

Necropolítica en *Chambacú*, *corral de negros* de Manuel Zapata Olivella

Necropolitics in *Chambacú*, *corral de negros* by Manuel Zapata Olivella

Nicolás Aguía Betancourt*

The Ohio State University

 <https://orcid.org/0000-0002-9078-9409>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3849>

* Nicolás Aguía Betancourt (Bogotá, Colombia). Doctor en Teoría y Composición Musical de University of Pittsburgh. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra el artículo titulado "La danza de la tierra: el material musical, rito y sacrificio en *La consagración de la primavera* de Igor Stravinsky" (2021), publicado en la revista académica *Ricercare* de la universidad EAFIT. Actualmente, cursa un doctorado en Culturas y Literaturas Latinoamericanas en The Ohio State University. Email: nicolasaguia123@gmail.com



Recibido: 25 abril 2022 * Aceptado: 5 octubre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Aguía Betancourt, N. (jul.-dic., 2022). Necropolítica en *Chambacú*, *corral de negros* de Manuel Zapata Olivella. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 53-76. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3849>

Resumen

En el presente artículo se propone una lectura de la novela *Chambacú, corral de negros*, del escritor colombiano Manuel Zapata Olivella, desde el concepto de necropolítica explicado por el filósofo Achille Mbembe, para pensar el territorio del barrio cartagenero de Chambacú como una “zona de excepción” en la que deja de imperar el régimen ordinario de la ley. A su vez, se plantea que los mecanismos de terror del gobierno contra los habitantes afrocolombianos del barrio reinscriben las jerarquías coloniales. En la novela, la lucha de los chambaculeros por el territorio ofrece una oportunidad de emancipación política.

Palabras clave: Manuel Zapata Olivella, *Chambacú, corral de negros*, territorialidad, necropolítica, Chambacú, Cartagena

Abstract

This article proposes a reading of Manuel Zapata Olivella's novel, *Chambacú, Black Slum*, employing philosopher Achille Mbembe's concept of necropolitics to reflect on Cartagena's neighborhood Chambacú as a marginal space in which the normal rule of law no longer applies. I argue that the technologies of terror enforced by the Colombian government to the afro-Colombians living in the slum, reinscribe the logic of colonial hierarchies. In the novel, the chambaculeros' fight for their land opens up an opportunity for political emancipation.

Keywords: Manuel Zapata Olivella, *Chambacú, Black Slum*, territoriality, necropolitics, Chambacú, Cartagena

La novela *Chambacú, corral de negros*, de Manuel Zapata Olivella, publicada en 1963, retrata cómo los legados del pasado colonial colombiano se han reinscrito históricamente y operan a través de políticas de muerte ejercidas por parte del Estado. La historia del libro ocurre a mediados del siglo XX y narra momentos en la vida de una familia del barrio popular Chambacú, en Cartagena de Indias. Teniendo esto en cuenta, en el presente artículo analizo los mecanismos de dominio estatal que perpetúan las jerarquías sociales de la colonia y la marginación sociopolítica de los afrocolombianos. Esto se lleva a cabo a partir de una contextualización histórica de la novela y una crítica cimentada en el concepto de necropolítica planteado por el filósofo camerunés Achille Mbembe, a fin de entender los distintos dispositivos de dominación por parte de las entidades gubernamentales de Cartagena. Asimismo, se explica que la lucha por el territorio articula un movimiento contrahegemónico y cómo la toma de consciencia de uno de los personajes de la novela —Máximo— posibilita una política emancipatoria.

La Guerra de Corea y el desalojo de Chambacú: carne de cañón y “desidia tropical de la raza”

Esta obra de Zapata Olivella se centra en dos sucesos históricos que determinan la violencia contra los habitantes del barrio Chambacú y su marginalización social por parte del Estado. En primer lugar, a raíz de la Guerra de Corea (1950-1953), los Estados Unidos conformaron una liga de naciones para unirse a la batalla contra el comunismo internacional, lo que llevó a una política de reclutamiento forzado de la población de Chambacú, el cual fue ejecutado por las autoridades locales. En segundo lugar, el desalojo de las poblaciones afro que habitaban en el barrio, a causa de la emergente industria turística del Caribe.

Durante la posguerra, el ordenamiento geopolítico empezó a gravitar alrededor de los Estados Unidos, la nueva potencia mundial que imponía sus intereses en el orden global. En este momento histórico se conformó la imagen del Tercer Mundo como una zona que debía ser intervenida por las potencias del Norte para que estas la desarrollaran a su imagen y semejanza. Al mismo tiempo se gestó una nueva idea de la pobreza, que pasa de ser una condición del “primitivismo” asociado a las viejas colonias europeas y deviene en un problema que debe ser tratado:

En épocas coloniales la preocupación por la pobreza estaba condicionada por la creencia de que, aunque los “nativos” pudieran ilustrarse algo con la presencia del colonizador, no podía hacerse gran cosa para aliviar ya que su desarrollo económico era inútil. (Escobar, 2007, p. 49)

El discurso bélico en contra del fascismo que había caracterizado la retórica de los aliados empezó a transformarse en un discurso que fomenta políticas de asistencia para que los países más pobres del mundo se adecuen a las condiciones materiales que brindaron la prosperidad a las naciones más ricas. De esta forma, los destinos de las diferentes regiones del planeta se vieron entrelazados sin estar enteramente restringidos a las prácticas coloniales de la ocupación y la extracción de materias primas para llenar las arcas imperiales. El discurso del desarrollo definió un nuevo momento biopolítico en la evolución del capitalismo global, que exigía, además, conceptos que respaldaran sus maneras de operar. Tal como señaló Escobar (2007), “Las nociones de “subdesarrollo” y “Tercer Mundo” no existían antes de 1945, y respondieron a la necesidad de reorganizar la estructura mundial de poder” (pp. 69-67). Esta nueva organización hizo surgir una cuestión:

La pregunta por el qué hacer con las áreas no industrializadas se planteaba en un nuevo horizonte mundial de luchas anti-coloniales en Asia y África, con las que se exigía autonomía en los nacientes estados nacionales, haciendo así insostenible el sistema colonial. Se requería pues de un nuevo orden que permitiera extraer los recursos necesarios para las naciones industrializadas y actualizar los mecanismos de control social sobre la población periférica haciéndolos más sutiles, económicos y eficaces. (Díaz, 2008, p. 51)

En este contexto, la biopolítica opera a partir de la estrategia del desarrollo que establece un tipo de gubernamentalidad, es decir, una lógica política que articula formas de control sobre la población, al racionalizar los problemas que se les presentan a las prácticas reguladas por los gobiernos, entre ellas la higiene, las tasas de nacimiento y mortalidad, la expectativa de vida, la raza, entre otros (Foucault, 2008, p. 317). A principios de los años 50 —momento histórico en el que se ubica *Chambacú, corral de negros*—, la geopolítica produjo nuevos modos de administrar la población en los países “subdesarrollados” para hacer parte del bienestar al que parecía encaminar la promesa de la industrialización. La contracara de la pobreza que obsesiona a distintas instituciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Banco Internacional de

Reconstrucción y Fomento (BIRF), el Banco Mundial, entre otras, es el sentimiento cuasi mesiánico con que predicaban su empresa “civilizatoria”. El antropólogo colombiano Arturo Escobar, en su libro *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007), trae a colación el reporte que hizo el BIRF de su misión en Colombia en 1949:

Colombia cuenta con una oportunidad única en su larga historia. Sus abundantes recursos naturales pueden ser tremendamente productivos mediante la aplicación de técnicas modernas y prácticas eficientes. Su posición internacional favorable en cuanto endeudamiento y comercio la capacita para obtener equipo y técnicas modernas del exterior. Se han establecido organizaciones internacionales y nacionales para ayudar técnica y financieramente a las áreas subdesarrolladas. Todo lo que se necesita para iniciar un periodo de crecimiento rápido y difundido es un esfuerzo decidido de parte de los colombianos. Al hacer un esfuerzo tal, Colombia no solo lograría su propia salvación sino que al mismo tiempo daría un ejemplo inspirador a todas las demás áreas subdesarrolladas del mundo. (p. 54)

La inversión extranjera, en particular la de Estados Unidos, era fundamental para vislumbrar el futuro de una nación colombiana modernizada, encaminada a una prosperidad cimentada en el avance tecnológico de sus fuerzas productivas. Este horizonte abierto por el capital extranjero también la obliga a seguir la ideología política de aquellos que le brindan las herramientas de su propia “salvación”. La creciente economía de los estadounidenses requería de materias primas para mantener a flote su propio proceso de industrialización, por lo que se necesitaba la circulación global de capital cuyo flujo iba a sostener el crecimiento de su propia economía, lo cual sería posible gracias al despliegue de una red de multinacionales. Siguiendo a Escobar (2007), la tripartición del mundo a principios de los años 50 entre “naciones industrializadas libres, naciones comunistas industrializadas y naciones pobres no industrializadas que constituían el Primer, Segundo y Tercer Mundo respectivamente” (p. 64), establece las coordenadas que configuran las relaciones de poder a nivel global: la rivalidad entre los Estados Unidos y la Unión Soviética conecta los intereses y la expansión económica a los discursos políticos.

En *Chambacú, corral de negros*, la retórica del reclutamiento por parte de las entidades estatales colombianas que lideran la lucha anticomunista se enmarca dentro de los intereses de la modernización nacional, alineados a la ideología política de Washington. La participación de Colombia en la Guerra de Corea tuvo lugar a raíz de una solicitud de las Naciones Unidas

al gobierno del presidente Mariano Ospina Pérez (1946-1950), quien en 1950 confirmó su apoyo al presidente Harry S. Truman y respaldó la política internacional de los norteamericanos. A pesar de esta decisión, la cancillería denegó la petición por parte de Estados Unidos, argumentando que Colombia no podía prescindir de recursos militares, pues solo tenía lo necesario para suplir las necesidades internas (Atehortúa Cruz, 2008, p. 64). Por su parte, los estadounidenses buscaban reducir los costos de la guerra convocando a otros países para apoyar sus intereses bélicos.

Cuando Laureano Gómez asumió la presidencia, justo después del mandato de Ospina Pérez, se congració con los norteamericanos y confirmó su apoyo al presidente Truman, por lo que se convirtió en un abanderado de la lucha contra el comunismo. En su discurso de posesión, Gómez alabó los principios democráticos de los Estados Unidos y reafirmó su posición ideológica de ser el agente civilizatorio del orden global:

Los Estados Unidos están enviando la vanguardia de su juventud a una lucha sangrienta en defensa de esos principios, y mi espíritu no quedaría satisfecho si en estos momentos mis labios dejaran de pronunciar las palabras de admiración y reconocimiento por el heroico esfuerzo que se hace para salvar la civilización. (Atehortúa Cruz, 2008, p. 64)

Es más, el hecho de que la novela de Zapata Olivella exponga la racia-
lización como la lógica de la que el Estado dispone para reclutar a los
pobladores de Chambacú, amplifica el discurso eugenésico caracterís-
tico de Laureano Gómez y de varios políticos latinoamericanos, quienes
buscaban reconfigurar la identidad nacional a partir de un “mejoramiento”
racial de la población.¹ Así, el reclutamiento se convierte en un dispositivo
para eliminar a los sujetos que no se adecuaban al arquetipo poblacional
del país, y que servían como fuente de abastecimiento para suplir las

¹ En su texto titulado “Sociología biológica, eugenesia y biotipología en Colombia y Argentina (1918-1939)”, el historiador Jorge Uribe Vergara hace un seguimiento de las políticas eugenésicas en América Latina. En su lectura, la diferencia racial es el eje central para establecer el marco poblacional asociado con el mejoramiento de la sociedad: “(...) la polémica sobre la raza en América Latina cobra vigencia en la construcción de regímenes de identidad nacional. En la forma de controlar aquellas poblaciones que tenían una ciudadanía de segundo orden en las ciudades letradas y las constituciones nacionales. La polémica presentó particularidades específicas en cada uno de los países de acuerdo con el color de la piel de sus habitantes, sus condiciones biológicas y su desarrollo en la geografía. En países como Argentina y México los argumentos eugenésicos marcaron significativos rumbos para otros estados como fue el caso cubano, cuando Francisco Figueras escribió en 1907 el texto titulado *Cuba y su evolución colonial*, en donde aborda, inspirado en las tesis filosóficas y sociológicas del argentino Carlos Octavio Bunge, los problemas sociales cubanos. En este mismo orden, también está el primer etnólogo cubano, Fernando Ortiz (1881-1969) quien, inspirado en el positivismo y en la criminología, estudió los caracteres de la población cubana. También en la Colombia de los albores del siglo XX, la influencia de la intelectualidad argentina y sus propuestas sobre la polémica de la raza marcaron una tendencia y un rumbo para el problema de la eugenesia” (Uribe Vergara, 2008, p. 206). Cabe destacar dos hitos que tuvieron lugar en Colombia en la primera mitad del siglo XX: el Tercer Congreso Médico de 1918 y la Asamblea de Estudiantes de 1920. Esta última tuvo lugar en el Teatro Municipal de Bogotá, donde se convocó a varios científicos para discutir el problema de la raza en Colombia y sus efectos en la construcción de la nación.

necesidades bélicas de los Estados Unidos. Bajo esta lógica, Colombia fue la única nación de América Latina que envió tropas a Corea.

La retórica del “miedo rojo” para perseguir opositores políticos tildándolos de comunistas y subversivos resultó beneficiosa para el Estado colombiano porque pudo integrarse a las demandas de la economía global. La contradicción inherente entre la economía y la hipocresía política que implicó la satanización de un enemigo interno quedó plasmada en el tipo de retórica que justifica el reclutamiento forzado. Esta situación es retratada en el primer capítulo de *Chambacú, corral de negros*, titulado “Los reclutas”. Tal como expresa Crispulo —uno de los personajes de la novela— después de que la policía se lleva preso a su hermano:

Máximo asegura que llenan de mentiras las cabezas de los soldados antes de que vayan a las trincheras. Libertad. Patria. Democracia. Vainas que nunca hemos conocido. Ni el mismo Máximo, que ha leído tantos libros, sabrá qué quieren decir esas palabras. Para mí no hay sino Chambacú. Ni siquiera Cartagena. Con lo mal que nos miran, ¿por qué ha de ir uno a pelear por ellos? Menos servir de burro de carga a los gringos. Si ellos quieren matar chinos y coreanos, será porque algo ganarán. *Money*. Es lo único que les interesa. Esos místeres tampoco saben lo que es democracia. Yo sé que allá cuelgan negros. Ahora quieren que nosotros les ayudemos a matar chinos. (Zapata Olivella, 2009, p. 68)

La economía militar de disponer de vidas negras para fines políticos puede rastrearse en las técnicas de reclutamiento de las guerras de independencia de Colombia. Para muchos de los afrocolombianos, enlistarse en el ejército significaba cambiar su estatus social, dejar de ser objeto de propiedad de un particular y regirse por el aparato legal y normativo del Estado; es decir, morir por la patria representaba la posibilidad de ser ciudadano.²

² En su artículo “De esclavos a soldados de la patria: el ejército libertador como garante de la libertad y la ciudadanía” (2019), el historiador Jorge Enrique Conde Calderón da varios ejemplos de este mecanismo de devenir un ciudadano por medio de ser soldado: “En otro lugar, y sin pasar por el examen de su voluntad, José de los Santos Madriz, soldado del Escuadrón de Caballería del ciudadano comandante Francisco Flórez, dirigió una representación al vicepresidente Soulette, para que se le mantuviera en el ‘servicio de la República’, a la que había ingresado luego de escuchar que el ‘General Bermudes había dicho que todo esclavo que tomara las almas [armas] y siguiese en acción, sería libre después de ella’. A partir de ese momento, decidió incorporarse a la tropa de ese general, ‘dentrandone en acciones, y demás servicios del Estado’, hasta que en la de ‘los dos caminos’ fue capturado por las tropas enemigas y remitido con otros prisioneros a presidio. En ese lugar se presentó doña Rosalía de Madriz, su antigua ama, quien, en presencia de un oficial, le puso unos grillos y le dio doscientos azotes ‘hasta desmallarme en el castigo’. Una vez liberado por la mediación de un teniente de caballería, quien cumplía órdenes del comandante Flores, por ser ‘uno de los individuos de su cuerpo defensor de la República comprometido a perder la última gota de sangre de ella’, el soldado fue categórico en señalar no querer ningún trato con doña Rosalía, porque ella ‘no tiene sobre mí ningún dominio’ y, además, en su enrolamiento voluntario ‘no me llevó a mí el interés de la libertad de amo sino el amor a la Patria, y defender el gobierno y República de Colombia’” (pp. 90-91).

Los antiguos propietarios se aferraban a su sentido de posesión sobre el esclavizado, pues, en sentido propio, la vida social del cautivo solo tenía sentido al ser objeto de su amo (Patterson, 1982). Esta disrupción en la estructura relacional entre el antiguo amo y el esclavizado abre un campo estratégico que reconfigura la condición de su sujeción, de ahí el oxímoron de “soldados libertos” que ilustra Conde Calderón (2019):

(...) esto no impide señalar que ese paso les permitió a estos hombres abandonar la “infame condición de siervos” y, a partir de ese momento, ser considerados libertos, más precisamente *soldados libertos*. Esta señal de una nueva identidad fue modificada de manera ostensible por la misma dinámica de la guerra, que dio lugar a la de *soldados de la patria*. Esa rápida superposición de identidades cerró su ciclo con una de mayor connotación social: la de ciudadano soldado, portador de derechos políticos. (Conde Calderón, 2019, p. 80)

En el imaginario nacional, los discursos que enmarcan la ciudadanía de los afrodescendientes dependen de la forma en que el Estado puede disponer de sus vidas. La libertad se convierte en sinónimo de servidumbre. De la misma manera en que la pertenencia a la sociedad civil dependía de enlistarse en el ejército durante la independencia de España, la guerra de Corea restablece las dinámicas simbólicas del reclutamiento como condición de la ciudadanía. Por ello, el paso a la ciudadanía no puede dissociarse de la biopolítica. Es preciso señalar que la alienación social de la población de Chambacú no es el resultado de un momento histórico determinado, sino un proceso histórico de subordinación:

El desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles (...) sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los “cuerpos dóciles” que le eran necesarios. (Agamben, 2006, p. 13)

El antropólogo inglés Peter Wade (2010) comenta que, en América Latina, particularmente en Colombia, las poblaciones referidas bajo los apelativos de “negros” o “indígenas” se sitúan en las áreas periféricas de la sociedad. Esta liminalidad dentro del marco nacional crea una contradicción, dado que su presencia se predica de una ausencia en el ámbito político:

it seems to me that the specificity of the position of blacks in Colombia, and I think elsewhere in Latin America, lies in the fact

that they can be classed as nationals *and* non-nationals (or at least not fully and properly nationals). (Wade, 2010, p. 91)

La raza, como un determinante del posicionamiento social, delimita la precariedad o la carencia de la ciudadanía de la gente negra. Según sus necesidades económicas o políticas, el Estado instrumentaliza la ductilidad de este concepto para disponer de las comunidades afrodescendientes y justificar su sometimiento. En “Modernización urbana y exclusión social en Cartagena de Indias” (2017), el historiador Fabricio Fabián Valdemar Villegas examina los discursos relacionados con los planes de urbanización de comienzos y mediados del siglo XX. El principio ideológico de la higienización del territorio por parte de las élites cartageneras fue esencial para llevar a cabo el proyecto de modernización de la ciudad y para la recuperación de espacios públicos. Durante el siglo XX ocurrieron varios desalojos cerca de la ciudad:

La pretendida higienización, como muchos otros ideales, para hacer de Cartagena una urbe modernizada fue precaria, tanto que el mismo discurso profiláctico, una y otra vez, fue instrumentalizado por las élites y las autoridades locales y nacionales, en función de sus intereses. El ejemplo más relevante de esta práctica, entrada la segunda mitad del siglo XX, fue el uso que se hizo del estereotipo creado alrededor de Chambacú y sus habitantes. Este simbólico sector de la ciudad, como en otrora el corregimiento de Pekín, representaba el contra-ejemplo de la modernización. En el imaginario de la ciudad de los años 60, Chambacú no sólo era un lugar insalubre también era un espacio de miserables, violentos, inmorales, drogadictos y promiscuos que había que limpiar. (Valdemar Villegas, 2017, p. 164)

En los años 30, Cartagena se integró a los destinos turísticos de la línea de cruceros por la construcción del hotel Caribe y en 1946 se impulsó la renovación del centro histórico de la ciudad (Branche, 2015, p. 149). El mercado del turismo jugó un papel primordial en el desalojo de varias comunidades afrodescendientes. El ideal de la higienización —o de limpieza social— constituyó la base de los intereses de las élites para realizar sus metas urbanísticas y de ganancia económica. La prensa local de los años 50 no se refería a Chambacú como un lugar o una zona de la ciudad, sino como un problema urbano. En este sentido, el discurso de los medios de la época tenía implícita una retórica de estigmatización social que acentuaba el miedo de la clase alta cartagenera hacia los chambaculeros y el espacio que habitaban, pues se temía que la degradación humana que proyectaban sobre el barrio se esparciera como una peste por la ciudad.

El discurso eugenésico que hacía parte del imaginario del mestizaje como blanqueamiento tuvo precedentes en las políticas de inmigración del gobierno colombiano, como la Ley 114 de 1922, legislada durante la presidencia del conservador Pedro Nel Ospina, que estipulaba la necesidad de hacer una transfusión de sangres. La mezcla de razas deviene en un mecanismo biopolítico para engendrar el tipo de población que hará posible que los países latinoamericanos salgan de su estanco histórico y se adapten al modelo civilizatorio europeo, en busca de “corregir los defectos de la población colombiana” (Uribe Vergara, 2008, p. 212). En los pasquines informativos de ese momento, la precariedad de Chambacú no se atribuía al abandono estatal, sino a la decadencia moral de los chambaculeros. Para los medios, este declive moral se atribuía a una falencia connatural a la raza.

Al respecto, el historiador colombiano Orlando Deavila Pertuz (2008) se refiere a la cartilla publicada por el Instituto Territorial, en la cual se evidencia el racismo de la clase dominante, que ve a las comunidades negras como un obstáculo para la modernización de la ciudad:

Estos pobladores fueron definidos por el Instituto como: “gentes desnutridas y descalzas y ociosos niños y adolescentes desnudos, con adultos desempleados y adictos a la marihuana, con hombres y mujeres minados por la sífilis y la tuberculosis viviendo hacinados en la más inmoral de las promiscuidades...” (Inscredial, 1956; cit. en Deavila, 2008, p. 3)

Según el Inscredial, los chambaculeros habían caído en la más baja degradación humana, condición que había sido facilitada por la pérdida de la moral, el continuo contacto con personas de un “status” similar, y, sobre todo, por lo que ellos identificaron como la “desidia tropical de la raza” (Inscredial, 1955; cit. en Deavila, 2008, p. 3). Este sentido moral que vincula a las personas y a la raza con el área climática en la que viven hace eco de los discursos de los criollos ilustrados de los siglos XVIII y XIX, los cuales intentaban establecer una continuidad entre el sistema de castas y la naturaleza moral de los individuos.³ Las taxonomías sociales, informadas por el discurso eugenésico de principios de siglo XX, ilustran cómo

³ En su libro *La hybris del punto cero* (2005), el filósofo Santiago Castro-Gómez analiza la manera cómo el racionalismo ilustrado produce marcos racionales de gubernamentalidad en el Nuevo Reino de Granada, los cuales plantean topografías raciales o étnicas de la capacidad cognitiva de las poblaciones: “La tesis ambientalista prevaeciente entre los ilustrados criollos sostenía que entre el lugar geográfico y el lugar antropológico existía una relación de correspondencia directa. Como en el caso de las plantas y los animales, la caracterología de las poblaciones variaba según su humedad, altura, presión atmosférica y condiciones climáticas del territorio que habitan. Desde este punto de vista, varios pensadores insistieron en la necesidad de realizar una especie de “transfusión de sangres” en el hábitat poblacional de la Nueva Granada” (p. 259).

los dispositivos biopolíticos de un contexto histórico se pliegan u operan bajo un orden simbólico distinto, pero complementario en momentos que los preceden.

De esta manera, las necesidades biopolíticas de control sobre la población, así como de conformar una fuerza productiva que se adecuara a las exigencias del capitalismo global, articulan formas de poder que disponen de la vida de los chambaculeros, según las necesidades económicas y políticas. Hacia el final de los años 60, Chambacú estaba prácticamente desalojado y su población fue relocalizándose en las afueras de la ciudad, donde su calidad de vida fue la misma y el Estado desplegó nuevas prácticas de sujeción para consolidar el control poblacional.

Territorio y soberanía

En el artículo “Necropolitics” (2003), el filósofo Achille Mbembe plantea que la marca de la soberanía es la capacidad de determinar quién vive y quién no. El control sobre la muerte revela las jerarquías que estratifican una sociedad, puesto que permite apreciar qué sujetos poseen la soberanía y tienen control sobre otros. Mbembe argumenta que este mecanismo biopolítico constituye un aparato de control que marca los límites de una sociedad y puede atentar violentamente contra los sujetos que no se adhieran al cuerpo ideológico del Estado: “To exercise sovereignty is to exercise control over mortality and to define life as the deployment and manifestation of power” (p. 12). A esto añade que el concepto de “zona de excepción” se ha discutido en relación con los campos de concentración nazis y la violencia de los regímenes totalitarios. En estos espacios de dominio se le quita todo valor político a la vida de un sujeto.

A esta condición, Mbembe (2003) se refiere con el término de “nuda vida”, de Giorgio Agamben (2006). Este dominio biopolítico se despliega desde los mecanismos de gobierno sobre Chambacú, que delimitan al barrio como una zona de excepción. La soberanía territorializa una zona donde la topografía se asocia a la identidad: la condición marginal del barrio podría compararse a la de un campo de internamiento donde el régimen ordinario de la ley deja de imperar:

Because its inhabitants are divested of political status and reduced to bare life, the camp is, for Giorgio Agamben, “the place in which the most absolute *conditio inhumana* ever to appear on Earth was realized.” In the political-juridical

structure of the camp, he adds, the state of exception ceases to be a temporal suspension of the state of law. According to Agamben, it acquires a permanent spatial arrangement that remains continually outside the normal state of law. (Mbembe, 2003, pp. 12-13)

La “nuda vida” de los habitantes del barrio —vida desprovista de todo estatus político— no solo signa una muerte social, sino que también determina el modo en que el Estado dispone de la vida de los desposeídos, es decir, ejerce la necropolítica. Los sujetos que habitan cierta delimitación geográfica son señalados como apátridas, dado que no se adecuan al marco ideológico de la identidad nacional. Chambacú es la expresión topográfica del yugo colonial y el territorio que la carimba marcó con el estigma racial. La decadencia y el abandono del barrio son una extensión del abandono y la degradación a los que fueron sometidos quienes lo habitaban. El hambre es un hambre existencial que demuestra una orfandad abismal. Se trata de un lugar negado y separado de la sociedad civil. El espectro colonial ronda y se inmiscuye en cada rincón y en cada hogar, amontonados unos sobre otros, y se manifiesta en la marca de la raza que asfixia a los chambaculeros y los mantiene de rodillas. En su libro *Los condenados de la tierra* (1983), Fanón reflexiona sobre el problema de una topografía de la violencia. El territorio que habita el colonizado es un lugar desprovisto de toda manifestación vital y su existencia se afirma a partir de la expresión extrema del sufrimiento:

La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la “medina” o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, en cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango. (p. 19)

El temor institucional territorializa un espacio de muerte a imagen y semejanza de la colonia. La imagen del campo de internamiento que Agamben (2006) ilustra como el factor que conforma la biopolítica moderna, no es solo un fenómeno que encuentra su paroxismo en los campos de exterminio

de la Segunda Guerra Mundial, sino que tiene su precedente en el espacio colonial, donde la más profunda *conditio inhumana* ya tenía lugar. En Chambacú se reincorporan las dinámicas del biopoder que administran el sustrato biológico de la vida humana, pero no en tanto que un dispositivo que gesta la producción de la vida para el abastecimiento capitalista, más bien como el espacio de muerte donde se hace morir para poder hacer vivir. Es decir, la necropolítica territorializa el espacio de muerte que traza, como su límite, el lugar en donde se despliega la biopolítica.

La imagen del corral representa el espacio donde la muerte y la vida coinciden, la liminalidad entre la reproducción del biopoder y la necropolítica que le abre paso para instaurarse. A su vez, presenta el lugar donde se cosechan las vidas que hacen parte del aparato de consumo para sostener la economía de la industria turística y para satisfacer los intereses geopolíticos:

While the description of the settlement as a corral invokes images of animal husbandry, and of a place into which livestock are herded as they await sale, usage or consumption, it also links the islanders' availability as less-than-human labor resource to the sense of restriction and distancing implied in their offshore location. (Branche, 2015, p. 144)

Chambacú es la fuente de abastecimiento de vidas para el Estado y, por tanto, consolida su soberanía. Al delimitar al barrio como una zona limítrofe, donde la existencia se constituye como “nuda vida”, el poder estatal muestra la condición del Estado moderno que despliega distintas formas de violencia para conformar un tipo deseado de población:

la biopolítica es una tecnología de gobierno que “hace vivir” a aquellos grupos poblacionales que mejor se adaptan al perfil de producción necesitado por el Estado capitalista y en cambio, “deja morir” a los que no sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización. (Castro-Gómez, 2007, p. 157)

La precariedad de los chambaculeros —la cual conllevaba a que se les considerara objetos desechados o que debían ser reproducidos, como productos de una granja de cultivo— es una extensión de la soberanía del Estado, y el islote pantanoso que sostiene al barrio es un reflejo de su limbo ontológico. En *Chambacú, corral de negros*, Crispulo afirma: “Esta tierra no es buena para nada. ¡Para enterrar vivos!” (Zapata Olivella, 2009,

p. 123). Nacer en ChambaJú es sinónimo de morir en vida, de ser un muerto en vida, al estar desprovisto de todo estatus político. En el primer capítulo de la novela, oficiales de la policía capturan a hombres del barrio para enlistarlos en el ejército y mandarlos a Asia del Este. Mientras todos los jóvenes huyen en desbandada buscando dónde esconderse, se escuchan las botas de los agentes haciendo crujir el suelo. Los policías siguen el rastro de los prófugos a la sombra de los graffitis de protesta en las murallas de la ciudad:

Galopaban las botas. Producían un chasquido que antes de estrellarse contra las viejas murallas ya se convertían en eco. Los carramplones de la caballada humana resonaban fuertes. Sombras, polvo, voces. Despertaban a cuatro siglos dormidos. –¡Por ahí van! ¡Deténganlos!– La orden del Capitán. Los soldados sudaban macerado sudor de correas, fusiles, y cantimploras. Pegaban las narices contra el muro y gritaban encolerizados: –¡Aquí también escribieron! (Zapata Olivella, 2009, p. 27)

La narrativa de Zapata Olivella se caracteriza por su ritmo punzante, conformada de frases cortas y sucintas que retratan la agitación que se vive en el barrio con la llegada del cuerpo policial. La obertura de la novela sugiere al lector que esta lucha ha sido una constante en la vida de los afrodescendientes, y que en la nación poscolonial esa persecución continúa. Zapata Olivella señala el legado histórico de la resistencia de los afrocolombianos cuando menciona que el tronar de los pasos de los agentes despiertan cuatro siglos. Con esta imagen, alude a los rancheadores que se dedicaban a la caza de cimarrones, ahora transformados en agentes policiales.

En medio de la requisa de las viviendas de los chambaculeros, casas que los mismos habitantes han construido con pedazos de tabla y cartón, se introduce el personaje central de la novela y punto gravitacional de todos los otros protagonistas: la Cotena, la matriarca de la familia. El núcleo familiar está compuesto por sus hijos: Máximo, José Raquel, Clotilde, Crispulo y Dominguito, su nieto. Mientras los agentes requisan su casa, la Cotena empieza a reprimir a los intrusos y sus palabras revelan el trauma del rompimiento de las conexiones filiales característico de la esclavitud. Sobre esto, Patterson (1982) apunta:

Not only was the slave denied all claims on, and obligations to, his parents and living blood relations but, by extension, all such claims and obligations on his more remote ancestors and on his descendants. He was truly a genealogical isolate. (Patterson, 1982, p. 5)

Hubo casos en que las madres preferían matar a sus hijos a que fueran esclavizados o devueltos a la esclavitud:⁴

Ya lo saben, no vuelvan más a la casa de la Cotena que, si bien es cierto que tengo cuatro hijos, ninguno de ellos irá a la guerra. Antes de que los maten extraños prefiero apuñalarlos con mis propias manos y saber en qué sitio los entierro. (Zapata Olivella, 2009, p. 30)

La tensión entre la alienación social y el rompimiento de las conexiones filiales caracteriza el aparato de sujeción que conforma a un sujeto, en tanto que sujeto esclavizado. En este sentido, en Chambacú se reinscribe la lógica de sometimiento de la plantación que disuelve el núcleo familiar:

El negro en América tiene graves problemas de identidad. Las razones son obvias y deben buscarse en la raíz misma de la esclavitud, que propició por más de trescientos cincuenta años el colonialismo europeo en las Antillas, Centro y Suramérica, al igual que en Norteamérica. La lacra del sistema colonial ha quedado fuertemente gravada en la consciencia del negro latinoamericano con la persistencia de la carimba que tatuó su piel. (Zapata Olivella, 2010, p. 341)

Al final del primer capítulo, Máximo es arrestado por los agentes. Los gendarmes lo desnudan y el capitán del pelotón le corta el cuerpo con un cuchillo: “El Capitán entreabrió los labios jactanciosamente. Desenvainó el sable y con él le trazó una cruz en la ingle” (Zapata Olivella, 2009, p. 66). Esta herida no solo es un símbolo de poder sobre el sometido, sino de posesión, dado que el agente puede disponer de su vida de la manera que le plazca. Se trata, pues, de la marca de esa carimba que ha marcado su piel como acto simbólico que transfigura su cuerpo en un objeto de propiedad en el cual puede apreciarse la dimensión libidinal de la posesión, cuando el

⁴ La novela *Beloved* (1991), de la escritora norteamericana Toni Morrison, explora la dimensión traumática de la maternidad en las mujeres cautivas. Toma el caso de Margaret Garner, quien en 1854 escapa con sus hijos de Kentucky al estado libre de Ohio. Luego de atrincherarse en una casa, los agentes federales la capturan. Garner había matado a su hija de dos años para que no la devolvieran a la esclavitud.

oficial saborea su poder sobre Máximo. La herida en su piel es un palimpsesto donde se reescribe el orden colonial y la racialización como justificación de sometimiento: “Te has puesto a contradecir el mandato de las Naciones Unidas. ¡Tú, un pobre negro!” (p. 67). El pasado colonial se perpetúa en la deshumanización justificada por la racialización: mecanismo de poder del colonialista europeo y, luego, de sus vástagos en América.

Insurgencia y desalienación

En el primer capítulo de *Chambacú, corral de negros* se trazan los caminos que pueden tomar los afrocolombianos sumidos en una realidad hostil, representados en dos personajes: Máximo —símbolo de la insurgencia y resistencia social— y su hermano José Raquel —el asimisionalista, que lucha en Corea y luego se vuelve oficial de policía. La figura de Máximo es emblemática desde una perspectiva que conecta la realidad de Chambacú con la historia de la ciudad y el pasado de las comunidades de la diáspora africana. En cambio, su hermano representa al sujeto oportunista e individualista que busca escalar socialmente negando su identidad racial. La relación entre ellos genera una dialéctica de la racialidad, una tensión entre la reivindicación de la negrura como expresión revolucionaria y la negrura como adecuación al arquetipo colonial, es decir, como blanqueamiento.

Máximo no solo se identifica con la africanidad, sino que se entiende, a su vez, como un sujeto moderno que lee teoría marxista y se nutre de los principios democráticos y emancipatorios que trae consigo la modernidad. Hay una doble disposición que marca su existencia como un ser limítrofe entre el legado de la memoria racial y la lucha de clases del comunismo europeo. Para Máximo, la condición de los chambaculeros manifiesta el entrecruzamiento de las categorías de raza y clase, dado que, en el orden social, la negrura coincide con la explotación económica y la falta de recursos de las clases populares cartageneras. Al respecto, Wade (2010) utilizó el término de “non-black social matrix” (p. 92) para ilustrar cómo las jerarquías sociales en América Latina predicen el ideal de la blancura como sinónimo de estatus social y bienestar económico.

Contrariamente, José Raquel representa al asimisionalista que sacrifica a su comunidad y a su familia con tal de escalar socialmente. Cuando vuelve de Corea, trae consigo a Inge, una mujer blanca con la que se casó en Suecia. Después de pasar un tiempo corto en casa de la Cotena, José Raquel la deja abandonada con su familia para dedicarse al juego y la bebida. Al final de la novela, este se enlista en la policía de la ciudad con el fin de ganar más dinero para recuperar a Inge e irse a un barrio de mejor

estima social. Su temperamento es caracterizado por una conciencia individualista y está dictado por el paradigma de vida asociado a la blancura, en el que coinciden el valor social y la riqueza económica. Como le dice José Raquel a Inge:

Inge, te necesito. Vengo por ti. Quiero sacarte de esta porquería. Nos vamos a vivir a Manga, donde nunca sepamos nada de Chambacú. Ahora soy Sargento. Sé que no es mucho sueldo, pero en secreto te digo que me han prometido muchos dólares. Viviremos decentemente. Te compraré vestidos, radio y... podía ser que hasta un automóvil. Entra y saca tus maletas. No necesitas despedirte de nadie. (Zapata Olivella, 2009, p. 216)

En el último capítulo de la novela, titulado “La batalla”, en una conversación de Máximo con Inge, el chambaculero hace una crítica genealógica del sometimiento de los afrodescendientes que, si bien se libraron de las cadenas de esclavitud del yugo colonial, son encadenados al hambre de la miseria económica:

Los que huían se refugiaban en las selvas que rodeaban entonces a Cartagena. Hambrientos, asaltaban a los transeúntes por los caminos. Se les trató de recapturar, pero supieron defenderse. A los que aprehendían les mutilaban alguna parte del cuerpo. Una mano, la lengua, la nariz. Benkos Bíojo, uno de sus líderes, capituló, y al llegar a la ciudad fue colgado. Una muerte cruel, pero que sirvió mucho a los esclavos. Nunca más capitularon ante los conquistadores. Después de nuestra guerra de Independencia, los fugitivos cimarrones regresaron a la ciudad. Encontraron nuevos amos que les pagaban salarios de miseria. El hambre es un yugo más pesado que los grilletes. Aquí nos ves. Nos niegan el derecho a tener un rancho dónde dormir. (Zapata Olivella, 2009, p. 191)

La toma de conciencia y el entendimiento histórico nutren el espíritu revolucionario de Máximo. Él es consciente de que la construcción de la ciudad fue el resultado del trabajo forzado de los esclavizados, y que sus manos erigieron las murallas de Cartagena. La herida colonial marca el presente de las comunidades negras, y de esta proviene la contradicción esencial que define a la nación poscolonial: la edificación de la ciudad caribeña fue el resultado del trabajo forzado de sus ancestros y sus descendientes nunca recibieron los frutos de su labor:

No es ocasional que Chambacú, corral de negros, haya nacido al pie de las murallas. Nuestros antepasados fueron traídos aquí para construirlas. Los barcos negreros llegaron atestados de esclavos provenientes de toda África. Mandingas, yofos, minas, carabalíes, biáfaras, yorubas, más de cuarenta tribus. Para diferenciarlos marcaban las espaldas y pechos con hierros candentes. (Zapata Olivella, 2009, p. 189)

En definitiva, las murallas de la ciudad se construyeron sobre los muertos que las edificaron. Los cautivos “morían de hambre, de sed, de peste, de torturas. Se les enterraba en la playa, en el mismo lugar donde morían. Los que sobrevivían cavaban las fosas a sabiendas de que al día siguiente otros abrirían las suyas” (Zapata Olivella, 2009, pp. 191-192). Máximo es consciente de que se pueden demostrar las injusticias y la violencia histórica desde la visión de los desposeídos y los explotados. Como afirmó Herman Cohen: “El método consiste en saber situarse en el lugar de los pobres y desde allí efectuar un diagnóstico de la patología del Estado” (cit. en Dussel, 2006, p. 140).

De todas formas, el chambaculero no es el intelectual que se sitúa en el lugar de los oprimidos para pensar la injusticia estatal, sino el explotado que toma consciencia de su situación y busca redefinir las condiciones de su vida y las de su comunidad. A pesar de esto, su visión del mundo es un misterio para varios de sus familiares, lo cual se confirma en la brecha que hay entre sus ideales y la resignación existencial de su madre. En una escena, Máximo intenta explicarle a la Cotena sobre las condiciones materiales de la pobreza, la alienación y la explotación del pobre como condición del Estado. Para la matriarca, la miseria no se piensa, sino que se vive: “Él pretendía explicarle la dialéctica de la miseria. La madre no lo entendía. Le bastaba vivir esa miseria, sufrirla” (Zapata Olivella, 2009, p. 174). Pese a ello, los actos revolucionarios de Máximo adquieren un valor heroico en la novela y varios chambaculeros terminan uniéndose a su causa. En varias situaciones puede verse su frustración con la naturaleza supersticiosa que atribuye a las creencias y las costumbres del entorno social de Chambacú. Incluso, por un momento, Máximo se pregunta qué se sentiría ver a través de los ojos de Inge para dejar de percibir el mundo como un hombre negro:

Mirar su propio mundo desde ese ángulo europeo. Las costumbres rústicas. La lucha por salir de la barbarie. La mente cargada de supersticiones. Esa noche larga y tenebrosa de cuatrocientos años. La vieja África transportada en

los hombros de sus antepasados. Más dolorosa si la separaba de la civilización solo un caño de aguas sucias. Y ahora esa civilización entraba a compartir su miseria. (Zapata Olivella, 2009, p. 159)

Este intento por cambiar su óptica confirma la contraposición entre civilización y barbarie, de manera simétrica a la oposición entre blancura y negrura (Branche, 2015, p. 150). El mecanismo relacional en la base de la “ensoñación” de Máximo denota que las valoraciones coloniales están inscritas en el sentido común de los afrodescendientes; su identidad escindida se debate entre el legado africano y los libros que lee de autores occidentales de pensamiento político y filosófico. Me parece que la clave hermenéutica para entender este dilema es la del antagonismo como fuerza estructural de la subjetividad (Castro-Gómez, 2015, p. 21). Así, hay un movimiento dialéctico que despliega un proceso de subjetivación que no es armonioso, donde no hay una reconciliación entre estas dos fuerzas constitutivas.

La intersección del legado africano y el pensamiento político moderno agencian una doble consciencia en el personaje. En la identidad escindida de Máximo pueden delinearse las relaciones históricas de poder del sistema de castas y los ideales emancipatorios que traen consigo el pensamiento político europeo, pero que siempre estuvieron acechados por el espectro del colonialismo. La mirada de Inge confirma las valoraciones coloniales sedimentadas en su identidad. El antagonismo inherente a la identidad de Máximo amplifica la herida colonial y los interrogantes que problematizan la negrura en un contexto nacional en el cual se reinscriben las estratificaciones sociales de la colonia. La lucha contra estas herencias determina una posición histórica, aunque también ofrece un horizonte de sentido emancipatorio.

La lucha de Máximo por dignificar la condición de su comunidad abre esa puerta de oportunidad para reconciliar la negrura con la ciudadanía. El chambaculero forma una junta comunitaria para denunciar al Estado sus planes de urbanización y del desalojo del barrio: “Reclamaremos cuanto nos han quitado. Pretenden arrojarnos de estas casuchas que llamamos hogar en vez de darnos lo que nos niegan: trabajo, pan, educación, salud” (Zapata Olivella, 2009, p. 184). El gobierno quiere expulsar a sus habitantes para iniciar la construcción de un hotel y así capitalizar la emergente industria turística.

El movimiento comunitario que organiza Máximo busca un título legal sobre la tenencia de la tierra. La territorialidad tiene el potencial de borrar la marca de la soberanía y abrir un espacio de significación cultural y de resistencia política. La novela termina con el asesinato de Máximo a manos de su hermano José Raquel. El fratricidio viene a ser una metáfora del antagonismo estructural entre la identidad nacional y la negrura. Si hay dos temas que permanecen al margen de las reflexiones de la novela son, en primer lugar, pensar la batalla por la hegemonía como una lucha que se libra en el sentido común. En segundo lugar, cómo lo negro puede aportar a un “reparto de lo sensible” (Rancièrè, 2004) en la conformación de lo nacional; es decir, de qué modo los sujetos históricamente racializados pueden reconfigurar el orden del Estado que los ha dejado sin parte.

Consideraciones sobre el reverso emancipatorio del mestizaje

Durante su vida, Zapata Olivella tuvo varias iniciativas para cambiar la percepción sobre la gente negra y el papel que tuvieron en la formación cultural de las Américas. Cabe destacar la serie de congresos que organizó en los años 70 y 80, donde reunió intelectuales, académicos y personas que hacían parte de diversas organizaciones sociales, para debatir y avizorar un futuro capaz de desprenderse del lastre colonial. Los Congresos de la Cultura Negra de las Américas probaron ser un lugar de encuentro donde confluyeron distintas visiones que, en muchos casos, no coincidían en la conceptualización del problema de los legados coloniales y cuáles serían las condiciones de posibilidad para su desalineación histórica (Valero, 2020). La posición de Zapata Olivella fue criticada por enfocarse exclusivamente en la cultura y no privilegiar los procesos socioeconómicos que determinan la subalternización de las comunidades negras. Por ejemplo, Valentín Moreno Salazar, líder del Movimiento de Negritudes y Mestizaje de Colombia, le reclamaba al escritor por su enfoque “culturalista”, ignorando que era en el ámbito político donde debía librarse la lucha por la emancipación:

Quienes somos reverentes de la cultura por considerarla fundamental para el desenvolvimiento humano, necesaria en la estructura del hombre, sin embargo, sabemos que ella no tiene operancia en los regímenes donde predomina la política como arte de gobernar y conducir a los pueblos que requiere de la ignorancia para su predominio. La cultura estorba y en nuestro medio ha permitido la fuga de cerebros para el imperio de la mediocridad. Estimamos que siendo

prioritaria la cultura de la negritud en cuanto permita la capacitación de las gentes para su desempeño decoroso y eficiente en cualquier área del saber, no aquí se encuentra la conjura de la discriminación, sino en la fuerza de poder político y económico que logren los negros aglutinar a su favor. (Moreno Salazar, cit. en Valero, 2020, p. 32)

Esta aproximación crítica y de comprensión de lo político también puede apreciarse en la “grilla de inteligibilidad” (Foucault, 2008) de la que se valió Wade en su libro *Gente negra, nación Mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (1977). El antropólogo inglés trazó una topografía de las relaciones raciales desde la matriz de lo negro/no negro como estructura jerarquizante de las relaciones sociales en Colombia. Dentro de esta lógica de poder, el mestizaje se entiende desde una triangulación, cuyos dos extremos inferiores representan lo indígena y lo negro, mientras que en la punta superior se sitúa la blancura. Es decir, lo negro solo puede entenderse en relación con lo blanco, en tanto que se niega o se entiende como meta para su perfeccionamiento, a partir de un proceso de aculturación. Esto, en últimas, lleva a las comunidades negras a estar supeditadas a la asimilación como la actividad por antonomasia para posicionarse dentro del marco nacional:

se han adaptado culturalmente a los valores y las normas cuya orientación básica ha sido determinada por la mayoría dominante, dirigida esencialmente por elites, tanto coloniales como republicanas. En el proceso, estos negros han comenzado a participar más plenamente en las jerarquías nacionales de prestigio y estatus. Matizándolo en términos raciales, han dejado atrás una cultura asociada por ellos y por otros con los ‘negros’, y han adoptado una cultura que, en tanto pueda ser llamada mestiza en vez de blanca, ciertamente es vista como no negra. (Wade, 1997, p. 36)

La escisión entre la blancura y la negrura de manera abismal es aquello que Zapata Olivella problematiza en sus reflexiones sobre las políticas culturales del mestizaje. En una intervención en el 45 Congreso de Americanistas que tuvo lugar en 1985, el escritor enfatizó que nunca existieron razas puras, sino que el mestizaje conforma el plano relacional que fecunda el proceso de diferenciación mismo de las distintas razas (Valero, 2020, p. 36). Su visión desjerarquizada de los procesos de la mezcla racial se alinea a la posición del teórico cultural senegalés Léopold Sédar Senghor:

Ya en 1965, a solo un año del golpe de estado de Brasil, durante una conferencia en la Academia brasileña de las Letras, y frente a una audiencia oficial, Senghor había manifestado su admiración por el mestizaje biológico, pero, sobre todo, por la “symbiose culturelle”, “les vertus complémentaires des trois ethnies”. (Valero, 2020, pp. 37-38)

Esta manera de percibir los procesos históricos de racialización dista de una concepción sobre las relaciones de poder expresada enteramente en términos de dominación y de una teleología implícita cimentada en el blanqueamiento. De alguna forma, Zapata Olivella encontró las claves de la emancipación de la negrura y su aporte a la construcción de las Américas en el marco colonial que la negaba.

Conclusiones

La novela *Chambacú, corral de negros* retrata el abandono estatal y las distintas tecnologías de dominación política a las que ha sido sometida la población afrodescendiente en Cartagena. La contextualización histórica del libro permite trazar una genealogía de la subyugación de los pueblos afro a distintas tecnologías de control sobre la vida y la muerte por parte de las entidades estatales. Desde las guerras independentistas hasta la Guerra de Corea, la ciudadanía de estas comunidades estuvo determinada por la manera en que el Estado disponía de sus vidas. En la novela, el dominio sobre los chambaculeros se articula desde formas de opresión relacionadas con las circunstancias geopolíticas del conflicto mundial y los intereses de las élites cartageneras que concentran el capital hegemónico. La lucha por el territorio define la táctica del movimiento insurgente de los chambaculeros para resistir a la violencia institucional. El último punto tratado en este artículo fue pensar la doble conciencia del héroe de la novela para examinar el modo en que el trauma de la racialidad repercute en el sentido común de la subjetividad afro y que, aun así, esta subjetividad escindida puede fomentar una transvaloración de la identidad para su emancipación.

En definitiva, la novela de Zapata Olivella ofrece una reflexión literaria sobre los legados coloniales y cómo se han reinscrito en la vida de los afrodescendientes. El pasado colonial se ha sedimentado en un marco de relaciones de poder que tienen como base la racialidad, con lo cual se demuestra que la realidad de los habitantes de Chambacú refleja la condición de subordinación en un contexto poscolonial. El final abierto de la novela, con la muerte de Máximo y el futuro del barrio en suspenso, a lo mejor amplifica

la contradicción inherente a una nación llamada democrática en la que las jerarquías coloniales perduran en las divisiones sociales y en las tecnologías de control sobre la vida que traen consigo su necropolítica.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
- Atehortúa Cruz, A. L. (2008). Colombia en la guerra de Corea. *Folios*, Segunda Época, 27, pp. 63-76.
- Branche, J. C. (2015). *The Poetics and Politics of Diaspora: Transatlantic Musings*. New York: Routledge.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michael Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, pp. 152-172.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin Sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- Conde Calderón, J. E. (2019). De esclavos a soldados de la patria: el ejército libertador como garante de la libertad y la ciudadanía. *Co-herencia*, 16 (31), pp. 79-100.
- Deavila Pertuz, O. (2008). Construyendo sospechas: imaginarios del miedo, segregación urbana y exclusión social en Cartagena 1956-1971. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 7, pp. 1-12.
- Díaz, D. (2008). Raza, pueblo y pobres: las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962). En S. Castro-Gómez y E. Restrepo (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 42-69). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*. New York: Picador, Palgrave Macmillan.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1), pp. 11-40.
- Morrison, T. (1991). *Beloved*. New York: Penguin Books.

- Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard UP.
- Rancière, J. (2004). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. New York: Continuum.
- Uribe Vergara, J. (2008). Sociología biológica, eugenesia y biotipología en Colombia y Argentina (1918-1939). En S. Castro-Gómez y E. Restrepo (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 204-253). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Valdemar Villegas, F. F. (2017). Modernización urbana y exclusión social en Cartagena de Indias, una mirada desde la prensa local. *Territorios*, 36, pp. 159-188.
- Valero, S. (2020). “*Los negros se toman la palabra*”: *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: debates al interior de las comisiones y plenarias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de Cartagena, Centro de Estudios Afrodescendientes.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Wade, P. (2010). *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- Zapata Olivella, M. (2010). *Por los senderos de sus ancestros: textos escogidos: 1940-2000*. Alfonso Múnera (Ed.). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Zapata Olivella, M. (2009) *Chambacú: corral de negros*. Bogotá: Educar.