan Friede y su búsqueda de el adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada". *Fronteras de la Historia* 10: 331-349. <https://doi.org/10.22380/20274688.591>
- Salas, Antonio, Martin Richards, María-Victoria Lareu, Rosaria Scozzari, Alfredo Coppa et al.** 2004. "The African Diaspora: Mitochondrial DNA and the Atlantic

- Slave Trade". *The American Journal of Human Genetics* 74 (3): 454-465. <https://doi.org/10.1086/382194>
- Sampeck, Kathryn E.** 2018. "Insights of Afro-Latin American Archaeology". *International Journal of Historical Archaeology* 22 (1): 167-182. <https://doi.org/10.1007/s10761-018-0454-5>
- Sandoval Velasco, Marcela.** 2015. "Application of Ancient DNA Methods to the Study of the Transatlantic Slave Trade". Tesis de doctorado en Genómica Evolutiva, Natural History Museum of Denmark, Faculty of Science, University of Copenhagen.
- Sauer, Norman J., Jane C. Wankmiller y Joseph T. Hefner.** 2016. "The Assessment of Ancestry and the Concept of Race". En *Handbook of Forensic Anthropology and Archaeology*, editado por Soren Blau y Douglas H. Ubelaker, 243-260. 2.ª ed., Routledge.
- Scott, G. Richard.** 2008. "Dental Morphology". En *Biological Anthropology of the Human Skeleton*, editado por M. Anne Katzenberg y Shelley R. Saunders, 265-298. Wiley-Liss.
- Tardieu, Jean-Pierre.** 2005. "La esclavitud de los negros y el plan de Dios: la dialéctica de los jesuitas del virreinato del Perú". En *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal*, editado por Sandra Negro y Manuel M. Marzal, 67-81. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tardieu, Jean-Pierre.** 2015. "Semiología del 'silencio' de los jesuitas ante la esclavitud de los negros en Hispanoamérica". En *Escrituras silenciadas: poder y violencia en la península ibérica y América*, editado por Donato Amado Gonzáles, José Francisco Forniés Casals y Paulina Numhauser, 17-27. Universidad de Alcalá.
- Uprimny, Elena.** 2016. "Monitoreo arqueológico de regatas: templo de San Ignacio". Informe final presentado al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 29 de febrero de 2016. Inédito.
- Wade, Peter.** 1995. "The Cultural Politics of Blackness in Colombia". *American Ethnologist* 22 (2): 341-357. <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.2.02a00070>
- Wade, Peter.** 2017. *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*. Duke University Press.
- Wade, Peter.** 2020. "Colombia: The Meaning and Measuring of Mixedness". En *The Palgrave International Handbook of Mixed Racial and Ethnic Classification*, editado por Zarine L. Rocha y Peter J. Aspinall, 195-207. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-22874-3_10
- Wesp, Julie K.** 2022. "Excavating the Third Root: Constructing Archaeological Narratives that Include Afro-Yucatecans". En *Coloniality in the Maya Lowlands: Archaeological Perspectives*, editado por Kasey Diserens Morgan y Tiffany C. Fryer, 58-80. University Press of Colorado.

Zuloaga, Gloria Mercedes. 2012. “El conjunto jesuítico en Bogotá: interpretación del conjunto arquitectónico y evolución espacial del conjunto de San Ignacio”. En *Iglesia de San Ignacio en Bogotá, 1610-2012*, 444-475. Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el Patrimonio Arquitectónico y Urbano, Pontificia Universidad Javeriana.

Zuloaga, Gloria Mercedes. 2018. “El templo de San Ignacio de 1610 al siglo XXI: lo proyectado, lo construido, lo expropiado, lo transformado y lo recuperado”. En *Iglesia de San Ignacio Bogotá*, editado por Benjamín Villegas, 53-123. T. 1. Pontificia Universidad Javeriana; Villegas.

Afroarqueologías colombianas: treinta años de reflexiones a partir de un encuentro en el Museo Nacional

Colombian Afro-Archaeologies: Thirty Years of Reflections from a Gathering at the National Museum

Afroarqueologías colombianas: trinta anos de reflexões a partir de um encontro no Museu Nacional

Recibido: 10/10/2025 • Aprobado: 25/05/2026 • Publicado: 01/09/2026



Daniela Vargas Ariza

Museo Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

daniela.vargas.ariza@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0008-6058-5190>

Natalia Sofia Angarita

Museo Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

nangaritanieto@museonacional.gov.co

<https://orcid.org/0009-0005-1231-6680>

Resumen

Este artículo de revisión presenta un estado del arte sobre las afroarqueologías en Colombia y analiza los aportes del encuentro “Desenterrando las huellas de africanía en Colombia: narrativas del pasado, acciones del presente”, organizado por el Museo Nacional de Colombia los días 12 y 13 de diciembre del 2024. A partir de estos dos ejercicios se discute cómo la disciplina puede reconocer la centralidad de las memorias materiales afrodescendientes en el patrimonio nacional. Los resultados evidencian un campo con más de treinta años de desarrollo, estructurado en torno a la materialidad, la resistencia, el paisaje y la memoria. Se demuestra que este campo no puede seguir siendo exclusivamente académico, sino que requiere una disciplina reparatoria, que garantice que las propias comunidades afrodescendientes, raizales y palenqueras lideren la construcción de su memoria patrimonial.

Palabras clave: diáspora africana, arqueología histórica, cultura material, archivo vivo, patrimonio cultural, racismo epistémico

Abstract

This review paper presents a state of the art on Afro-archaeology studies in Colombia and analyzes the contributions of the academic conference “Unearthing the Africanity Traces in Colombia: Narratives of the Past, Actions of the Present,” organized by the National Museum of Colombia on December 12-13, 2024. Based on these two exercises, the article discusses how archaeology can recognize the centrality of Afro-descendant material memories in national heritage. The results evidence a field with more than thirty years of development, structured around materiality, resistance, landscape, and memory. This paper demonstrates that this field cannot continue being exclusively academic, but rather requires a reparatory discipline, ensuring that Afro-descendant, *Raizal*, and *Palenque* communities themselves lead the construction of their heritage memory.

Keywords: African diaspora, historical archaeology, material culture, living archives, cultural heritage, epistemic racism

Resumo

Este artigo de revisão apresenta um estado da arte sobre as afroarqueologias na Colômbia e analisa as contribuições do encontro “Desenterrando os rastros da africanidade na Colômbia: narrativas do passado, ações do presente”, organizado pelo Museu Nacional da Colômbia nos dias 12 e 13 de dezembro de 2024. A partir destes dois exercícios, discute-se como a disciplina pode reconhecer a centralidade das memórias materiais afrodescendentes no patrimônio nacional. Os resultados evidenciam um campo com mais de trinta anos de desenvolvimento, estruturado em torno da materialidade, da resistência, da paisagem e da memória. Demonstra-se que este campo não pode continuar sendo exclusivamente acadêmico, mas que se requer uma disciplina reparatória, que possa garantir que as próprias comunidades afrodescendentes, raizais e palenqueras liderem a construção de sua memória patrimonial.

Palavras-chave: diáspora africana, arqueologia histórica, cultura material, arquivo vivo, patrimônio cultural, racismo epistêmico

Introducción

Desde finales del siglo XX, la comunidad internacional ha impulsado el reconocimiento de las múltiples formas históricas y contemporáneas de racismo, exclusión y desigualdad que afectan a las poblaciones afrodescendientes. En este contexto, la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban en el 2001, definió la esclavitud, la trata transatlántica de personas esclavizadas y el colonialismo como crímenes de lesa humanidad. La conferencia también denunció su legado estructural como una de las causas persistentes del racismo contemporáneo (ONU 2001). Más recientemente, el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, vigente

desde el 2015 hasta el 2024, y extendido hasta 2034, consolida tanto la defensa de los derechos, memorias y aportes culturales para los afrodescendientes a nivel global como el fomento de espacios de colaboración internacional.

Más allá de su dimensión política y legal, estos procesos han planteado la necesidad de revisar críticamente el papel de las instituciones académicas, científicas y culturales en la reproducción del racismo estructural (Hurtado-Garcés 2020). La conferencia de Durban, en particular, hizo un llamado a descolonizar los saberes y a reconocer la centralidad de las memorias afrodescendientes en la construcción de las identidades nacionales. Este llamado debería incidir en disciplinas como la arqueología, tradicionalmente dominadas por perspectivas hegemónicas, eurocéntricas y desconectadas de los conocimientos y experiencias de las comunidades (Gaitán Ammann 2001; Therrien 2013).

En Colombia, aunque la Constitución de 1991 sentó las bases para visibilizar el patrimonio afrodescendiente al declarar al país como una nación pluriétnica y multicultural, las iniciativas institucionales posteriores evidencian tensiones entre la memoria oficial, el Estado y las prácticas colectivas que aún persisten. En este contexto los estudios arqueológicos del pasado han trascendido los sitios prehispánicos para abarcar ámbitos urbanos, rurales, marítimos e industriales relacionados con la diáspora africana y la historia reciente (Cohen Daza 2020). No obstante, el patrimonio arqueológico sigue estando regulado por marcos legales e institucionales que tienden a definirlo de acuerdo con lógicas técnicas y unilaterales, muchas veces excluyentes de valoraciones comunitarias, afectivas y situadas.

Este artículo se inscribe en ese campo en disputa discutiendo una pregunta fundamental: ¿cómo puede la arqueología colombiana reconocer, desde un enfoque crítico, la centralidad de las memorias afrodescendientes en la construcción del patrimonio nacional? Para responder a este interrogante, el texto se apoya en el estado del arte sobre arqueología afro en Colombia (Museo Nacional de Colombia 2024) y en las discusiones del Primer Encuentro de Arqueología Histórica Afro, “Desenterrando las huellas de africanía en Colombia: narrativas del pasado, acciones del presente” (Museo Nacional de Colombia 2024)¹. El verbo *desenterrar* con-

1 Este encuentro fue una de las iniciativas impulsadas por la visión de Astrid Liliana Angulo Cortés (1974-2026). Durante su gestión como directora del Museo Nacional de Colombia, Angulo buscó crear espacios para recolectar y contrastar insumos fundamentales para la creación del Museo Afro de Colombia. Como explicó durante el encuentro, el objetivo central era que el museo no operara de forma aislada, sino que se articulara con y explorara las iniciativas museológicas comunitarias, los lugares de memoria y los sitios arqueológicos ya existentes en los territorios (“Desenterrando las huellas” 2024a). Con esto, garantizó que el encuentro no se limitara a ser un espacio exclusivamente

densa un debate todavía abierto en la disciplina: hay quienes consideran que la existencia de archivos históricos hace prescindible el estudio de la materialidad (Andrén 1998). Sin embargo, los documentos coloniales y republicanos registran únicamente lo que el poder hegemónico quiso ver. *Desenterrar* nombra entonces un doble gesto: el literal, de excavar materialmente contextos vinculados a la diáspora africana, y el epistemológico, puesto que, aunque existen investigaciones, este encuentro representa un esfuerzo colectivo por articular esas voces dispersas y convertir lo afrodescendiente en eje central de una conversación disciplinar compartida. Desenterrar es, en ese sentido, encontrarse para interrogar juntos lo que siempre estuvo ahí.

Primeras aproximaciones conceptuales: la diáspora africana

La comprensión del término *diáspora africana* y de su aplicación en los estudios sobre los pueblos afrodescendientes es fundamental para abordar arqueológicamente este fenómeno global. Como señala Kim Butler (2000, 127), las definiciones del concepto deben ser lo suficientemente amplias para dar cuenta de las múltiples identidades, trayectorias y transformaciones que experimentan las comunidades diaspóricas a lo largo del tiempo. De allí se desprenden cinco aspectos clave: 1) las razones y condiciones de la dispersión; 2) la relación de estas comunidades con su lugar de origen; 3) su relación con los lugares donde se han establecido; 4) las conexiones entre grupos diaspóricos, y 5) el análisis comparativo entre distintas diásporas (Zezeza 2005, 40). En este sentido, las diásporas no deben pensarse exclusivamente en términos geográficos con respecto a África, sino como una compleja red de vínculos culturales, lingüísticos, religiosos y políticos en constante transformación. Esta diversidad fue determinante en la configuración de las sociedades americanas y continúa teniendo repercusiones en el mundo actual.

El concepto de diáspora africana alcanzó una nueva dimensión en los Estados Unidos gracias al trabajo del intelectual y activista William Edward Du Bois, quien vinculó su lucha por los derechos civiles con una reflexión profunda sobre la experiencia africana en América (Carvalho 2021). Du Bois no solo desafió las estructuras políticas de su tiempo; a la vez sentó las bases para un diálogo transformador del legado africano en el continente. Para él, este fenómeno se resumía como

.....
académico, sino un escenario de diálogo horizontal. Para materializar esta visión, la actividad estuvo coordinada por el Grupo de Curaduría de Arqueología del Museo Nacional, liderado por Natalia Sofía Angarita, en trabajo conjunto con las investigadoras Carmen Alexa Villegas y Daniela Vargas Ariza.

uno de los “más grandes dramas de la historia humana”: la historia de millones de personas que, arrancadas de África, descendieron al infierno del colonialismo, pero también construyeron nuevas formas de vida, libertad e imaginación política (citado en Ferreira y Symanski 2023, 111, traducción propia).

Como bien señala Gomez, este diálogo trasciende generaciones, lo que refleja las tensiones en el *pasaje medio*² y las divisiones ideológicas que han orientado a la diáspora en dos direcciones fundamentales: hacia África, en búsqueda de raíces, o hacia las Américas, como un ideal aún en construcción (2004, 177). Así, el término *diáspora africana*, además de hacer referencia al movimiento de personas en el tráfico transatlántico, también designa a los descendientes de africanos fuera de su continente original —los sujetos diaspóricos— y el patrimonio cultural, simbólico y político asociado a ellos.

Desde esta perspectiva, la diáspora debe entenderse a partir de la transformación activa de las comunidades diaspóricas frente a la violencia estructural del sistema colonial y capitalista. El dominio sobre las poblaciones africanas se ejerció tanto mediante el control del cuerpo (biopoder) como a través de mecanismos extremos de exclusión y aniquilación social (necropolítica), cuyo modelo más brutal fueron las plantaciones y haciendas (Ferreira y Symanski 2023). En este sentido, la diáspora no es solo memoria del dolor, sino también resistencia activa y crítica radical a los sistemas modernos de explotación racial. Comprenderla exige percibir su heterogeneidad: no es una entidad homogénea ni un proceso cerrado; se trata de experiencias diversas y situadas que se actualizan en las luchas contemporáneas por el reconocimiento y la reparación. Pensar la diáspora africana en Colombia implica, entonces, advertir cómo estas trayectorias globales adoptaron formas específicas en el territorio, configurando así identidades, memorias e instituciones que siguen siendo objeto de disputa.

Panorama de la arqueología afro en Colombia

Inicios y desarrollos

Desde sus inicios en la década de 1970 en Estados Unidos, la arqueología de la diáspora africana tuvo como objetivos visibilizar la experiencia de comunidades afrodescendientes ignoradas por la historia oficial y responder a demandas sociales y

2 Este término se refiere a la travesía forzada a través del Atlántico que millones de personas africanas sufrieron durante la trata esclavista.

éticas de justicia (Orser Jr. 1998; Zorzi 2015). Siguiendo los postulados de Melville Herskovits, las investigaciones buscaban identificar en la cultura material americana rasgos de origen africano (Santos *et al.* 2019). Sin embargo, al no encontrarse evidencias contundentes de estos, el énfasis se desplazó hacia el estudio de las condiciones de vida, los patrones de consumo y las trayectorias de las poblaciones esclavizadas (Orser Jr. 1996; Singleton 1995). Posteriormente, la disciplina incorporó enfoques críticos centrados en las relaciones de poder, la agencia y las resistencias en la vida cotidiana.

Estas preocupaciones no se limitaron al norte del continente americano. En América Latina y el Caribe comenzaron a desarrollarse agendas propias articuladas con las luchas contemporáneas contra las desigualdades estructurales de raza, clase y género (Lee y Scott 2019). Las distintas nominaciones empleadas en la literatura no funcionan como sinónimos ni responden a diferencias de escala geográfica; por el contrario, evidencian preguntas distintas sobre qué se investiga, para qué y para quién. Mientras que la arqueología de la diáspora africana ofrece un marco global, la arqueología afrolatinoamericana propuesta por Sampeck y Menezes Ferreira (2022) traza un marco conceptual y político transnacional, que enfrenta ideologías locales de mestizaje o blanqueamiento y se conecta con debates actuales de justicia, memoria y reparación histórica.

Por su parte, lo que aquí denominamos *afroarqueologías colombianas* sitúa estos debates en la experiencia y trayectoria específica del país. En Colombia, las primeras aproximaciones al pasado material afro surgieron durante la década de 1990, en paralelo con la consolidación de la arqueología histórica como campo de investigación. Destaca el trabajo de Marcela Benavides (1993), quien fue la primera investigadora en proponer la identificación de material cerámico asociado a la vida cotidiana de los habitantes de las haciendas, incluida la población esclavizada. Un año después, desde la disciplina de la historia, María Cristina Navarrete (1994) publicó en la revista *América Negra*³ una reflexión sobre la escasez de estudios dedicados a la cultura material de las poblaciones negras. A través de tres ejes —alimentación, hábitat y vestimenta— planteó la necesidad de reconocer la creatividad y la agencia de las comunidades afrodescendientes en la vida cotidiana de la modernidad temprana. Dicho enfoque encontraría dos exponentes años después en las monografías de María Angélica Suaza Español (1996), “Una aproximación desde la perspectiva arqueológica a la temática cimarrona”, y de

3 *América Negra* fue una revista académica (1991-1997) editada por el Centro de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Javeriana.

Marta Fandiño Merz (2000), “Producción de loza en Cartagena de Indias, 1650-1770: un análisis de la cultura material”. Este último estudio toma como muestra central los hallazgos hechos en el tejado de San Bernabé, así como en otros sitios de la ciudad, para aportar evidencias sobre técnicas y motivos decorativos del África occidental, demostrando así que la cultura material urbana colonial también guarda huellas de africanía (Fandiño Merz 2000, 38).

Posteriormente, un equipo de investigadores colombianos amplió esta perspectiva en los análisis cerámicos del Caribe al incorporar en ellos, de manera explícita, a africanos y afrodescendientes como actores relevantes tanto en los procesos de producción alfarera como en las prácticas de consumo. Esta investigación entendió la tradición como un legado transmitido a largo plazo, pero que, continuamente transformado y adaptado en el corto plazo, incidía en las experiencias de los individuos en la vida urbana y se evidenciaba en su materialidad (Therrien *et al.* 2002, 15).

A partir de estos antecedentes, las décadas siguientes verían desarrollarse dos líneas complementarias. La primera fue la de la arqueología del cimarronaje, que tuvo en San Basilio de Palenque su eje articulador para discutir teórica y metodológicamente la relación entre registro arqueológico, memoria oral y fuentes documentales, y de ese modo abrir nuevos debates sobre consumo, movilidad y territorialidad en los espacios afrodescendientes del Caribe colombiano (Mantilla Oliveros 2011, 2016, 2022 y 2025). La segunda estuvo orientada a visibilizar la presencia afrodescendiente a partir del registro material (Escobar Tovar 2015; Orbegozo Hernández 2024; Patiño Castaño 2020; Patiño Castaño y Hernández 2021; Suaza Español 2007, 2010 y 2015). Sus análisis evidencian posibles procesos de transmisión de conocimientos técnicos y preferencias estilísticas de las poblaciones africanas esclavizadas, frecuentemente integrados o camuflados dentro de otras tradiciones locales, consolidando así una perspectiva que reconoce la agencia de la tradición africana en la configuración de paisajes transculturales en los que las materialidades son testimonio de procesos históricos, pero también expresión de creatividad y resistencia.

Estas contribuciones, especialmente desde el Caribe colombiano, evidenciaron el potencial de los contextos históricos para abrir un nuevo campo de indagación arqueológica, el cual comenzó a consolidarse en otras regiones del país, como Huila, Valle del Cauca y Cauca (Caicedo Garzón 2006; Escobar Tovar 2015; López Cano 2007, 2014 y 2025; Patiño Castaño 2020; Patiño Castaño y Hernández 2021; Suaza Español 2007 y 2010). En este proceso, centros urbanos como Popayán adquirieron un papel comparable al de Cartagena, al constituirse en paisajes

donde convergieron el comercio, la servidumbre doméstica y las redes de trabajo esclavizado con las prácticas de resistencia y cotidianidad afrodescendiente, y dejaron huellas materiales que hoy permiten comprender la dimensión urbana de la diáspora en el territorio colombiano.

No obstante, esta línea de investigación todavía enfrenta desafíos en términos de desarrollo y visibilidad dentro del panorama académico nacional, tal como lo reconocen varios autores (Mantilla Oliveros 2016; Patiño Castaño y Hernández 2021; Suaza Español 2015). Aún persiste la necesidad de articular enfoques más críticos, que integren fuentes escritas, orales y etnográficas, para que dialoguen activamente con las comunidades con el fin de comprender la complejidad de las memorias afrodescendientes (Mantilla Oliveros 2011, 2022 y 2025).

Más recientemente, la tesis de pregrado de Iván Francisco Cárdenas Sánchez (2023) actualizó la revisión documental de Mantilla Oliveros (2016) al incluir investigaciones con excavaciones, prospecciones y análisis cerámico. A esto se suma su propuesta de rastrear, a través de la arqueología de barcos negreros, la cultura material del tráfico trasatlántico en el país (Cárdenas Sánchez 2021). Cabe igualmente resaltar el trabajo del investigador colombiano Felipe Gaitán Ammann (2012), quien en su tesis doctoral analizó de manera detallada las dinámicas materiales y espaciales del comercio esclavista en el istmo de Panamá, abriendo un campo fundamental para comprender las dimensiones transnacionales de la diáspora africana. Posteriormente, Gaitán Ammann (2022) introdujo una modalidad innovadora al explorar el *soundscape* (paisaje sonoro) de la trata esclavista y mostrar cómo los ruidos de los barcos, las cadenas, las voces de resistencia o el bullicio de los mercados constituyen también registros arqueológicos y memorias sensibles del tráfico atlántico. Estas últimas contribuciones recalcan la necesidad de profundizar en los procesos de influencia africana en la producción local y en las transformaciones de los paisajes naturales y antrópicos en los que se inscribieron dichas prácticas. Este panorama resalta la exigencia de desarrollar investigaciones especializadas que articulen dimensiones técnicas, estilísticas, simbólicas y sensoriales de la cerámica y otras materialidades afrodescendientes en Colombia.

Conjuntamente, estos aportes configuran un panorama en construcción. Los estudios abrieron el camino para el reconocimiento de los afrodescendientes en el registro arqueológico, mientras que las propuestas interpretativas y revisiones recientes han impulsado una mirada más amplia y crítica sobre la relación entre arqueología, diáspora y memoria afrocolombiana.

Contextos estudiados

Los contextos arqueológicos identificados fueron centrales en la conformación nacional. La figura 1 muestra la localización general de los sitios estudiados en este campo de investigación y destaca la concentración de casos en tres áreas principales: el Caribe, donde se desarrollaron dinámicas urbanas y portuarias vinculadas al comercio transatlántico de personas, ideas y cosas dentro del sistema de la modernidad temprana; el Pacífico, escenario de intensos procesos de minería y resistencias territoriales y afrodescendientes, y el suroccidente andino (Cauca, Valle del Cauca y Huila), donde las haciendas constituyeron núcleos fundamentales de explotación esclavista. Cabe advertir que esta distribución espacial revela importantes vacíos de investigación en ciertas regiones del país que serán abordadas más adelante.

Haciendas

El principal contexto en Colombia para investigar la esclavitud desde la perspectiva de la arqueología ha sido el sistema de haciendas de los departamentos de Cauca, Huila y Valle del Cauca, en los que hay un total de doce propiedades de este tipo estudiadas (Buitrago 2010; López Cano 2025; Patiño Castaño y Hernández 2021; Patiño Castaño y Zarankin 2010; Suaza Español 2007, 2010 y 2015). La hacienda se entiende como una unidad económica y social estable, generalmente de gran extensión, que pertenece a un individuo o a una familia poderosa. Se caracteriza por la producción agrícola y ganadera, y sigue siendo fundamental en la estructura económica y social de regiones como el suroccidente colombiano (Bravo Calderón 2021, 27).

Las haciendas se destacan por su papel central en la economía basada en el latifundio, una estructura que —como analizó Germán Colmenares (1983)— ha sido una fuente principal de riqueza y poder en América Latina. Además de su función productiva, podían ofrecer bienes y servicios, y estaban integradas en dinámicas comerciales y sociales complejas. Este contexto explica que sean los espacios más estudiados por el campo arqueológico, ya que concentraban un alto flujo de mano de obra.

Estas perspectivas han estado acompañadas de marcos teóricos provenientes de la antropología y la sociología, que ofrecen herramientas para comprender patrones de consumo y dinámicas culturales (Bravo Calderón 2021; Suaza Español 2015). Suaza Español (2015), en su tesis doctoral, utilizó categorías analíticas como

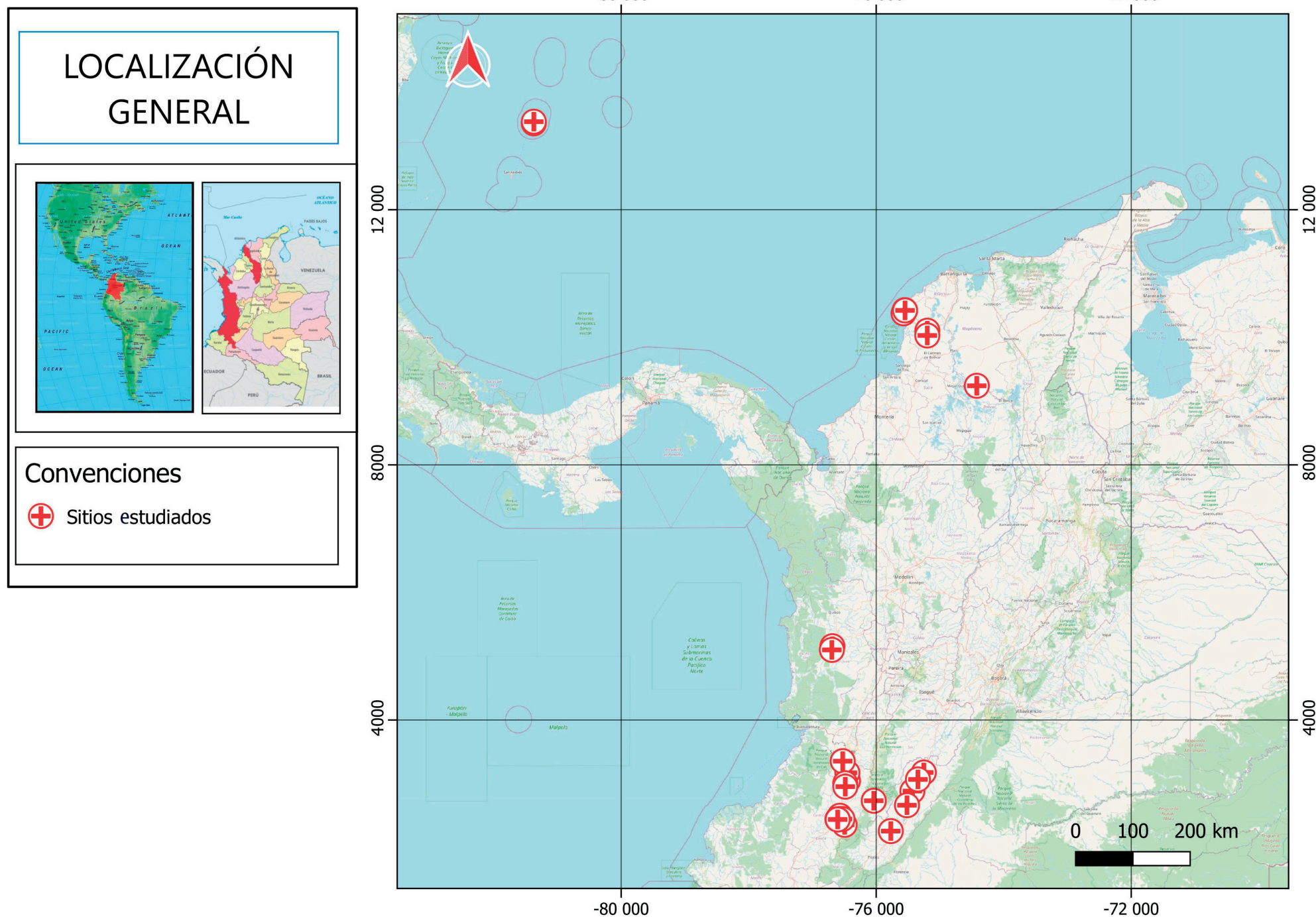


Figura 1. Localización general de los sitios estudiados

Fuente: elaboración propia con base en Museo Nacional de Colombia (2024).

la de *habitus* (Bourdieu 2001) y la de *género de vida* (Juan 1994) para visibilizar a los trabajadores esclavizados y libres en la provincia de Neiva, y probó que, a pesar de que la arqueología no permite identificar a individuos específicos, sí es posible reconocer colectividades y sus aportes a la conformación de la sociedad americana de la globalización temprana. En esta misma línea orientada a visibilizar colectividades subalternas, López Cano (2025) propone el modelo de la *arqueología del relato*, un enfoque interdisciplinario que trasciende la arqueología tradicional al contrastar el registro material con los discursos históricos, la memoria oral y los textos literarios.

De manera complementaria, otros trabajos han estudiado los patrones de consumo asociados a estos asentamientos. Al comparar haciendas ubicadas a diferentes distancias de Popayán, se demostró que el aislamiento geográfico no limitó el acceso a productos suntuosos. El análisis de la cultura material revela aspectos íntimos de la cotidianidad —nivel de vida, capacidad económica, ideologías sobre la higiene—, abriendo así nuevas perspectivas para comprender la hacienda como unidad productiva, y también como espacio de reproducción cultural y social (Bravo Calderón 2021).

Los hallazgos materiales —cerámicas, herramientas, objetos rituales, cementerios y restos arquitectónicos— han mostrado cómo los esclavizados no fueron entes pasivos, sino agentes que resignificaron los espacios domésticos y productivos. Objetos como los amuletos llamados *figa*, hallados en la hacienda Yambitará (Patiño Castaño y Hernández 2021, 141; Therrien y Sandoval 2021, 34), o las evidencias de ranchos, basureros y cocinas en Coconuco y Japio en el Cauca, testimonian procesos de continuidad cultural africana y estrategias de resistencia. En el Huila se han documentado tipos cerámicos locales asociados a la población esclavizada, además de estructuras habitacionales que dialogan con tradiciones arquitectónicas africanas (Suaza Español 2007 y 2015).

Minas

Un segundo contexto estudiado son las minas, que, como señalaba Colmenares (1983), funcionaron en complementariedad con las haciendas. La evidencia arqueológica amplía esta lectura al enseñar cómo ambos espacios compartieron circuitos de abastecimiento, trabajo y consumo. La explotación aurífera fue uno de los oficios base del modelo productivo que articuló al Nuevo Reino de Granada con las dinámicas de la emergente globalización temprana (Colmenares 1997; Vargas Córdoba 2023). Por su parte, las investigaciones de López Cano (2007) en el

sitio Nóvita Viejo, en el Chocó, han documentado canales, terrazas aluviales y fragmentos cerámicos que reflejan la vida cotidiana en estos escenarios.

El trabajo de Patiño Castaño y Hernández (2021) presentó hallazgos hechos en las minas de Santa María, El Palmar y Santa Bárbara de Domingillo, localizadas en el Cauca. Estos estudios han revelado, a través de ajuares funerarios y decoraciones cerámicas, la persistencia de tradiciones espirituales africanas en contextos mineros. Por otro lado, Escobar Tovar (2015) se centró en la industria minera de la sal en Tierradentro, la cual le permitió explorar cómo la comunidad negra de Páez, también en el Cauca, desarrolló una identidad cultural propia, mediante la interacción con grupos indígenas y europeos.

Por último, y más recientemente, Vargas Córdoba (2023) analizó el campamento minero industrial de Andagoya, en el departamento del Chocó. Su trabajo exploró cómo la materialidad industrial y la memoria oral reflejan las relaciones de clase y raza en el siglo XX, con lo cual mostró la necesidad de abarcar los procesos históricos posteriores y las materialidades (infraestructura, vivienda de la clase obrera y objetos industriales).

Palenques

Desde el primer trabajo de María Angélica Suaza (1996) hasta el compromiso teórico y metodológico de Johana Caterina Mantilla Oliveros (2007, 2011, 2016, 2022 y 2025), la arqueología de la resistencia se ha convertido en una de las líneas de estudio más estructuradas y consistentes frente a estos temas.

Las investigaciones lideradas por Mantilla Oliveros articulan la materialidad del paisaje cultural de San Basilio de Palenque, uno de los espacios sociales de resistencia histórica más emblemáticos del país, con la historia, la memoria y el territorio para pensar los caminos que la libertad ha dejado inscritos en el paisaje. El trabajo desarrollado a lo largo de casi dos décadas a partir de esa articulación ha permitido comprender que los palenques no son únicamente vestigios de un pasado de resistencia, sino territorios vivos, en los que la historia se reactualiza continuamente a través de los objetos, los lugares y las voces de sus habitantes.

Desde esta perspectiva, los palenqueros son vistos como sujetos portadores de una memoria colectiva que enlaza temporalidades diversas: los elementos espaciales, arquitectónicos y materiales actúan como mediadores entre el pasado colonial y la experiencia contemporánea. Esta lectura del paisaje como un archivo de la libertad hace vital la aplicación de metodologías que, reconociendo el saber

de quienes hoy habitan el territorio, recuperen las memorias locales y las integren en la interpretación arqueológica (Mantilla Oliveros 2016).

A partir de un enfoque interdisciplinario y de diversas fuentes (orales, materiales, escritas y etnográficas), los trabajos de Mantilla Oliveros han identificado transformaciones en los patrones de asentamiento desde el siglo XVII que revelan la continuidad histórica del pueblo palenquero precisamente en su capacidad de adaptación. En sus investigaciones más recientes, extendidas hacia La Bonga, en los Montes de María, Bolívar, se introduce la noción de *cimarronaje colectivo* para pensar la libertad como una práctica territorial, política y materialmente sostenida (Mantilla Oliveros 2022, 58), especialmente sobre los derechos de la tierra, con el fin de mantener su control en un contexto restrictivo.

Finalmente, en sus últimas reflexiones (Mantilla Oliveros 2025), la autora retorna a San Basilio de Palenque, lo que le permite revisar críticamente las transformaciones ocurridas entre los siglos XIX y XX conectando la memoria de los mayores con los vestigios materiales recuperados en el territorio y con lo que está observando en el presente. En este nuevo trabajo, el paisaje se concibe como espacio vivo y en disputa, donde confluyen la memoria ancestral, las dinámicas contemporáneas de habitar y las tensiones derivadas de los procesos sociales, económicos y ambientales actuales.

Paisajes urbanos y marítimos

Como último contexto, la arqueología de la diáspora africana en Colombia ha realizado aportes significativos para comprender los paisajes urbanos y marítimos. Las investigaciones en este campo evidencian cómo las poblaciones afrodescendientes participaron activamente en la construcción, el mantenimiento y la vida cotidiana de las ciudades virreinales y en la vida en el mar.

Cartagena y Popayán se destacan por concentrar la mayor cantidad de estudios arqueológicos relacionados con estos temas. A pesar de este avance, las publicaciones que reconocen explícitamente la materialidad afrodescendiente en contextos urbanos siguen siendo escasas. Investigadores como Fandiño Merz (2000), Caicedo Garzón (2006), Orbegozo Hernández (2023 y 2024), Cárdenas Sánchez (2023), Patiño Castaño y Hernández (2021) y Therrien *et al.* (2002) han sido relevantes en la introducción de las poblaciones africanas y afrodescendientes en las narrativas arqueológicas sobre la vida urbana, una vez que entienden la ciudad como un tejido de materialidades múltiples cuyos espacios domésticos, religiosos y productivos

revelan las tramas sociales que dieron forma a la urbe colonial. Así, la presencia afro también se expresa en el habitar de la vida cotidiana (Patiño Castaño 2020).

Sin embargo, si se considera que en Colombia existen más de cincuenta ciudades y que en todos los departamentos hay comunidades afrocolombianas (DANE 2019), resulta evidente que los estudios orientados a las materialidades afrodescendientes continúan siendo un campo incipiente de la práctica arqueológica (figura 1). Esta brecha no responde únicamente a la ausencia de proyectos específicos; también deriva de la limitada formación y sensibilización disciplinar respecto a la identificación, clasificación e interpretación de estas materialidades dentro de los esquemas institucionales de manejo del patrimonio arqueológico, particularmente aquellos que se encuentran fuera del ámbito académico.

Como consecuencia, existen contextos que podrían contener evidencias materiales asociadas a tradiciones afro, pero que no han sido reconocidas como tales. Por ejemplo, se han publicado numerosos trabajos en arqueología que, aunque no han tenido como eje central las historias afrodescendientes, aportan datos relevantes sobre los contactos entre diferentes tradiciones culturales y los modos en que estas poblaciones incidían en la compleja construcción material de la vida urbana (Báez Santos 2019 y 2024; Bravo Calderón 2021; Cairo Hurtado y García Chaves 2007; Hernández y Patiño Castaño 2021; Pérez Bermúdez 2024; Pérez Bermúdez y Peña-Pinzón 2017; Piazzini Suárez 2020; Therrien 1991, 2003, 2007 y 2024; Therrien y Sandoval 2021). Estas investigaciones han documentado modos de producción, extracción de materias primas, oficios, patrones de consumo, transformaciones arquitectónicas, rituales funerarios y usos del espacio público que permiten pensar en la agencia de los sujetos africanos y afrodescendientes en el día a día de la sociedad colonial. Para entender estas dinámicas, cabe resaltar los trabajos de Cohen Daza (2020) y Therrien (2007), quienes han mostrado cómo los discursos patrimoniales en torno a lo colonial y lo “blanco” han borrado la presencia afrodescendiente vinculando a la ciudad letrada con una estética hispánica que en realidad cubre jerarquías raciales y exclusiones sociales.

No obstante, los paisajes culturales marítimos del Caribe y el Pacífico constituyen escenarios privilegiados para entender las dinámicas de movilidad. Estudios en el archipiélago de San Andrés y Providencia sobre la construcción y el uso de los *catboats* han revelado cómo las embarcaciones se convierten en espacios de memoria, resistencia y continuidad cultural raizal (Márquez Pérez 2014). Mientras tanto, en San Andrés se ha documentado la manera en que los ritos funerarios del pueblo raizal, tradicionalmente ligados a enterramientos familiares en patios, se han transformado en las últimas décadas en oposición a proyectos estatales y

dinámicas sociopolíticas (Rodríguez Torregrosa 2021). Por su parte, en el Pacífico colombiano, el paisaje cultural marítimo se estructura a través de redes de saberes vinculadas a la carpintería de ribera y la marinería. Estudios etnográficos hechos entre Buenaventura y Tumaco evidencian que las embarcaciones tradicionales, como los *potricos*, las *viento y marea* y las *metreras*, se convierten en lazos de parentesco e intercambios transregionales (Pérez Bermúdez y Peña-Pinzón 2025, 361).

Desde la perspectiva de la materialidad del pasado, investigaciones recientes en Providencia y Santa Catalina han identificado cerámica de producción local (figura 2) con características similares a las clasificadas en Colombia como parte de la tradición africana (Fandiño Merz 2000; Therrien *et al.* 2002). Mayfield (2025) las registra como *colonoware*, categoría acuñada en Estados Unidos para designar la cerámica moldeada a mano producida por personas esclavizadas y libres, que combina técnicas alfareras de tradiciones africanas e indígenas como expresión material de los procesos de criollización en contextos diaspóricos (Sattes 2024).



Figura 2. Fragmento de olla encontrado en el paisaje portuario sumergido de Providencia

Fuente: Pérez Bermúdez *et al.* (2026); fotografía tomada por Daniela Vargas Ariza y Andrea Carolina Chía Góngora - Fundación Apalaanchi.

Nota. La pieza se clasifica dentro de la tradición africana o *colonoware* documentada en Colombia.

Aportes recientes desde la institucionalidad: hacia la construcción de una arqueología con y para las comunidades afrodescendientes

El encuentro “Desenterrando las huellas de africanía en Colombia: narrativas del pasado, acciones del presente” (figura 3), más que un evento académico, fue un espacio de archivo vivo, en el que comunidades, investigadores e instituciones confrontaron la manera en que se narran, conservan y proyectan las materialidades del pasado afro en el país. Las discusiones aquí generadas permitieron trazar una serie de ejes analíticos que condensan el estado actual y los horizontes de las afroarqueologías colombianas. Las ideas y los casos de estudio expuestos en esta sección provienen directamente de las intervenciones orales de investigadores y líderes comunitarios durante el evento.



Figura 3. Afiche del encuentro

Fuente: Museo Nacional de Colombia (2024).

Materialidades vivas y ontologías afrolatinoamericanas

Bajo las cosmologías de origen centroafricano, los objetos no son cosas inertes, sino entidades con capacidad de acción social (Sampeck y Menezes Ferreira 2022, 69). Este principio reorienta la lectura arqueológica de la cultura material afrodescendiente al permitir comprender lo que hacen estas materialidades en la vida de las comunidades. Varios autores, especialmente Diógenes Patiño, Martha Hernández, Camila Orbegozo e Iván Francisco Cárdenas, mencionaron cómo la cerámica, además de técnicas de producción, registra marcadores identitarios de diversas regiones de África. Decoraciones que evocan escarificaciones faciales o símbolos cosmológicos como el cosmograma baongo revelan que las personas esclavizadas inscribieron sus memorias en objetos cotidianos (“Desenterrando las huellas” 2024a y 2024b). Paralelamente, Luis Francisco López advirtió sobre el riesgo de caer en un “disimulado determinismo genético” al interpretar la cultura material afrodescendiente. Con base en una lectura transcultural, el investigador propone superar las visiones deterministas y comprender que las huellas materiales no son el reflejo estático de una condición étnica aislada; por el contrario, son el resultado de la interacción entre culturas y actores en la construcción de territorios. Camila Orbegozo, por su parte, invita a ver cómo el pilón, por ejemplo, trasciende su función utilitaria al condensar la tecnología agrícola dominada por mujeres africanas para el procesamiento de cereales, constituyéndose así en un vector de transmisión intergeneracional de saberes a través del Atlántico (“Desenterrando las huellas” 2024b).

Esta lectura ontológica de la materialidad también se proyecta hacia el presente. Gabriela Caro León y Lilia Herrera muestran cómo en Tierrabomba, una isla severamente impactada por la erosión costera y el cambio climático, la siembra y el cuidado colectivo del mangle por parte de jóvenes de la comunidad, al tiempo que una práctica ecológica, son una materialidad identitaria viva: una metáfora de arraigo, resistencia territorial y continuidad cultural frente al abandono estatal. La materia, en estos contextos, más que registrar el pasado, lo activa (“Desenterrando las huellas” 2024b).

Cuerpos, paisajes de confinamiento y resistencia cotidiana

El cuerpo humano es el primer archivo material de la esclavización. Los análisis bioarqueológicos sobre Panamá Viejo expuestos por Javier Rivera Sandoval revelan el severo estrés nutricional y las cargas laborales de las personas esclavizadas

a través de las marcas inscritas en huesos y dientes. Entre tanto, las prácticas de modificación corporal, como el limado dental, evidencian que el cuerpo operó como territorio de agencia, marcador identitario y forma de resistencia frente a la despersonalización del sistema (“Desenterrando las huellas” 2024d).

En relación con un espacio más amplio, Katherine Bonil Gómez describe cómo los paisajes superaron el confinamiento para operar como *geografías oposicionales*. En el río Magdalena, la alta movilidad y la agencia ambiental de las poblaciones negras transformaron el ecosistema (“Desenterrando las huellas” 2024d). Siguiendo esta línea, y ampliando los estudios previos realizados en las haciendas de Cartagena, Laura Victoria Báez Santos detectó varias evidencias que confirman la asimilación de oficios especializados por parte de la población esclavizada. Asimismo, probó la existencia de dinámicas de autonomía dentro de la industria opresora, que se expresaron en la conformación de familias y en la transición del modelo económico hacia el trabajo libre (“Desenterrando las huellas” 2024b). Esta resignificación trascendió incluso más allá de la época de la República. En relación con el enclave minero industrial de Andagoya, la investigadora Julieth Vargas Córdoba resaltó que, en los campamentos de la Chocó Pacífico Company, las comunidades negras resistieron la segregación apropiándose de conocimientos técnicos y convirtiendo las herramientas industriales en soportes de memoria (“Desenterrando las huellas” 2024b). Asimismo, Julián Andrés Escobar planteó que la interacción histórica entre comunidades afro e indígenas dedicadas a la producción de sal en Tierradentro, Cauca, muestra cómo la memoria y el patrimonio compartidos se vuelven instrumentos de reivindicación conjunta (“Desenterrando las huellas” 2024a). Resistir no fue solo huir; también consistió en habitar, transformar y negociar los escenarios del poder colonial desde adentro. Finalmente, Monika Therrien propuso tratar las urbes coloniales como *espacios de contacto* intercultural (escenarios de oficios, sentidos, enfermedades, represión y muerte). Al evidenciar el protagonismo afrodescendiente a través de la cultura material, la autora hace un llamado a trascender los marcos teóricos eurocéntricos para alcanzar un verdadero diálogo intercultural que reconozca los saberes comunitarios como teorías y métodos válidos (“Desenterrando las huellas” 2024d).

Paisajes de libertad y arqueología de cimarronaje

Si los paisajes de confinamiento revelan la violencia estructural de la esclavización, otros paisajes demuestran la capacidad creadora de quienes se negaron a ser reducidos por ella. Como Johana Caterina Mantilla expuso durante el evento,

la arqueología del cimarronaje en Colombia ha encontrado en San Basilio de Palenque y en La Bonga un escenario fundamental. En su intervención propuso entender el cimarronaje colectivo no como una simple táctica de huida, sino como un acontecimiento histórico que dio lugar a la emergencia y persistencia de un *paisaje de libertad*. El registro arqueológico demuestra que muchos palenques, lejos de estar aislados, mantenían una conexión permanente con la sociedad colonial circundante a través del intercambio material y las redes de parentesco (“Desenterrando las huellas” 2024a).

Patrimonio en disputa y arqueología colaborativa

Uno de los aportes más significativos del encuentro fue evidenciar que, frente a un discurso patrimonial que tiende a la exclusión, las comunidades afrodescendientes han desplegado lo que Sandra Taborda Parra (2025) describe como *estrategias diaspóricas de archivo*: prácticas de oralidad, ritualidad, cultura material y gestión territorial que reconfiguran el poder de narrar el pasado de acuerdo con sus propios marcos de significado. Durante el evento quedó demostrado cómo estas estrategias se materializan en los territorios. Nancy Molinares y Alberto Sarcina expusieron cómo, en el Parque Arqueológico de Santa María de La Antigua del Darién, en Chocó, el comité cultural comunitario opera como un espacio horizontal de decisión en el que las comunidades afrodescendientes e indígenas lideran proyectos de alfarería, cultivo de plantas medicinales y construcción de infraestructura cultural propia (“Desenterrando las huellas” 2024c).

De la misma manera, Esmeralda Ortiz relató la experiencia de Mulaló, en el Valle del Cauca, donde la reconstrucción genealógica de las redes de parentesco a partir de archivos familiares y registros históricos no cumple un fin contemplativo; más bien, es una herramienta jurídica para defender los derechos étnico-territoriales de la comunidad como sujeto colectivo (“Desenterrando las huellas” 2024c). Asimismo, evidenciando la lucha por la visibilidad en regiones no tradicionalmente asociadas a la diáspora, Julián Andrés Escobar expuso el caso de la comunidad afrodescendiente de Páez, en Tierradentro, territorio dominado en el imaginario patrimonial por los hipogeos prehispánicos y la presencia del pueblo indígena nasa. Allí, el trabajo conjunto entre el Colectivo Raíz y la Capitanía Afrodescendiente ha utilizado los vestigios de la antigua producción colonial de sal para crear rutas ecoturísticas en torno a sus lugares de memoria (“Desenterrando las huellas” 2024a).

Desde el punto de vista pedagógico y de salvaguarda museográfica, Didier Gómez ilustró cómo en Nóvita, Chocó, el museo comunitario articula sitios de

memoria, territorio y educación como un mismo proceso de autoafirmación histórica frente a las amenazas del presente (“Desenterrando las huellas” 2024c). Yonny Córdoba socializó una experiencia similar en el Museo Natural e Histórico de la Institución Femenina de Enseñanza Media (Iefem) de Quibdó. Las jóvenes se empoderan de su herencia mediante la conservación de herramientas tradicionales de minería artesanal y pesca, entrelazadas con la práctica viva de cantos mortuorios (“Desenterrando las huellas” 2024c). Finalmente, Rodrigo Alfaro presentó iniciativas pedagógicas como las de Vive tu Patrimonio en Cartagena de Indias, las cuales disputan activamente las narrativas hegemónicas devolviendo a las poblaciones locales la agencia sobre su propio pasado.

Juntas, estas experiencias demuestran que la apropiación social del patrimonio no es una preservación estática; más bien consiste en fortalecer redes comunitarias, reconfigurar relatos urbanos y rurales a partir de la materialidad, y orientar a la arqueología hacia metodologías genuinamente participativas. La pregunta que el encuentro dejó abierta no es si las comunidades afrodescendientes tienen agencia sobre su pasado —la evidencia demuestra que siempre la tuvieron—, sino si la arqueología colombiana está dispuesta a ceder el protagonismo para que esa agencia ocupe el centro.

Consideraciones finales

Los insumos aquí presentados son el resultado de décadas de investigación arqueológica desarrollada, en su mayoría, sin apoyo institucional ni pedagógico. Un grupo de investigadores construyó, casi a contracorriente, una línea temática que ha logrado trascender la mera descripción material para consolidar una agenda crítica sobre la historia de la materialidad de la diáspora africana en Colombia y la historia reciente.

Los avances hechos han permitido reconocer que la presencia afrodescendiente no es marginal ni secundaria; por el contrario, es constitutiva de la historia del país y de su diversidad cultural. Uno de los aportes más valiosos de estas experiencias es que la diversidad no comienza en Colombia y que no fue solo “una” África la que confluyó en el territorio neogranadino. Estas tradiciones diversas, lejos de diluirse, se transformaron y enriquecieron las dinámicas sociales, productivas y culturales, generando así expresiones materiales y simbólicas que hoy podemos rastrear, estudiar y valorar. En esta línea, Fennell (2024) subraya que el patrimonio de la diáspora africana en las Américas debe entenderse en su doble dimensión, material e inmaterial, incorporando paisajes, objetos y arquitecturas,

y también cosmologías, memorias y prácticas sociales que evidencian la resiliencia y la agencia de estas comunidades. Más que simples retenciones culturales, se trata de procesos creativos de etnogénesis y de formación de nuevos patrimonios, cuyo estudio actual se vincula también a debates de reparación y justicia social.

Reconocer estos avances exige asimismo una mirada crítica sobre quién los ha llevado a cabo. La arqueología de la diáspora africana en Colombia ha sido desarrollada mayoritariamente por investigadoras e investigadores blancos y mestizos, incluyendo a las autoras de este texto. Esto no invalida el trabajo técnico ni el compromiso disciplinar, pero sí obliga a preguntarse por sus límites. Como advierte Carmen Alexa Villegas Ramos (2025), los procesos patrimoniales venidos desde la academia pueden convertirse en formas violentas e impositivas de relacionamiento con el territorio comunitario. El saber arqueológico —excavar, clasificar, interpretar la materialidad— tiene un valor técnico real, pero ese valor solo cobra sentido cuando se pone al servicio de las comunidades y no sobre ellas. ¿Cómo puede la arqueología colombiana reconocer la centralidad de las memorias afrodescendientes? La respuesta no es solo metodológica, es además estructural: exige transformar a quien pregunta, a quien excava, a quien interpreta y a quien narra.

Hoy, tras más de treinta años de trabajo acumulado, se cuenta con una base sólida para continuar ampliando el campo. Sin embargo, es necesario reconocer que esta abundancia relativa se debe a cómo se ha venido estudiando el pasado reciente desde la perspectiva de la arqueología. Aún queda mucho por estudiar y aprender en detalle. A esto cabe sumarle que en el presente muchas comunidades habitan territorios con evidencias arqueológicas que no son de su propio pasado, sino vestigios de grupos que los antecedieron. La lectura de la autora Villegas Ramos (2025) nos hace preguntarnos entonces: ¿cómo se relaciona una comunidad afrodescendiente contemporánea con una materialidad que no es directamente la suya, pero que forma parte del territorio que habita, defiende y resignifica?

De esta manera, las afroarqueologías colombianas se proyectan como un espacio de construcción colectiva, capaz de dialogar con las memorias locales y con los debates globales sobre patrimonio, diversidad y justicia social. Más que llenar vacíos, se trata de seguir abriendo caminos para que las memorias afrodescendientes ocupen el lugar que les corresponde en la historia y en el futuro del país.

Referencias

- Andrén, Anders.** 1998. *Between Artifacts and Texts: Historical Archaeology in Global Perspective*. Springer.
- Báez Santos, Victoria.** 2019. “Arqueología de la producción, distribución y consumo de la cerámica del tejear de San Bernabé en los siglos XVII y XVIII en Tierrabomba (Cartagena)”. Tesis de pregrado en Arqueología, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Báez Santos, Victoria.** 2024. “Archéologie de la production à l’hacienda La Estancia (Barú, Carthagène des Indes) au 18ème siècle”. Tesis de maestría en Técnicas, Patrimonio y Territorios de la Industria, Universidade de Évora, Évora.
- Benavides, Marcela.** 1993. “Arqueología histórica en tres haciendas del Valle del Cauca: identificación preliminar de indicadores materiales”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Bourdieu, Pierre.** 2001. *Poder, derecho y clases sociales*. Introducción de Andrés García Inda. Desclée de Brouwer.
- Bravo Calderón, Jorge Andrés.** 2021. “Las haciendas de Yambitara y Coconuco, siglos XVIII y XIX: patrones de consumo y presión social en la periferia de Popayán, Cauca”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
- Buitrago, Victoria.** 2010. “Arqueología histórica: los negros en las haciendas de Calibío y Coconuco, siglos XVII-XIX”. En *Arqueologías históricas, patrimonios diversos*, editado por Diógenes Patiño y Andrés Zarankin, 155-174. Editorial Universidad del Cauca.
- Butler, Kim D.** 2000. “From Black History to Diasporan History: Brazilian Abolition in Afro-Atlantic Context”. *African Studies Review* 43 (1): 125-139. <https://doi.org/10.2307/524724>
- Caicedo Garzón, Ana Sofía.** 2006. “Arqueología del contacto cultural en la Popayán colonial: finales del siglo XVI y siglo XVII”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
- Cairo Hurtado, Carlos del y Catalina García Chaves.** 2007. “Arqueología histórica e historias arqueológicas en tierra y en agua”. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 7: 1-5. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85540702>
- Cárdenas Sánchez, Iván Francisco.** 2021. “Arqueología de barcos negreros: tráfico de africanos entre los siglos XVII y XVIII en Cartagena de Indias”. *Boletín Científico CIOH* 40 (1): 25-30. <https://doi.org/10.26640/22159045.2021.560>
- Cárdenas Sánchez, Iván Francisco.** 2023. “Arqueología y diáspora africana en Colombia: balance y retos para su desarrollo (2020-2022)”. Tesis de pregrado Arqueología, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

- Carvalho, Patrícia Marinho de.** 2021. “Un cimarrón en Mato Grosso, Brasil: construyendo una mirada afro-centrada en un contexto afrodiaspórico”. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 15 (2): 78-103. <https://rdahayl.org/index.php/rdahayl/article/view/279>
- Cohen Daza, David.** 2020. “A ambos lados del cero: arqueología de la arquitectura en Colombia”. *Arqueología de la Arquitectura* 17: e104. <https://doi.org/10.3989/arq.arqt.2020.012>
- Colmenares, Germán.** 1983. *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes, siglo XVIII*. Tercer Mundo.
- Colmenares, Germán.** 1997. *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800*. 2.ª ed. Tercer Mundo.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística).** 2019. *Población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera: resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-poblacion-NARP-2019.pdf>
- “Desenterrando las huellas de africanía en Colombia”.** 2024a. Video publicado en YouTube por Instituto Colombiano de Antropología e Historia el 12 de diciembre. <https://www.youtube.com/watch?v=Ryd-lz0ha5A>
- “Desenterrando las huellas de africanía en Colombia”.** 2024b. Video publicado en YouTube por Instituto Colombiano de Antropología e Historia el 12 de diciembre. <https://www.youtube.com/watch?v=s7LgD2ah8VA>
- “Desenterrando las huellas de africanía en Colombia”.** 2024c. Video publicado en YouTube por Instituto Colombiano de Antropología e Historia el 13 de diciembre. <https://www.youtube.com/watch?v=IbkvGxC3mWQ>
- “Desenterrando las huellas de africanía en Colombia”.** 2024d. Video publicado en YouTube por Instituto Colombiano de Antropología e Historia el 13 de diciembre. <https://www.youtube.com/watch?v=k4ueNwyHf04>
- Escobar Tovar, Julián.** 2015. “La comunidad negra de Páez: un acercamiento arqueo-histórico al proceso de poblamiento, la explotación de la sal y la vida de los afrodescendientes entre los siglos XVIII y XIX en el sector de El Salado, municipio de Páez, Cauca”. Tesis de maestría en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Fandiño Merz, Marta.** 2000. “Producción de loza en Cartagena de Indias, 1650-1770: un análisis de la cultura material”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Fennell, Christopher.** 2024. “African Diaspora Heritage in the Americas”. En *Routledge Handbook of Critical African Heritage Studies*, editado por Ashton Sinamai, John D. Giblin, Shadreck Chirikure y Ishanlosen Odiaua, 160-173. Routledge.

- Ferreira, Lucio Menezes y Luis Symanski.** 2023. "Transformation and Resistance: African Diaspora Archaeology in Brazil". *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* 12 (2-3): 108-136. <https://doi.org/10.1080/21619441.2022.2159377>
- Gaitán Ammann, Felipe.** 2001. "Expresiones de modernidad en la Quinta de Bolívar: arqueología de la alta burguesía bogotana en tiempos del Olimpo Radical". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Gaitán Ammann, Felipe.** 2012. "Daring Trade: An Archaeology of the Slave Trade in Late-Seventeenth Century Panama (1663-1674)". Tesis de doctorado en Filosofía, Columbia University, Nueva York.
- Gaitán Ammann, Felipe.** 2022. "Trading Tones: Exploring the Soundscape of Human Trafficking in Spanish Colonial Panama". *Historical Archaeology* 56 (2): 199-216. <https://doi.org/10.1007/s41636-022-00342-7>
- Gomez, Michael A.** 2004. "Of Du Bois and Diaspora: The Challenge of African American Studies". *Journal of Black Studies* 35 (2): 175-194. <http://www.jstor.org/stable/4129300>
- Hernández, Martha C. y Diógenes Patiño Castaño.** 2021. "Arqueología histórica de una urbe colonial, Popayán, Colombia". *Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana* 2 (1): 9-23. <https://doi.org/10.35305/tpahl.vi2.100>
- Hurtado-Garcés, Rudy Amanda.** 2020. "'Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad': imágenes de lo 'negro' en la antropología colombiana, 1930-1970". *Revista CS* 30: 141-172. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476362887007>
- Juan, Salvador.** 1994. "Les niveaux d'analyse sociologique des systèmes de représentation et de pratiques". *Espaces et Sociétés* 73 (1): 13-50. <https://doi.org/10.3917/esp.1994.73.0013>
- Lee, Nelson y Joseph Scott.** 2019. "Introduction: New Directions in African Diaspora Archaeology". *Transforming Anthropology* 27 (2): 85-90. <https://doi.org/10.1111/traa.12164>
- López Cano, Luis Francisco.** 2007. "Los invisibles del real de minas: reflexiones y propuestas en torno al sitio arqueológico de Nóvita Viejo, Alto San Juan - Chocó (Colombia). Siglos XVIII-XIX". *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 17: 391-417. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2007.89808>
- López Cano, Luis Francisco.** 2014. "Proyecto Arqueológico Hacienda Cañasgordas (Cali-Valle), siglos XVII-XIX: reconocimiento, prospección e intervenciones en el contexto funerario". Informe inédito presentado al ICANH.
- López Cano, Luis Francisco.** 2025. *Cañasgordas y El alferez real: elementos críticos para una arqueología del relato. Santiago de Cali, siglos XVII-XIX*. Bogotá: ICANH.

- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2011. “Una historia contada a múltiples voces: arqueología histórica de un asentamiento de origen cimarrón, San Basilio de Palenque, siglos XIX-XX”. Tesis de maestría en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2016. “Arqueología y comunidades negras en América del Sur: problemas y perspectivas”. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 10 (1): 16-35. <https://doi.org/10.31239/vtg.v10i1.10565>
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2022. “Las cicatrices del paisaje: cimarronaje colectivo y libertad en las tierras comunales de San Basilio de Palenque y La Bonga, norte de Colombia”. *Millars: Espai i Història* 53 (2): 55-77. <https://doi.org/10.6035/Millars.2022.53.3>
- Mantilla Oliveros, Johana Caterina.** 2025. “Transformaciones en el paisaje cultural de un asentamiento de origen cimarrón en la costa norte de Colombia, San Basilio de Palenque. Siglos XIX y XX: anotaciones y reflexiones actualizadas”. *Notas de Antropología de las Américas* 3: 211-234. <https://doi.org/10.48565/bonndoc-461>
- Márquez Pérez, Ana Isabel.** 2014. “*Catboats, lanchs and canoes*: apuntes para una historia de las relaciones de las islas de Providencia y Santa Catalina con el Caribe centroamericano e insular a través de la construcción y el uso de embarcaciones de madera”. *Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica* 6 (3): 480-508. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337331847004>
- Mayfield, Tracie.** 2025. “Decolonizing Monument Designation in the Caribbean: Native Raizal Heritage and Cultural Patrimony on Old Providence and Santa Catalina Islands, Colombia”. En *Combating Oppression with New Commemorations*, editado por Christopher C. Fennell, 56-73. Routledge.
- Museo Nacional de Colombia.** 2024. “Estado del arte sobre arqueología de la diáspora africana en Colombia”. Informe inédito, Bogotá.
- Navarrete, María Cristina.** 1994. “Cotidianidad y cultura material de los negros de Cartagena en el siglo XVII”. *América Negra* 7: 65-80. https://www.academia.edu/22954746/Cotidianidad_y_cultura_material_de_los_negros_de_Cartagena_en_el_siglo_XVII
- ONU (Organización de las Naciones Unidas).** 2001. Declaración y Programa de Acción de Durban. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Durban, Sudáfrica, 31 de agosto-8 de septiembre. https://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf
- Orbegozo Hernández, Camila.** 2023. “El valor simbólico del pilón dentro de la cultura material: una apuesta por el patrimonio material afrodiaspórico”. Trabajo de especialización en Estudios Afroamericanos y Caribeños, Clacso, Bogotá.

- Orbegozo Hernández, Camila.** 2024. “Visibilizar el pasado para reivindicar el presente”. En *Afrocolombias: conflicto y reconciliación*, editado por Jaime Arocha, Laura de la Rosa y Mónica Chavarro, 369-402. Universidad Nacional de Colombia.
- Orser Jr., Charles E.** 1996. *A Historical Archaeology of the Modern World*. Plenum.
- Orser Jr., Charles E.** 1998. “The Archaeology of the African Diaspora”. *Annual Review of Anthropology* 27 (1): 63-82. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.27.1.63>
- Patiño Castaño, Diógenes.** 2020. *Arqueología histórica de la diáspora africana en el Cauca, Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.
- Patiño Castaño, Diógenes y Martha C. Hernández.** 2021. “Arqueología e historia de africanos y afrodescendientes en el Cauca, Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 57 (1): 125-162. <https://doi.org/10.22380/2539472x.967>
- Patiño Castaño, Diógenes y Andrés Zarankin, eds.** 2010. *Arqueologías históricas, patrimonios diversos*. Universidad del Cauca.
- Pérez Bermúdez, Víctor Andrés.** 2024. “Hacia una arqueología portuaria en Latinoamérica y el Caribe: reflexiones desde un estudio de caso en Cartagena de Indias”. *Arqueología y Patrimonio* 3 (1): 64-98. <https://doi.org/10.22380/26652773.2757>
- Pérez Bermúdez, Víctor Andrés y Wilson Peña-Pinzón.** 2017. “Patrimonios emergidos: herencia inmaterial y su vínculo con el patrimonio sumergido en San Andrés de Tumaco y Buenaventura”. *Boletín OPCA* 13: 38-47. <https://cienciassociales.uniandes.edu.co/opca/articulo/patrimonios-emergidos-herencia-inmaterial-y-su-vinculo-con-el-patrimonio-sumergido-en-san-andres-de-tumaco-y-buenaventura/>
- Pérez Bermúdez, Víctor Andrés y Wilson Peña-Pinzón.** 2025. “Construcción naval y oralidad en el Pacífico colombiano: una perspectiva etnográfica”. En *Maritorios y acuatorios latinoamericanos y caribeños: perspectivas socioculturales e históricas*, editado por Ana Isabel Márquez Pérez y Juan Felipe Pérez Díaz, 345-373. Enredars; Ediciones Universidad Autónoma de Chile
- Pérez Bermúdez, Víctor Andrés, Daniela Vargas Ariza, Andrea Carolina Chía Gónzaga y Juan Santiago Urrea Osorio.** 2026. “¿Un puerto olvidado?: aproximación arqueológica al paisaje portuario insular de Providencia y Santa Catalina”. *Journal of Cultural Interaction Studies of Sea Port Cities* 37: 409-442. <https://doi.org/10.35158/cis-spc.2026.06.37.409>
- Piazzini Suárez, Carlo Emilio.** 2020. *Entre Colombia y Panamá: arqueologías del Chocó norte*. Universidad de Antioquia.
- Rodríguez Torregrosa, Melissa.** 2021. “Los ritos funerarios y procesos de duelo del pueblo raizal en la isla de San Andrés (2003-2020)”. Tesis de maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

- Sampeck, Kathryn Elizabeth y Lucio Menezes Ferreira.** 2022. "Delineando a arqueología afro-latino-americana". *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 14 (1): 142-168. <https://doi.org/10.31239/vtg.v14i1.13895>
- Santos, Vanicléia Silva, Luís Cláudio Pereira Symanski y Augustin Holl, eds.** 2019. *Arqueologia e história da cultura material na África e na diáspora africana*. Brazil.
- Sattes, Corey.** 2024. "Characterizing Colonoware Vessel Forms from the Late Seventeenth to Mid-Nineteenth Centuries in Charleston, South Carolina". *Historical Archaeology* 58: 836-857. <https://doi.org/10.1007/s41636-024-00544-1>
- Singleton, Theresa A.** 1995. "The Archaeology of Slavery in North America". *Annual Review of Anthropology* 24: 119-140. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.001003>
- Suaza Español, María Angélica.** 1996. "Una aproximación desde la perspectiva arqueológica a la temática cimarrona". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Suaza Español, María Angélica.** 2007. *Los esclavos en las haciendas de la provincia de Neiva durante el siglo XVIII: arqueología histórica de la Nueva Granada*. Fondo de Autores Huilenses.
- Suaza Español, María Angélica.** 2010. "La esclavitud en la provincia de Neiva: arqueología histórica de la Nueva Granada". *Academia Huilense de Historia* 61: 140-167. <https://www.journals.academiahuilensedehistoria.org/index.php/rahh/article/view/15>
- Suaza Español, María Angélica.** 2015. "Modos de vida en las haciendas de la provincia de Neiva". Tesis de doctorado en Estudios Arqueológicos, INAH, México.
- Taborda Parra, Sandra Milena.** 2025. "Herencias de la esclavitud en Cartagena de Indias: los lugares de memoria". En *Cultural Heritage and Slavery: A Perspective from the Caribbean*, editado por Stephan Conermann, Ulrike Schmieder y Michael Zeuske, 155-192. De Gruyter.
- Therrien, Monika.** 1991. *Catedrales de paja en Cartagena, siglo XVI: un caso de la arqueología colonial*. Universidad de los Andes.
- Therrien, Monika.** 2003. "Subtle Differences: Refined Discrimination". *The SAA Archaeological Record* 3 (4): 33-36. <https://saa.org/common/Uploaded%20files/saadocs/Publications/tSAR%20Articles%20on%20Race/therrien2003.pdf>
- Therrien, Monika.** 2007. "Más que distinción, en busca de la diferenciación: arqueología histórica de Cartagena de Indias en el siglo XVII". En *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, editado por Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca, 18-66. Banco de la República.
- Therrien, Monika.** 2013. "Arqueología histórica, políticas y prácticas culturales en Colombia". *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana* 2 (2): 11-27. https://www.academia.edu/43997809/Arqueolog%C3%ADa_hist%C3%B3rica_pol%C3%ADticas_y_pr%C3%A1cticas_culturales_en_Colombia

- Therrien, Monika.** 2024. “Una casa en la plaza: historias de la vida cotidiana en Cartagena de Indias desde la arqueología”. *Boletín Museo del Oro* 61: 146-182. https://www.researchgate.net/publication/380462031_Una_casa_en_la_plaza_Historias_de_la_vida_cotidiana_en_Cartagena_de_Indias_desde_la_arqueologia
- Therrien, Monika y Javier Sandoval.** 2021. “Funerary Archaeology and Historical Bioarchaeology in Cartagena de Indias”. *Society for Historical Archaeology Newsletter* 54 (1): 31-35. <https://secure-sha.org/wp-content/uploads/2022/11/Spring-2021.pdf>
- Therrien, Monika, Elena Uprimny, Jimena Lobo Guerrero, María Fernanda Salamanca, Felipe Gaitán y Marta Fandiño.** 2002. *Catálogo de cerámica colonial y republicana de la Nueva Granada: producción local y materiales foráneos (costa caribe, altiplano cundiboyacense - Colombia)*. Banco de la República.
- Vargas Córdoba, Julieth.** 2023. “The Chocó Pacífico Company y el enclave administrativo CIA Minero Andagoya: materialidad de las unidades de vivienda como evidencia de la interculturalidad entre 1950 y 1978”. Tesis de pregrado en Arqueología, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Villegas Ramos, Carmen Alexa.** 2025. “El filo de los tiestos viejos: estrategias didácticas para la apropiación social del patrimonio arqueológico: una apuesta metodológica multivocal”. *Arqueología y Patrimonio* 5 (2): 218-236. <https://doi.org/10.22380/26652773.2982>
- Zezeza, Paul Tiyanbe.** 2005. “Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic”. *African Affairs* 104 (414): 35-68. <https://www.jstor.org/stable/3518632>
- Zorzi, Flavia.** 2015. “La arqueología de la diáspora africana en la Argentina: desarrollo, problemas y perspectivas”. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 9: 5-26. <https://rdahayl.org/index.php/rdahayl/article/view/112>

Una política a ras de vida: amapola, Estado y vida campesina en el nororiente de Nariño (Colombia)

A Policy at the Edge of Life: Poppies, State and Peasant Life in Northeastern Nariño (Colombia)

Uma política à flor da vida: papoula, Estado e vida camponesa no nordeste de Nariño (Colômbia)

Recibido: 12/08/2025 • Aprobado: 19/05/2026 • Publicado: 01/09/2026



Mónica L. Espinosa Arango

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

moespino@uniandes.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-7157-8825>

Yenny del Socorro Gómez Bolaños

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia /

Asociación Campesina Flor de Mayo, Nariño, Colombia

jennysita121@yahoo.es

<https://orcid.org/0009-0006-7490-3861>

Resumen

El artículo estudia la manera en que las familias campesinas de Las Mesas (Nariño, Colombia) conciben su territorio como *el paraíso*, recuerdan el auge de la amapola como *la furia de la amapola* y perciben al Estado como *un padre ausente e indiferente*. Mediante una metodología cualitativa que combina registros y análisis etnográficos e históricos, se muestra cómo estas concepciones entrelazan y tensionan cambios productivos, sociales, culturales y políticos. La del paraíso es una narrativa reciente, impulsada por activistas y asociaciones ambientales, que simboliza una vida campesina autónoma, basada en la agrobiodiversidad y la solidaridad; la imagen de la furia de la amapola remite a la bonanza y la crisis generadas por la economía ilícita y la aspersión con glifosato, y la idea del padre ausente expresa la relación ambivalente con un Estado marcado por el clientelismo y la intermitencia, frente al cual la experiencia de la asociación campesina Flor de Mayo El Paraíso posiciona una nueva forma

de agencia política. Esta *política a ras de vida* está basada en acciones colectivas, modestas y situacionales; busca revitalizar saberes, fortalecer la identidad campesina y promover emprendimientos asociativos, como respuesta a la violencia lenta y a las desigualdades históricas.

Palabras clave: Estado, violencia lenta, economía ilícita, amapola, subjetividad política, campesinos, emprendimientos asociativos rurales

Abstract

The article analyzes how farming families from Las Mesas (Nariño, Colombia) conceive of their territory as *the paradise*, recall the poppy boom as *the fury of the poppy*, and perceive the State as an *absent and indifferent father*. By means of a qualitative methodology that combines ethnographic and historical records and analysis, this article shows how these conceptions intertwine and create tensions amid productive, social, cultural, and political changes. The *paradise* is a recent narrative driven by activist groups and environmental associations that symbolizes an autonomous peasant life based on agrobiodiversity and solidarity; *the fury of the poppy* refers to the boom and crisis derived from the illicit economy and the spraying of glyphosate; and *the absent father* expresses the ambivalent relationship with a State marked by clientelism and intermittence, in contrast to which the experience of the peasant association Flor de Mayo El Paraíso asserts a new form of political agency. This *policy at the edge of life* is based on collective, modest, and situational actions; it seeks to revitalize knowledge, strengthen peasant identity, and promote associative enterprises as a response to slow violence and long-standing inequalities.

Keywords: State, slow violence, illicit economy, poppy, political subjectivity, peasants, rural associative enterprises

Resumo

O artigo estuda a maneira em que as famílias camponesas de Las Mesas (Nariño, Colômbia) concebem seu território como *o paraíso*, lembram o auge da papoula como *a fúria da papoula* e percebem o Estado como um *pai ausente e indiferente*. A partir de uma metodologia qualitativa que combina registros e análises etnográficos e históricos, mostra-se como essas concepções entrelaçam e tensionam mudanças produtivas, sociais, culturais e políticas. A do paraíso é uma narrativa recente impulsionada por núcleos de ativistas e associações ambientais, que simboliza uma vida camponesa autônoma, baseada na agrobiodiversidade e na solidariedade; a imagem da fúria da papoula remete à bonança e à crise geradas pela economia ilícita e pela aspersão com glifosato, e a ideia do pai ausente expressa a relação ambivalente com um Estado marcado pelo clientelismo e pela intermitência, diante do qual a experiência da associação camponesa Flor de Mayo El Paraíso apresenta uma nova forma de agência política. Esta *política à flor da vida* está baseada em ações coletivas, modestas e situacionais; busca revitalizar saberes, fortalecer a identidade camponesa e promover empreendimentos associativos, como resposta à violência lenta e às desigualdades históricas.

Palavras-chave: Estado, violência lenta, economia ilícita, papoula, subjetividade política, camponeses, empreendimentos associativos rurais

Introducción

Este trabajo examina etnográfica e históricamente la articulación y las tensiones entre tres concepciones sobre la historia reciente del corregimiento de Las Mesas, específicamente del periodo comprendido entre 1990 y 2024, elaboradas por personas y familias campesinas. Jóvenes y activistas ambientalistas de hoy, que impulsan diferentes asociaciones productivas, se refieren a su territorio como *el paraíso*, mientras que las personas mayores recuerdan el tiempo del auge de la economía ilícita de la amapola como *la furia de la amapola*. Tanto los mayores como los jóvenes tienden a coincidir en su visión del Estado como *un padre ausente e indiferente*, si bien hay reposicionamientos impulsados por los primeros. A partir de estas consideraciones locales, sus temporalidades entrelazadas y sus tensiones, argumentamos que el surgimiento reciente de propuestas campesinas asociativas de educación ambiental e innovación social y productiva, como la asociación campesina Flor de Mayo El Paraíso, constituye una *política a ras de vida*. Motivados por preocupaciones ambientalistas, los jóvenes promueven discursos que le hacen contrapeso a la narrativa estigmatizante acerca de los “amapoleros”, que recayó sobre los meseños durante el auge de la economía ilícita de la amapola, aproximadamente entre 1990 y 2005. Mediante proyectos colectivos de futuro que revitalizan las memorias e identidades campesinas, estos jóvenes también apuestan por nuevas formas populares de ciudadanía. Dichas formas se forjan en contextos precarios, en los que no hay garantía de derechos, y en relación con experiencias que Sheldon S. Wolin (2004 y 2016) engloba bajo el término *política elemental*, esto es, una política que se construye en sitios modestos, en los que el *demos* lucha por la inclusión y el goce pleno de derechos, y colectiviza sus pequeños fragmentos de poder a través de prácticas y acciones orientadas al bien común¹.

Tomando en consideración el carácter modesto y situacional de esta política elemental, así como la compleja historia de afectos y efectos de Estado en la que se ubica, proponemos el concepto de *política a ras de vida*. Es importante resaltar que no entendemos el Estado como una estructura neutral o un dominio desinteresado, sino como una forma moderna de dominio, sujeción y gobierno (Abrams 2015). Siguiendo a Krupa y Nugent (2015), esto nos permite estudiar la *existencia* del Estado, es decir, las prácticas mediante las cuales estos ciudadanos

1 Véase el desarrollo de este concepto en un análisis precedente sobre *la democracia a contrapelo* y la historia de democratización de los pueblos indígenas del suroccidente andino (Espinosa Arango 2023).

construyen lazos de identificación y consentimiento, las investiduras afectivas que se entrelazan con relaciones de exclusión y explotación, y las formas de reinventar pragmáticamente modos de agencia política y de futuro. Nos interesa contribuir a la reflexión sobre los efectos de Estado y los afectos inherentes a las subjetividades políticas, que nutren a las ciudadanías populares y su política elemental por su potencial democratizador.

El artículo combina el análisis histórico y etnográfico sobre Las Mesas realizado por una líder local campesina entre 2021 y 2022 (Gómez Bolaños 2022) con la investigación histórica, ambiental, etnográfica y política de una antropóloga, llevada a cabo entre 2017 y 2022, en torno a tres cuestiones: 1) el rol geoeconómico del volcán Doña Juana en el territorio, 2) su relación con la resiliencia de los habitantes y 3) las alternativas de mitigación de riesgos de los fenómenos de remoción en masa mediante soluciones basadas en la naturaleza y las capacidades locales (Espinosa Arango y Prieto 2022; Pardo *et al.* 2021). En 2022 iniciamos un proceso colaborativo que dio origen, en 2024, a la asociación campesina Flor de Mayo El Paraíso, así como a nuevas exploraciones etnográficas centradas en mujeres campesinas y en la creación de dispositivos audiovisuales para poner en diálogo el conocimiento científico y los saberes locales (Espinosa *et al.* 2022)².

Los resultados que presentamos aquí provienen de diferentes momentos de la labor investigativa, en un periodo comprendido entre 2017 y 2024. Hemos desarrollado estrategias cualitativas de corte etnográfico entre las que se encuentra la observación participante con familias, particularmente en las veredas El Carmelo, María Inmaculada, El Silencio, Valmaría, Providencia y San Rafael (figura 1). Organizamos grupos focales por edades y género, al igual que talleres sobre temas como recuerdos de la vida campesina, cuerpo-territorio y emociones, y transformaciones en los roles y trabajos de las mujeres. Finalmente, realizamos ejercicios colectivos de cartografía social y recorridos por las veredas, que nos han acercado a la relación de las familias con su territorio y con Doña Juana, entendido en su doble connotación de volcán y de páramo (figuras 2 y 3).

2 Véase también el canal Flor de Mayo, de la Asociación Campesina de Las Mesas, en YouTube: <https://www.youtube.com/@yennygomez-w7p>

Fuente: diseño de Juan Pablo Aguirre por comisión de las autoras.



Figura 2. Vista del Complejo Volcánico Doña Juana - Cascabel desde el área de la laguna El Silencio

Fuente: fotografía de Mónica L. Espinosa Arango, 2017.

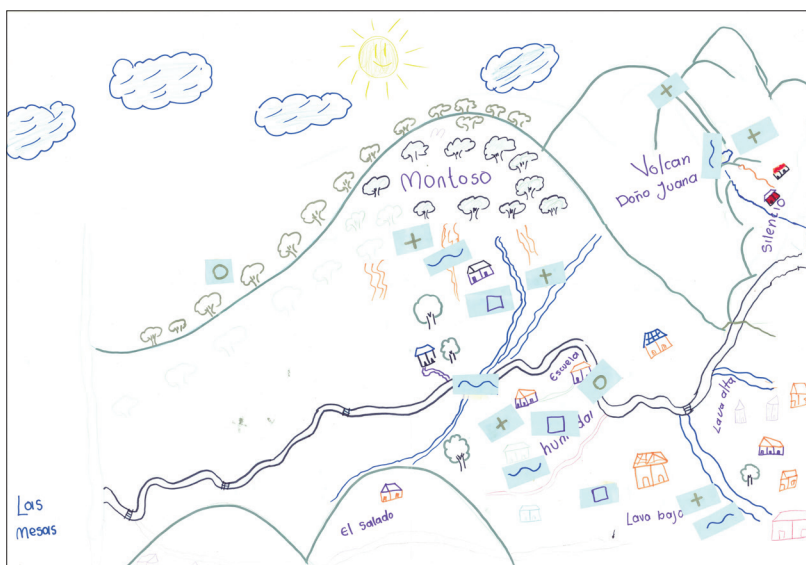


Figura 3. Una mirada de nuestro territorio

Fuente: ejercicio de cartografía social con niños en la escuela veredal de El Silencio, 2019.

Nuestras investigaciones más recientes (“Abonos” 2024; “Emprendimiento asociativo” 2025; “Emprendimiento campesino” 2024; Espinosa Arango y Gómez Bolaños 2025; “Soberanía” 2024) se han centrado en un ejercicio autoetnográfico de Yenny Gómez Bolaños, que profundiza en algunos hallazgos de su investigación previa, y en el desarrollo de tres relatos de vida de mujeres, mediante los cuales hemos ahondado en la comprensión de los emprendimientos agropecuarios, de los retos asociativos y de lo que significa *criar* la vida en los Andes tropicales. Escribir a cuatro manos y en doble vía, desde las vivencias campesinas y desde la academia, nos ha permitido profundizar en imaginarios sociales y relaciones contenciosas que exigen superar las visiones simplistas sobre la vida campesina, las economías ilícitas y el Estado, especialmente en aquellos espacios rurales que, como Las Mesas, no figuran de manera prominente en las historias de la violencia en Colombia y solo tangencialmente son objeto de políticas de paz. No obstante, es importante resaltar que durante el periodo 1998-2003, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) ejercieron el control territorial del corregimiento y se convirtieron en una autoridad de facto. Por su parte, en este periodo y en años posteriores, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) se movió por el territorio sin una permanencia prolongada como la de las FARC (Ordóñez Cortez y Pérez Morillo 2016). Esta situación se transformó con las acciones del Ejército Nacional emprendidas desde 2003, durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, aunque hasta el acuerdo de paz de La Habana, en 2016, la región estuvo sujeta a la circulación de actores armados (Díaz Ordóñez y Rodríguez Gallego 2016).

El artículo presenta cuatro secciones, aparte de esta introducción y de las conclusiones. Partimos de la construcción local de Las Mesas como el paraíso (desde 2007). Pasamos luego, en la segunda sección, por la furia de la amapola, que ocurre aproximadamente entre 1990 y 2006. La tercera sección trata de la narrativa del Estado como padre ausente e indiferente, que se trasluce de maneras diversas en las voces de la gente mayor y de la gente joven. En la cuarta sección mostramos que la estigmatización del territorio y de sus habitantes, derivada de la furia de la amapola, y la relación ambivalente con el Estado —entrelazadas con redes clientelares y actores armados durante el pico de la economía ilícita de la amapola— crean patrones rítmicos de inclusión/exclusión y de intermitencia que catalizan lo que entendemos como una política a ras de vida. Dicha política no solo está ligada a la revalorización de las memorias e identidades campesinas, sino también a formas de acción política popular de autoafirmación y reivindicación ciudadana. La comparamos con la *política plebeya del oportunismo*, analizada por Gupta (2015a y 2015b), pero asimismo enfatizamos el desarrollo de una posición más autónoma

y potente en términos democráticos y ciudadanos, centrada en el derecho a tener proyectos y apuestas de futuro propios.

El paraíso

Durante la investigación sobre las transformaciones socioeconómicas, culturales y productivas de las familias de Las Mesas en el periodo de 1990 a 2022, Yenny Gómez Bolaños (2022) conversó con diversas mujeres del casco urbano y de veredas de la parte alta, como El Carmelo y Valmaría, sobre su relación con el terruño. En esos diálogos encontró narrativas sentidas acerca del vínculo con la tierra y la añoranza de la vida campesina. De igual forma, indagó sobre el sentido del concepto de paraíso con jóvenes profesionales que, como ella, compartían el compromiso con las iniciativas de educación y cuidado ambiental. Esto fue lo que le contó Paola Rodríguez³ en una entrevista de 2022:

En sí, no estoy segura de dónde surgió el término *paraíso*, pero yo lo relaciono con los paisajes y las riquezas naturales que tiene todo el municipio, sobre todo el corregimiento de Las Mesas, donde, gracias al Complejo Volcánico Doña Juana, se puede evidenciar la presencia de fauna y flora que hace de este lugar algo único y llamativo. Además, la palabra *paraíso* es comúnmente conocida por las enseñanzas que nuestros padres y abuelos nos han contado sobre los hechos bíblicos, en particular en el Génesis, donde se describe el jardín del Edén como un paraíso en la tierra. (Gómez Bolaños 2022, 67)

Es importante señalar que, en 2007, con la creación del Parque Nacional Natural Complejo Volcánico Doña Juana - Cascabel (en adelante, Complejo Doña Juana) para proteger la biosfera del cinturón andino, proceso que implicó la delimitación de 65 898,93 hectáreas de piedemonte, bosque andino, altoandino y páramo en los departamentos de Cauca y Nariño, se incentivó un reconocimiento colectivo del valor biológico y de la diversidad del territorio. La dirección del parque desarrolló esfuerzos con el fin de reorientar las actividades productivas de los pobladores locales, como la cacería y la tala de bosques para la extracción maderera, al tiempo que promovió la ganadería sostenible, la reforestación, la restauración y

3 En el artículo presentamos los nombres de las personas con las que hemos trabajado, para cuyas entrevistas se diligenciaron consentimientos informados.

las cercas verdes mediante el programa Mosaicos de Conservación, dirigido a la capacitación técnica de las familias campesinas de las zonas de amortiguamiento.

En distintas visitas de campo a la vereda Valmaría, entre 2017 y 2022, don Tomás Bravo solía volver sobre la historia de “los conocedores de la montaña”, un grupo de baquianos de La Cruz y Las Mesas que caminaron con la comisión técnico-científica encargada de tomar los puntos de georreferenciación para la delimitación territorial del Complejo Doña Juana. Con orgullo, don Tomás decía que “había dejado de ser cazador para volverse un guardián de la montaña” (entrevistas, Las Lavas, 3 de noviembre de 2019 y 10 de marzo 2021). Ese sentimiento de revalorización del territorio propició el surgimiento de agrupaciones juveniles, como los Hijos de Mama Juana y Guardianes del Paraíso, que, desde 2009, empezaron a divulgar la imagen del paraíso trazando su parentesco con Mama Juana, realzando el patrimonio natural y arqueológico, promoviendo rutas ecoturísticas y rescatando las tradiciones alimentarias (entrevistas, casco urbano de Las Mesas, 2019).

Hoy por hoy, no solo ellos, sino muchos meseños hablan de su terruño como este paraíso de “belleza sin igual”, que “lo brinda todo”. Por supuesto, el peso de la metáfora bíblica es importante. Las investigaciones de meseños como Gómez Bolaños (2022), Muñoz Martínez (2022) y Erazo (2017) nos acercan a los sentimientos de profundo afecto enraizados en los recuerdos de las fincas de los abuelos. Como lo plantea Yenny Gómez Bolaños, *la tierrita* es el lugar cotidiano para sembrar sueños, compartir experiencias, replicar enseñanzas y tejer lazos de vecindad, solidaridad y afecto: “El paraíso, una tierra sin igual; somos hijos de Mama Juana, descendientes de un volcán, labradores de la tierra, tejedores de historias, amantes del paisaje, paridos al ritmo del charango, la flauta y la zampoña” (2022, 96).

El corregimiento de Las Mesas coexiste socioecológicamente con Doña Juana, el volcán más joven de una familia natural que surgió hace un millón de años: el Cinturón de Fuego del Pacífico, un corredor vulcano-tectónico de aproximadamente 40000 km de longitud que atraviesa los Andes tropicales de Colombia (González *et al.* 2022). Como geoecosistema, Doña Juana está correlacionado con la gran biodiversidad del bosque altoandino, los endemismos de flora y fauna del páramo, las funciones de retención de carbono en los suelos y de regulación y recarga hídrica, así como con una variedad de procesos regionales de ocupación humana. Debido a los efectos de la degradación antrópica de los suelos y los bosques, riesgos como los deslizamientos de tierra y las avalanchas, que la gente llama *derrumbos*, se han intensificado.

Doña Juana también se manifiesta como páramo y por eso resulta clave para la comprensión de la precipitación, la presión atmosférica y la temperatura,

particularmente a través de lo que la gente campesina llama *el tiempo de páramo* (Espinosa Arango y Prieto 2022). En síntesis, se trata de una fuerza estructurante en la historia milenaria de los paisajes de Las Mesas y en las trayectorias vitales de sus pobladores actuales. La gente lo denomina *la guardiana dormida* y recuerda las leyendas que, desde la Colonia, le atribuyen un origen apasionado: la historia de un amor prohibido entre una quiteña aristocrática y un hombre plebeyo, su persecución y la maldición que los transforma en Doña Juana, Ánimas y Petacas, las cumbres que dominan el paisaje del nororiente nariñense (Microcentro de Las Mesas 1989).

Las palabras *mesas* y *tablón* aluden precisamente a cimas planas flanqueadas por abismos profundos, por los que corren ríos que marcan la majestuosidad de las montañas y los paisajes quebrados, modelados por la actividad hidrovulcánica. Las Mesas está rodeado por los ríos Resinas y Chorrillos, que drenan al Janacatú y alimentan las cuencas de los ríos Mayo y Juanambú. Esta microcuenca del río Patía es parte de la vertiente pacífica, pero también está conectada biogeográficamente con el piedemonte amazónico. La riqueza de la vida campesina zonal hunde sus raíces en esta relación socioecológica y en la forma de sembrar —tanto en *lo frío* como en *lo caliente*— mediante prácticas agrícolas que aprovechan la topografía quebrada y la posibilidad de utilizar diferentes pisos térmicos, variaciones microclimáticas y suelos (como los andisoles, formados principalmente por cenizas o materiales volcánicos eyectados). Mucha gente guarda recuerdos similares a los de la señora Luz Elena: “Mi papá tenía una finquita arriba allá en El Silencio. Allá sembraba oyo-cos [ollucos], papas, repollos, cebolla, cosas de lo frío, y acá pues es que se daba el maicillo, frijoles y arracacha” (entrevista, vereda Valmaría, 25 de julio de 2019).

Buena parte de las familias que habitan Las Mesas han estado tradicionalmente dedicadas a la pequeña y mediana economía campesina. Además, cuentan en su haber con una historia de autogestión y autonomía, al igual que con una capacidad de *supervivencia*, en el sentido que le da Van der Ploeg (2010), es decir, de reproducción y mejoramiento de la existencia propia mediante la adaptación. Sin embargo, el proceso histórico y las luchas del campesinado del nororiente de Nariño han sido poco estudiados. Desde el siglo XVI, la región fue integrada en los sistemas expansivos de control territorial y de tributación, promovidos por la Corona española mediante las encomiendas. Para mediados del siglo XVII, el desarrollo de los hatos y haciendas era evidente, y destacaba la producción de maíz, papa, trigo, cebada y frijol, así como la industria pecuaria (ovejas y reses), los productos textiles y las manufacturas de fibras naturales (Álvarez 1991). Además, el eje Quito-Pasto-Popayán era esencial para la apertura de rutas de abastecimiento y mercado. Dicho eje permitió la colonización del nororiente por poblaciones

mestizas, la expansión y el asentamiento de la Iglesia y, posteriormente, de cleros seculares en lo que se llamaría la provincia de Juanambú, hoy región del río Mayo.

Historias locales de los pueblos de La Cruz del Mayo (Buendía Narváez 1981), San José de Albán (Navia 1957) y Las Mesas (Microcentro de Las Mesas 1989) dan cuenta de estas formas de poblamiento, de la articulación administrativa, territorial y religiosa, así como de los fuertes sesgos negativos en relación con la presencia y el legado de los grupos indígenas, cuyas poblaciones fueron segregadas. En dichas historias, las figuras de los párrocos locales, las familias adineradas que dominan los cargos públicos, la construcción de iglesias y el desarrollo de colegios y escuelas muestran proyectos de identidad regional y de orden social y moral que, como ha planteado Rojas (2023) en su detallado estudio sobre el siglo XIX en Colombia, se forjan dentro de un *anhelo civilizador*. Este anhelo articula una comprensión metropolitana de la civilización por parte de las élites locales, junto con sistemas de violencia y de exclusión de amplios grupos populares, incluidos los indígenas y los campesinos. Algunos de los sesgos narrativos empezaron a revertirse recién en el siglo XXI, cuando se inició la recuperación de historias propias, como la del resguardo Inga de Aponte (Ordóñez 2001). Estos prejuicios también cambiaron con el avance de los estudios preliminares sobre la historia de la ocupación humana en la región, que, según estimaciones arqueológicas, comenzó en el Holoceno y, para el siglo XVI, abarcaba los confines septentrionales del Imperio inca⁴.

Cuando se examina la historia socioeconómica de Nariño, es común encontrar explicaciones que identifican la precariedad de la infraestructura vial como causa de rezagos económicos y dificultades para el desarrollo (Narváez Ramírez 2007). En efecto, largos tramos de las vías carreteables en el municipio del Tablón de Gómez se construyeron apenas durante la década de 1970, y los acueductos y alcantarillados en la década de 1990. Pero una mirada atenta a la formación regional del Estado en Nariño evidencia un efecto de territorialización que se ha caracterizado como *autarquía* o relativa autonomía (Oviedo Arévalo 2013).

Esta relativa autonomía es apalancada por el minifundio campesino. Para mediados del siglo XX, el minifundio se consolidó como la división predominante en la estructura agraria de la zona andina del departamento y se mantiene vigente hasta hoy como tal. Así pues, a contrapelo de un imaginario social regional que muestra la vida campesina como atraso, la investigación de Yenny Gómez Bolaños (2022) ilustra cómo, durante la segunda mitad del siglo XX, el campesinado del nororiente de Nariño continuaba forjando formas de vida en las que coexistían cultivos

4 Véase <https://haciendocaminos.uniandes.edu.co/?id=8&tipo=proyecto>

de pancoger, como el maíz, los ollucos, las habas, las arracachas, las batatas y la cebolla, que eran la base de la economía familiar, con otros cultivos, como el trigo, la cebada o la papa, que se orientaban a los mercados locales y regionales. Tanto las artesanías hechas con fibras naturales como la cría de cuyes fueron, y siguen siendo, formas de sostener el hogar.

Las entrevistas semiestructuradas que hemos hecho sobre la vida cotidiana en las veredas de San Rafael, El Carmelo, Valmaría, María Inmaculada y El Silencio también nos acercan a la diversidad agrícola y pecuaria de las fincas campesinas y a las múltiples apuestas de las familias para enfrentar la incertidumbre de la relación entre los cultivos y el clima, encarar riesgos o aventurarse en nuevos emprendimientos. Las narrativas que surgen de las conversaciones evocan una cultura regional que estuvo enraizada en el sostenimiento del hogar y en redes de economía solidaria, en las que predominaban las mingas de trabajo y el famoso *enteje* (trabajo comunal), para construir *el rancho* de una nueva familia, así como formas de pago entre patrones y “piones” regidas por la ración, el trueque o el “cambeo”. También evocan las gestas comunitarias para la autoconstrucción de puentes, el mantenimiento de senderos y carreteras, y las comidas tradicionales, como el sango, la chicha de maíz, el mote y el guiso de pepas de calabaza.

Como han planteado Gudeman y Rivera (1990), un aspecto esencial de la riqueza de la vida campesina es la relación íntima con la tierra, encarnada en la *fuerza vital del hogar*. Dicha fuerza se genera tanto a partir de los esfuerzos mancomunados de las personas para mantener el hogar y sostenerlo como a partir de la reciprocidad en y entre los hogares campesinos, de lo oportuno del servicio prestado o devuelto entre ellos, de los intercambios de semillas y productos, de la producción de abonos en la finca y del trabajo familiar y de vecinos no remunerado, procesos que se sustentan de manera consistente en formas de valor centradas en el uso.

De acuerdo con Machado Cartagena (2017) y Güiza Gómez *et al.* (2020), durante las últimas tres décadas la economía campesina no ha sido considerada un sector estratégico para el desarrollo del país; además, los campesinos han experimentado una discriminación socioeconómica, un déficit de reconocimiento y la represión de su movilización. Esto ha empezado a cambiar gradualmente a partir del 2023, con las medidas legislativas de reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos y la especial protección de sus territorios (Decreto 780 de 2024). Sin embargo, aún hay mucho por hacer y comprender en un país de regiones, marcado por una intensa historia de bipartidismo, una larga estela de sectarismos y violencias, y una desvalorización del minifundio (González González 2016; Montaña Mestizo *et al.* 2022; Ramírez 2015).

Estudios recientes sobre el campesinado en América Latina evidencian los límites de las perspectivas que reducen las formas de vida campesina a clasificaciones de la economía, del Estado o del capital, las cuales terminan por obviar experiencias socioculturales y situadas de colectivos heterogéneos, cada vez más involucrados en dinámicas exponenciales de diversificación, multifuncionalidad y trabajo migratorio estacional (Devine *et al.* 2020; Llambí Insua y Pérez Correa 2007; Mozas Moral *et al.* 2020). Por otra parte, análisis históricos de la categoría de campesino, como el de Yie (2022), muestran el desarrollo de relaciones de poder y formas de gobierno que hacen legibles a las poblaciones rurales, en las que el Estado emerge como una presencia contenciosa.

En Las Mesas, las transformaciones que se inician en la década de 1990, con la apertura económica y la integración de mercados mediante tratados de libre comercio, conllevan grandes efectos en las relaciones sociales, los patrones de trabajo y los estilos de vida de las familias campesinas. Una nueva racionalidad empresarial-capitalista a pequeña escala se combina con criterios de rentabilidad y rendimiento vinculados a la monetización de la mano de obra. Esto se entrelaza con la economía ilegal de la amapola o dormidera (*Papaver somniferum*) y sus derivados, que alcanzó picos entre finales de aquella década y aproximadamente el 2006, cuando se empezaron a desarrollar programas de sustitución y el precio de la base para la producción de opio disminuyó (Gómez Bolaños 2022; UNODC y Ministerio de Justicia 2016). En la siguiente sección, nos adentramos en el tiempo de la furia de la amapola.

La furia de la amapola

En algunas de las entrevistas realizadas por Yenny Gómez Bolaños para conocer el tiempo de la amapola, los meseños decían que era algo que trajo “mucha maldición”, una “destrucción” que llevó a “tumbar monte” y produjo mayores “derrumbos” de tierra (2022, 79-86). Otros decían que el de la amapola fue un periodo “feo” y de “rabia”, como un “delirio” que se apoderó del territorio y de las personas, trayendo consigo al “señor dinero”, los actores armados, el narcotráfico, las peleas, los heridos y el alcoholismo, así como la progresiva dependencia del uso de abonos y plaguicidas químicos que dejaron atrás las técnicas de paleo, como, por ejemplo, trabajar el suelo con la hojarasca para crear abono orgánico. Esa década transformó los estilos de vida y las formas de alimentarse, e implicó la monetización de actividades productivas y el repliegue de las tradiciones de auto-gestión y economía solidaria. No obstante, también supuso impactos positivos,

como la posibilidad de que las familias costearan la educación de sus hijos. Algunos de ellos, ahora adultos jóvenes, son actualmente quienes construyen formas de ciudadanía popular y de relación con el Estado, en contraposición a la narrativa prevalente sobre este como un padre ausente e indiferente.

El surgimiento del cultivo ilícito de amapola en América Latina se dio en el contexto de la disminución de la producción de opio en Asia, del incremento de la demanda de heroína en Estados Unidos y de la crisis económica del café en Colombia, entre finales de la década de 1980 y principios de la de 1990 (Ospina *et al.* 2018). Para comienzos de los noventa, su ciclo había crecido exponencialmente. En la actualidad, sin embargo, se observa una contracción: Colombia tiene una producción más baja, mientras que México lidera el ramo en América. Este panorama seguirá modificándose a medida que se acumulen los efectos de la prohibición de la producción de amapola en Afganistán, iniciada en 2022, y de la introducción de opioides sintéticos, como el fentanilo.

En Las Mesas, la economía ilícita de la amapola irrumpió en los noventa, impulsada por la expansión de la coca y la amapola en el Tolima, Cauca y Putumayo (Gómez Bolaños 2022). Asimismo, estuvo correlacionada con los efectos de la apertura neoliberal y con el desarrollo de políticas públicas para el agro orientadas a fomentar “empresarios agrícolas” en detrimento de las formas asociativas y de las prácticas agrodiversas del minifundio campesino. Además, algunas personas empezaron a jornalear estacionalmente como raspachines⁵ en la economía de la coca en regiones aledañas, y otras, entre ellas mujeres, se convirtieron en cultivadoras de amapola *in situ*. De acuerdo con las investigaciones de Gómez Bolaños (2022) y de Muñoz Martínez (2022), a Las Mesas llegaron oleadas provenientes del Tolima, Valle y Cauca que se integraron al jornaleo y al microprocesamiento de la goma. Esto generó profundos cambios en la vida cotidiana, desde las formas de diversión y ocio, con la proliferación de discotecas y el uso de armas, hasta las preferencias alimentarias y de consumo exacerbadas por la monetización. Así lo narra Gómez Bolaños:

La arquitectura de los pueblos empezó a cambiar, las viejas casas de bahareque y adobe fueron reemplazadas por casas de cemento y ladrillo, con estructuras de hierro y hermosas fachadas. La gente reemplazó la ruana por chaquetas de cuero, los envueltos de maíz por los enlatados, la peinilla o el machete por armas de fuego y los caballos y mulas por motos y carros. Ahora todos querían portar un

5 Persona que recolecta hoja de coca en época de cosecha.

arma y andar en vehículos lujosos, como lo hacía la guerrilla, que, para esa época, ante la nula presencia de fuerza pública, se convirtió en la autoridad de la región. (2022, 84-85)

Analistas de la lucha contra las drogas insisten en la importancia de examinar la carencia de alternativas económicas para las familias rurales que se vinculan como productoras primarias a la cadena de valor y distribución de la coca y la goma de opio, destinada a la extracción de morfina y la síntesis de heroína (Rubiano-Lizarazo 2021). En este sentido, se destacan sus desafíos económicos, pues sus índices de vulnerabilidad, pobreza monetaria y necesidades básicas insatisfechas han sido históricamente elevados. En Las Mesas, la producción de la amapola para el tráfico ilegal se convirtió en una actividad muy rentable. Pero apostar regularmente por ella no significó necesariamente exclusividad: ante las fluctuaciones en el precio, las familias mantenían cultivos de café, maíz, achira, zanahoria, arveja y arracacha, que coexistían con la cría de animales y la tenencia de dos o tres vacas lecheras. El cultivo de la amapola generó periodos de burbujas económicas y patrones de endeudamiento, mientras los hogares vivían bajo la sombra del imperativo punitivo de la lucha antinarcóticos y la presencia guerrillera. De esta manera lo cuenta don Julio, vecino de Aponte:

En la época que hubo harta amapola, también había harta guerrilla... Hubieron muchas amenazas, muchos atentados a las autoridades de nuestro pueblo, eso fue muy duro. También hubieron pérdidas de vidas por defender el territorio, ¿no ve que la gente se volvió loca con la plata? (Entrevista, resguardo de Aponte, 23 de octubre de 2021, citado en Gómez Bolaños 2022, 84)

En 1992, el Consejo Nacional de Estupefacientes autorizó la fumigación de 2900 hectáreas de amapola con el herbicida glifosato, una acción que se extendió hasta 2005, año crítico para Las Mesas (Gómez Bolaños 2022). Esto tuvo efectos a largo plazo en las comunidades campesinas y sus entornos vitales, así como en el imaginario mismo sobre futuros alternativos de mitigación o solución. Uno de los marcadores simbólicos de la furia de la amapola era el ruido de la avioneta, que muchos recuerdan con miedo. Don Tomás contaba que, luego de que las avionetas pasaban, “quedaba un polvillo en las plantas”. La arveja no cargaba, sino que la vena se hacía larga y solo daba dos o tres vainas. Cuando se sembraba papa, esta se iba “chamuscando” rápidamente. El maíz también “se criaba, pero se chamuscaba pa’bajo”, se llenaba de hongos y quedaba a medio crecer, al igual que el

aguacate. El suelo absorbía ese veneno y la planta no lo resistía. Además, la fumigación secaba los potreros y las aguas.

Los efectos de la aspersión aérea con glifosato forman parte de lo que Nixon (2011) ha llamado *violencia lenta*, una violencia cuyas consecuencias crecen insidiosamente. La contaminación de las fuentes de agua, la degradación del suelo y los perjuicios a la salud de los animales y las personas presentan escalas temporales diversas: algunas secuelas se observan rápidamente, pero muchas otras tardan en evidenciarse. Precisamente de la combinación entre esa violencia lenta y la criminalización de ecologías y comunidades se deriva lo que las familias campesinas perciben como síntomas recurrentes en sus vidas: vulnerabilidad, estigmatización y devaluación como ciudadanos, y afectación de su territorio. Algunos van más lejos y plantean: “Si hubiera apoyo del Estado, eso nunca hubiese pasado” (Gómez Bolaños 2022, 69). Para muchos, la amapola surgió como una oportunidad que el Estado les había negado, por ejemplo, respecto al sueño de tener tierra y vivienda propias o de poder darles educación a los hijos.

Es importante señalar que la economía ilícita de la amapola es extractiva. Involucra un monopolio dominado por las redes de actores armados ilegales que estructuran la cadena operativa de cultivo, acopio, procesamiento y comercialización. No solo los beneficios se quedan en manos de estos comercializadores, sino que la actividad genera varios problemas, como la deforestación, la degradación de suelos y la exposición de comunidades y ecosistemas a la aspersión aérea de glifosato. Debido a sus características de economía ilícita, la amapola no genera rentas formales para los municipios. Además, el ingreso monetario de las familias campesinas sigue siendo modesto, si se consideran los perjuicios socioambientales.

Ahora bien, como plantean Ye *et al.* (2019), la generación de valor asociada al extractivismo es necesariamente temporal. Los centros operativos y las interconexiones entre redes son los lugares donde se apropia el valor, o, planteado de manera más precisa, donde se drenan formas de valor producidas por otros. El extractivismo tiende a localizarse en espacios desregulados, en los que las normativas estatales son laxas o inexistentes, mientras opera simultáneamente como un gran dinamizador del capitalismo global, con una gran capacidad de controlar flujos y captar valor.

Entre 1998 y 2003, en medio de la autoridad de facto de las FARC y en menor medida del ELN, muchas familias se dedicaron al cultivo de la amapola, aun con los riesgos de la ilegalidad y de la condena social. Esta circunstancia se articuló a la narrativa del Estado como un padre ausente e indiferente, que además los estigmatizaba como amapoleros. En la siguiente sección ahondamos en este proceso.

Un padre ausente e indiferente

En las entrevistas, talleres y conversaciones con los meseños, algunos hablan de la ausencia del Estado, tal como lo decía don Miguel Rosero: “El Gobierno, nada. Ni en la carretera hace presencia el Gobierno. Aquí pa comprarnos los votos es que nos dan cualquier cosa” (entrevista, casco urbano de Las Mesas, 14 de noviembre de 2019). Los momentos en que ese padre ausente se vuelve más cercano son los de las elecciones o los de la implementación de leyes, políticas y decretos por parte de agentes gubernamentales e instituciones presentes en el territorio.

Es claro que muchos perciben la política electoral como una de “falsas promesas”, aunque pueda traer prebendas. Y es que, como ellos mismos lo plantean, “las personas inevitablemente toman partido”, pues entienden que es su única oportunidad de “sacar algo”. Es así como el Estado adopta una forma simultánea de ausencia/indiferencia y cercanía/prebenda, en una red de favores de la que los meseños emergen, ya sea como víctimas olvidadas o como actores pragmáticos. Dicho patrón hunde sus raíces en la interdependencia entre el Estado, la política bipartidista y los sistemas clientelistas que ha sido característica de la historia colombiana. Como lo señalan Leal Buitrago y Ladrón de Guevara (2018), el clientelismo se extiende mediante relaciones que combinan el autoritarismo, el paternalismo y el patronazgo. Yenny Gómez Bolaños lo expresa así:

La acumulación de capital electoral en el municipio de Tablón de Gómez ha hecho que las fuerzas políticas tradicionales, constituidas por familias reconocidas que han manejado los recursos del municipio, se sostengan en el poder. De esta manera es como los recursos del Estado que tienen fines sociales o colectivos quedan en manos de dichas familias. Es su capital político. Esa tendencia ha contribuido a que esa élite política haga uso indiscriminado de recursos públicos, especialmente para conservar el poder. (2022, 76)

Desde la década de los 1990, estas formas locales de política se entrelazan con la violencia generalizada desatada por el narcotráfico y con el orden impuesto por las guerrillas mediante sus prácticas de autoridad de facto, tal como lo muestran las investigaciones sobre los años de predominio, primero, de las FARC, entre 1998 y 2003, y, posteriormente, del ELN, a través de una circulación sin estancias permanentes como las de las FARC (Díaz Ordóñez y Rodríguez Gallego 2016; Muñoz Martínez 2022; Ordóñez Cortez y Pérez Morillo 2016). Así pues, la percepción de los meseños sobre el Estado se relaciona tanto con las dinámicas políticas

hegemónicas como con la forma en que los actores armados forjaron un orden social. No se trata solamente de que la sensación de abandono estatal haya crecido, sino también de que la idea de su presencia se consideró problemática debido a la posibilidad de que interrumpiera la economía amapolera. En cualquier caso, su huella es indeleble.

La intermitencia de la presencia estatal, atada a promesas electorales o al sentimiento de abandono y a la desconfianza, es la médula simbólica de la relación subjetiva de los meseños con el Estado. De acuerdo con nuestras observaciones, esta atmósfera ha tendido a inhibir el desarrollo de procesos autónomos de ciudadanía, a erosionar la confianza en las posibilidades de mediación institucional en los conflictos y a ampliar los márgenes de permisividad respecto a la corrupción. Análisis como los de Revelo Rebolledo y García Villegas (2018) sobre la debilidad estatal en las periferias de Colombia nos permiten ahondar en la vida local del Estado y en los efectos y afectos creados por el abandono de este, por su paralelismo con otros grupos de poder, por su disputa con otros actores armados y por su cooptación por parte de estos. Nuestro estudio, en cambio, hace énfasis en la forma en que una ciudadanía de a pie, estigmatizada por una larga narrativa de desvalorización y por el punitivismo de la lucha contra las drogas, experimenta la autoridad como algo que puede ser garantizado por las armas de actores no estatales y ve la política como un juego de prebendas.

Durante su investigación sobre los procesos de control territorial ejercidos por las FARC entre 1998 y 2003, Ordóñez Cortez y Pérez Morillo (2016) identifican, en entrevistas a los habitantes, que la imposición de un orden tuvo el efecto de producir una autoridad que se adaptaba a las características particulares del comandante que estuviera a cargo del corregimiento. La de las armas era una autoridad de facto, que ordenaba la vida social, mantenía las infraestructuras (por ejemplo, las carreteras) e, incluso, garantizaba el trabajo. Los guerrilleros de las FARC “les prometían un sueldo [a los pobladores], porque les decían que un día ellos iban a obtener el mando, iban a mandar en Colombia” (2016, 50). Esa autoridad se iba legitimando progresivamente, aunque, ante situaciones imprevistas, apelara a un restablecimiento del orden mediante las armas y los asesinatos selectivos.

De otra parte, Muñoz Martínez (2022) muestra en su estudio que, con el crecimiento de los cultivos de amapola, muchos meseños empezaron a ver la intervención estatal con desconfianza, por el peligro que entrañaba para la continuación del negocio y por los efectos de la fumigación con glifosato. Así pues, a la autoridad de facto de las guerrillas se sumaba la prevención frente a un Estado que eventualmente podía interrumpir una actividad que probaba ser lucrativa. Por

su parte, Gómez Bolaños (2022) expone cómo el juego de prebendas, durante la época electoral, ha marcado las percepciones de los meseños sobre el Estado, pues se ven a sí mismos, o como jugadores pragmáticos que aprovechan oportunidades o como relegados de redes clientelares.

La complejidad de estos efectos de Estado y de los afectos ambivalentes que generan, en los que unas veces domina la sensación de haber sido escuchado e incluido en el círculo de prebendas, y otras la de no haber sido ni escuchado ni incluido, nos ha llevado, como investigadoras, a invocar con frecuencia la importancia de una intervención políticamente neutral, en la que prime la búsqueda del bien común y se fortalezca el Estado social de derecho. Pero muchas veces nos vemos cerca de la insistencia de Taussig (1997) sobre la magia del Estado: ¿qué *asuntos del alma* pueden surgir del develamiento del poder del Estado y las estructuras de violencia que le son intrínsecas? La intermitencia de la presencia del Estado, la desconfianza y la frustración que acumulan los meseños y las percepciones de inclusión o de exclusión que experimentan respecto al reconocimiento efectivo de sus derechos ciudadanos requieren de investigaciones etnográficas más profundas. Sin embargo, proponemos retomar el concepto de *política plebeya del oportunismo* desarrollado por Gupta (2015a y 2015b) para tejer una trama más fina sobre la manera en que la experiencia de los meseños muestra la construcción progresiva de una *política a ras de vida*.

Una política a ras de vida

Toda una generación de jóvenes meseños, educados en universidades a distancia, o en Pasto, Popayán, Cali o Pereira, ha empezado a tener una incidencia local que se canaliza, como lo hemos planteado, a través de proyectos de ecoturismo, de recuperación de saberes y sabores autóctonos, de asociatividad y de revaloración del patrimonio natural y arqueológico del paraíso. Estos jóvenes no solo se vinculan con prácticas e imaginarios translocales de activismo ambiental, sino que también se involucran en las redes locales de poder y de administración del Estado, siguiendo una política plebeya del oportunismo, es decir, una política popular en la que el poder se ejerce a partir de intersticios prácticos, a través de opciones y acciones oportunistas que van acercando a estos ciudadanos al Estado. Los efectos de estas opciones y acciones son variados: algunas personas se integran plenamente en redes clientelistas, y otras buscan propiciar nuevos espacios de autonomía y de hacer política reivindicando la importancia de luchar por su derecho a tener proyectos y a decidir sobre su propio futuro.

Nos hemos acercado a la generación que llamamos *bisagra*, de la que hace parte Yenny Gómez Bolaños y para la cual la formación técnica y universitaria es un valor agregado en la búsqueda de perspectivas distintas, así como en el desarrollo de acciones políticas articuladas con las narrativas de la conservación y del ambientalismo. Algunos de estos jóvenes han tomado las banderas asociativas de sus padres y abuelos para implementar emprendimientos colectivos en torno, por ejemplo, a la producción y comercialización de leche, al cultivo de truchas o de café, o a la ganadería tecnificada, con mayor sostenibilidad. Apoyados en sus redes de parentesco y en el arrendamiento de lotes dentro de una estructura de minifundio, crean empresas de diversa naturaleza. A nivel veredal, las mujeres se embarcan en la cría de cuyes, conejos y gallinas ponedoras, y en la venta de huevos; en la elaboración artesanal de quesos, en las huertas de aromáticas y de plantas de uso cotidiano para la cocina, y en las artesanías. Además, la presencia de Parques Naturales ha incidido en la promoción de proyectos de reforestación y restauración, así como en el apoyo indirecto a formas de asociatividad que les apuestan a la agrobiodiversidad y a la educación ambiental.

Volviendo a la política plebeya del oportunismo, es importante enfatizar que Gupta nos invita, de una parte, a considerar las escalas translocales del activismo cotidiano, pero también a examinar las formas concretas, a veces improvisadas y no necesariamente institucionalizadas, mediante las cuales las clases populares se relacionan con y aprovechan las estructuras del Estado para acceder a recursos, reclamar derechos o buscar apoyo para sus emprendimientos. Dicho pragmatismo implica un análisis matizado de la agencia, que, siguiendo a Ortner, entendemos como una *estructuración*: “Ni los individuos ni las fuerzas sociales tienen preponderancia, sino que hay una relación dinámica, potente y a veces transformadora, entre las prácticas de las personas reales y las estructuras de la sociedad, la cultura y la historia” (2021, 204).

En el caso de los meseños, la aceptación de prácticas de poder está en constante reformulación y reencuadre desde abajo, a partir de una visión de oportunidades que se combina con activismos como los ambientales. La iniciativa de la asociación campesina Flor de Mayo El Paraíso nos ha mostrado dos caras del colectivismo: de una parte, la importancia de poner en marcha un emprendimiento económico cuyos réditos se redistribuyen colectivamente y que apela a un conocimiento más detallado de las políticas públicas y de las opciones de financiación, y, de otra, la importancia de construir una conciencia sobre el cuidado territorial, la educación ambiental y el desarrollo de una postura política propia. Esta postura parte de un distanciamiento de la lógica de las prebendas y de un

compromiso, costoso en términos de tiempo y esfuerzo, con la colectivización de pequeños fragmentos de poder en pro del bien común. Pero se trata de un proceso incierto, que a veces se estrella con las prácticas usuales de la política: recursos a cambio de votos, atención a cambio de promoción partidista. Esto sigue siendo un asunto difícil.

Los meseños tienen un conocimiento sólido de los cambios ambientales ocurridos en las últimas décadas: la deforestación, el desecamiento de las fuentes hídricas y el empobrecimiento de los suelos. Algunos de ellos están innovando mediante la producción de abono orgánico y emplean diferentes métodos para mejorar los suelos sin recurrir demasiado a herbicidas ni a fertilizantes químicos. Como ellos dicen, reutilizan “lo que sale de los animales y lo devuelven a la tierra”. A muchos les preocupa la destrucción del bosque debida al crecimiento de intereses privados en la explotación maderera, que pone en riesgo áreas de reserva forestal, así como la deforestación de zonas de recarga hídrica en la alta montaña, esenciales para el cuidado del agua. También hablan de que urge crear conciencia para no talar sin necesidad e incluso se preguntan qué les dejarán a los hijos si no cuidan lo que tienen. Todos se refieren al problema del dinero, ya sea por su exceso o por su falta, y todavía se oye con frecuencia que el campesino no recibe el retorno suficiente por su trabajo, que tiene dificultad para acceder a una capacitación técnica y a una financiación adecuada, y que no cuenta con servicios de salud de calidad.

El reencuentro de aquellos jóvenes que buscan distanciarse de las prebendas clientelistas con las memorias intergeneracionales sobre la ruralidad y la economía campesina resulta potente. Sus juntanzas para compartir recuerdos, afectos y saberes agroecológicos están canalizando nuevos valores y sensibilidades culturales y morales que impactan la acción política, ya que favorecen una agencia ligada al *derecho a tener proyectos* (Ortner 2021). Esta es una agencia lenta e incierta. Es una política a ras de vida, entrelazada con intensas inversiones afectivas respecto del Estado, particularmente por su intermitencia, y de la forma tradicional de hacer política. Se trata de un proceso que se consolida con pequeñas emancipaciones: la creciente autonomía económica de las mujeres que les apuestan a emprendimientos agropecuarios alternativos; la importancia que les dan a la educación de sus hijos y a su propia capacitación técnica; el interés por la recuperación de economías solidarias y redes de huertas caseras; las discusiones sobre la soberanía alimentaria y el cuidado de las semillas nativas; el incentivo a la producción y el consumo locales; las campañas de reforestación, y, en general, el redescubrimiento del campo como un territorio propio en el que hay futuro.

Pero esta apuesta democrática, que se hermana con la autonomía, la reivindicación de la identidad social del campesinado y el fortalecimiento de una ciudadanía popular, enfrenta muchos retos en un país que le ha dado largas a la reforma rural integral y donde aún queda un largo camino por recorrer para promover una justicia social, ambiental y redistributiva para el campesinado.

Conclusiones

En este artículo desarrollamos una contextualización etnográfica e histórica de Las Mesas para comprender la historia del campesinado de esta región montañosa del nororiente de Nariño. En primer lugar, mostramos que el volcán-páramo de Doña Juana ha tenido un gran impacto socioecológico en la configuración del corregimiento como territorio biodiverso y con gran geodinamismo, en el que las tradiciones agrícolas campesinas aprovechan la siembra y la circulación de productos de lo frío y de lo caliente. También argumentamos que, históricamente, el minifundio campesino ha desempeñado un rol central en las dinámicas culturales y socioeconómicas de la región. A partir de este contexto, examinamos tres narrativas que sobresalen en la percepción de la gente meseña sobre su pasado reciente. Ellos ven su territorio como el paraíso, interpretan el auge de la economía amapolera como la furia de la amapola y conciben al Estado como un padre ausente e indiferente. Presentamos el entrelazamiento y algunas tensiones entre estos relatos, y propusimos que la creación del Parque Natural Complejo Doña Juana en 2007 tuvo un papel decisivo en la formación del imaginario del paraíso y en los procesos locales de reivindicación del patrimonio natural y alimentario del territorio. Asimismo, planteamos que el surgimiento de colectivos de jóvenes orientados a la educación y defensa del medio ambiente, al desarrollo de emprendimientos ecoturísticos y de nuevos proyectos asociativos ha sido la base de agencias políticas innovadoras, con una incidencia cultural y ambiental relevante a nivel local. Esto nos permite decir que la narrativa del paraíso recoge y transforma la de la furia de la amapola, que cargaba a los meseños con el estigma de amapoleros, para reivindicar el legado y la riqueza de la vida campesina. De igual forma, señalamos que este proceso también se encuadra en la narrativa del Estado como un padre indiferente y ausente, que, para estos colectivos de jóvenes, se va transformando mediante una agencia que navega de otro modo por los efectos de Estado y los afectos ambivalentes ligados a sus subjetividades políticas (Krupa y Nugent 2015). Esto les abre paso a nuevos activismos, formas de participación y proyectos asociativos populares. Así pues, revelamos que la

política a ras de vida se desarrolla en los intersticios del clientelismo hegemónico, orientado a prebendas y manipulado por diversos actores armados y no armados. A través del pragmatismo propio de una política plebeya del oportunismo (Gupta 2015a y 2015b), la política a ras de vida refuerza acciones de una ciudadanía popular mediante una praxis elemental (Wolin 2004 y 2016).

La de los jóvenes ambientalistas es una generación bisagra, que combina el valor agregado de la educación profesional con posicionamientos asertivos y reivindicativos sobre la memoria y la identidad campesinas. Esto se construye a través de formas colectivas de autorreflexión, así como de discusiones sobre nuevos proyectos asociativos y sobre el derecho a tener emprendimientos propios y a participar activamente en las decisiones sobre un futuro campesino *con campesinos*. Es así como construyen una acción asertiva frente al Estado, con la que reivindican sus visiones y sueños. Aunque este proceso es modesto y situado, trae a la arena política reclamos de inclusión frente a una historia de desigualdad estructural y de intermitencia estatal, que ha sido un terreno abonado para violencias y extractivismos. En este artículo hemos buscado demostrar que la política a ras de vida de estos meseños lleva aparejada una historia de democratización.

Referencias

- “Abonos orgánicos José Delgado”.** 2024. Video publicado en YouTube por Flor de Mayo el 20 de julio. <https://www.youtube.com/watch?v=D0woOzWMjik>
- Abrams, Philip.** 2015. “Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado”. En *Antropología del Estado*, de Philip Abrams, Akhil Gupta y Timothy Mitchell, 17-70. FCE.
- Álvarez M., Víctor M.** 1991. “La formación de la sociedad colonial nariñense: un caso de historia regional”. Documento mecanografiado.
- Buendía Narváez, Jorge.** 1981. *La Cruz del Mayo: la ciudad más antigua de Nariño*. Biblioteca Popular Nariñense.
- Decreto 780 de 2024.** “Por el cual se adiciona el Título 26 a la Parte 14 del Libro 2 del Decreto 1071 de 2015, Decreto Único Reglamentario del Sector Administrativo Agropecuario, Pesquero y de Desarrollo Rural y se establecen los ajustes normativos para simplificar y agilizar los procedimientos de constitución, reconocimiento y formalización de Territorios Campesinos Agroalimentarios - TECAM, en desarrollo del artículo 359 de la Ley 2294 de 2023”. Presidencia de la República de Colombia, 24 de junio. https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma_pdf.php?i=242896
- Devine, Jennifer A., Diana Ojeda y Soraya Maite Yie Garzón.** 2020. “Formaciones actuales de lo campesino en América Latina: conceptualizaciones, sujetos/as políticos/as

- y territorios en disputa”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 40: 3-25. <https://doi.org/10.7440/antipoda40.2020.01>
- Díaz Ordóñez, Edwin Rodrigo y José Luis Rodríguez Gallego.** 2016. “Seguridad ciudadana y conflicto armado: el caso de Las Mesas - municipio de El Tablón de Gómez (Nariño)”. Tesis de pregrado en Estudios Políticos y Resolución de Conflictos, Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle, Cali.
- “Emprendimiento asociativo - Leidy Bravo”.** 2025. Video de YouTube publicado por Flor de Mayo el 28 de octubre. <https://www.youtube.com/watch?v=fRMFArgmqEE>
- “Emprendimiento campesino (Laura Alvear)”.** 2024. Video publicado en YouTube por Flor de Mayo el 19 de julio. <https://www.youtube.com/watch?v=RShtsUrCIdM>
- Erazo Viveros, Heder Fabián.** 2017. “Sabores, saberes y haceres en las mesas de los meses: historia, etnografía y etnoculinaria en Las Mesas, una población de Nariño”. Tesis de pregrado en antropología, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad del Cauca, Popayán.
- Espinosa Arango, Mónica L.** 2023. “Democracy against the Grain: Indigenous Politics in Colombia’s Southwest Andes”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 18 (1): 24-46. <https://doi.org/10.1080/17442222.2022.2109381>
- Espinosa Arango, Mónica L., Sonia Archila y Juan David Cáceres.** 2022. “La fábula de los hilos rojos”. Video publicado en YouTube por Juan David el 17 de agosto. <https://youtu.be/lk9TDaGg-DM?si=JOp7iB8pT-yZ-q4O>
- Espinosa Arango, Mónica L. y Yenny Gómez Bolaños.** 2025. “Criando la vida en los Andes tropicales: un diálogo alternativo de saberes en el sur de Colombia”. Ponencia presentada en la X Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, Clacso, Bogotá, 9-12 de junio.
- Espinosa Arango, Mónica L. y Diana Prieto.** 2022. “Entre el tiempo de páramo y la atmósfera del posconflicto en Colombia: una antropología de la vida en el volcán-páramo Doña Juana (Nariño)”. En *Vitalidades: etnografías en los límites de lo humano*, coordinado por Juan Martín Dabiez y Aníbal G. Arregui, 65-82. Nola.
- Gómez Bolaños, Yenny del Socorro.** 2022. “Etnografía de las transformaciones socioeconómicas, culturales y productivas de las familias campesinas en Las Mesas, Nariño (Colombia): hacia una comprensión de la relación entre las nuevas ruralidades y los cultivos de uso ilícito de amapola en alta montaña, durante el periodo 1990-2020”. Tesis de maestría en Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá.
- González, Catalina, Natalia Pardo, Mónica Espinosa Arango y Sonia Archila.** 2022. “El mundo de la vida en el volcán-páramo Doña Juana (Nariño)”. *Imprenta* 1: 18-23. <https://cienciassociales.uniandes.edu.co/imprenta/edicion-1/un-dialogo-inusual-entre-antropologia-y-vulcanologia/>

- González González, Fernán E.** 2016. *Poder y violencia en Colombia*. Cinep.
- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera.** 1990. *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge University Press.
- Güiza Gómez, Diana Isabel, Ana Jimena Bautista Revelo, Ana María Malagón Pérez y Roberto Uprimny Yepes.** 2020. *La constitución del campesinado: luchas por reconocimiento y redistribución en el campo jurídico*. Dejusticia.
- Gupta, Akhil.** 2015a. "Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el Estado imaginado". En *Antropología del Estado*, de Philip Abrams, Akhil Gupta y Timothy Mitchell, 71-144. FCE.
- Gupta, Akhil.** 2015b. "Viewing States from the Global South". En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 267-277. University of Pennsylvania Press.
- Krupa, Christopher y David Nugent, eds.** 2015. *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*. University of Pennsylvania Press.
- Leal Buitrago, Francisco y Andrés Dávila Ladrón de Guevara.** 2018. "Clientelismo: el sistema político y su expresión regional". En *Estudios sobre el clientelismo en el sistema político en Colombia: la contribución de Francisco Leal Buitrago*, editado por Angelika Rettberg, Laura Wills-Otero y Miguel García Sánchez, 7-60. Universidad de los Andes.
- Llambí Insua, Luis y Edelmira Pérez Correa.** 2007. "Nuevas ruralidades y viejos campesinismos: agenda para una nueva sociología rural latinoamericana". *Cuadernos de Desarrollo Rural* 4 (59): 37-61. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1215>
- Machado Cartagena, Absalón.** 2017. *Multimodalidad y diversidad en el campo colombiano: aportes a la paz territorial*. Odecofi; Cinep.
- Microcentro Las Mesas.** 1989. "Monografía de Las Mesas". Documento en PDF.
- Montaña Mestizo, Vladimir, Natalia Robledo Escobar y Soraya Maite Yie Garzón.** 2022. "La categoría de campesino y sus representaciones en Colombia: polisemia histórica y regional". *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 9-24. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2210>
- Mozas Moral, Adoración, Domingo Fernández Uclés, Enrique Bernal Jurado y Miguel Jesús Medina Viruel.** 2020. "Sostenibilidad, desarrollo endógeno y economía social". *Riesise: Revista Iberoamericana de Economía Solidaria e Innovación Socioecológica* 3: 17-35. <http://dx.doi.org/10.33776/riesise.v3i0.4980>
- Muñoz Martínez, Juan Pablo.** 2022. "Análisis de la relación entre producción de cultivos de uso ilícito y el fenómeno de la nueva ruralidad en el corregimiento de Las Mesas, 1990-2020". Tesis de maestría en Intervención Social, Universidad de Nariño, Pasto.

- Narváez Ramírez, Guillermo Alfredo.** 2007. “Elementos para la historia económica del departamento de Nariño (II)”. *Tendencias* 8 (2): 95-128. <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rtend/article/view/642>
- Navia, Carlos A.** 1957. *Breve monografía de San José de Albán*. Biblioteca Popular Nariñense.
- Nixon, Rob.** 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press.
- Ordóñez, Álvaro.** 2001. *El Tablón de Gómez también es Colombia*. Instituto Agropecuario Indígena de Aponte.
- Ordóñez Cortez, Marilín Adriana y Camila del Rosario Pérez Morillo.** 2016. “Autoridad y control territorial en el corregimiento de Las Mesas, municipio de Tablón de Gómez, 1998 a 2003”. Tesis de pregrado en Sociología, Universidad de Nariño, Pasto, Colombia.
- Ortner, Sherry B.** 2021. *Antropología y teoría social: cultura, poder y agencia*. Universidad Veracruzana.
- Ospina, Guillermo Andrés, Jorge Hernández Tinajero y Martin Jeslma.** 2018. *Poppies, Opium and Heroin: Production in Colombia and Mexico*. TNI. <https://www.tni.org/en/publication/poppies-opium-and-heroin-production-in-colombia-and-mexico>
- Oviedo Arévalo, Ricardo.** 2013. *Sociedad, espacio y territorio: proceso de ocupación de territorio en el departamento de Nariño, siglos XVI-XX*. Universidad de Nariño.
- Pardo, Natalia, Mónica Lucía Espinosa, Catalina González-Arango, Miguel Angel Cabrera, Susana Salazar et al.** 2021. “Worlding Resilience in the Doña Juana Volcano-Páramo, Northern Andes (Colombia): A Transdisciplinary View”. *Natural Hazards* 107: 1845-1880. <https://doi.org/10.1007/s11069-021-04662-4>
- Ploeg, Jan Douwe van der.** 2010. *Nuevos campesinos: campesinos e imperios alimentarios*. Icaria.
- Ramírez, María Clemencia.** 2015. “The Idea of the State in Colombia: An Analysis from the Periphery”. En *State Theory and Andean Politics*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 35-55. University of Pennsylvania Press.
- Revelo Rebolledo, Javier Eduardo y Mauricio García Villegas, coords.** 2018. *El Estado en la periferia: historias locales de debilidad institucional*. Dejusticia.
- Rojas, Cristina.** 2023. *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en el siglo XIX en Colombia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Rubiano-Lizarazo, María Juliana.** 2021. *Los programas de sustitución de amapola en Asia: ¿lecciones para Colombia?* Cesed, Universidad de los Andes.
- “Soberanía alimentaria Ángela Delgado”.** 2024. Video de YouTube publicado por Flor de Mayo el 20 de julio. <https://www.youtube.com/watch?v=DeMUMSFaonc>
- Taussig, Michael.** 1997. *The Magic of the State*. Routledge.

- UNODC (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito) y Ministerio de Justicia.** 2016. *Caracterización regional de la problemática asociada a las drogas ilícitas en el departamento de Nariño*. Ministerio de Justicia; UNODC.
- Wolin, Sheldon S.** 2004. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton University Press.
- Wolin, Sheldon S.** 2016. *Fugitive Democracy: And Other Essays*. Editado por Nicholas Xenos. Princeton University Press.
- Ye, Jingzhong, Jan Douwe van der Ploeg, Sergio Schneider y Teodor Shanin.** 2019. "The Incursions of Extractivism: Moving from Dispersed Places to Global Capitalism". *The Journal of Peasant Studies* 47 (1): 155-183. <https://doi.org/10.1080/03066150.2018.1559834>
- Yie, Maite.** 2022. "Aparecer, desaparecer y reaparecer ante el Estado como 'campesinos'". *Revista Colombiana de Antropología* 58 (1): 115-152. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2005>

Perspectivas feministas y arqueología doméstica: reflexiones conceptuales desde Colombia

*Feminist Perspectives and Domestic Archaeology:
Conceptual Reflections from Colombia*

*Perspectivas feministas e arqueologia doméstica:
reflexões conceituais a partir da Colômbia*

.....

Recibido: 21/10/2025 • Aprobado: 13/03/2026 • Publicado: 01/09/2026



Helen Hope Henderson

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

hhhenderson@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-4205-1271>

Resumen

¿Puede el conocimiento del pasado sensibilizarnos sobre nuestras realidades presentes? En este artículo desarrollo la tesis de que los enfoques reflexivos de diferentes propuestas feministas enriquecen las discusiones técnicas e interpretativas acerca de los objetos de estudio de la arqueología, al tiempo que cuestionan y amplían nuestras ideas, muchas veces implícitas, sobre las personas que vivieron en el pasado. Analizo también investigaciones arqueológicas feministas, especialmente aquellas producidas en Colombia, que identifican los dilemas interpretativos respecto a los sujetos sociales y que plantean propuestas para reconocer y superar ideas discriminatorias. Argumento que los diálogos académicos con múltiples trabajos feministas permiten reexaminar la información arqueológica y considerar con mayor detenimiento los sesgos y la calidad del conocimiento acerca de las personas del pasado. Esto promueve una revalorización del registro material que amplía las perspectivas disciplinares y reconoce experticias y experiencias diversas y divergentes.

Palabras clave: feminismos, arqueologías críticas, unidad doméstica, actividades de mantenimiento, espacios de hogar

Abstract

Can knowledge of the past increase our abilities to recognize and understand present realities? In this article, I develop the thesis that reflective practices of feminist theoretical approaches enrich analytic and interpretative discussions about the archaeology's objects of study, questioning and broadening our ideas, many times implicit, about the people who lived in the past. I examine investigations from feminist perspectives in archaeology, especially those developed in Colombia, that identify interpretive dilemmas regarding social subjects, and their proposals to identify and overcome discriminatory ideas. I argue that academic debates drawing on a wide range of feminist works allow us to reexamine archaeological data and to take a closer look at biases and the quality of knowledge about the people of the past. This promotes an overall appreciation of the material record that will broaden disciplinary perspectives, and will recognize different and divergent experiences and expertise.

Keywords: feminisms, critical archaeologies, domestic groups, maintenance activities, home spaces

Resumo

Pode o conhecimento do passado nos sensibilizar sobre as nossas realidades no presente? Neste artigo desenvolvo a tese de que as abordagens reflexivas de diferentes propostas feministas enriquecem as discussões técnicas e interpretativas a respeito dos objetos de estudo da arqueologia, ao passo que questionam e ampliam as nossas ideias, por vezes implícitas, sobre as pessoas que viveram no passado. Também analiso pesquisas arqueológicas feministas, especialmente aquelas produzidas na Colômbia, que identificam os dilemas interpretativos ao redor dos sujeitos sociais e que fazem propostas para reconhecer e superar ideias discriminatórias. Argumento que os diálogos acadêmicos com múltiplos trabalhos feministas permitem reexaminar a informação arqueológica e considerar com mais detalhe os preconceitos e a qualidade do conhecimento sobre as pessoas do passado. Isso promove uma revalorização do registro material que amplia as perspectivas disciplinares e reconhece competências e experiências diversas e divergentes.

Palavras-chave: feminismos, arqueologias críticas, unidade doméstica, atividades de manutenção, espaços do lar

Introducción¹

La amplitud de las perspectivas feministas ha inspirado enfoques académicos e investigativos tan diversos como prolíficos (Ciriza 2015; Curiel Pichardo 2013; Viveros Vigoya 2016 y 2018). Activistas como bell hooks consideraron que “los cimientos de la futura lucha feminista deben basarse sólidamente en reconocer la necesidad de erradicar las bases culturales subyacentes y las causas del sexismo y de otras formas de opresión grupal” (2020, 70); esto implicaría cuestionamientos plurales, amplios y divergentes acerca de los orígenes de las prácticas sociales. Otro ejemplo es el de Sara Ahmed, para quien “vivir una vida feminista implica que todo pueda ser objeto de cuestionamiento” (2017, 2)². Influida por ellas y otras pensadoras, en este artículo busco revisar varias arqueologías feministas, cuestionar mi propio trabajo sobre las arqueologías domésticas y reconsiderar sesgos disciplinarios en mi comprensión parcial de las personas del pasado que no había reconocido en investigaciones previas.

Aunque las arqueologías feministas se han desarrollado desde posturas no solo diferentes, sino incluso en tensión (Cruz Berrocal 2009; Hernando 2021; Orejuela Mesa 2018; Prieto Olavarría y Chaparro 2021), en su conjunto logran articular una crítica a los sesgos disciplinares, ya sean referidos al género, el sexo, la raza, la clase u otras condiciones identitarias (Franklin 2001; Voss 2000). En este sentido, el feminismo en la arqueología ha promovido el reconocimiento del amplio rango de las habilidades y del ingenio de las personas del pasado para realizar actividades, a pesar de las limitaciones en las interpretaciones tradicionales del registro material, persistentes tanto en su dimensión temporal como en la geográfica (Conkey y Spector 1984). A diferencia de otros abordajes críticos en la arqueología, sus propuestas representan iniciativas eclécticas, orientadas a favorecer reflexiones situadas (Colomer *et al.* 2024; Cruz-Berrocal 2009, 25; Haraway 1988).

En este artículo, sugiero que los múltiples enfoques de las arqueologías feministas enriquecen las discusiones acerca de las personas del pasado, pues

1 Expuse parte de este texto en el curso “Arqueologías feministas: diversidades y androcentrismos en las investigaciones del pasado”, el cual impartí en la Universidad Nacional de Colombia durante el primer semestre de 2022; asimismo, en dos ponencias, tituladas “Agencias de grupos domésticos en Suta, valle de Leyva: cuestionando dinámicas grupales y acciones sociales desde las arqueologías feministas” y “Reflexiones feministas sobre el quehacer en la arqueología doméstica”, presentadas en el Congreso Colombiano de Arqueología en 2022 y 2024, respectivamente. Conversaciones con María Eugenia Orejuela Mesa, antropóloga colombiana, en 2024 aclararon mis ideas.

2 Las traducciones de textos consultados en otros idiomas son propias.

cuestionan nuestras ideas —muchas veces implícitas— sobre ellas. En consonancia con otras investigaciones (Lyons y Supernant 2020; Wylie 2002 y 2007), propongo que revisar esta clase de perspectivas mejora la visibilización de sesgos epistémicos y la calidad del debate sobre el conocimiento arqueológico.

Consideraré aquí estudios arqueológicos, especialmente aquellos producidos en Colombia, con puntos de vista feministas que examinen la controversia sobre los sujetos sociales (Bejarano Espinosa 2012 y 2022; Orejuela Mesa 2018 y 2022; Salas-Medellín *et al.* 2021, 99-100; Solano Suárez 2011). Además, mostraré cómo la identificación de sujetos femeninos todavía afronta perspectivas androcéntricas en la arqueología contemporánea (Hass *et al.* 2020; Price *et al.* 2019). Frente a ello, repasaré varias alternativas conceptuales en la interpretación de los datos que tienen en cuenta los esfuerzos colectivos y colaborativos de las personas en sus actividades cotidianas (Battle-Baptiste 2011; Kent 1999; Montón-Subías 2021). Como ejemplo, analizaré algunas limitaciones implícitas en la noción de *unidad doméstica* que han llevado a obviar el rol de las personas del pasado en estos estudios. Finalmente, junto al repaso de algunos estereotipos identificados por el feminismo negro (Battle-Baptiste 2011), propondré la existencia de otros que advierto en mis propios trabajos sobre las formas de convivencia de antiguos habitantes de comunidades locales muiscas (Henderson y Ostler 2005 y 2017). Mis reflexiones parten de las ideas de Henrietta L. Moore, quien entiende la investigación en ciencias sociales como una forma de relación social y afirma que las personas del pasado eran diferentes a los y las investigadoras de hoy en día (2000, 259), una perspectiva valiosa que es necesario reconocer para prevenir suposiciones en los estudios arqueológicos.

Arqueologías feministas

En la arqueología, las perspectivas feministas que buscaron identificar elementos y estereotipos de los pasados androcéntricos surgieron en los años setenta y ochenta, en el marco de la segunda ola de feminismos en Norteamérica y Europa (Engelstad 2007; Hernando 2021; Sanahuja Yll 2021; Wylie 2002). Emergieron inicialmente como una crítica al androcentrismo y al etnocentrismo; particularmente, al presupuesto del masculino genérico en las reconstrucciones de las sociedades del pasado (Conkey y Spector 1984; Gero 1985; Sanahuja Yll 2021; Spector 1993). Uno de los aportes principales de estas investigaciones reside en confrontar lugares comunes (Coltofean-Arizancu *et al.* 2021) y apoyar reflexiones con base en el registro material acerca de la diversidad de los roles sociales y de las

relaciones de poder entre los seres humanos, en una gran variedad de contextos temporales y geográficos (Bolger 2012; Patou-Mathis 2021; Pérez Rodríguez *et al.* 2011; Sweely 1999). La inmensa escala histórica y espacial de la arqueología ofrece, como la de pocas disciplinas, la posibilidad de investigar las múltiples formas y experiencias sociales.

Como en otras latitudes, la arqueología feminista en Colombia también cuenta con enfoques analíticos diversos (Bejarano Espinosa 2012 y 2022; Salas-Medellín *et al.* 2021, 99-100; Solano Suárez 2011); especialmente a partir de la década del 2010, con las iniciativas investigativas del colectivo Género, Feminismo y Arqueología (GEFA) (Salas-Medellín *et al.* 2021). No obstante, pienso que, como parte del quehacer arqueológico, aún es preciso reconocer, valorar y ampliar el conocimiento sobre las relaciones de estas perspectivas críticas con los feminismos y con los movimientos de mujeres en el país (Lamus Canavate 2010) o en *nuestroamérica* (Orejuela Mesa 2018; Salas-Medellín *et al.* 2021; Viveros Vigoya 2018).

En lo que respecta a la antropología, si bien en Colombia los aportes a la perspectiva de género se realizaron desde el inicio de la profesionalización de la disciplina —en la década de los cuarenta—, las propuestas feministas con enfoque de género o decoloniales comenzaron a debatirse en la de los 2000 (Lugones 2008; Viveros Vigoya 2017). Al respecto, Mara Viveros Vigoya, investigadora feminista colombiana, nos recuerda lo siguiente:

El objetivo de incorporar enfoques de género y feministas en la antropología [...] es plantear un cambio de perspectivas en la propia disciplina antropológica que contribuya a la emancipación, mediante la crítica a los valores y a las estructuras de autoridad y legitimidad académicas androcéntricas prevalecientes hasta el momento. (2017, 52-53)

Recientemente, e inspirado por ello, un grupo de investigadoras e investigadores ha explorado de qué manera podemos transformar el presente cuestionando el pasado que hemos escrito desde la arqueología en Colombia³. Es una tarea aún abierta, e implica promover el reconocimiento de perspectivas situadas sobre las múltiples formas de hacer arqueología (e. g., Gutiérrez-Lara 2025)

3 En el simposio “Arqueologías emancipatorias y críticas: explorando los retos de las arqueologías feministas desde Colombia”, coordinado por Helen Hope Henderson, Diana Mendoza-León y Alejandra Gutiérrez, en el marco del Congreso Colombiano de Arqueología, realizado del 2 al 4 de mayo de 2024 en la Universidad de Magdalena, Santa Marta.

y considerar los trabajos previos de arqueólogas colombianas con perspectivas feministas que advirtieron las limitaciones existentes en las discusiones relacionadas con el registro material (Guerrero González 2022; Gutiérrez-Lara 2020; Jaramillo González 2012; Mendoza-León 2010; Orejuela Mesa 2018 y 2022; Salas-Medellín 2007; Salas-Medellín *et al.* 2021).

Prácticas reflexivas frente a sujetos sociales en la arqueología feminista

Alison Wylie identifica las cinco críticas principales que hacen las investigadoras con enfoques feministas a la arqueología: 1) la supresión de sujetos de investigación, especialmente mujeres; 2) la distorsión de los sujetos; 3) el involucramiento político con élites globales y agendas disciplinares; 4) el ideal del objetivismo científico no cuestionado, y 5) la poca comprensión de las prácticas arqueológicas y las agendas disciplinares (2002, 186-189). Aunque las perspectivas feministas buscan contribuir a la calidad del conocimiento sobre el pasado, las propuestas feministas académicas y de activistas pueden ser apropiadas de forma ambivalente (Wylie 2007, 210) por las investigaciones arqueológicas, incluso por quienes identifican y utilizan el concepto de género como eje de análisis (Englestad 2007; Jofré *et al.* 2021; Wylie 2017). El colectivo GEFA explica el reto así:

Un enfoque feminista nos orienta a considerar que la investigación arqueológica se edifica desde nuestra propia, interiorizada y normalmente inconsciente ideología de género, la cual no resulta ser la misma de la sociedad estudiada; además de eso, nos otorga nuevas herramientas de análisis sobre los efectos que dichos discursos del pasado adquieren en el presente. (Salas-Medellín *et al.* 2021, 95)

De esta manera, las posturas feministas convocan, en parte, discusiones conceptuales en la arqueología para mejorar nuestra capacidad de sensibilizarnos con las experiencias propias y las de otras personas desde múltiples contextos o perspectivas, en el pasado o en el presente, como ejercicio riguroso y empático (Colomer *et al.* 2024; Haraway 1988). Como ejemplo de estas posturas, María Eugenia Orejuela Mesa, en su tesis doctoral, titulada “Pueblos indígenas, arqueología e identidad: una comparación en América”, explora las diferencias entre el concepto de identidad en la arqueología y las visiones de personas y pueblos indígenas (2018, 54) para formular diez recomendaciones orientadas a que las y los investigadores puedan relacionarse mejor con estos y superar las limitaciones en

el debate sobre el registro material (235). Entre ellas está la delicada tarea de promover “la participación de una autodeterminación colectiva como también individual, una arqueología indígena y/o colaborativa que explore el componente de género y feminismo” (236). La propuesta amplía la base disciplinar con el objetivo de incorporar “la valorización y autovalorización de elementos que la arqueología tradicional ha invisibilizado”, pasos que son necesarios para realizar una arqueología en contextos latinoamericanos (95). Otro aporte de Orejuela Mesa (2022) consiste en haber identificado, mediante entrevistas con cuatro mujeres⁴, la invisibilización de sus identidades individuales en espacios colectivos étnicos, identidades que es urgente reconocer para poder coconstruir arqueologías indígenas o colaborativas.

Con el fin de avanzar en este sentido, Wylie propone cuatro estrategias para una arqueología feminista: 1) impulsar temáticas relevantes para las mujeres o personas oprimidas por estructuras de género desiguales, con el objetivo de comprender y transformar las situaciones históricas y opresivas; 2) implementar formas colaborativas y más igualitarias en la producción del conocimiento, reconociendo las experiencias situadas de las mujeres o personas oprimidas; 3) evidenciar los supuestos para entender mejor el contexto y las contingencias alrededor de las investigaciones, y hacerse responsable y sensible frente a las personas que son parte de la investigación y que son afectadas por esta y por sus resultados, y 4) procurar indagaciones conceptual y empíricamente más robustas desde perspectivas reflexivas y contextuales (2007, 211-213). En suma, se busca movilizar recursos epistemológicos amplios desde el reconocimiento de los contextos situados de una pluralidad de personas (Wylie 2017). Wylie explica cómo la revisión de la construcción social del conocimiento permite cuestionar y modificar posturas, prácticas o contenidos que parecen universales, pero que están relacionados con condiciones variables, contingentes e históricas.

Otra propuesta feminista elaborada recientemente en Colombia es la de las arqueologías centradas en el corazón (Guerrero González 2022; Lyons y Supernant 2020), que convocan perspectivas aún más holísticas, especialmente asociadas con los conceptos de cuidado y emoción, y orientadas a apoyar la idea de *comunidades de práctica* en la arqueología. Las autoras plantean cuatro valores interconectados para orientar la investigación: el rigor, el cuidado, la relacionalidad y la emoción. El rigor implica el reconocimiento y la evaluación de diferentes

4
 4 Pertenecientes a los pueblos musqueam (Canadá), yanacona (Colombia), bribri (Costa Rica) y ngäbe (Panamá).

sistemas de conocimiento (Lyons y Supernant 2020, 6), con el fin de impulsar esfuerzos colectivos ante problemas comunes. En este sentido, el cuidado es una forma de advertir y transformar los espacios académicos para redirigirlos hacia una ciencia más emancipadora, que priorice el bienestar integral a partir del saber de todos los participantes y que ponga en diálogo los principios éticos ligados a las actividades académicas. La relacionalidad, a su vez, se refiere a esfuerzos reflexivos —individuales y colectivos— para comprender y reconocer el conjunto de vínculos, los espacios de encuentros y desencuentros, en los que estamos incluidos desde diferentes perspectivas y experiencias; supone ampliar nuestras formas de abordar las múltiples relaciones de las que hacemos parte siendo más conscientes, más sensibles y responsables ante ellas. Finalmente, el concepto de emoción implica examinar su expresión en espacios académicos como algo constitutivo de las prácticas disciplinares y del mismo conocimiento arqueológico.

Con estos valores, la arqueología centrada en el corazón profundiza la práctica disciplinar, y la lleva a identificar y resolver más integralmente problemas o situaciones opresivas en su expresión social, histórica y política. Sus propuestas tienen semejanzas con las de Wylie (2002 y 2007) y Orejuela Mesa (2018 y 2022), dirigidas también a promover diálogos en la búsqueda de sociedades más justas, de reformar y reorientar a la comunidad académica a examinar sus prácticas y el alcance de su conocimiento. Las arqueologías centradas en el corazón se preocupan por reconocer experiencias plurales y espacios recíprocos que permitan generar más preguntas acerca de la calidad del conocimiento —especialmente ante vacíos en el estado del arte—, para reevaluar su relevancia específica en comunidades en las que pueda existir una ambivalencia sobre la investigación arqueológica (Guerrero González 2022).

En una investigación con este enfoque, en zonas rurales de las veredas Santa Teresa y Sinaí del municipio de Villagarzón, en Putumayo (Colombia), Sara Valentina Guerrero González identificó seis lugares de arte rupestre en los que había un total de 105 petroglifos con formas antropomorfas, zoomorfas y geométricas (2022, 69, tabla 5). Esto fue posible gracias a los diálogos y al trabajo colaborativo con las personas de las comunidades y con las que promovían el turismo comunitario. En el contexto del estudio, las gentes expresaron sus compromisos, sentidos de identidad y afectos por el registro material de sitios arqueológicos con arte rupestre como parte de su autogestión y construcción de territorios, actividades orientadas a la paz y la superación de historias de violencia regional.

Arqueología feminista frente al androcentrismo y los sujetos sociales

En un trabajo pionero, Laura Bejarano Espinosa criticó, mediante un análisis discursivo de publicaciones arqueológicas, las dificultades y ambigüedades en la construcción de los sujetos en la disciplina. Allí, argumentó en favor del reconocimiento y la incorporación de perspectivas feministas como una forma de ampliar la consideración al respecto. En su tesis de maestría, explicó que “la arqueología colombiana no elude la arqueología de género, simplemente no logra superar la forma como disciplinariamente ha construido sus sujetos; de ahí la dificultad para plantear preguntas de investigación de género” (2012, 8). Ella advertía la ausencia de preguntas por el género, el sexo y la edad de las personas del pasado, situación que termina reproduciendo el sesgo androcéntrico sobre ellas y que deja un masculino genérico implícito en los textos. Para Bejarano Espinosa, esta omisión es la razón principal por la que no se habían adoptado perspectivas feministas en la arqueología colombiana, con la consecuencia de que los y las arqueólogas no participaron en los diálogos feministas que tuvieron lugar en la antropología desde la década de los 2000 (Viveros Vigoya 2017). ¿De qué manera podemos superar este vacío y aportar a las explicaciones acerca de los objetos de estudio y los sujetos sociales, dada la crítica de Bejarano Espinosa al sesgo androcéntrico implícito en la arqueología colombiana?

Investigaciones recientes que identifican personas femeninas en algunos contextos arqueológicos a nivel global ilustran los dilemas interpretativos referidos por Bejarano Espinosa (2012) y Wylie (2002 y 2007). La determinación de diferencias de sexo mediante análisis de esmalte dental (Hass *et al.* 2020, 2) o de ADN (Price *et al.* 2019) revela el sesgo de la omisión frente a cuestiones de género y la prevalencia de la suposición del masculino genérico. Por ejemplo, en 2017, la reidentificación de una persona como femenina, considerada masculina durante décadas, en una tumba que contenía una variedad de armas y otros artefactos indicativos de su alto estatus como guerrera profesional, provocó un intenso debate académico y una discusión mediática en la que intervinieron 130 agencias de noticias por tratarse del contexto más lujoso y complejo entre las 1100 tumbas del yacimiento vikingo de Birka (Price *et al.* 2019). El reconocimiento de otra persona femenina, WMP6 (8980-8730 AC), de entre diecisiete y diecinueve años, en el yacimiento de Wilamaya Patjxa, en Perú (Hass *et al.* 2020), parece ser un caso similar, pues las investigaciones dan cuenta de un contexto funerario asociado a un conjunto de instrumentos líticos utilizados en actividades de caza de animales, desprese y procesamiento de pieles.

Hass *et al.* (2020) revisaron además los datos provenientes de otros yacimientos arqueológicos del continente americano. Los patrones encontrados permiten estimar que entre un 30 % y un 50 % de las personas que cazaron animales grandes eran mujeres (2020, 3, figura 2). Las evidencias muestran que las actividades relacionadas con la caza no se organizaban a partir de los tradicionales roles basados en género o sexo (5, figura 5), supuestos como verdades indiscutibles durante una parte significativa de la historia disciplinar, sino que dichas tareas fueron de índole colaborativa.

Más allá del reconocimiento de nuevos datos empíricos que permiten interpretaciones alternativas en relación con las personas que participaban en las actividades de la guerra o la caza (antes concebidas como exclusivamente masculinas), estos hallazgos ilustran la persistencia de ideas y supuestos discriminatorios y limitantes en la arqueología. Encuentro desconcertante y doloroso que la identificación de personas feminizadas en el pasado aún genere debate y duda en la comprensión del registro material, pues la idea de que las prácticas de caza o de guerra eran solamente masculinas carece de sustento empírico (Anderson *et al.* 2023). Asimismo, existen nociones alternativas a la idea de la división del trabajo por sexo o género (Hass *et al.* 2020), especialmente en sociedades humanas más igualitarias que tendían a no distinguir a las personas según sus cualidades y capacidades individuales (Kent 1999). Recientemente, un estudio realizado sobre fuentes etnográficas de 63 sociedades recolectoras a nivel global estimó que el 79 % de ellas implicaban a mujeres en la caza (Anderson *et al.* 2023, 4-5, tabla 1) y que las actividades de subsistencia y mantenimiento, como la recolección y preparación de alimentos, eran distribuidas de forma flexible. En este contexto investigativo, las autoras propusieron el término *personas que recolectan (forager)*, en lugar de los términos tradicionales de *cazadores y recolectores*, para reconocer que la división del trabajo en la mayoría de los casos no obedecía al sexo ni al género, sino a otros valores sociales o culturales que orientaban la organización de la vida diaria y la convivencia (Kent 1999).

En otra crítica al androcentrismo arqueológico, Sandra Montón-Subías analizó cómo los sesgos investigativos expresan valores patriarcales y confluyen en el manejo de la información disciplinar:

Ya sabemos que existieron mujeres poderosas, guerreras, reinas, científicas, conquistadoras y/o terratenientes, pero: ¿y todas las demás?, ¿dónde quedan ellas y quienes nunca se ajustaron a la pretendida manera hegemónica de ser hombre en el presente? Sin duda, en el olvido. (2021, 580)

La idea implícita y poco cuestionada del masculino genérico como sujeto social persistente o universal distorsiona la consideración de las capacidades y los valores de las personas del pasado. Como alternativa, la autora plantea el concepto de *actividades de mantenimiento*, ampliamente debatido en la arqueología feminista en España (Colomer *et al.* 2024; Montón-Subías y Sánchez-Romero 2008). Montón-Subías lo define como “una serie de tareas cotidianas y rutinarias imprescindibles para asegurar el bienestar, la estabilidad y la reproducción de la vida, y sus formas en cualquier grupo humano” (2021, 574). Esta propuesta busca examinar la posible existencia de múltiples modos y capacidades humanas en las prácticas de la vida diaria, orientando así las interpretaciones arqueológicas a debates que consideren los esfuerzos colectivos, en vez de los individuales (Hernando 2021). En Colombia, Yusmidia Solano Suárez, al revisar fuentes históricas y académicas sobre los pueblos originarios de Abya Yala⁵, identificó en las primeras sesgos discriminatorios basados en nociones de género de la mujer europea del siglo XV y, en las segundas, la ausencia de información sobre mujeres, y presentó, como alternativa a estas tendencias sexistas y eurocéntricas, enfoques analíticos centrados en las actividades de mantenimiento para orientar las futuras investigaciones sobre las mujeres del continente americano (2011, 180). Su propuesta constituye una de las primeras discusiones feministas en el país sobre la omisión y distorsión de los sujetos del pasado y es relevante para reconocer la multiplicidad de posturas feministas en contextos académicos locales.

Aportes del feminismo negro a la arqueología doméstica

En el libro *Black Feminist Archaeology*, Whitney Battle-Baptiste (2011) problematiza conceptos como feminismo, género, raza y unidad doméstica, y revisa información arqueológica y documentos históricos acerca de las experiencias de mujeres y familias de ascendencia africana, todas cautivas, en el contexto de una investigación sobre la plantación algodonera Hermitage, propiedad de Andrew Jackson, durante el siglo XIX en Tennessee. En relación con los espacios residenciales de las familias cautivas, la autora formula la categoría de *homespaces* —espacios abiertos entre las residencias— para caracterizar las actividades y los esfuerzos

5 Solano Suárez favorece el concepto de Abya-Yala como una forma propia y, por ende, decolonial de los pueblos originarios de nombrar el continente americano, y de que pueda ser traducido como “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra en florecimiento” (2011, 171).

colectivos de múltiples familias en el manejo de la vida diaria⁶. Battle-Baptiste entiende que estos lugares no solo estaban destinados a compartir socialmente diversas prácticas, sino también a cuidar colectivamente a las personas al final de los largos días de trabajo. A su vez, examina la noción contemporánea y distorsionada de las mujeres de ascendencias africanas como poderosas creadoras culturales que pueden, ante las demandas de sus condiciones opresivas, mantener y reproducir la cultura afroamericana o diaspórica, incluso siendo madres con poca o limitada autonomía para administrar sus tiempos y quehaceres cotidianos. De este modo, Battle-Baptiste llama la atención sobre una tarea académica aún pendiente: revisar estereotipos y contradicciones no cuestionados en las arqueologías domésticas. Al mismo tiempo, aboga por una mayor sensibilidad y una comprensión más detallada de los roles y las experiencias de las mujeres y los hombres cautivos. Su análisis de los espacios exteriores y comunes presenta así una interesante valorización de situaciones particulares poco comprendidas, en la medida en que el registro material de estos *homespaces* indica la existencia de áreas de preparación de alimentos alrededor de un fogón, juego con canicas —probablemente entre niños y niñas—, interpretaciones musicales, fabricación de jabones, y costura y arreglo de la ropa realizados por diferentes personas (2011, 101-105).

Autocrítica frente a los dilemas interpretativos sobre el concepto de unidad doméstica

En mis propias investigaciones he estado particularmente interesada en cómo las propuestas feministas podrían reorientar la revisión de conceptos para comprender mejor las acciones autónomas o autodirigidas de los grupos sociales. Estas propuestas no han sido suficientemente consideradas como alternativas interpretativas (Brumfiel 1992; Cruz Berrocal 2009, 36; Henderson 2003, 2012b y 2017) en los debates actuales, especialmente en los estudios de patrones de asentamiento (Sabloff y Ashmore 2001). Un ejemplo de ello es el uso común de la noción de unidad doméstica, formulada originalmente por Richard Wilk y Robert Netting (1984), que entiende el grupo social como el resultado de la articulación de cinco actividades básicas: producción, distribución, transmisión de recursos, reproducción y coresidencia (véase Douglass y Gonlin 2012). Este modelo nos orienta a documentar prácticas asociadas a viviendas o residencias, pero sin considerar insumos acerca de su manejo por parte de actores sociales específicos ni las formas de coordinación o

6 El término *homespace* es la combinación de *homeplace* y *yardspace* (Battle-Baptiste 2011, 92-97).

cooperación entre ellos. Previamente, se ha analizado el dilema de cuestionar la relación entre la gestión de las cinco actividades básicas mencionadas, la forma del grupo y sus posibles maneras de integración social (Wilk y Netting 1984, 4).

En trabajos previos traté de reconocer diferencias en el rol de las personas que vivían en grupos residenciales, en relación con los quehaceres diarios, para no asumir que sus experiencias eran iguales o que el grupo social era pasivo. Argumenté que el uso del concepto de unidad doméstica podría dar por sentadas la funcionalidad y la integración de los sujetos dentro de grupos sociales que compartían actividades económicas, sin evaluar o cuestionar la coordinación o el manejo de las prácticas por parte de ellos (Henderson 2003 y 2012a, 271-272). De esta manera, se podría obviar o desconocer la capacidad que tenían para organizar sus propias formas de vivir. Por esta razón, resulta pertinente pensar la articulación entre las personas y el grupo social en la arqueología doméstica cuando formulamos preguntas de investigación (Henderson 2003 y 2012b). Puede que los roles de género o de edad fueran importantes en ello, pero es posible también que no lo fueran y que las identidades colectivas o grupales tuvieran más relevancia ante esfuerzos en común. Es igualmente probable que las identidades sociales, individuales o grupales no estuvieran ligadas a acciones cotidianas cerca de las residencias, sino a contextos y procesos colectivos más amplios (Colomer *et al.* 2024).

Como alternativas al concepto de unidad doméstica, se han planteado otros que identifican las dinámicas internas de los grupos sociales y que reconocen el carácter activo de las personas en sus contextos específicos. Por ejemplo, para pensar en cómo documentar e interpretar los procesos sociales en la arqueología, se ha propuesto el análisis centrado en sujetos (Brumfiel 1992, 559), el concepto de agencia colectiva (Dobres y Robb 2000, 11) y diferentes nociones de casa (Carsten y Hugh-Jones 1995; Gillespie 2001, 91-94). La categoría de *personhood*, condición de persona (Gillespie 2001, 75), complementa esta tendencia reconociendo la importancia de las relaciones sociales y los contextos particulares que influyen en las experiencias diarias de la gente. La idea del individuo como un actor autónomo y que maximiza sus propios intereses se ha criticado desde diferentes posturas arqueológicas (Brück 2001 y 2005; Drennan 2000; Roscoe 2000).

Inspirada en esta revisión conceptual, he acuñado otros conceptos para orientar mis investigaciones arqueológicas en contextos residenciales, como el de *estrategias de producción simple* versus *estrategias de producción diversa* (Henderson 2003 y 2012b), y los de *poder táctico* o *poder estructural* (Henderson 2008, 2012a, 2014 y 2017), y he apelado a las nociones muiscas coloniales de casa (*gue*) (Henderson y Ostler 2005) y de *hacer lugar* (*iebzasqua*) (Henderson 2014). Con ello,

he querido relacionar las evidencias empíricas y la variación observada entre las actividades asociadas a diferentes viviendas, para poder describir y comprender mejor las tendencias en el manejo de la vida cotidiana.

Sin embargo, no he considerado suficientemente el alcance de mis explicaciones acerca del conjunto de personas que convivían en grupos residenciales. Por ejemplo, al documentar un patrón aleatorio en la ubicación de viviendas de una comunidad local muisca durante doscientos años (Henderson y Ostler 2005, 169), entendí que en ese periodo las personas localizaron sus residencias sin tener en cuenta un punto espacialmente central en la comunidad ni las distancias con sus vecinos, y que esto indicaba un alto grado de independencia de la población. Mi valoración de estas decisiones, derivadas de alguna deliberación entre quienes formaban parte de los grupos residenciales, se refería no a un momento histórico específico —algo que no puedo relacionar con información empírica—, sino más bien a los comportamientos acumulativos de aquellos que vivían en ellos. Se trata de una interpretación basada en múltiples procesos sociales de muchas personas y no en un instante particular. Mediante un análisis arqueológico pude identificar entonces una tendencia histórica que comprendí como un indicador general de diferentes grados de cercanía e interdependencia entre las personas de una comunidad durante un largo periodo.

Entiendo que reconocer sujetos genéricos en relación con actividades habituales durante largos periodos puede ser una abstracción, primero, demasiado lejana de lo que las personas concretas pensaron e hicieron al ubicar sus viviendas, y, segundo, irrelevante para quienes estén interesados e interesadas en visibilizar y comprender las experiencias humanas en el pasado. Es posible que este nivel de abstracción, de varias generaciones, sea muy difícil de vincular con las preguntas que motivan los estudios arqueológicos sobre los habitantes de tiempos pretéritos, a los que muchas veces entendemos —tácita y erróneamente— como individuos similares a nosotros. Sin embargo, ahora creo que la perspectiva arqueológica enfocada en las personas que vivían en grupos residenciales, en cuanto sujetos sociales biográficamente genéricos, y en sus tendencias a tomar decisiones colectivas y dejar una huella material al ubicar sus lugares de vivienda nos desafía a reconocer y considerar otras experiencias humanas colectivas, como la convivencia diaria en extensos periodos.

La reflexión sobre estas personas nos lleva a una valoración muy diferente de nuestras formas de pensar, actuar y vivir en el mundo contemporáneo, comprendido a la luz de experiencias individuales, y pone en el diálogo otra perspectiva histórica. Considerar a una persona como algo general, pero compuesto por

muchas generaciones de un contexto particular, tiene cierto valor analítico, desde una mirada feminista, porque puede ser un punto de inflexión crítico: el reconocimiento de sujetos sociales ancestrales a partir de datos arqueológicos. Contemplar varias generaciones a la vez nos permite cuestionar la noción del individuo como fenómeno social, cultural, atemporal y universal. Reflexionar sobre los sujetos sociales ancestrales mediante un estudio arqueológico es una de las labores más curiosas y desafiantes que he tenido que asumir: me hizo buscar categorías analíticas en el vocabulario muisca colonial para repensar la idea de comunidad social (Henderson y Ostler 2005).

Nunca imaginé que iba a encontrar una disposición aleatoria entre viviendas de una misma comunidad. Asumí en un principio que las interacciones sociales habituales entre las personas habrían generado algún patrón de agrupamiento de las viviendas entre sí o alrededor de un punto focal. Después, me pregunté por lo que percibí como desorden o falta de un esquema especial, y por las formas de convivencia entre las personas de esta comunidad. Cuestioné mi propia capacidad de apreciar y ser sensible a diferentes maneras de vida social. El hallazgo me ayudó a comprender que mis nociones de lo que significa *vivir en comunidad* estaban muy asociadas a mis propias experiencias biográficas en contextos urbanos. Me hizo interrogarme de nuevo por el sentido cultural de las comunidades locales, por si las personas y grupos residenciales manejaban directamente, con más independencia y menos interdependencia entre ellos, las formas de convivir en el espacio y de relacionarse unos con otros en su vida diaria (véanse Henderson 2014; Henderson y Ostler 2005).

Finalmente, fue mediante un análisis arqueológico que pude cuestionar y ampliar mi comprensión sobre la variabilidad de los valores sociales y culturales, y de las formas de convivencia. Sin embargo, no escribí acerca de estas reflexiones y preguntas en mis textos arqueológicos. Consecuentemente, he tenido que considerar cómo los dilemas interpretativos frente a los conceptos que orientan la investigación son también dilemas relacionales, con aspectos subjetivos y comunicativos que afrontamos como personas que compartimos una disciplina académica (Colomer *et al.* 2024). He pensado en cómo podría mejorar —mediante reflexiones feministas o emancipatorias— mi propia capacidad de reconocer y dialogar acerca de las grandes diferencias y de nuestra comprensión parcial o limitada y, en ocasiones, poco imaginativa del ingenio de las personas que vivían en el pasado (Coltofean-Arizancu *et al.* 2021). Especialmente, me pregunto cómo relacionarme con sujetos que no hemos podido identificar aún en el presente como parte de la arqueología (Orejuela Mesa 2018 y 2022). Creo, entonces, que tiene

valor darse cuenta de la expresión subjetiva de los sesgos en los modelos interpretativos como una relación más de la cual ocuparnos.

Se trata de un asunto disciplinar que no da espera. Desde los años noventa, Elizabeth Brumfiel argumentó que la ausencia de información concreta sobre grupos sociales del pasado dejaba un vacío que les permitía a los grupos sociales dominantes del presente representar a las gentes de otras épocas y sus roles sociales de cualquier manera, legitimando así inequidades y valores hegemónicos (1992, 553). Su impulso a reconocer identidades sociales en otros tiempos mediante enfoques arqueológicos feministas es relevante desde hace más de tres décadas porque tiene en cuenta la necesidad urgente de corregir versiones históricas que distorsionan los acontecimientos y los sujetos estudiados. La consideración de críticas feministas mejora la investigación al advertir faltas sistemáticas de información, falencias interpretativas y miradas sesgadas, así como vacíos y debilidades conceptuales presentes en nuestro ámbito académico.

Conclusiones: reconociendo conexiones y diferencias

En las clases universitarias que dicto percibo que algunas de las estudiantes de antropología ven propósitos y posibilidades en la investigación arqueológica que son más amplios y contestatarios que los míos. Su entusiasmo es contagioso y encuentro en estas discusiones motivos para cuestionar mis propios alcances y limitaciones profesionales. Sus ideas ponen en duda las diferentes formas en que nos relacionamos con la gente del pasado. Al escribir este artículo, busco promover el reconocimiento y la consideración de las expectativas disciplinares de estas personas: sus sensibilidades iniciales, muchas veces no valoradas ni compartidas en la dinámica académica, pero que constituyen los motivos que tienen para estudiar arqueología. Por ejemplo, la incorporación de imágenes artísticas del grupo de investigadoras Pastwomen en presentaciones estudiantiles desde 2019 me hizo pensar, con asombro, en un pasado más diverso que el que lograba evocar en mis textos⁷. También, mientras leía algunas discusiones sobre el patriarcado en la literatura arqueológica (Hernando 2021; Orejuela Mesa 2022 y 2024; Orejuela Mesa y Collazos Cayapú 2022; Ugalde 2019), recordé la curiosidad y la insistente emoción de mi propia madre mostrándome fotos de las figurinas de las Venus del Paleolítico superior, con curvas y peinados elaborados, cuando yo era niña.

7 Véase www.pastwomen.net. Agradezco a Diana Marcela Quevedo Pinzón por compartir la referencia de esta página web en su presentación académica en la clase de Arqueologías Americanas, en 2019.

Las recortaba de las revistas de la *National Geographic* y las dejaba adheridas a las paredes de mi cuarto. “¿Quiénes son ellas?”, pensaba yo. Muchos años después aún escucho la energía en su voz cuando me hablaba de estas mujeres, de lo que podría haber existido antes y de lo que existe ahora, y de sus historias personales, algunas dolorosas, de misoginia y violencias.

Al elaborar mis reflexiones en este artículo deseo reconocer la posibilidad de que existan múltiples relaciones de tensión cuando hablamos sobre las personas del pasado. Revisando conceptos y propuestas de diferentes feminismos en la arqueología, identifico una de esas tensiones entre los lugares de indagación: por un lado, se reconoce y se debate sobre los contextos de acciones sociales de sujetos diversos de otras épocas a partir del registro material, y, por otro, se advierte la misma capacidad diversa y contestataria de las personas en el presente, sobre la base de contextos específicos, para nombrar y orientar la acción social acerca de las injusticias que vivimos, muchas veces de formas singulares (Viveros Vigoya 2016). En la búsqueda del pasado hay esfuerzos en conjunto que parten de relaciones sociales potencialmente transformadoras frente a las ideas discriminatorias y no discutidas en la actualidad. La fortaleza de considerar estos dos aspectos en tensión es que eso nos ayuda a promover la autocrítica y la reflexividad en los lugares y momentos en los que construimos el conocimiento, así como a pensar en las experiencias propias y en nuestra capacidad de sensibilizarnos frente a las experiencias de otros, con lo cual se genera una conciencia básica y necesaria para ampliar las agendas disciplinares y una mayor apertura hacia el reconocimiento de las personas. Si la arqueología históricamente se ha nutrido de discusiones interdisciplinares —por ejemplo, en lo que respecta a la datación absoluta—, ¿por qué no puede conversar más con los feminismos para mejorar su capacidad de argumentación, explicar su relevancia ante públicos diversos en el presente o aportar a reivindicaciones sociales? Encuentro en los feminismos una vitalidad sorprendente, que viene de escuchar o prestar atención a perspectivas variadas y relacionadas con las dinámicas sociales que promueven, o que se derivan de las desigualdades sociales de hoy en día, que me preocupan y que requieren en parte el afecto profundo por la labor académica integral.

Referencias

- Ahmed, Sara.** 2017. *Living a Feminist Life*. Duke University Press.
- Anderson, Abigail, Sophia Chilczuk, Kaylie Nelson, Roxanne Ruther y Cara Wall-Scheffler.** 2023. “The Myth of Man the Hunter: Women’s Contribution to the Hunt

- across Ethnographic Contexts”. *PLOS One* 18 (6): e0287101. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0287101>
- Battle-Baptiste, Whitney.** 2011. *Black Feminist Archaeology*. Routledge.
- Bejarano Espinosa, Laura.** 2012. “Género y arqueología en Colombia: un análisis del discurso”. Tesis de maestría en Estudios de Género, El Colegio de México, Ciudad de México.
- Bejarano Espinosa, Laura.** 2022. *Arqueología de género: aproximaciones desde América Latina*. Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM.
- Bolger, Diane.** 2012. *A Companion to Gender Prehistory*. John Wiley & Sons.
- Brück, Joanna.** 2001. “Monuments, Power and Personhood in the British Neolithic”. *Royal Anthropological Institute* 7 (4): 649-667. <https://www.jstor.org/stable/3134810>
- Brück, Joanna.** 2005. “Experiencing the Past?: The Development of a Phenomenological Archaeology in British Prehistory”. *Archaeological Dialogues* 12 (1): 45-72. <https://doi.org/10.1017/S1380203805001583>
- Brumfiel, Elizabeth M.** 1992. “Distinguished Lecture in Archaeology: Breaking and Entering the Ecosystem—Gender, Class, and Faction Steal the Show”. *American Anthropologist* 94 (3): 551-567. <https://www.jstor.org/stable/680562>
- Carsten, Janet y Stephan Hugh-Jones.** 1995. Introducción a *About the House, Lévi-Strauss and Beyond*, editado por Janet Carsten y Stephan Hugh-Jones, 1-46. Cambridge University Press.
- Ciriza, Alejandra.** 2015. “Construir genealogías feministas desde el sur: encrucijadas y tensiones”. *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales* 2 (3): 83-104. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/millca-digital/article/view/523>
- Colomer, Laia, Paloma González-Marcén y Marina Picazo.** 2024. “Feminist Archaeology for the Present: Maintenance Activities and Social Caring”. En *The Routledge Handbook of Gender Archaeology*, editado por Marianne Moen y Unn Pedersen, 30-44. Routledge.
- Coltofean-Arizancu, Laura, Bisserka Gaydarska y Uroš Matić, eds.** 2021. *Gender Stereotypes in Archaeology: A Short Reflection in Image and Text*. Ilustraciones de Nikola Radosavljević. Sidestone.
- Conkey, Margaret W. y Janet D. Spector.** 1984. “Archaeology and the Study of Gender”. *Advances in Archaeological Method and Theory* 7: 1-38. <https://www.jstor.org/stable/20170176>
- Cruz Berrocal, María.** 2009. “Feminismo: teoría y práctica de una arqueología científica”. *Trabajos de Prehistoria* 66 (2): 25-43. <https://doi.org/10.3989/tp.2009.09026>
- Curiel Pichardo, Rosa Ynés Ochy.** 2013. “Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos”. Documento de trabajo. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75237>

- Dobres, Marcia-Anne y John Robb.** 2000. *Agency in Archaeology*. Routledge.
- Douglass, John G. y Nancy Gonlin.** 2012. *Ancient Households of the Americas: Conceptualizing What Households Do*. University Press of Colorado.
- Drennan, Robert D.** 2000. "Games, Players, Rules, and Circumstances: Looking for Understandings of Social Change at Different Levels". En *Cultural Evolution: Contemporary Viewpoints*, editado por Gary M. Feinman y Linda Manzanilla, 177-197. Kluwer Academic; Plenum.
- Engelstad, Ericka.** 2007. "Much More than Gender". *Journal of Archeological Method and Theory* 14 (3): 217-234. <http://www.jstor.org/stable/25702342>
- Franklin, Maria.** 2001. "A Black Feminist-Inspired Archaeology?". *Journal of Social Archaeology* 1 (1): 108-125. <https://doi.org/10.1177/146960530100100108>
- Gero, Joan M.** 1985. "Socio-Politics and the Woman-at-Home Ideology". *American Antiquity* 50 (2): 342-350. <https://doi.org/10.2307/280492>
- Gillespie, Susan D.** 2001. "Personhood, Agency and Mortuary Ritual: A Case Study from the Ancient Maya". *Journal of Anthropological Archaeology* 20 (1): 73-112. <https://doi.org/10.1006/jaar.2000.0369>
- Guerrero González, Sara Valentina.** 2022. "Inventario arqueológico SAR del río Vides". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Gutiérrez-Lara, Alejandra.** 2020. "La pala no es para las niñas: cuestionamiento de las relaciones sociales y laborales en la arqueología preventiva, desde una autoetnografía feminista". Trabajo de especialización en Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Gutiérrez-Lara, Alejandra.** 2025. "La pala no es para las niñas: cuestionamiento de las relaciones sociales y laborales en la arqueología de contrato desde una autoetnografía feminista". *Maguaré* 39 (1): 17-45. <https://doi.org/10.15446/mag.v39n1.118065>
- Haraway, Donna.** 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575-599. <https://www.jstor.org/stable/3178066>
- Hass, Randall, James Watson, Tammy Buonasera, John Southon, Jennifer C. Chen et al.** 2020. "Female Hunters of the Early Americas". *Science Advances* 6 (45): 1-10. <https://doi.org/10.1126/sciadv.abd0310>
- Henderson, Helen Hope.** 2003. "The Organization of Staple Crop Production at K'axob, Belize". *Latin American Antiquity* 14 (4): 469-496. <https://doi.org/10.2307/3557579>
- Henderson, Helen Hope.** 2008. "Alimentando la casa, bailando el asentamiento: explorando la construcción de liderazgo político en las sociedades muisca". En *Los muiscas en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, compilado por Jorge Augusto Gamboa M., 40-63. Ediciones Uniandes.

- Henderson, Helen Hope.** 2012a. “Poder y desigualdades en sociedades cacicales: buscando evidencias de poder estructural y organizacional en unidades domésticas”. En *Reproducción social y creación de desigualdades: discusiones desde la antropología y la arqueología suramericanas*, compilado por Hope Henderson y Sebastián Fajardo Bernal, 161-176. Encuentro.
- Henderson, Helen Hope.** 2012b. “Understanding Household on Their Own Terms: Investigations on Household Sizes, Production, and Longevity at K’axob, Belize”. En *Ancient Households of the Americas, Conceptualizing What Households Do*, editado por John G. Douglass y Nancy Gonlin, 269-298. University Press of Colorado.
- Henderson, Helen Hope.** 2014. “The Role of Place-Making in Chiefdom Societies”. En *Against Typological Tyranny in Archaeology: A South American Perspective*, editado por Cristóbal Gnecco y Carl Langebaek, 179-200. Springer Science Business Media.
- Henderson, Helen Hope.** 2017. “La formación de comunidades cacicales y la desigualdad política: retos para comprender el cambio social”. *Revista Colombiana de Antropología* 53 (1): 241-268. <https://doi.org/10.22380/2539472X.10>
- Henderson, Helen Hope y Nicholas Ostler.** 2005. “Muisca Settlement Organization and Chiefly Authority at Suta, Valle de Leyva, Colombia: A Critical Appraisal of Native Concepts of House for Studies of Complex Societies”. *Journal of Anthropological Archaeology* 24 (2): 148-178. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2005.01.002>
- Hernando, Almudena.** 2021. “Epílogo: ‘epur si muove’”. *Anales de Arqueología y Etnología*. 76 (2): 347-357. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/analarqueyetno/article/view/5431>
- hooks, bell.** 2020. *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Traducción de Ana Uñeros Martín. Traficantes de Sueños.
- Jaramillo González, Alejandra.** 2012. “Las mujeres muiscas: una mirada desde las prácticas mortuorias hacia la diferenciación y participación dentro de la sociedad en el caso de Tibanica”. Tesis de maestría en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Jofré, Carina, Marianela Gamboa, Muriel Morales, Flavia E. Gasetúa y María Florencia Pessio Vázquez.** 2021. “Mujeres y disidencias feministas en las arqueologías sudamericanas: claves para nombrar la violencia patriarcal y re-existir en las academias hostiles”. *Anales de Arqueología y Etnología* 76 (2): 69-95. <https://doi.org/10.48162/rev.46.003>
- Kent, Susan.** 1999. “Egalitarianism, Equality, and Equitable Power”. En *Manifesting Power: Gender, and the Interpretation of Power in Archaeology*, editado por Tracy L. Sweely, 30-48, Routledge.
- Lamus Canavate, Doris.** 2010. *De la subversión a la inclusión: movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia, 1975-2005*. ICANH.

- Lugones, María** 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa* 9: 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Lyons, Natasha y Kisha Supernant**. 2020. Introducción a *Archaeologies of the Heart*, editado por Kirsha Supernant, Jane Eva Baxter, Natasha Lyons y Sonya Atalay, 1-22. Springer.
- Mendoza-León, Diana**. 2010. "El género en la estatuaria del Alto Magdalena: una lectura crítica desde la arqueología feminista". Tesis de pregrado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.
- Montón-Subías, Sandra**. 2021. "Otros pasados son posibles: discurso y arqueología feminista". *Discurso y Sociedad* 15 (3): 569-587. <https://doi.org/10.14198/dissoc.15.3.3>
- Montón-Subías, Sandra y Margarita Sánchez-Romero, eds.** 2008. *Engendering Social Dynamics: The Archaeology of Maintenance Activities*. Archaeopress.
- Moore, Henrietta L.** 2000. "Ethics and Ontology: Why Agents and Agency Matter". En *Agency in Archaeology*, editado por Marcia-Anne Dobres y John E. Robb, 259-263. Routledge.
- Orejuela Mesa, María Eugenia**. 2018. "Pueblos indígenas: arqueología e identidad. Una comparación en América". Tesis de doctorado en Arqueología Prehistórica, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Orejuela Mesa, María Eugenia**. 2022. "El papel de la mujer: pueblos indígenas, arqueología e identidad, auto-reconocimiento y auto-determinación". *Boletín Antropológico* 1 (103): 114-137. <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/48097>
- Orejuela Mesa, María Eugenia**. 2024. "La historia oral y las dinámicas sociales actuales desde la diversidad sexual: una experiencia en el norte del Cauca". Ponencia en el simposio "Arqueologías emancipatorias y críticas: explorando los retos de las arqueologías feministas desde Colombia". Congreso Colombiano de Arqueología, Arqueología, Comunidades y Territorios, Universidad del Magdalena, Santa Marta.
- Orejuela Mesa, María Eugenia y Diana Collazos Cayapú**. 2022. "Caminando la diversidad en el territorio". *Revista Unidad Álvaro Ulcué* 6. <https://revistaunidad.cric-colombia.org/caminando-la-diversidad-en-el-territorio/>
- Patou-Mathis, Marylène**. 2021. *El hombre prehistórico es también una mujer: una historia de la invisibilidad de las mujeres*. Lumen.
- Pérez Rodríguez, Manuela, Assumpció Vila Mitjá y Trinidad Escoriza-Mateu, eds.** 2011. "Arqueología feminista: investigación y política. Homenaje a Encarna Sanahuja Yll". Dossier de *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 13. <https://revistas.uca.es/index.php/rampas/issue/view/154>
- Price, Neil, Charlotte Hedenstierna-Jonson, Torun Zachrisson, Anna Kjellström, Jan Storå et al.** 2019. "Viking Warrior Women?: Reassessing Birka Chamber Grave Bj.581". *Antiquity* 93 (367): 181-198. <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.258>

- Prieto Olavarría, Cristina y María Gabriela Chaparro.** 2021. “Feminismos y género en arqueología: acerca de la importancia de encontrarnos y reflexionar en tiempos de pandemia y distanciamiento social”. *Anales de Arqueología y Etnología* 76 (2): 61-67. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/analarqueyetno/article/view/5393>
- Roscoe, Paul.** 2000. “New Guinea Leadership as Ethnographic Analogy: A Critical Review”. *Journal of Archaeological Method and Theory* 7: 79-126. <https://doi.org/10.1023/A:1009512726844>
- Sabloff, Jeremy A. y Wendy Ashmore.** 2001. “An Aspect of Archaeology’s Recent Past and Its Relevance in the New Millennium”. En *Archaeology at the Millennium: A Sourcebook*, editado por Gary M. Feinman y T. Douglass Price, 11-52. Springer.
- Salas-Medellín, Rocío.** 2007. “Reflexiones sobre ‘las mujeres de barro’: una aproximación interpretativa desde la arqueología de la identidad, el género y el arte en el contexto del paisaje”. *International Journal of South American Archaeology* 1: 58-65. <http://ijsa.syllabapress.us/en/article/ijsa000007>
- Salas-Medellín, Rocío, Alejandra Jaramillo González, Diana Mendoza-León, Yvonne Ramírez Corredor, María Eugenia Orejuela Mesa et al.** 2021. “Hilando en colectivo: hacia una arqueología de género y feminista en Colombia. Colectivo GEFA (género, feminismo y arqueología)”. *Anales de Arqueología y Etnología* 76 (2): 97-123. <https://doi.org/10.48162/rev.46.004>
- Sanahuja Yll, María Encarna.** 2021. *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. 2.ª ed. Cátedra.
- Solano Suárez, Yusmidia.** 2011. “Eurocentrismo y sexismo en la historiografía sobre los pueblos originarios de Abya Yala: hallazgos al investigar las relaciones de género en la civilización zenú”. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 8 (14): 163-201. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-88862011000100008&lng=en&tlng=es
- Spector, Janet D.** 1993. *What this Awl Means: Feminist Archaeology at a Wahpeton Dakota Village*. Minnesota Historical Society.
- Sweely, Tracy L. ed.** 1999. *Manifesting Power, Gender and the Interpretation of Power in Archaeology*. Routledge.
- Ugalde, María Fernanda.** 2019. “Las alfareras rebeldes: una mirada desde la arqueología ecuatoriana a las relaciones de género, la opresión femenina y el patriarcado”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 36: 33-56. <https://doi.org/10.7440/antipoda36.2019.03>
- Viveros Vigoya, Mara.** 2016. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 52: 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Viveros Vigoya, Mara.** 2017. “La antropología colombiana, el género y el feminismo”. *Maguaré* 31 (2): 19-60. <https://doi.org/10.15446/mag.v31n2.71518>

- Viveros Vigoya, Mara.** 2018. "Entre la extraversión y las epistemologías 'nuestramericanas': el lugar de la producción antropológica con enfoque de género". Ponencia presentada en el 18 Congreso Mundial de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (luaes), Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.
- Voss, Barbara L.** 2000. "Feminisms, Queer Theories, and the Archaeological Study of Past Sexualities". *World Archaeology* 32 (2): 180-192. <https://www.jstor.org/stable/827864>
- Wilk, Richard R. y Robert McC. Netting.** 1984. "Households: Changing Forms and Functions". En *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, editado por Robert McC. Netting, Richard R. Wilk y Eric J. Arnould, 1-28. University of California Press.
- Wylie, Alison.** 2002. *Thinking from Things: Essays in the Philosophy of Archaeology*. University of California Press.
- Wylie, Alison.** 2007. "Doing Archaeology as a Feminist: Introduction". *Journal of Archaeological: Method and Theory* 14 (3): 209-216. <http://www.jstor.org/stable/25702341>
- Wylie, Alison.** 2017. "Os que conhecem, conhecem bem: teoria do ponto de vista e arqueologia de gênero". *Scientiae Studia* 15 (1): 13-38. <https://doi.org/10.11606/51678-31662017000100002>

Reseñas

.....

Maraña: guerra y enfermedad en las selvas de Colombia

Lina Pinto García

Traducción de Alfonso Conde

Universidad de los Andes; ICANH, 2026 (192 pp.)

ISBN: 9789587989670

Recibido: 19/05/2026 • Aprobado: 24/06/2026 • Publicado: 01/09/2026



Santiago Martínez Medina

Università Ca' Foscari, Venecia, Italia

santiagommo@gmail.com

santiago.martinezmed@unive.it

<https://orcid.org/0000-0003-0717-2326>

Enmarañarse es como los soldados llaman a la experiencia de enredarse con la selva. En el escenario bélico colombiano, este enmarañamiento con el lugar de operaciones militares puede incluir a seres diminutos, capaces de parasitar los cuerpos humanos. Es el caso de los protozoos del género *Leishmania*, cuyo enredo con sus hospederos causa la leishmaniasis, una enfermedad que, en su presentación más prevalente en el país, genera úlceras en carne viva muy difíciles de curar, y que se convierten en estigmas de nuestro largo y profundo conflicto armado.

El encuentro entre los cuerpos humanos y los protozoos, mediado por los insectos flebótomos hembra, es el nudo relacional que desencadena el trabajo de Lina Pinto García, recientemente traducido al español bajo el título de *Maraña: guerra y enfermedad en las selvas de Colombia* y publicado en coedición por la Universidad de los Andes y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia¹. Un

1 La versión original de este libro —*Maraña: War and Disease in the Jungles of Colombia* (2025)— obtuvo el premio Amílcar Herrera en la categoría de libros publicados, otorgado por la Asociación Latinoamericana de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (Esocite).

nudo inicial, una forma de vínculo, un enredo cuyas ramas no dejarán de extenderse y entrecruzarse conformando una maraña distinta a la que es la selva; una en la que científicos, militares, guerrilleros, profesionales de la salud, antropólogos, campesinos y otros muchos humanos se abrazarán irremediabilmente con la industria farmacéutica, las políticas públicas sanitarias, la guerra y sus estrategias, los flebotomos y sus hábitos, los protozoos y sus ciclos vitales.

Maraña puede leerse como un estudio acerca del enredo. Es un libro sobre las relaciones y sus costos, sobre lo que conlleva el vínculo y sobre abrir posibilidades de nuevos relacionamientos. Desde una perspectiva temática, es un texto que trata la guerra y la enfermedad en un país enfermo de guerra y que está en continua guerra con sus enfermos. Porque la leishmaniasis no es cualquier patología tropical transmitida por vector. Sus particularidades biológicas y epidemiológicas la hacen un indicador muy poderoso de la manera en la que guerra, enfermedad y tecnociencia se parasitan entre sí.

Al respecto, vale una breve explicación en el tono usual del parasitólogo: el protozoo parasita a otros animales en los bosques húmedos tropicales; para que un humano sea contagiado a través de la picadura de un insecto, necesita adentrarse en la selva. Pero las selvas en Colombia han sido, durante décadas, escenarios de guerra, razón por la cual son los llamados *actores del conflicto* los que, con frecuencia, se infectan. En nuestro país, además, la presentación más frecuente de esta infección es una úlcera cutánea, indolora y muy difícil de tratar, que por ello mismo marca crónicamente —sin matarlos— a los cuerpos que han pasado por la selva/guerra y los hace identificables para los organismos de seguridad del Estado, para otros actores armados y para los servicios sanitarios. No en vano, la leishmaniasis carga con el estigma de ser “la enfermedad de la guerrilla”, aunque cualquier persona que se cruce en el ciclo vital del protozoo y en la voracidad del insecto hembra que pica se infecte.

Además, la primera línea de tratamiento, un fármaco altamente tóxico llamado Glucantime, fue históricamente controlada por los organismos de seguridad del Estado, precisamente por el vínculo parasitológico entre selva, guerra y protozoo. A pesar de ello, ni siquiera los soldados —que pueden acceder más directamente al tratamiento— se libran de los efectos debilitantes, tanto de la enfermedad como del medicamento, que los acompañan como una parte más de su trabajo de guerra. Mientras tanto, el resto de contagiados —se dediquen o no a actividades ilegales— tienen que sobrellevar el estigma y además exponerse a medios terapéuticos incompletos y comercializados de forma extralegal.

Desde la primera imagen etnográfica del libro —una investigadora que baja de un helicóptero artillado para verificar los resultados de las pruebas del tratamiento en los pacientes militares—, *Maraña* nos recuerda que, en su acepción colombiana, siempre que hablemos de la enfermedad, estaremos hablando de la guerra y viceversa. Pero Pinto García no se queda con la descripción parasitológica, por más que haya sido ese el contexto en el que, por primera vez, se advirtió la relación entre guerra y leishmaniasis. En un movimiento que ya es habitual en los estudios de las ciencias y las tecnologías (ESCT), su intención es hacernos reflexionar sobre el carácter relacional de los mundos forjados a fuerza de enredarse.

Vale la pena mencionar que en dicho campo somos muy adeptos a las figuras relacionales y que el primer logro de este libro es elaborar una versión *conceptual* de la maraña. Se trata de un concepto inspirado en “la espesura de la selva tropical”, en “su ramaje entrecruzado y enredado”. Su figuración es la de “las lianas trenzadas y el denso follaje que hacen de cualquier caminata a través de ella un desafío”, y que unen, de forma caótica y entramada, la guerra y la enfermedad “de múltiples formas interconectadas” (XIX). A partir de allí, el libro va a trazar esas lianas, enfrentándose una y otra vez con la multiplicidad de la interconexión.

El resultado no puede ser otro sino un libro enmarañado en el que pareciera que se toman ciertas ramas para extenderlas y así poder examinar el resto, sin que nunca llegue a entrecerse una imagen total del enredo. Como advierte la autora, cada capítulo explora una forma de la maraña. A veces se refiere al vínculo entre guerra y enfermedad para comprender la tecnociencia (capítulos 1, 3 y 5); a veces se analizan el Glucantime y el parásito para entender la guerra (capítulo 4); otras, se refiere a los medicamentos y al conflicto para pensar la leishmaniasis (capítulo 2). Es así porque cualquier inicio va a conectar con el resto de los elementos. De hecho, el enredo puede crecer aún más. Los vínculos poscoloniales, la industria farmacéutica global, las teorías parasitológicas, las estrategias bélicas, los estándares científicos y los criterios de éxito académico, etc., encuentran también su lugar en lo que Pinto García llama *leishmaniasis colombiana*, aquella forma de la infección enmarañada con nuestro conflicto.

El libro se organiza en una extensa introducción, cinco capítulos y un corto apartado de conclusiones. El primer capítulo presenta la enfermedad y su vínculo con el conflicto armado colombiano. Muy temprano en el argumento nos encontramos con que la versión del parasitólogo que resumí hace unas líneas se queda corta, porque la guerra no puede ser reducida a la simple condición en la que se da el encuentro entre el humano, el vector flebótomo y el parásito. El asunto, sugiere

la autora, es mucho más enredado: la guerra misma transforma las biología humanas y protozoarias, trastocando así la epidemiología de la enfermedad. Aquí, los movimientos humanos, las geografías bélicas y las muchas especies de *Leishmania* participan en la configuración de una nueva dolencia, la leishmaniasis colombiana.

Mi formación médica me exige ser enfático en este punto: biológicamente, si es que lo biológico pudiese separarse de todo lo demás, la leishmaniasis en Colombia es una enfermedad característica de las relaciones ecológicas —incluida la guerra y el Glucantime— en las que se expresa. Habría que darle la vuelta a la usual reflexión médica para recordar que, como entidad, la leishmaniasis es una abstracción de muchos casos particulares en los que la maraña se manifiesta en los cuerpos. La guerra, por su parte, tampoco es la misma en su relación con la enfermedad. Nunca es solo el *contexto*, parte del *ambiente* ni la *condición* en la que el vector, el parásito y el humano se encuentran. Los vínculos no son, pues, lo que suele asumirse en el marco de la salud pública usual. La guerra hace parte de la biología misma de la leishmaniasis colombiana, que ya no puede ser solo una presentación local de una entidad natural ajena a toda situación. Se trata de la expresión —una entre varias— de una ecología humana y, más que humana, concreta; en ella no hay nada que, a la vez, no sea el resto de la maraña en su enredo. “Esta exploración etnográfica del mundo social de la leishmaniasis”, escribe la autora, “cimenta una comprensión más compleja de las ontologías tanto de esta enfermedad como de la guerra misma” (XVIII).

En el segundo capítulo, Pinto García cambia de rama y se enfoca en el tratamiento altamente tóxico y desactualizado que se utiliza aún como primera línea terapéutica. Una vez más, su aporte radica en mostrar cómo las lianas se entrecruzan de formas mucho más apretadas que aquellas que hacen del Glucantime un arma de guerra. La incapacidad de imaginar una respuesta distinta al fármaco hace que, en el caso de la leishmaniasis colombiana, aquello que se *farmaceuticiza* no sea solo la leishmaniasis, sino la guerra misma. En cuanto a los científicos, Pinto García nos muestra cómo encuentran en sus propios métodos una limitación para incluir la guerra en sus hipótesis sobre la enfermedad y la cura, aunque ese vínculo sea obvio para ellos, un secreto a voces que circula entre todos los involucrados sin aparecer en sus publicaciones y congresos.

En los capítulos 3 y 4, la etnografía nos conduce hasta las barracas de los soldados colombianos que se recuperan de la enfermedad que, momentáneamente, los ha sacado del “teatro de operaciones”. En medio del dolor, la camaradería y el estoicismo de esos jóvenes, la autora elabora una crítica de acuerdo con la cual

el Glucantime, con su capacidad tóxica, no conduce a su salud, sino a la posibilidad de devolver sus cuerpos intoxicados al combate.

El capítulo quinto regresa a la tecnociencia para seguir escudriñando en su manera de pensar la enfermedad y diseñar respuestas. Nos sorprendemos entonces con el esfuerzo de los científicos por sanitizar su ciencia desligándola de la guerra, a pesar de que, como ya lo sabemos, la leishmaniasis colombiana es con el conflicto armado. El libro termina con un apartado de conclusiones en el que la propuesta de la autora adquiere su más clara dimensión política: al igual que los soldados pueden *desenmarañarse* al salir de la selva, Pinto García apuesta por desenredar la guerra de la enfermedad, dando al libro un final que no es solo optimista, sino que ofrece recomendaciones para buscar relacionamientos más felices. Entre esas recomendaciones, en clave de apertura, están comprender la leishmaniasis colombiana como una *enfermedad de la guerra*, para desplazar la atención hacia la maraña y generar nuevas posibilidades de investigación e intervención que apunten a ella; ampliar el acceso a nuevos tratamientos contra la enfermedad; promover nuevos espacios de intervención para políticas y programas sanitarios que no se reduzcan al tratamiento farmacológico, y luchar con educación sanitaria contra el estigma.

Con respecto al desenmarañamiento, debo hacer una reflexión más. Pinto García escribe que los vínculos entre la guerra y la enfermedad son “relacionales y no inherentes”, por lo que “la leishmaniasis y la guerra pueden, y deben, conformar un tipo diferente de relación” (XIX). En cuanto a la diferencia entre lo inherente y lo relacional, me siento un tanto perplejo, precisamente porque, siguiendo a la autora, entiendo la maraña como un enredo de coconstituciones en el que la leishmaniasis colombiana deviene tal. Por eso busqué las pistas del desenmarañamiento, pero en la mayoría de las páginas de esta etnografía la leishmaniasis colombiana se nos presenta como un enredo bastante apretado, lo que me hace temer que la diferencia entre *inherente* y *relacional* sea más bien un anhelo abstracto y no una conclusión etnográfica.

Por ello mismo considero que el desenmarañamiento es una apuesta especulativa que queda abierta. Tal vez no debería pensarse como un acto de comprensión o legislación, sino como una experimentación situada. En un artículo reciente, Jean Segata (en prensa), también trabajando sobre leishmaniasis, refiere una serie de estas prácticas en Brasil que, con gestos improvisados, cotidianos y pequeños, logran desafiar las lógicas tradicionales de la salud pública:

De manera similar —cuenta— encontré grupos que se organizaron en torno al cuidado de perros comunitarios diagnosticados con leishmaniasis. En lugar de recurrir a la eutanasia, como se preveía en algunas de las propuestas de control apoyadas por sectores de la población y por los Gobiernos, estos residentes optaron por el cuidado. Improvisaron tratamientos, compartieron medicamentos, organizaron esterilizaciones y, cuando fue necesario, ofrecieron cuidados paliativos a los animales. (Segata en prensa, 13, traducción propia; véase también Leal *et al.* 2020)

Se trata, posiblemente, de gestar movimientos éticos y políticos capaces de responder de formas imaginativas, ampliando los límites de la protección y poniendo en cuestión, incluso, los conocimientos sanitarios que ya de por sí están enredados en la maraña descrita en el libro.

Por su originalidad, exhaustividad y compromiso, la publicación de *Maraña* es una noticia importante para el campo de los ESCT en Colombia; en particular, para aquellos investigadores que trabajan en la interfaz entre esos estudios y la antropología. En este público el libro encontrará un tipo de interlocutor que se vincule especialmente con su abordaje etnográfico y con su conceptualización de la relación. La obra es un aporte notable a los estudios sociales sobre los procesos de salud, enfermedad y cuidado. En este sentido, quiero subrayar que es el enfoque etnográfico que Pinto García utiliza lo que le permite elaborar su concepto. *Maraña* es, finalmente, una forma de decir y de pensar que la autora aprende con las personas, los parásitos, las sustancias químicas y las selvas con las que interactúa. Imagino a Pinto García siendo *obligada* por la leishmaniasis colombiana a reflexionar en términos de la maraña misma. Como nos han enseñado otras potentes autoras de nuestro campo, *importan las relaciones con las que hacemos relaciones* (Haraway 2016).

Para la antropología médica crítica, por su parte, la capacidad que tiene Pinto García de analizar las biociencias será más que inspiradora, especialmente porque moviliza la discusión más allá de los usuales, aunque no por ello menos importantes, cuestionamientos a la relación entre biomedicina, Estado, clase y poder. *Maraña* encontrará también lectores en otros escenarios, incluso en los muy contemporáneos estudios multiespecies y en las humanidades ambientales. La aproximación ecológica y situada al parásito permite comprender que la maraña que describe no es nunca solamente humana, y que la guerra, por más que tenga orígenes en y se sostenga por motivaciones políticas y económicas humanas, se juega también en un teatro microbiológico.

En este sentido, quisiera referirme con más detalle al impacto que tiene *Maraña* en el campo de la salud pública, en cuyos espacios académicos este libro bien podría ser una referencia obligatoria. Con agudeza, Pinto García subraya que la corriente salubrista de los *determinantes sociales de la salud* utiliza una noción de la relación que impone una linealidad que desconoce la complejidad de los procesos de coconstitución descritos por su concepto de maraña. Es así como su obra es un aporte, en la medida en que ejemplifica un análisis coherente y completo en términos de *determinación*, mediante el estudio de unos vínculos que, sin ser causales, *sí hacen* de la leishmaniasis colombiana una entidad particular y situada.

La lectura de *Maraña* inspirará a los estudiosos de los ESCT, la salud pública, la antropología médica crítica, los estudios multiespecies y, en general, a todos aquellos interesados en pensar la radical situación de la leishmaniasis colombiana. También a quienes quieren atreverse a imaginar otras maneras de vincularse; atreverse, por tanto, a un tipo de imaginación especulativa que bien podría ser la clave de la continuación de este fantástico libro.

Referencias

- Haraway, Donna J.** 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Leal Abreu, Adriana, Jean Segata y Bernardo Lewgoy.** 2020. “Partilhando uma vida de cão: políticas públicas e a leishmaniose visceral canina”. *Estudos de Sociologia* 25 (49): 103-120. <https://doi.org/10.52780/res.14087>
- Pinto-García, Lina.** 2025. *Maraña: War and Disease in the Jungles of Colombia*. University of Chicago Press.
- Segata, Jean.** En prensa. “Saúde multiespécie”. En *Desafios e inovações metodológicas em ciências sociais em saúde*, editado por Jorge Iriart, Suely Deslandes e Ivia Maksud. Fiocruz.