

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

El eterno retorno del destierro

Crítica de la colonialidad urbana en Cartagena de Indias

Dairo Andrés Sánchez Mojica

Tutor: Santiago Arboleda Quiñonez

Quito, 2021

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Dairo Andrés Sánchez Mojica, autor de la tesis titulada *El eterno retorno del destierro. Crítica de la colonialidad urbana en Cartagena de Indias*, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.

2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor de mi tesis, yo asumiré toda responsabilidad frente a ellos y a la Universidad.

3. En esta fecha entrego a la Secretaría General el ejemplar respectivo en formato digital.

11 de noviembre de 2021

Firma: _____

Resumen

Con esta investigación me interesa deconstruir el discurso neoliberal según el cual la segregación espacial por motivos de racismo de clase —que opera como principio regulador del ordenamiento urbano contemporáneo en Cartagena de Indias— es un fenómeno que puede explicarse debido a la *autosegregación* de las personas y comunidades que habitan los barrios afrocaribeños y populares. Porque, al realizar una arqueología del urbanismo neoliberal, podemos constatar que desde este régimen enunciativo se considera que *los excluidos son excluidos, porque quieren serlo*. Es decir, son sujetos que supuestamente se encuentran excluidos debido a una elección autónoma, basada en la adecuación de medios a fines, que es presentada como una consecuencia directa de sus ontologías inapropiadas y, a la vez, por medio del supuesto de que estas personas y comunidades han optado por vivir en tal condición como resultado de su desafortunada inclinación a tomar decisiones arcaicas. Las cuales se originan en las llamadas “trampas de la pobreza”.

De todas formas, tal situación se manifiesta como una circunstancia absolutamente inconveniente, al menos para la imagen internacional de una ciudad que se encuentra inscrita en los circuitos simbólicos del mundo globalizado. En este escenario, la pobreza es algo que debe ser combatido. Así se lo reconoce. Sin embargo, no hay que perder de vista que esta singular hermenéutica bélica de la pobreza argumenta que los pobres deben salir de la exclusión por su propia cuenta. Dicho de otro modo, deben hacerlo sin el recurso a mecanismos basados en la distribución social de la riqueza que se produce en la ciudad, proceso de producción del que ellos participan. Más bien, se les convoca a que incorporen el significante de la competitividad en el registro de su subjetividad individual y colectiva. Con el objetivo de que puedan convertirse en empresarios de sí mismos y, en este sentido, consigan “gestionar su propio desarrollo”. Se trata, pues, de un discurso que atribuye a los excluidos la responsabilidad por la exclusión a la que han sido arrojados históricamente, obliterando la responsabilidad que tienen al respecto los diferentes sectores sociales que han monopolizado los sistemas de privilegios económicos, políticos y culturales en la ciudad caribeña.

Con el propósito de problematizar la racionalidad de gobierno que produce las posiciones de sujeto de las élites, en esta investigación me ocupé de analizar las

condiciones históricas de posibilidad que propiciaron la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros en Cartagena de Indias y, tiempo después, condujeron a la reacción gubernamental que derivó en su erradicación, así como a la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase que, como dije, opera hoy en día a la manera de un principio regulador del ordenamiento urbano. De este modo, me interesa sospechar del principio de razón suficiente que otorga estatuto de verosimilitud al urbanismo neoliberal. Porque el discurso de la *autosegregación* de las personas y comunidades afrocaribeñas y populares excluidas revela su arbitrariedad y, desde luego, sus persistentes huellas veladas, cuando se contrasta con la historia efectiva del destierro que ellas han vivido, evidenciando la articulación del urbanismo neoliberal con ciertas prácticas actuales de gobierno y acumulación de capital, así como con la borradura en la que se mantiene la reparación histórica de los desterrados. De la que poco y nada se habla.

Por este motivo, en diálogo con algunos lugares de la memoria cartagenera del común, argumento que la erradicación en la tercera década del siglo XX de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros actualizó en el presente discursivo ciertas herencias coloniales. Las cuales estuvieron relacionadas de forma discontinua con la racialización del paisaje montuno que fue proyectada sobre el *hinterland* de la ciudad y, al mismo tiempo, fue posible gracias a la diagramación de estereotipos que se diseñaron contra las sociedades que desde sus *potencias interculturales insumisas* habitaron dicho territorio. Me refiero a la instauración de lo que aquí denomino la *colonialidad urbana*.

Por medio del análisis de la emergencia de dicho punto histórico de inflexión, en este estudio me propongo realizar una genealogía de la *colonialidad urbana* que ha sido actualizada por el urbanismo neoliberal, como horizonte de referencia de la guerra contra la pobreza. Esto para contribuir a su destitución. De esta forma, me interesa compartir elementos interpretativos que contribuyan a imaginar formas otras de pensar y disponer la ciudad, más allá del neoliberalismo.

Tres golpes, tres golpes, tres golpes na'má...

Agradecimientos

Nada de esto hubiera sido posible sin el afecto, la confianza y la apertura a la conversación. Es decir, sin el devenir de la palabra sugerente, crítica, paciente y solidaria. Por eso extendo un agradecimiento especial a Israel Díaz, Rafael Caraballo, Gregorio Álvarez, Edinson Amador, José López, Denis Deulufeut, Judith Medina y Felicidad Insignares de la *Mesa por la defensa territorial del Cerro de la Popa* en Cartagena de Indias, con quienes tuve el placer de compartir espacios cotidianos de pensamiento y amistad que derivaron en la formulación de esta investigación.

A Álvaro Gutiérrez S.J, Mary Grey Berrio, Luz del Carmen Gloria y Nilson Magallanes del Centro de Cultura Afrocaribe, con quienes realizamos varios procesos educativos y acciones de movilización social en Cartagena de Indias que fueron la semilla de este estudio, así como a Diana Agudelo y Nelson Fori quienes estuvieron presentes en los primeros pasos de este camino. A Martha Cecilia García, Luis Guillermo Guerrero, Jenny Ortiz y Leidy Pernet del Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep), quienes con generosidad animaron, apoyaron o facilitaron espacios de socialización de este trabajo en diferentes momentos de su desarrollo. A Mario Rufer, Paulina Álvarez, Rafael Rodríguez e Iza Amanda Varela del Doctorado en Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, quienes amablemente comentaron versiones preliminares de este documento durante mi estancia de investigación doctoral en Ciudad de México y me brindaron valiosos aportes al respecto.

A mis compañeros y colegas del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, por las provechosas conversaciones que sostuvimos y que me permitieron recrear mi investigación: Gerardo Vásquez, Diana Ávila, María Luisa Muniz, José Chalá, Franklin Giovanni Pua, Clemente Mamani, Lucy Santacruz, Paola de la Vega, Jackeline Mena, Gino Grondona, Sylvia Seger, Iara Machado, Betty Ruth Lozano, Mónica Delgado, Edison León, Albeley Rodríguez y Saúl Hernández. Así como a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, que me brindó una beca para poder cursar mis estudios doctorales.

A la profesora Nina Cabra quien, en calidad de decana de la Facultad de Ciencias Sociales, Humanidades y Artes de la Universidad Central me brindó la generosa

confianza y las condiciones necesarias para realizar este estudio y, a la vez, para presentar avances preliminares por medio de ponencias en diferentes escenarios académicos en Colombia, Ecuador, Argentina y México. Al profesor, y querido amigo, Santiago Arboleda Quiñonez quien en calidad de director de mi tesis me formuló cuestionamientos, sugerencias, recomendaciones, y un acompañamiento permanente, que me permitieron llevarla a cabo. Al profesor Mauricio Archila de la Universidad Nacional de Colombia quien como lector de versiones preliminares de mi tesis me hizo agudas críticas, generosas sugerencias y pacientes cuestionamientos que me han permitido cualificarla. A la profesora Rita Laura Segato por las conversaciones sugerentes que hemos mantenido durante estos años y que me han estimulado a seguir adelante durante este proceso académico y, desde luego, personal.

A Dayana Mendoza, Elsa Escobar y Tambora quienes con generosidad y afecto me abrieron las puertas de su hogar, permitiéndome comprender y compartir casa adentro la vida de las comunidades afrocaribeñas y populares de Cartagena de Indias y, de todas formas, me han hecho sentir siempre bienvenido. No puedo dejar de agradecer el cariño que me brindaron Diana Pachón, Natalia Castellanos y Natalie Sánchez durante estos años, les agradezco por su complicidad. A mi mamá Vilma Mojica por ser parte imprescindible de este camino de formación y, desde luego, de muchos otros caminos más. A la memoria de mi papá Darío Sánchez quien me enseñó a disfrutar la riqueza de las sonoridades caribeñas, unas sonoridades que a la larga me condujeron a poder escuchar, no sin complicidad, estas voces de rebeldía.

Tabla de contenidos

Introducción: El umbral de la colonialidad urbana	15
Capítulo uno: Arqueología del urbanismo neoliberal	57
1. La dialéctica de las dos ciudades.....	60
2. Asimetría urbana y negación de la simultaneidad.....	67
3. Una síntesis aristocrática de las contradicciones espaciales	70
4. El dispositivo gubernamental de la competitividad	75
Capítulo dos: Geografías del destierro y agencia territorial.....	109
1. Una enigmática cruz.....	113
2. El Pekín de “La China”	118
3. Fuerzas plebeyas y racialización fenotípica.....	137
4. Monopolios, plagas y despojo.....	166
5. El “corralito de piedra” de Mainero y Trucco.....	205
Capítulo tres: La telaraña de la racionalidad racista	221
1. Un juego de sombras intempestivas	226
2. Dos metonimias siniestras	232
3. El proyecto de destitución de la ruralidad	240
4. La ofensiva contra la insalubridad	243
5. El lado oscuro de la urbanidad	246
Capítulo cuatro: La ambivalente racialización del paisaje montuno	254
1. La bruja negra, alteridad fantasmal del poder esclavista	258
1.1 Brujas antiesclavistas	263
1.2 Las cárceles secretas	267
1.3 Panóptico colonial y tormento ilimitado.....	273
1.4 El régimen inquisitorial de la verdad	277
2. Filibusteros del Caribe. El asalto misterioso.....	282

2.1	La Flota de galeones de Tierra Firme	285
2.2	Una propuesta intrépida	293
2.3	Flujo de vientre y saqueos.....	301
2.4	Un asalto que no tuvo lugar.....	304
3.	La encrucijada borbónica y los espejismos de la monstruosidad.....	314
3.1	El principio de desproporción en la sociedad colonial	317
3.2	La universal relajación y corrupción de las costumbres	324
3.3	<i>Ilicito inimicos bestialem</i>	337
	Capítulo cinco: Herencias coloniales y modernidad caribeña	361
5.1	<i>Noli me tangere</i> , la proscripción del contacto	369
5.2	Nostalgia hispanista y modernización urbana.....	383
5.3	Una fotografía insolente.....	387
5.4	Las leyes del despojo	404
	Epílogo: El eterno retorno del destierro	413
	Bibliografía	419

Tabla de imágenes

Imagen 1 Plano de Cartagena de Indias elaborado por <i>Pearson & son</i> (1915).....	31
Imagen 2 Izada de bandera junto a la Cruz de Canapote (1973).....	116
Imagen 3 Vista panorámica de Cartagena de Indias (1900).....	120
Imagen 4 Carta corográfica del Estado Soberano de Bolívar (1864).....	126
Imagen 5 Postal “En Pekín” (1906).....	128
Imagen 6 Mujer que camina en la calle de Nuestra Señor de la Luz (1925).....	135
Imagen 7 Retrato de Juan Bautista Mainero y Trucco (1920).....	209
Imagen 8 El “Corralón de Mainero” (sin fecha).....	213
Imagen 9 Estatua de Colón (1915).....	216
Imagen 10 Vivienda de la familia Lemaitre Tono en el Barrio Manga (1930).....	228
Imagen 11 Daniel Lemaitre Tono (1900).....	230
Imagen 12 Panorámica de Cartagena (1928).....	238
Imagen 13 Patio interior de la casa de la familia Román (1933).....	239
Imagen 14 Faro de Cartagena y barrio Boquetillo (sin fecha).....	247
Imagen 15 Esclavizados intrducidos por Cartagena (1595-1641).....	262
Imagen 16 Bendición del Club Cartagena (1924).....	367
Imagen 17 Ubicación de la estatua <i>Noli me tangere</i> (1911).....	374
Imagen 18 Primer plano de la estatua <i>Noli me tangere</i> (1911).....	375
Imagen 19 Campesinos bolivarenses (1900).....	381
Imagen 20 “La raza”. Grabado de la <i>Monografía de Cartagena</i> (1929).....	383
Imagen 21 Cuatro generaciones (1937).....	389
Imagen 22 Hombres de una familia afrocaribeña y popular (1925).....	396

Introducción:

El umbral de la colonialidad urbana

La raza parecería ser una concepción
dinámica y no estática

W. E. B. Du Bois

(...) la segregación no tiene nada de
ontológica. Basta ya de ese escándalo

Frantz Fanon

Algunos acontecimientos son mencionados
desde el principio; otros no

Michel-Rolph Trouillot

La cuestión que sitúa, articula y hace posible esta investigación surgió de una experiencia de educación popular de la que hice parte entre 2009 y 2014 junto a habitantes, comunidades y organizaciones sociales de los barrios afrocaribeños y populares del Cerro de la Popa en Cartagena de Indias. En ese momento como investigador vinculado al Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep).¹ De forma similar, con la presente investigación que he realizado entre 2015 y 2021 me propongo aportar elementos analíticos e interpretativos a las luchas urbanas que se adelantan en la ciudad caribeña. Se trata, pues, de dar continuidad a la conversación.

¹ La conceptualización de los barrios cartageneros de la periferia urbana como territorios afrocaribeños y populares me fue sugerida por Israel Díaz, licenciado en ciencias sociales y económicas, coordinador de programas de la Fundación Santa Rita para la Educación y Promoción (Funsarep) y, durante varios años, secretario técnico de la *Mesa por la defensa territorial del Cerro de la Popa*. Tal conceptualización resalta que en los barrios populares de Cartagena de Indias viven personas que se autoidentifican como afrodescendientes y también personas que no lo hacen. Con todo, en ambos casos, se trata de habitantes que independientemente de su modo de identificación son racializados desde la mirada dominante, a partir de ciertos marcadores de distinción racial que no son exclusivamente fenotípicos. Por otra parte, considero que la categoría de barrios afrocaribeños y populares es un modo contemporáneo de interpretación. Por ello, no es indicativo de una comprensión del “pasado por el pasado”, ni de la metafísica de la presencia (Derrida, ([1967] 1986) que acostumbran las convenciones del historicismo (Chakravarty, [2000] 2008).

Con lo dicho, quiero señalar que el problema de investigación que sirve como plataforma de sentido a este estudio no se me presentó al modo de un soliloquio que estuviera inscrito en la egopolítica del conocimiento o en cierto encuadre disciplinar del mismo. Las cosas no fueron así. Porque, en realidad, el problema surgió en clave immanente. Es decir, su procedencia estuvo más cercana al desarrollo de lo que se conoce como una experiencia de investigación colaborativa (Archila, 2015; Chevalier y Bukcles; 2009; Hale y Stephen, 2013; Tuhiwai [1999] 2016). Me refiero a una modalidad de investigación a cuya fuerza plástica, y potencia ficcional, solo me fue posible acceder por medio de la solidaridad, el diálogo de conocimientos y la apertura a la convergencia de ciertas articulaciones situadas, a las cuales me referiré más adelante. En todo caso, fueron estas mediaciones las que terminaron por animarme a realizar esta investigación y, a la vez, me permitieron ubicarla en la perspectiva de lo que la teórica feminista chicana Chela Sandoval (2000) denominó como una conciencia oposicional.

Desde esta perspectiva que pone el acento en la composición como plataforma de pensamiento, así como con el propósito de reconstruir y explicitar las condiciones vitales que me condujeron a desarrollar este estudio, retomaré a manera de bajo continuo de mi relato la noción de afecto que fue formulada por el filósofo de origen sefardí Baruch Spinoza en la tercera parte de su *Ética demostrada según el modo geométrico*. Porque tal proposición me permite interpretar la tesitura de sentido que, a mi modo de ver, moldeó la experiencia colectiva a la que me he referido. Decía Spinoza: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” ([1670] 2000: 126).

Dado su énfasis en el estatuto liminal del pensamiento, en las afecciones que acontecen en el plano de la interacción entre los cuerpos y, además, en la consideración de las condiciones prácticas que propician o imposibilitan el despliegue de la potencia de actuar —en este caso de un actuar en común—, la perspectiva spinozista de comprensión del afecto (que se desmarca de cualquier reducción romántica del mismo) me permite señalar que no hubiera podido concebir ni realizar esta investigación sin la deriva de cierta afinidad política y gnoseológica que a la larga la hizo posible.

Esta trayectoria fue delineada por medio de un conjunto de relaciones cotidianas que, con base en registros heterogéneos de experiencia, propició la cristalización de una apuesta colectiva por favorecer el encuentro entre el pensamiento crítico y la actitud de sospecha frente a los modos de disposición del presente. El devenir de esta afinidad

política y gnoseológica me condujo a realizar una crítica intempestiva del ordenamiento urbano contemporáneo. Me refiero a una modalidad de crítica que, como mencionaba el filósofo alemán Frederich Nietzsche, conlleva “actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor de un tiempo futuro” (1874] 1999: 39).

Por lo que he dicho, la noción de afecto formulada por Spinoza me permite señalar que en ningún caso hubiera sido viable adelantar esta investigación —al menos para mí— si no hubiera tomado como punto de partida y horizonte interpretativo para su realización las ideas procedentes de las afecciones que se establecieron en el transcurso del trabajo colaborativo. Porque la afinidad política y gnoseológica, a la que me he referido, fue el registro práctico que propició la asunción del modo de pensamiento que me hizo posible llevarla a cabo. De la misma manera, puedo decir que esta trayectoria de conocimiento compartido solo pudo desplegarse por medio del ensamble que supone el encuentro sin garantías, como diría el sociólogo y militante jamaiquino Stuart Hall ([1983] 2013), entre la diferencia y la concertación política. Por eso, no puedo dejar de señalar que el proceso de educación popular al que me referí nos llevó a conformar en 2010 la *Mesa por la defensa territorial del Cerro de la Popa*.² Una plataforma organizativa que, desde entonces, adelanta estrategias de incidencia política, planeación urbana popular y formación comunitaria que apuntan a la defensa de los territorios afrocaribeños y populares en Cartagena de Indias.

Durante la última década, estas iniciativas democráticas creadas “desde abajo” (y, también, muchas otras más que fueron diseñadas antes y durante estos años) se han posicionado en la ciudad caribeña a la manera de una contraposición creativa, estableciendo una divisoria de aguas que deslinda el ejercicio del poder constituyente del ejercicio del poder constituido. Esto frente a la captura de la institucionalidad pública por parte de mafias que se han aliado con élites corruptas regionales, nacionales y transnacionales con el propósito de adelantar negocios de gran envergadura macroregional y de enorme rentabilidad urbana. Todo en detrimento de los bienes

² Las organizaciones y colectivos sociales que crearon la *Mesa por la defensa territorial del Cerro de la Popa* fueron Funsarep, el Centro de Cultura Afrocaribe, la Asociación de Líderes y Lideresas Sociales de Cartagena (Redecom Cartagena), Dejando Huellas, Iniciativa Ambiental de las Unidades Comunerías de Gobierno 2 y 3, Juntas de Acción Comunal de varios barrios del sector y el Cinep.

comunes.³

Dicho de otro modo, aquellas son iniciativas de carácter propositivo y contraconsensual que han sido formuladas en el marco de un singular campo de disputa que se caracteriza por la distribución asimétrica del ejercicio del poder político, económico y cultural. No sobra mencionar que esta forma asimétrica de distribución del ejercicio del poder es todo un legado colonial. Porque, como advertía el psiquiatra y militante anticolonial martiniqueño Frantz Fanon, en su obra *Los condenados de la tierra*, el “mundo colonizado es un mundo cortado en dos” ([1961] 2007: 32).

A este panorama desigual, en el que se desenvuelven las iniciativas a las que me he referido, se suma la acelerada criminalización de los barrios afrocaribeños y populares. Este fenómeno constituye un entorno de alta letalidad para la práctica antirracista de la democracia y, por tanto, para la lucha por la justicia social. Debido a que tal criminalización se relaciona con la práctica del control territorial por parte de grupos neoparamilitares⁴ y, además, con la introducción de jóvenes excluidos pertenecientes a las comunidades barriales de la periferia cartagenera a prácticas

³ Al parecer del politólogo colombiano Luis Fernando Trejos, “la presencia permanente de estructuras armadas ilegales y sus vínculos con políticos activos de la región Caribe han precarizado e instrumentalizado la democracia, al utilizarla como un medio efectivo para la materialización de sus intereses particulares. Configurando un escenario en el que los cargos de elección popular son disputados por individuos y grupos sociales legales e ilegales que persiguen beneficios que no son solo económicos, sino también judiciales y sociales (legitimación), todo esto mediante alianzas políticas fundadas en la fuerza o la amenaza real de su uso, afectando de diferentes formas todos los niveles de la administración pública” (2017: 13-14). En 2019 el abogado William Dau ganó las elecciones a la alcaldía de Cartagena de Indias con una campaña y programa de gobierno centrado en la lucha contra la corrupción.

⁴ Los grupos neoparamilitares son estructuras políticas, económicas y armadas que apuntan a la acumulación de capital y al control social (Guerra, 2016; Massé, 2011). Se encuentran fundamentados a partir de la articulación de economías tanto legales como ilegales. Tales como el narcotráfico a escala transnacional y el microtráfico de narcóticos en Colombia, la minería, la explotación sexual y la trata de personas, el control de bandas delincuenciales, el lavado de activos por medio de proyectos inmobiliarios, la extorsión a pequeños y medianos comerciantes, las relaciones con la institucionalidad estatal para el desfalco de bienes públicos y el monopolio del negocio de préstamos “gota a gota”, que implican pagos diarios por parte de los deudores, quienes en su mayoría son “trabajadores informales” populares. Estos grupos armados han desarrollado un modelo de operaciones de bajo perfil del tipo “mano negra” que ya fue utilizado por el paramilitarismo de “guerra sucia” en los años 80 del siglo pasado (Uprimny y Vargas, 1989). A diferencia del modelo de paramilitarismo visible que estaba agrupado en una estructura nacional como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), la cual se desmovilizó entre 2003 y 2006 durante el primer gobierno de Álvaro Uribe Vélez —en las polémicas negociaciones de Santa Fe de Ralito (Córdoba)— el bajo perfil con el que operan los grupos neoparamilitares ha permitido al Estado colombiano que el escandaloso asesinato de líderes sociales en Colombia sea presentado como un fenómeno de “delincuencia común”. El cual entre noviembre de 2016 —firma de los acuerdos de paz del gobierno Santos con las FARC-EP— y marzo de 2020 ascendía a 442 líderes asesinados, según cifras del programa *Somos defensores* (*El Espectador*, 13 de junio de 2020). Al parecer del relator especial de Naciones Unidas para los DDHH, Michel Forst, los asesinatos de líderes sociales en el país son un fenómeno de carácter político (*BBC*, 4 de marzo de 2020). Entre estos grupos neoparamilitares se encuentran las Águilas Negras, Los Paisas, Los Urabeños, Los Rastrojos, Los Pelusos, El Clan del Golfo y los Caparros.

adictivas de consumo de narcóticos.⁵ Con lo que de forma macabra estas estructuras mafiosas se aprovechan de la falta de oportunidades que aquellos jóvenes experimentan como resultado de la exclusión histórica. Porque son jóvenes que suelen ser cooptados por aquellas redes mafiosas para adelantar actividades delictivas o, en el peor de los casos, para ser reclutados como “carne de cañón” destinada a engrosar las filas de esas mismas estructuras armadas. No cabe duda que, por este motivo, los tejidos comunitarios afrocaribeños y populares terminan siendo fisurados de forma abrupta. Se trata, pues, de un fenómeno que destruye los mecanismos autónomos de reproducción de la vida comunitaria.

En Cartagena de Indias este panorama de criminalización ha conducido al asesinato de 16 líderes comunales en la década pasada y, también, a la proliferación de amenazas de muerte contra varias de las personas que se dedican a labores de este tipo. Por esta razón, en los últimos años la ciudad ha pasado de contar con 584 Juntas de Acción Comunal a tener menos de 300. Esto como resultado de las sistemáticas amenazas de muerte que he mencionado.⁶

Tal coyuntura de criminalización responde a que, entre otras cosas, la labor de los líderes comunales ha estado relacionada con la divulgación de denuncias públicas respecto de las actividades de los grupos neoparamilitares en los barrios populares, la defensa de los territorios comunitarios y el develamiento de la corrupción que ha imperado en la administración distrital como un mecanismo de lo que el geógrafo marxista inglés David Harvey ha denominado acumulación de capital por desposesión ([2003] 2005). Si bien cabe mencionar que, en este caso particular, se trata de una serie

⁵ Esta es una práctica de control poblacional fundada en la introducción de sustancias altamente adictivas que rememora la estrategia imperialista que fue adelantada a mediados del siglo XIX por el Imperio Británico contra China y que derivó en las llamadas *Guerras del opio*. Esta estrategia consistía en la introducción clandestina de opio al país asiático con el propósito de crear un mercado contrabandista del opiáceo en nombre del libre comercio, siempre dependiente de la metrópoli europea. El cual se basaba en instalar masivamente la adicción en el cuerpo social y, al mismo tiempo, en el ejercicio del control territorial a partir del monopolio colonial de las “rutas de narcotráfico” que se conectaban con el sudeste asiático, en particular con el *Raj* británico. Irónicamente, el estereotipo poscolonial de los chinos consumidores de opio —que ha propagado ampliamente el cine estadounidense— es, en realidad, el resultado de una intervención imperialista de control poblacional.

⁶ Acerca de los asesinatos y amenazas a los líderes comunales en Cartagena de Indias ver *Caracol radio* (9 de junio de 2019) y *RCN radio* (23 de mayo de 2019). Según el *Banco de Datos de Derechos Humanos, DIH y Violencia Política* del Cinep, Programa por la paz en la última década se presentaron 650 casos de violación de Derechos Humanos en la ciudad (consulta realizada en mayo de 2020).

de mecanismos de acumulación que opera por medio del desfaldo de los bienes comunes y del despojo de los territorios comunitarios.

Con todo, no hay que perder de vista que esta distribución desigual del ejercicio del poder se profundiza de forma directamente proporcional a la arraigada exclusión histórica que han vivido las comunidades afrocaribeñas y populares. En particular, esta exclusión se manifiesta en el marco de las instancias en las que se decide la inversión de presupuestos públicos o se disponen las políticas de ordenamiento urbano. Asimismo, como dije antes, aquella distribución asimétrica se relaciona con la pervivencia de herencias coloniales que son actualizadas en la ciudad contemporánea contra dichas personas y comunidades. Tal como lo veremos a lo largo de esta investigación.

Todo esto esboza un panorama de manifiesta discriminación racial que comporta diseños inconsultos de políticas urbanas y jerarquías espaciales abigarradas, las cuales conforman en su materialidad la traza urbana de Cartagena de Indias. No obstante, diversas iniciativas con las que a partir de sus agencias gnoseológicas y estrategias organizativas comunitarias la gente del común se ha propuesto incidir en el ordenamiento urbano han sido posicionadas en la escena política cartagenera por parte de las personas y comunidades que integran la *Mesa por la defensa territorial del Cerro de la Popa* y, de la misma manera, por quienes respaldan tanto su agenda de movilización social como sus propuestas de habitabilidad comunal de los territorios urbanos. Así como por muchos otros colectivos y organizaciones que disputan el sentido de la ciudad y proponen formas creativas de habitarla “desde abajo”.⁷

Esto como un gesto desobediente que apunta a la afirmación política, social y cultural de las formas de vida de las comunidades barriales frente a las ya ordinarias, y

⁷ Para conocer algunas de las propuestas de ordenamiento urbano y de habitabilidad comunitaria formuladas por parte de la *Mesa por la defensa territorial del Cerro de la Popa* ver el artículo de Rafael Caraballo e Israel Díaz *Gobernabilidad y macroproyectos en Cartagena de Indias. ¿Al servicio de quiénes? ¿Dónde queda hoy el Derecho a la ciudad?* (2018) y la *Propuesta Santa Rita, plaza de mercado cultural para la paz* (2019) que hace parte del Plan de paz, vida y desarrollo local entre el Cerro de la Popa y el Caño Juan Angola en Cartagena de Indias, 2017-2022. Asimismo, cabe mencionar que durante 2021 la mesa realizó el conversatorio *Chambacú post-despojo: su presente y futuro* (15 de septiembre) y, además, los siguientes encuentros ciudadanos como parte de la campaña *Tenemos Derecho a la Ciudad y a Nuestro Territorio: Conflictos y problemáticas en el Caño Juan Angola. El Caño Juan Angola nos da vida* (18 de marzo); *Tenemos derecho a la ciudad y a nuestro territorio. Megaproyectos y ley 2038 entre el Cerro de la Popa y la Ciénaga de la virgen. Unidad social por la Ciénaga de la virgen* (22 de abril); *Planes Parciales, POT y PEMP. Planes territoriales, pensando el territorio* (29 de abril); *Segregación y exclusión racializada en Cartagena. Por una ciudad protectora de nuestros derechos* (19 de mayo); y *La Centralidad de Santa Rita en el contexto del Derecho a la ciudad* (27 de mayo). Acerca de los procesos organizativos y sus dinámicas de incidencia política en Cartagena de Indias ver la consultoría *Participación e incidencia política de la población afrocartagenera* realizada para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD por Alfonso Casiani y Adriana León (2011).

cada vez más frecuentes, amenazas de despojo e intervención urbanística que son programadas “desde arriba” en beneficio del capital turístico e inmobiliario. Se trata de intervenciones que, en ocasiones, no del todo excepcionales, movilizan modalidades mafiosas de inversión de capitales provenientes del narcotráfico transnacional.⁸

Estos diseños urbanos se llevan a cabo en Cartagena de Indias a través de un conjunto de argumentos y prácticas gubernamentales que se inscriben en el horizonte del racismo de clase. Me refiero por racismo de clase a una singular ecuación entre raza y capital que ha sido objeto de una rica producción conceptual desde la perspectiva del pensamiento anticolonial antillano y la tradición del marxismo negro. Una producción conceptual que la más de las veces ha sido silenciada en la escena del pensamiento social contemporáneo (Gilroy, [1993] 2014). Esta conceptualización enfatiza que las relaciones entre esclavitud y capitalismo comportan una implicación constitutiva que se fundamenta culturalmente en el racismo.

En ningún caso la separación que, por lo menos desde los planteamientos del economista británico Adam Smith ([1776] 1996), se ha sostenido entre estos dos elementos en el marco del discurso filosófico del liberalismo económico y político, así como en el régimen discursivo del marxismo eurocéntrico. Muy por el contrario, la esclavitud ha sido un mecanismo absolutamente imprescindible para la operatividad de los procesos ampliados de acumulación de capital y, por tanto, no es solo un mecanismo de “acumulación originaria” o un modo de producción que de algún modo habría sido superado dialécticamente por el capitalismo industrial. La esclavización es constitutiva de la modernidad capitalista, no un fenómeno premoderno que está última habría superado.

Como constataron los historiadores trinitenses C.L.R James ([1938] 2003) y Eric Williams ([1944] 2010, [1970] 2011), así como el sociólogo estadounidense W.E.B Du Bois (1935) y el antropólogo, también estadounidense, Cedric Robinson ([1983] 2019), la esclavización y el racismo —que legitima culturalmente la esclavitud en el

⁸ Un ejemplo de esta dinámica de lavado de activos del narcotráfico transnacional ha involucrado incluso a agentes federales de la *Drug Enforcement Administration* (DEA), como lo evidencia la captura el 21 de febrero de 2020 de José Irizarry, agente de alto rango de esta dependencia del Departamento de Justicia de los Estados Unidos, quien fue sindicado de realizar multimillonarias operaciones de lavado de activos provenientes del tráfico de drogas en varios lugares del Gran Caribe, incluida Cartagena de Indias (*El Universal*, 21 de febrero de 2020).

sentido común— operaron durante los siglos XVII, XVIII y en parte del XIX como base del comercio triangular entre Europa, África y las colonias caribeñas holandesas, francesas e inglesas, y también como un legado que estuvo a la base de la economía de los Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX. En gran medida este comercio intercontinental estableció y sustentó los procesos de industrialización en las principales ciudades portuarias europeas, así como la reconstrucción de las ciudades estadounidenses después de la Guerra civil (1861-1865), por medio de las herencias esclavistas que pervivieron en las leyes de *Jim Crow*. De manera que, sobre la base de esta evidencia histórica, puedo argumentar que en ningún caso habría tenido lugar la revolución industrial, ni la industrialización estadounidense posterior a la Guerra civil, sin la existencia de las plantaciones esclavistas y postesclavistas.

En particular, a cerca de la relación entre las plantaciones antillanas y el comercio triangular, Williams enfatizaba que:

El tráfico de esclavos mantuvo girando las ruedas de la industria metropolitana; estimuló la navegación, la construcción de barcos y dio empleo a marineros; hizo crecer aldeas de pescadores hasta convertirlas en ciudades florecientes; dio sustento a nuevas industrias basadas en el procesamiento de materias primas coloniales, produjo enormes ganancias que se reinvertieron en la industria metropolitana y, finalmente, en las Indias Occidentales y colocó los territorios caribeños entre las colonias más valiosas que el mundo ha conocido. ([1970] 2011: 81-82)

En otras palabras, la revolución industrial no surgió como un fenómeno derivado única y exclusivamente del “genio inventivo” y el “desarrollo tecnológico” europeo o estadounidense —como lo indica el relato celebratorio de la burguesía blanca metropolitana—, sino que más bien es el resultado histórico de una singular articulación intercontinental que fue trazada con base en el eje comercial del Atlántico. Un eje económico, político y cultural que se desarrolló con base en la trata esclavista y, a la vez, a partir de la acumulación de capital que fue resultado de la superexplotación de la fuerza de trabajo racializada, que derivó en un incremento exponencial de la tasa de ganancia. En este sentido podría decirse que, en realidad, la revolución industrial es un fenómeno que emergió por medio del establecimiento de los intercambios económicos, políticos y culturales en el escenario de lo que el historiador afrobritánico Paul Gilroy denomina el Atlántico negro ([1993] 2014).

En consecuencia, desde la perspectiva del análisis del sistema mundo (Wallerstein, [1979] 2011), puede decirse que la relación de explotación industrial

capital-salario no se opone de forma absoluta a la relación de superexplotación capital-esclavitud, tampoco que la primera fue la superación liberal de la segunda.⁹ Porque, en verdad, en el horizonte de las metrópolis coloniales e imperiales no habría existido la mencionada relación capital-salario sin la presencia simultánea de la relación capital-esclavitud en las colonias caribeñas y en el sur de los Estados Unidos. Por este motivo, como afirma el filósofo francés Etienne Balibar, “las representaciones racistas de la historia están relacionadas con la lucha de clases” ([1988] 1991: 318).

Ahora bien, si tomamos como referencia esta conceptualización de la ecuación histórica entre raza y capital, puede decirse que —considerando las modalidades operativas del capitalismo contemporáneo— en el caso de Cartagena de Indias la relación entre raza y capital no ha desaparecido.¹⁰ Hoy en día el racismo de clase opera de forma articulada con el proyecto urbano de acumulación monopólica de capital y ciertamente lo hace en detrimento de la existencia y pervivencia de las comunidades que habitan los territorios afrocaribeños y populares. Porque, por medio de su subsunción formal, apunta a sobre-codificar el *valor comunal de uso* de aquellos territorios en la objetividad espectral del valor de cambio.

Bien sea con base en la acumulación por desposesión, que se fundamenta en el recurso al despojo, bien sea a partir de la sobre-codificación identitaria, que se realiza por medio de la captura del *valor comunal de uso* en la gestión multicultural de la diversidad étnica. En este escenario, las políticas neoliberales del destierro y las políticas multiculturales de la identidad han sido fusionadas, convirtiéndose en mecanismos económicos propios de la “fase superior del capitalismo”. Porque se trata de políticas urbanas que se inscriben en la lógica cultural que caracteriza a esta modalidad

⁹ Esta interpretación difiere del planteamiento del sociólogo alemán Max Weber según la cual: “un acto de economía capitalista significa un acto que descansa en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas probabilidades de cambio; es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro” ([1905] 2002: 26).

¹⁰ En términos históricos la relación entre raza y capital no funcionó en Cartagena de Indias de manera exactamente igual a como operó en el caso de las Antillas y en el sur de los Estados Unidos. La principal diferencia es que en el Caribe Continental neogranadino y colombiano no existió la economía de plantación (Abello, 2006; Meisel, 2011), que sí jugó un papel fundamental en las Antillas y el sur de los Estados Unidos. Sin embargo, a pesar de la ausencia de la economía de plantación en Cartagena de Indias, no hay que perder de vista su articulación con el circuito global de la trata trasatlántica, sobre todo en el siglo XVII (Marco, 1988; Palacios, 1973; Sánchez-Mojica, 2017b), y, por tanto, su inscripción en la economía capitalista del sistema mundo en la que la relación entre raza y capital juega un papel constitutivo de los mecanismos globales de acumulación (Quijano, 2014).

contemporánea de acumulación de capital (Jameson, [1984] 1991).

Con esto en mente —y viendo las cosas en retrospectiva— puedo decir que lo que brindó un punto de inicio al desarrollo de esta investigación fue la apuesta por componer una noción común que conseguimos diseñar en el marco de la *Mesa por la defensa territorial del Cerro de la Popa* gracias a la creatividad del pensamiento colaborativo. Por eso, a lo largo de diferentes acciones de incidencia política y movilización social, salidas pedagógicas de reconocimiento del territorio y “ollas comunitarias”, conversaciones informales y encuentros educativos, exposiciones fotográficas y cine foros conseguimos articular una hipótesis que pone en evidencia la relación entre despojo territorial, segregación espacial por motivos de racismo de clase y modelo contemporáneo de ordenamiento urbano.

Según nuestra hipótesis, el actual esquema asimétrico de distribución espacial de Cartagena de Indias —establecido con base en la racialización capitalista del paisaje urbano— emergió a finales de la década de los 30 del siglo pasado como consecuencia de ciertos efectos espaciales que procedieron de la erradicación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros, llamados Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. Desde luego, la contemporaneidad de este asunto radica en que el mencionado modelo de ciudad —fundado en el ensamble entre marcadores raciales y segmentaciones espaciales de clase— sigue operando hoy en día (Abello, 2015; Aguilera y Meisel, 2009; Ayala y Meisel, 2017; Deavila, 2015; Espinosa, 2015; Ballestas, Espinosa, y Utria, 2017; Flórez, 2015; Sarmiento, 2010; Valdelamar, 2014 y 2017). Su huella espectral no es otra que el eterno retorno del destierro.

De ahí se infiere que este complejo patrón de ordenamiento urbano es actualizado en el “presente discursivo” (Bhabha, [1994] 2002: 163) por medio de argumentos que de cierta forma han cambiado en su contenido semántico. Pero que, al mismo tiempo, prorrogan —en su heterogéneo esquema temporal de funcionamiento— una estrategia retórica que estereotipa a las comunidades afrocaribeñas y populares contemporáneas como poblaciones. En consecuencia, dichas comunidades terminan por ser designadas a la manera de cuerpos anómalos que son focalizados simultáneamente como objeto y sujeto de gobierno. Así las cosas, estos cuerpos siniestros se tipifican como blanco de tecnologías gubernamentales y, por ende, se les exige un tipo de

comportamiento subjetivo que esté condicionado por la conducción de sus conductas.¹¹

Dicho dispositivo de gobierno se articula a partir de una singular cadena significativa que entre sus reglas enunciativas conjuga diferencia y repetición, programando de esta forma un mecanismo discursivo de carácter pendular que fluctúa entre estos dos polos.¹² Se trata de lo que aquí denomino, siguiendo la perspectiva deconstructiva del filósofo argelino Jaques Derrida ([1967] 1986), el régimen de la *metafísica de la raza*. Un esquema trascendental de reparto de los entes y las identidades por medio del cual se instala, en el sentido común, un conjunto de estereotipos que fija los atributos ontológicos con los que se designan a las comunidades afrocaribeñas y populares.

De modo que la *metafísica de la raza* opera como un ordenamiento inmanente de los cuerpos que no es indicativo de una concepción trascendente de la metafísica, sino que más bien sobrecodifica dichos cuerpos en función de la materialidad de la gramática racial. Porque, como afirma la antropóloga feminista argentina Rita Laura Segato, la “raza no sería una cualidad inherente al sujeto racializado o, más específicamente, a su organismo, sino una forma de calificar anclada a la mirada que recae sobre él” (2007b: 132). En este sentido, los estereotipos que constituyen la cadena significativa de la

¹¹ En esta investigación uso la categoría de lo siniestro (*unheimlich*) no como un adjetivo, sino como un concepto que se refiere al miedo e inquietud que genera la metamorfosis de una entidad que hace parte de la esfera de lo familiar (*heimlich*), es decir, de lo que es conocido en el plano de la intimidad y que en su mutación deviene angustiante, tal como la conceptualizó el psicoanalista austriaco Sigmund Freud ([1919] 2020). En lo siniestro lo familiar deviene amenazante. En este sentido, lo siniestro hace parte de lo que el filósofo alemán Martin Heidegger denominó angustia, porque: “Lo que ‘angustia’ no es esto ni aquello, pero tampoco todo lo ‘ante los ojos’ junto, como una suma, sino la *posibilidad* de algo ‘a la mano’ en general, es decir, el mundo mismo” ([1927] 1983: 207). No obstante, a diferencia de Freud no concibo lo siniestro como resultado de una represión de la castración edípica, sino como parte de la codificación de un *socius* particular, es decir, como el efecto de una máquina deseante (Deleuze y Guattari, [1972] 1985). Agradezco a la antropóloga colombiana Natalia Castellanos por los valiosos aportes que me brindó respecto de las posibilidades analíticas de esta categoría.

¹² El filósofo francés Gilles Deleuze conceptualiza el dispositivo como “una madeja, un conjunto multilineal. Se compone de líneas de diferente naturaleza. Y estas líneas del dispositivo no delimitan ni acotan sistemas homogéneos en sí mismos —el objeto, el sujeto, el lenguaje— sino que siguen direcciones y trazan procesos siempre desequilibrados que unas veces se reúnen y otras veces se alejan entre ellos. Cada línea está quebrada, sometida a variaciones de dirección, bifurcaciones y ramificaciones, a derivaciones. Los objetos visibles, los enunciados formulables, las fuerzas vigentes, los sujetos posicionados son como vectores o tensores” (2007: 35). En consecuencia, el concepto de dispositivo denota el encadenamiento situacional de multiplicidades heterogéneas. Los dispositivos no se asemejan a un aparato único de gobierno, que estaría configurado por cierta lógica plana y unívoca de funcionamiento. No son estructuras. Más bien puede decirse que operan por medio de la articulación compleja de máquinas sociales que de forma tensional encadenan el ejercicio del poder, el gobierno poblacional, el trazado de economías políticas del deseo, la dominación geopolítica y la producción de subjetividades.

metafísica de la raza operan como principios reguladores para la producción de alteridades fantasmales y discretas. Las cuales se ensamblan, al modo de representaciones imaginarias, con la programación de prácticas legales e ilegales de destierro, con la fijación de identidades étnicas mercantilizadas, con la captación de plusvalías urbanas y, por tanto, con la segregación espacial por motivos de racismo de clase.

A partir de este dominio enunciativo la racionalidad de gobierno de la cual proceden las posiciones de sujeto de las élites políticas, económicas y culturales que actúan en Cartagena de Indias apunta a que dichas comunidades sean despojadas formalmente de su agencia política.¹³ Porque al ser sobrecodificadas como poblaciones —por parte del bloque de clase dominante— no se las considera integrantes legítimas del conjunto de la ciudadanía (Chatterjee, 2008; Pimienta, 2013; Sánchez-Mojica, 2015). Debido a lo cual a estas comunidades racializadas se les niega el estatuto de ser parte del campo político que define el porvenir de la ciudad. Me refiero, en concreto, al campo de fuerzas desde el que se trazan las directrices del ordenamiento urbano. Esta situación configura una tipología de democracia simulada. Porque, más que como agentes políticos, dichas comunidades son clasificadas bajo el estigma de personificar el semblante monstruoso de una terrible amenaza.

¹³ Desde una perspectiva neokantiana, en la teoría social clásica la noción de racionalidad fue relacionada por el sociólogo alemán Max Weber con la acción de un sujeto individual o colectivo. Por eso en *Economía y sociedad. Un esbozo de sociología comprensiva* Weber consideraba que: “La acción social, como toda acción, puede ser; 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas en el comportamiento como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se la interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación ninguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor” ([1922] 2005: 20). De forma similar, el filósofo Max Horkheimer concebía la racionalidad como una razón subjetiva, en este sentido para él: “Ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden. Poca importancia tiene para la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no. Si de todos modos se ocupa de fines, da por descontado que también éstos son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación, ya se trate de la autoconservación del individuo solo o de la comunidad, de cuya perdurabilidad depende el individuo” ([1967] 2007: 15). Por el contrario, en esta investigación asumo la racionalidad en un sentido diferente al subjetivo. En el que el sujeto no es propiamente el núcleo de la racionalidad. De esta forma, me distancio de la “primacía de la conciencia”. En otras palabras, cuando hablo de racionalidad de gobierno no me refiero a la “adecuación de medios afines” de una élite o a su acción con arreglo a valores. No se trata de la racionalidad subjetiva e intencional de un grupo social. Siguiendo la perspectiva posestructuralista del filósofo francés Michel Foucault —en este punto más influida por Nietzsche que por Kant— asumo la racionalidad como referida a un régimen histórico de prácticas que involucran cierto “dominio semántico” ([2004] 2006 :149). Tal régimen de prácticas no es producto de la acción subjetiva, sino que más bien las posiciones de sujeto son producidas en el marco de dicho régimen de poder. En este sentido, considero que el sujeto es un efecto de la racionalidad de gobierno y no al contrario. Dicho de otro modo, su producción en tanto que sujeto se encuentra sujeta al régimen histórico de las prácticas de gobierno.

Por este motivo, a las comunidades afrocaribeñas y populares se les atribuye el carácter de ser “clases peligrosas” que personifican la presencia de ciertas entidades siniestras en el paisaje urbano. Con todo, en realidad estas figuras imaginarias no representan otra cosa que un paradójico reflejo del lugar de privilegio que ocupan las élites y, por tanto, son el contrapunto abismal de un sistema de representación que se acecha a sí mismo (Boyer, 2020).¹⁴ Pues, en sintonía con lo que afirmaba el crítico literario y militante antiimperialista de origen palestino Edward Said —en su caso, a propósito del orientalismo—, hay que destacar que el conjunto aparente de estas entidades e identidades no es “una realidad inerte. No está simplemente *allí*” ([1978] 2002: 24).

De modo que no se trata de algo que sea trivial. En ningún sentido. El discurso es mucho más que eso. Porque a partir de aquellas geografías imaginarias (Said [1978] 2002) se establece el estatuto de legitimidad de las prácticas de vigilancia, despojo, exotismo y confinamiento que son ejercidas en contra de las comunidades afrocaribeñas y populares. Debido a que estas relaciones espaciales de poder solo aparecen como posibles en cuanto son parte constitutiva de un sistema estereotipado de escritura de la diferencia. El cual, como vengo argumentando, dice más acerca de la posición de sujeto de quien programa la racialización, que de la experiencia singular de los sujetos racializados. En este escenario, las prácticas de vigilancia, despojo, exotismo y confinamiento se ensamblan para instalar en el cuerpo social la operatividad micropolítica de los circuitos urbanos que hacen posible la acumulación ampliada del capital, garantizando en el cuerpo social la disposición del significante de la competitividad urbana. Esto por medio de la implementación de ciertas tecnologías gubernamentales de control poblacional.

Como efecto de aquel peculiar discurso, acerca de la monstruosidad afrocaribeña y popular, se bloquea públicamente la evidencia de que estas personas y comunidades están en capacidad de incidir políticamente en el ordenamiento urbano e intervienen en el mismo de forma cotidiana: al interpelar, desafiar y transgredir su diseño excluyente. De igual forma que dichas comunidades producen modalidades de pensamiento que, en tanto agencias gnoseológicas, diseminan nociones comunes en el

¹⁴ Agradezco a la filósofa colombo-francesa Amalia Boyer por las sugerentes conversaciones que hemos sostenido entre 2019 y 2021. Las cuales me han permitido formular este planteamiento.

debate público a propósito del modelo contemporáneo de ciudad, para formular el diseño de propuestas creativas de ordenamiento de los territorios urbanos con base en dicho pensamiento colectivo. Esto a la manera de tipologías de ejercicio del poder “desde abajo”. Las cuales se manifiestan en las estrategias de producción territorial (Santos, [1996] 2000) que movilizan las comunidades afrocaribeñas y populares en función de sus propias experiencias de ciudad, apuntando así a la superación del racismo histórico, la discriminación política y la exclusión económica. Una trilogía de elementos que en su conjunto dispone la pauperización de dichas comunidades y la miseria planificada que viven la mayoría de los habitantes de Cartagena de Indias.

En consecuencia, por medio de la producción de alteridades fantasmales, la racionalidad de gobierno que produce las posiciones de sujeto de las clases dominantes locales, nacionales y transnacionales excluye a estas personas y comunidades de la posibilidad efectiva de ser agentes políticos que actúan, proponen y disienten respecto del ordenamiento territorial de la ciudad, subsumiendo su posición política y su potencia gnoseológica en la designación de poblaciones. Un enunciado categorial que ante todo las clasifica como entidades anormales que deben ser gobernadas. De esta forma, se apunta a suprimir su acción disidente popular. Porque, como señalaba Foucault, “el pueblo aparece de manera general como el elemento resistente a la regulación de la población, [es] el elemento que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto la población existe, se mantiene y subsiste” ([2004] 2006: 65).

Por todo lo anterior, en esta investigación asumo como horizonte de sentido el diálogo con la potencia gnoseológica de las comunidades afrocaribeñas y populares, para desafiar el relato convencional desde el que se argumenta su pretendida carencia existencial e inadecuación ontológica. Por eso, el diseño colaborativo de la hipótesis a la que me referí —respecto de la emergencia en Cartagena de Indias del modelo espacial basado en el racismo de clase— nos fue posible formularlo en la *Mesa por la defensa territorial de Cerro de la Popa* a partir del recurso metodológico a la activación de la memoria colectiva, la cartografía social, la recuperación crítica de la historia, el análisis tanto de imágenes fotográficas como de planos cartográficos, la movilización social, política y cultural frente al modelo racista de ciudad y, también, por medio del análisis de archivos de prensa que construimos en torno a los distintos ciclos de destierro intraurbano que han vivido las comunidades afrocaribeñas y populares.

Por medio de esta noción común pudimos comprender que el despojo territorial es un mecanismo de gobierno que se programa “desde arriba” para favorecer la

acumulación heterogéneo-estructural de capital.¹⁵ Con base en el establecimiento de monopolios particulares sobre la renta del suelo, la captación de plusvalías urbanas, la concentración de la propiedad predial y la clasificación poblacional. Asimismo, que tal proceso de despojo se realiza con base en el esquema de la *colonialidad urbana*.

La *colonialidad urbana* es el concepto con el que denomino el patrón situado de poder a partir del cual se establece el ordenamiento de la ciudad en función del racismo de clase. Este patrón de poder opera con base en ciertas herencias coloniales que son activadas en el presente discursivo y, de la misma manera, por medio de formaciones regionales de alteridad (Segato, 2007a). Estos dos elementos espacio-temporales (herencias coloniales y formaciones de alteridad) configuran modos localizados de producción del paisaje urbano y de las poblaciones. Los cuales se programan, hoy en día, en el marco de la racionalidad neoliberal de gobierno, a través de su articulación con las imágenes y estereotipos contemporáneos de la diferencia. De esta forma se territorializa la raza.

Por eso, en el horizonte de ese proceso de ordenamiento espacial se proyectan sobre el paisaje urbano las siluetas de ciertas alteridades fantasmales que apuntan a designar, codificar y controlar a los cuerpos subalternizados y a producir las posiciones de sujeto de las clases dominantes, como contrapunto de dicho sistema de representación. Por lo que puede decirse que la *colonialidad urbana* no es una topología lineal que se establecería por medio de un encadenamiento simple entre la pasada situación colonial y la experiencia urbana contemporánea. Nada de eso. Más bien opera a partir de cierto estatuto topológico abigarrado que involucra temporalidades heterogéneas (Chakrabarty, [2000] 2008; Rivera, 2001 y 2015; Rufer, 2010, 2020). En este sentido, la *colonialidad urbana* no se reduce a la continuidad y pervivencia temporal de elementos coloniales en la república, sino que envuelve una compleja dinámica de actualización de las herencias coloniales en el presente discursivo.

En concordancia con esta conceptualización de la *colonialidad urbana* puede

¹⁵ Con Aníbal Quijano (2014) cabe señalar que la categoría de acumulación heterogéneo-estructural de capital permite analizar la articulación de mecanismos que están suturados por relaciones sociales de género, clase y raza. Por ello, no es posible comprender la acumulación de capital sin analizar los ensambles singulares, múltiples y contextualizados que materializan la apropiación de la producción social, entendida en sentido integral como producción económica, política, cultural y, a mi modo de ver, del deseo.

decirse que en las ciudades contemporáneas, tanto del sur como del norte global, los cuerpos racializados aparecen —son imaginados, fijados y distribuidos— por medio de localizaciones ambivalentes que los designan como cuerpos exóticos (mercantilizados, consumibles e hipersexualizados) y, al mismo tiempo, como cuerpos dispensables; especialmente en lo que tiene que ver con su diferencia antagónica, disfuncional y autónoma frente al orden establecido. Me refiero a su potencia de interpelación de las certezas genocidas y multiculturales que se dan por sentadas hoy en día. En otras palabras, su efectiva agencia política contestataria —en tanto que pueblo que se desmarca con gesto desobediente de los dispositivos gubernamentales— es percibida como una faceta incómoda y peligrosa. En consecuencia, son entidades que producen en el cuerpo social hegemónico una intensa fascinación y, a la vez, un horror abismal.

Esta distribución ambivalente de la economía política del deseo de las clases dominantes se lleva a cabo con base en estereotipos raciales y, del mismo modo, a partir de la asignación de atributos ontológicos que sobredefinan los legados coloniales.¹⁶ De esta manera terminan por actualizarlos. Es así como a partir de la racionalidad de gobierno que produce las posiciones de sujeto de las élites que detentan los sistemas de privilegios políticos, económicos y culturales se dispone gubernamentalmente la subsunción asimétrica de la población a través del recurso a la *colonialidad urbana*, incorporando retóricas discriminatorias que son instauradas como elementos constitutivos del sentido común. Esto por medio de un particular juego de luces y sombras, de reconocimientos y exclusiones, de atracciones y temores que se instala en el intrincado registro del racismo histórico.

Entonces, cuando hablo de *colonialidad urbana* me refiero a un patrón situado de poder que se manifiesta cotidianamente en el acceso desigual a los equipamientos urbanos y a los bienes comunes, en el confinamiento poblacional y la criminalización de los barrios pobres, en el control de la movilidad de las comunidades que son despojadas de la ciudadanía efectiva, en la negación premeditada de oportunidades para que la gente del común pueda vivir en condiciones dignas, en las deficiencias planificadas respecto de la

¹⁶ La economía política del deseo está relacionada en este caso con el poder colonial. Es una esfera del régimen de poder que no necesariamente pasa por la dominación coercitiva, aunque tampoco la excluye del todo. Se refiere a ciertos mecanismos de interpelación de los sujetos que están orientados a conducir la disposición de su deseo hacia los valores, semióticas y prácticas instauradas por el colonizador. Se trata de toda una estrategia de seducción y demanda que lleva a los sujetos coloniales a ser sujetos en cuanto tales. Como dice Fanon “no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono” ([1961] 2007, 19). Respecto del funcionamiento cotidiano de la economía libidinal colonial en el Caribe insular francés ver Fanon ([1952] 2009).

prestación de los servicios públicos y en los procesos de despojo que se realizan en contra de los territorios populares, de los que “nada bueno se puede esperar”. La *colonialidad urbana* es hoy en día uno de los motivos poscoloniales a los que recurre el neoliberalismo para desplegar una guerra declarada y una “cacería de brujas” gubernamental contra aquellos sujetos que son designados como los pobres de las ciudades. Se trata, pues, de una censura habitacional que tipifica a la manera de un “enemigo público” a quienes evaden el *mandato de la competitividad* y de forma disidente dislocan los mecanismos de subordinación que son dictaminados en función de dicho mandato.

Imagen 1

Plano de Cartagena de Indias elaborado por Pearson & son (1915)



Fuente: Biblioteca Luis Ángel Arango

Por todo esto, y a partir de lo que he vivido en la mencionada experiencia de educación popular, en esta investigación me ocuparé de analizar la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase en Cartagena de Indias. Para ello, interpretaré el acontecimiento de la constitución popular en 1885, y la posterior erradicación gubernamental en 1939, de tres barrios extramuros llamados Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. Los cuales se encontraban ubicados junto al cordón amurallado occidental del hoy llamado “centro histórico” de Cartagena de Indias, entre la muralla y el mar.

En el plano elaborado en 1915 por la compañía británica *Pearson & son* puede identificarse la ubicación de los tres barrios que he mencionado, las calles que los conformaban y, también, los predios de las viviendas que hacían parte de ellos (Imagen 1). Me refiero a los territorios que estaban ubicados fuera del sector amurallado como adyacentes externos a las murallas. Estos barrios fueron bosquejados por medio de un trazado en el que la mayoría de sus predios se representaron sin el “relleno gris” que en gran medida caracteriza al resto de la ciudad, destacando su falta de consolidación arquitectónica. De manera que esta imagen cartográfica evidencia cierto contenido latente que manifiesta una singular distinción cualitativa de la traza urbana. Esta distinción opera contra estos territorios anómalos, estableciendo un contraste con los demás barrios de Cartagena de Indias (en los que las áreas sin “relleno gris” son menores). Por eso, aquella distinción cartográfica da cuenta de la existencia de un estatuto espacial asimétrico que fue programado, en ese momento, como principio regulativo del ordenamiento urbano.

El asunto es que en 1939, años después de la elaboración de este plano, los habitantes de aquellos barrios fueron desalojados y desterrados mayoritariamente al barrio Canapote, así como a otros barrios extramuros de la ciudad. En el caso de Canapote se trata de un sector que se construyó en las estribaciones de la vertiente norte del Cerro de la Popa, con el fin de ubicar allí a las personas y comunidades que habían sido proscritas del área que antes habitaban cerca del casco amurallado. No hay que perder de vista que Canapote era un lugar que, para ese momento, no se encontraba urbanizado. Por lo tanto, estaba alejado del área construida de la ciudad.

En todo caso, la importancia que tiene tanto el acontecimiento de la creación popular de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros, como la posterior reacción gubernamental en su contra (que buscaba domesticar y normalizar dicho acontecimiento) radica en que a partir de entonces se ensambló la segregación espacial por motivos de racismo de clase como un indeleble efecto de aquel conflicto territorial.

Pues antes de que esto sucediera no existía en Cartagena de Indias este modelo asimétrico de distribución urbana de la población, los marcadores raciales de diferenciación eran otros.

La historiografía contemporánea de las disposiciones habitacionales de Cartagena de Indias constata que durante la colonia y el siglo XIX no existió segregación espacial urbana. Desde luego, esto no significa que no hubiera diferenciación racial. Más bien indica que los marcadores raciales operaban de manera distinta. No por medio de la distribución espacial. En esa época los significantes identitarios funcionaban con base en el dispositivo de la limpieza de sangre. Es decir, a partir de ciertas prácticas culturales de distinción y diferenciación social que estaban articuladas a dicho dispositivo. Tales como vestir, celebrar, estudiar, comer, orar, bailar, leer, escribir y testar escenificando la blanquitud (Castro-Gómez, 2005; Deavila y Guerrero, 2011; Helg, 2005 y 2011; Téllez, 2005; Therrien, 2007).¹⁷ Durante aquel extenso y heterogéneo periodo histórico diferentes sectores sociales habitaban de manera abigarrada las viviendas. Además, entre los barrios que conformaron el área urbana no existía una distinción nítida que estableciera distribuciones espaciales codificadas en términos raciales o de clase. Tal como destaca el historiador colombiano Hermes Tovar Pinzón, en la ciudad caribeña “la posición del individuo no quedaba marcada automáticamente por el espacio de residencia que ocupaba” (1998: 55).¹⁸

Considerando lo anterior, el problema que orienta esta investigación es el siguiente: ¿cuáles fueron las condiciones históricas de posibilidad que condujeron a la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase en tanto que

¹⁷ En esta investigación utilizo el concepto de blanquitud en el sentido propuesto por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2011), según el cual la blanquitud implica un modo de identificación relacionado con la modernidad capitalista. Por eso, no hablo de blancura —que es propiamente un adjetivo— sino del concepto de blanquitud. Es decir, de un *ethos* de clase social que no se reduce a una cuestión fenotípica. Porque en realidad involucra diferentes imágenes de blanquitud, para usar la expresión de Echeverría. En consecuencia, más que un asunto que remita exclusivamente al color de la piel (que es solo una imagen de blanquitud, entre muchas otras), la blanquitud supone una escenificación de la identidad de clase. Porque refiere a la “visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (Echeverría, 2011: 61-62).

¹⁸ Si bien antes del siglo XX no existió segregación espacial por motivos raciales en Cartagena de Indias, sí existieron modos de *segregación doméstica racializada* dentro de las viviendas. Los cuales suponían formas diferenciadas de ocupación de los espacios habitacionales. Este es un horizonte de investigación que está por desarrollarse. Agradezco los generosos comentarios de Santiago Arboleda al respecto.

modelo de ordenamiento urbano en Cartagena de Indias? Me interesa, entonces, realizar una genealogía que me permita analizar la irrupción de esta matriz asimétrica de distribución poblacional que actualiza la *colonialidad urbana* como expresión concreta de la *metafísica de la raza*.

Ahora bien, acá conviene mencionar cómo entiendo la genealogía. No sobra explicitar esto. La genealogía es una perspectiva filosófica que apunta a realizar una crítica de los fundamentos del presente. Por eso, en su obra *Nietzsche, la genealogía, la historia* Foucault mencionaba que “su tarea no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto” ([1988] 2004: 27). Más bien, la genealogía enfatiza como su tarea específica contribuir a difuminar las identidades contemporáneas. Esto por medio del recurso a una ontología histórica del presente. Su función no es, por tanto, explicar las causas que han conducido a la asunción de lo contemporáneo en un progreso histórico continuo, sino problematizar su existencia diferencial. Porque, como mencionaba Foucault: “Situando el presente en el origen, la metafísica hace creer en el oscuro trabajo de un destino que trataría de abrirse camino desde el primer momento. [Por el contrario] (...) La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones” ([1988] 2004: 33-34). Se trata, pues, de una perspectiva interpretativa que no pretende fundamentar el presente (ni tampoco explicarlo), sino analizar el devenir de las múltiples fuerzas que han combatido entre ellas para llegar a ser lo que somos, mostrando la contingencia de sus modos de ordenamiento para interpelar, de esta forma, sus seguridades ontológicas.

En este sentido, Nietzsche mencionaba en el párrafo 12 del segundo tratado de la *Genealogía de la moral* que:

El «desarrollo» de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, —sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que agregar las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contraacciones afortunadas. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es todavía más... ([1887] 2005: 100).

Por este motivo, la genealogía disloca la identidad como principio ontológico de comprensión de los fenómenos y, más bien, recurre a la multiplicidad como clave interpretativa, para de este modo poder interpelar el presente. En consecuencia, la

genealogía no deriva sus interpretaciones de una inferencia del contexto histórico en el que se ubican los fenómenos. Porque considera que la interpretación de la multiplicidad solo es posible por medio de la comprensión de las fuerzas diferenciales específicas que los dotan de sentido, como mencionaba al respecto el filósofo francés Gilles Deleuze: “No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas que se apoderan de ello” (1962: 2002: 11).

Entonces, la interpretación genealógica no puede realizarse por medio del uso de categorías universales, como la categoría de contexto histórico. Una categoría que, aunque ciertamente intenta destacar las particularidades de cada contexto por oposición a una generalización indiferenciada (descontextualizada), deduce la interpretación de los fenómenos a partir de lo que en términos de frecuencia o de relevancia —según los criterios específicos que se prioricen— sucede en un determinado momento. De modo que, si bien puede decirse que el texto es parte del contexto (Van Dijk, [1977] 1980), también puede decirse que, en el marco de las convenciones del historicismo (Chakravarty, [2000] 2008), el texto del contexto oculta la correlación de fuerzas que constituye el sentido de los fenómenos en nombre de una abstracción circunstancial, es decir, de una equiparación general, obliterando la singularidad de las prácticas que definen su sentido. Por este motivo, Foucault afirmaba que, en lo que tiene que ver con la genealogía, se trata de tomar distancia del despliegue “metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías” ([1988] 2004: 13). Porque, irónicamente, en este caso, el recurso al contexto histórico como criterio interpretativo moviliza una perspectiva metahistórica que deja en suspenso —como criterio de interpretación— el abordaje de las prácticas específicas que conforman el campo de disputa entre las fuerzas que constituyen la multiplicidad.

De igual forma, la genealogía no puede inferir sus interpretaciones de la cronología. En ningún sentido. Porque, al igual que la metafísica del contexto histórico, la metafísica de la cronología impide el análisis de la singularidad de las prácticas y, desde luego, de sus sedimentaciones discontinuas. Me refiero a las diferentes correlaciones de fuerzas que se disputan el sentido de los fenómenos. Ya que la cronología es un ordenamiento temporal que establece relaciones de causalidad en función de una secuencia lineal, invirtiendo los efectos por las causas. Es un tropo retórico metonímico.

Por eso la genealogía no es una cronología, sino una interpretación discontinua que se funda en el principio regulativo de la diferencia y, por supuesto, no en la secuencia progresiva de la identidad. Debido a que la cronología es una categoría universal que infiere el ser de los fenómenos en función de un ordenamiento temporal metahistórico: la secuencia cronológica. Por eso, más que la abstracción que se realiza por medio de la cronología, la interpretación genealógica realiza la abstracción con base en el devenir. Porque como mencionaba Deleuze: “El azar es lo contrario a un *continuum*. Los encuentros entre fuerzas de tal y tal cantidad son pues partes del azar, las partes afirmativas del azar, como tales extrañas a cualquier ley (...). Y es en este encuentro donde cada fuerza recibe la cualidad que corresponde a su cantidad, es decir, la afección que llena efectivamente su poder” (1962: 2002: 66). De manera que más que el contexto histórico o la cronología, la genealogía privilegia la pragmática como perspectiva interpretativa.

Además, la genealogía no es una filosofía centrada en el sujeto como criterio de interpretación de los fenómenos (la genealogía no es un humanismo), porque como mencionaba Nietzsche: “no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” ([1887] 2005: 59). De manera que la perspectiva pragmática de la genealogía afirma que son las prácticas las que constituyen el ser del sujeto y no el ser del sujeto el que constituye las prácticas. En este sentido, la genealogía deberá prestar atención a los regímenes históricos de prácticas que trazan las distintas correlaciones de fuerzas (las cuales establecen el sentido de los fenómenos) y, también, a la manera como el devenir de dichas correlaciones produce una singular ontología histórica del presente. Una ontología que, por supuesto, no puede inferirse del contexto histórico ni de la cronología, entendidos como principios regulativos metahistóricos que permitirían explicar la manera de ser de los fenómenos. Por este motivo, el recurso al contexto histórico o a la cronología no será una clave explicativa en este estudio. Más bien uso el contexto histórico y la cronología como recursos de referencia que ilustran algunos elementos del análisis, pero no como base de la interpretación.

Por todo lo anterior, es importante aclarar que esta investigación no se inscribe en el marco de la disciplina histórica. Desde luego, no porque por mi parte tenga algún tipo de minusvaloración por la historia como disciplina. Nada de eso. De hecho, para poder desarrollar este estudio he recurrido a la imprescindible consulta de diferentes contribuciones historiográficas que se han realizado desde el marco de la disciplina

histórica. Ese no es el asunto. Esta investigación no se inscribe en la disciplina histórica porque es una genealogía y, como he mencionado, la genealogía parte de presupuestos gnoseológicos y metodológicos distintos a los de la disciplina histórica. El asunto es que tienen propósitos diferentes.

Ahora bien, en términos concretos, al plantear el problema que orienta esta investigación me propongo problematizar el efecto de verdad del discurso neoliberal que clasifica de manera ahistórica a las comunidades afrocaribeñas y populares cartageneras como entidades sociales que se encuentran “rezagadas de la competitividad”, atribuyéndoles la responsabilidad moral y política por la condición de exclusión en la que la mayoría de estas personas y comunidades se encuentran. Este propósito me conduce a sospechar del régimen enunciativo contemporáneo según el cual *los excluidos son excluidos, porque quieren serlo*. Para ello, analizaré las tecnologías gubernamentales que se ensamblaron en función de la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase. En otras palabras, parafraseando una expresión de Nietzsche ([1889] 2006; [1883] 2016), me interesa poner pies de barro a los ídolos del presente.

Cabe destacar que en gran medida la historiografía tradicional de Cartagena de Indias ha estado sobredeterminada por un afecto de romántica nostalgia respecto de su pasado colonial. Desde dicha perspectiva interpretativa se tiende a exaltar el esplendor colonial de antaño y, como contrapunto, se desestima el presente. Por considerarlo una época de abierta decadencia. Esta interpretación idealizada de la serie temporal urbana ha derivado en que la analítica de la experiencia contemporánea haya estado relativamente ausente de los trabajos historiográficos. Hasta hace muy poco tiempo (Rivera, 2013; Solano, 1998). En consecuencia, no se ha hecho mucho por establecer los vínculos constitutivos entre el pasado esclavista —tanto colonial como republicano— y los conflictos territoriales que existen hoy en día.

El “historicismo nostálgico cartagenero” ha desembocado en que las singulares relaciones entre esclavización y ordenamiento contemporáneo de la ciudad estén relativamente ausentes de las narraciones elaboradas desde la historia tradicional, con ello ha contribuido a su mistificación. Muestra de esto es que en el cuarto tomo de su *Historia general de Cartagena de Indias* —dedicado a la república y, en especial, el capítulo LXI en el que se ocupa de la primera mitad del siglo XX— el historiador conservador Eduardo Lemaitre señalaba que el proceso de conformación de los barrios extramuros de la ciudad

tuvo como antecedente la decisión que tomó Rafael Núñez de fijar su residencia en El Cabrero en 1877, una vez contrajo matrimonio con Soledad Román. Además, argumenta que un signo:

(...) de los nuevos tiempos fue el afán, que desazonó a los cartageneros de principios de siglo, de abandonar sus viejas casas coloniales, algunas de ellas verdaderos palacios, para establecer residencia fuera de las asfixiantes murallas, que ya no servían para nada, y vivir una vida más de acuerdo con el confort y las comodidades de la época, respirando aires más frescos y saludables. ([1983] 2004: 493)

En este sentido, Lemaitre atribuye la construcción de los barrios extramuros a la iniciativa de las élites emergentes que desarrollaron la urbanización de Manga y el Pie de la Popa durante la primera década del siglo XX. Advierte que: “Este cambio, con todo, trajo como consecuencia fatal el abandono de las viejas residencias del centro amurallado, y su consecuente deterioro físico y degradación social” ([1983] 2004: 494). Entonces, en este relato la expansión urbana fuera del centro amurallado es protagonizada por los sectores modernizadores que “habían realizado un sueño largamente acariciado: salirse del cerco asfixiante de las viejas murallas que los oprimían, más que física psicológicamente” ([1983] 2004: 494). De modo que la argumentación de Lemaitre se basa en dos elementos que están relacionados con la salubridad y la psicología.

En el primer caso, se vale de la teoría miasmática para fundamentar que la construcción de los barrios extramuros apuntaba a poder “respirar aires más frescos y saludables”. En el segundo caso, se refiere al advenimiento de una psicología moderna a la que aspiraban las élites al salir del recinto amurallado. Lo cierto es que Lemaitre no menciona para nada la presencia de los barrios populares extramuros Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo, cuya construcción se inició en 1885. De manera que, en aquel trabajo historiográfico, la producción territorial de las comunidades afrocaribeñas y populares es suprimida, privilegiando los procesos urbanos realizados por las élites. Asimismo, considera que una vez los sectores que monopolizaban los sistemas políticos, económicos y culturales en la ciudad abandonaron los “verdaderos palacios” en los que habitaban se presentó un proceso de “degradación social”. En este sentido, la ausencia habitacional de las élites no significa otra cosa que la erosión de las cualidades que otorgan un estatuto de dignidad a dichos edificios.

Por otra parte, algunos historiadores y economistas contemporáneos han insinuado la eventual relación entre pasado esclavista y segregación espacial (Abello, 2015; Aguilera y Meisel, 2010; Deavila, 2015; Múnica, 2005 y 2008; Valdelamar, 2014),

pero poco se ha avanzado en la realización de estudios fundados en la construcción de archivos que permitan establecer los vínculos concretos entre el régimen esclavista y la conformación del actual modelo de ciudad, especialmente en lo relacionado con la segregación espacial por motivos de racismo de clase. Al contrario, más bien ha primado el argumento de inferencia general —un tanto especulativo—, por sobre la analítica concreta del asunto. A mi juicio, abordar el problema de las relaciones entre el régimen esclavista y el ordenamiento espacial contemporáneo (el estatuto temporal de la *colonialidad urbana*) demanda acudir a una perspectiva de interpretación no lineal de la historia, a una genealogía.

Ahora bien, es cierto que hay una destacada excepción que sobresale frente al olvido premeditado del siglo XX que predomina en la historiografía urbana cartagenera tradicional: el proyecto que ha adelantado el Programa de Historia de la Universidad de Cartagena, al promover la elaboración de trabajos monográficos referidos a la historia contemporánea de la ciudad.¹⁹ Estas monografías son un invaluable aporte por su riguroso trabajo de construcción de archivos, comprometida elaboración de historias barriales y análisis crítico del racismo.²⁰ No obstante, aún sigue siendo necesario realizar ejercicios interpretativos que sobre la base de archivos plurales, y en diálogo con estudios monográficos, permitan plantear hipótesis acerca de la irrupción de la segregación espacial por motivos de racismo de clase y, en todo caso, respecto de su relación con el régimen esclavista colonial y republicano.

Por otra parte, un trabajo interesante sobre la historia urbana cartagenera del siglo XX fue la relatoría realizada por Silvana Giaimo-Chávez (2000), a propósito de un taller organizado a finales de los noventa del siglo pasado por el Observatorio del Caribe Colombiano. En dicho trabajo se realizó un balance crítico de los instrumentos de planificación urbana que han sido implementados en la ciudad. Entre ellos el *Plan Pearson* de 1914, el *Plan Regulador* de 1948 y el *Plan Piloto de Desarrollo* del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) formulado en 1965. Este balance enfatiza que no ha habido coherencia entre las directrices del ordenamiento urbano que fueron diseñadas en

¹⁹ Esta importante iniciativa historiográfica da continuidad al trabajo realizado por Carmen Cabrales, profesora jubilada del programa de trabajo social de la Universidad de Cartagena, respecto de la historia de los barrios populares en el siglo XX (2000).

²⁰ Estas monografías pueden consultarse en el repositorio de la Universidad de Cartagena: <https://repositorio.unicartagena.edu.co/handle/11227/9839>

aquellos instrumentos de planeación, que dichas directrices no han sido implementadas a cabalidad y, además, que han faltado mecanismos políticos de exigibilidad que consigan incidir en la planificación urbana de la ciudad caribeña, entendidos en términos institucionales como procesos de “participación ciudadana”. No cabe duda que el escenario descrito en el mencionado balance ha conducido a la conjunción de conflictos sociales no tramitados de forma democrática, al crecimiento urbano descuidado y a la profundización de la segregación espacial. Sin embargo, este balance debe ser complementado con el análisis del *Plan de Ordenamiento Territorial* de 2001 y los planes de desarrollo de las administraciones distritales. Desde una perspectiva gnoseológica y política distinta a la de Giaimo-Chávez, en la presente investigación hago un aporte en ese sentido.

Por otra parte, con base en enfoques diferentes, el sociólogo cubano Mauricio Solaún, el sociólogo estadounidense Sidney Kronus y la antropóloga francesa Elizabeth Cunin han sostenido que la segregación espacial en Cartagena de Indias no puede explicarse por medio de marcadores raciales. En el primer caso Solaún y Kronus plantean que han existido factores más relacionados con conflictos de clase que con diferenciaciones raciales, estableciendo una problemática disyuntiva entre raza y clase social. Además, argumentan que el blanqueamiento por medio de matrimonios interraciales habría contribuido a impedir la conformación específica de una distribución racial del espacio (Solaún y Kronus, 1973 y 1998).

En el segundo caso, Cunin sostiene que en Cartagena de Indias se ha conformado una competencia mestiza que impide la estratificación espacial de la ciudad a partir de la raza, pues según su trabajo etnográfico la raza no es una categoría que sea usada cotidianamente ni por las élites ni por los sectores populares cartageneros. Para ella, más bien ambos sectores sociales tienden a evadirla. Por este motivo, considera que “las clasificaciones raciales, oficialmente eliminadas, no nos permitirían elaborar un análisis ‘racializante’ (Cunin, 2003: 121). Afirma que las investigaciones relacionadas con la historia colonial de Cartagena de Indias evidencian que en ese periodo histórico no existía segregación espacial por motivos raciales y, además, argumenta que dicha situación terminó persistiendo ya entrada la república.

Por eso, a su modo de ver:

(...) la hipótesis de unas fronteras sociales fundamentadas en la diferencia racial ha perdido nitidez. La expansión hacia afuera de las murallas produce un

distanciamiento geográfico que sólo permite hablar de ‘segregación urbana’. Además, con el pasar del tiempo, las categorías que permitirían formular una interpretación de tipo racial a este proceso se han desvanecido. (Cunin, 2003: 123)

En esta investigación tomaré distancia crítica de los planteamientos tanto de Solaún y Kronus como de Cunin, constatando la existencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase en Cartagena de Indias, para luego analizar las condiciones históricas de posibilidad de su emergencia. En otras palabras, en este estudio realizaré una crítica intempestiva de carácter genealógico enfocada en la territorialización de la raza.

Por su parte, el historiador cartagenero Fabricio Valdelamar analizó dos de los instrumentos de planeación urbana ya mencionados, que fueron concebidos para implementarse en Cartagena de Indias en la primera mitad del siglo XX, el *Plan Pearson* de 1914 y el *Plano Regulador* de 1948. Al respecto concluyó que: “No hubo en ellos la preocupación por un proyecto de ciudadanía. Los planes, en su conjunto, constituyeron una clara muestra de la exclusión característica de la ciudad (...), fueron instrumentalizados en función de los intereses de la élite social, económica, política, industrial y comercial cartagenera” (2014: 15). En este sentido, considera que su planeación se realizó de espaldas a los habitantes de la ciudad.

Ahora bien, a juicio de Valdelamar lo que explica este particular diseño e implementación de los planes urbanos durante la primera mitad del siglo XX es que respondieron “a la apropiación de postulados modernos, de parte de las autoridades y las élites, que se tradujeron en limitadas acciones modernizadoras, que a la postre generaron procesos de exclusión en la ciudad” (2014: 16). En otras palabras, su hipótesis se basa en el argumento de que en Cartagena de Indias habría existido un proceso de implementación de la modernidad, sin una modernización adecuada. De manera que, desde su punto de vista, la inconveniencia de este proceso no radicó en la modernidad propiamente dicha, sino en los singulares procesos de modernización que se adelantaron en su nombre por parte de las élites cartageneras.

Se trata de un argumento que, en términos generales, estuvo muy en boga en Colombia durante los 90 del siglo pasado, como resultado de la recepción de la obra del filósofo alemán Jürgen Habermas y debido a las expectativas de democratización que provocaron en amplios sectores de la sociedad colombiana la promulgación de la

constitución de 1991 y los procesos de paz adelantados, en ese momento, entre el Estado colombiano y las guerrillas del Movimiento 19 de abril (M-19), el Ejército Popular de Liberación (EPL) y el Movimiento Armado Quintín Lame. En este escenario discursivo —tanto filosófico como coyuntural— se enfatizaba que la implementación de la modernidad en Colombia había sido un proyecto inconcluso y que, debido a ello, debía profundizarse en el país.

Por este motivo, en su análisis histórico sobre los planes urbanísticos diseñados para Cartagena de Indias en la primera mitad del siglo XX, Valdelamar sigue implícitamente el espectro hermenéutico, por un lado, de la perspectiva interpretativa de la modernidad que emergió con los procesos de democratización que tuvieron lugar en Colombia y, por el otro, la formulación de Habermas ([1989] 1993), quien justamente en la década de los ochenta del siglo pasado había conceptualizado a la modernidad occidental como un proyecto inconcluso, destacando la vigencia contemporánea de su contenido utópico originario frente a las agudas críticas que formuló el filósofo francés Jean-François Lyotard ([1979] 1987a y [1986] 1987b) respecto del potencial emancipador de los metarelatos modernos.

Ahora bien, en el marco de esta investigación considero que el estudio del *Plan Pearson* y el *Plan Regulador* que realizó Valdelamar es muy sugerente, pues a partir del análisis de esos instrumentos el historiador cartagenero argumentó que “el surgimiento de zonas marginadas en la ciudad de Cartagena obedece a un fenómeno de desarraigo intraurbano” (2014: 25). Una perspectiva que de manera explícita relaciona la conformación de la traza urbana con el destierro y, por ende, con la segregación espacial. No obstante, tomaré distancia crítica de su interpretación de la modernidad. Porque aquí me ocuparé más bien de analizar los ensamblajes regionales entre modernidad y herencias coloniales. En este sentido, no caracterizaré la modernidad a la manera de un proyecto inconcluso que, de alguna manera, debería profundizarse hoy en día (el “deber ser” de la modernidad), sino que pondré el acento en su singular emergencia regional. En otras palabras, me interesa analizar la articulación de la modernidad con el legado del colonialismo hispánico en el Caribe continental neogranadino.

Desde un enfoque distinto al de Valdelamar, recientemente se han desarrollado investigaciones que relacionan el fenómeno de la pobreza que experimentan la mayoría de las comunidades afrodescendientes en Cartagena de Indias con la asimetría de la geografía urbana que caracteriza a la ciudad caribeña. En este sentido, los economistas colombianos Gerson Pérez e Irene Salazar señalaron que: “Los afrodescendientes han

sufrido una desventaja histórica que les ha marginado de bienes públicos como la educación (...) y residen en los barrios más pobres de la ciudad” (2009: 40). Del mismo modo, con base en el censo de 2005, los economistas colombianos Adolfo Meisel y María Aguilera afirman que:

Si tomamos como indicador de pobreza la población que por falta de ingresos no consumió ninguna de las tres comidas básicas uno o más días de la semana anterior al censo de 2005, podemos ver (...) que los barrios donde se ubica la mayor proporción de pobres es la zona de la Ciénaga de la Virgen, donde también se encuentra el mayor número de afrodescendientes, de personas con los menores niveles de educación y de desempleados. (2009: 135)

A partir de la misma información censal, y desde una perspectiva cuantitativa, los economistas colombianos Jhonatan Ballestas, Arón Espinosa y Astrid Utria realizaron un análisis comparado de la segregación residencial de afrodescendientes entre Cartagena de Indias, Montería y Barranquilla. Al respecto señalaron que en la primera ciudad “los grupos afrodescendientes habitan áreas del territorio que históricamente han tenido bajas dotaciones de servicios públicos, en especial déficit de alcantarillado, de capacidades básicas como la educación, padecen hambre y tienen poca movilidad residencial intra-urbana” (2018: 112). De igual forma, concluyeron que en Cartagena de Indias:

La segregación ha traído consigo la conformación de vecindarios con bajos ingresos y menor oferta de bienes públicos locales que refuerzan sus desventajas: baja calidad de vida, menores oportunidades (de empleo y educación), barreras culturales y de movilidad, flujos reducidos de inversión empresarial, amén de otros problemas generados por la insuficiente atención del Estado. (2018: 125)

Estas investigaciones, desarrolladas a la manera de diagnósticos sobre la segregación espacial de los afrodescendientes en la ciudad caribeña, dan cuenta de los efectos contemporáneos de un proceso de larga duración que establece una evidente distribución desigual de las oportunidades con las que cuentan estas personas y comunidades para vivir dignamente. En los tres casos se destaca que su actual condición de segregación espacial requiere tanto una explicación histórica, que de cuenta del proceso de urbanización de Cartagena de Indias a partir del análisis de los marcadores raciales que han condicionado su desarrollo, así como el diseño de políticas urbanas que tomen en serio esta situación para superar la exclusión histórica predominante en la

ciudad caribeña. En esta investigación asumiré este diagnóstico económico y demográfico como una sintomatología de la *colonialidad urbana*. Sin embargo, problematizaré la noción de pobreza que se atribuye a las comunidades afrocaribeñas y populares de Cartagena de Indias. La cual tiende a ser explicada en función de la presunta falta de atención del Estado. Sin embargo, como veremos, en realidad las políticas estatales de gobierno y el pacto del Estado colombiano con el capital fueron los que condujeron a la emergencia de la actual asimetría espacial.

Por lo demás, en términos generales los trabajos de historia urbana del siglo XX no han prestado suficiente atención a las relaciones entre Cartagena de Indias y su *hinterland* para explicar la segregación espacial por motivos de racismo de clase que caracteriza a la ciudad contemporánea. Sin embargo, sí existen trabajos basados en investigaciones documentales que se constituyen en valiosos análisis referidos a la Provincia de Cartagena —posterior Estado Soberano de Bolívar y hoy en día Departamento de Bolívar— en términos de las relaciones conflictivas entre ciudades, villas y sitios (Nichols, 1973; Posada, 1998; Conde, 1999; Fals [1981] 2002; Herrera, [2002] 2007; Polo y Solano, 2011). A partir de una perspectiva histórico-espacial, estas investigaciones permiten comprender los intervalos conflictivos que se establecieron entre Cartagena de Indias, las diferentes subregiones de su *hinterland* y otros emplazamientos urbanos regionales (como Mompo, Barranquilla y Santa Marta). En esta investigación estableceré un puente analítico entre las dinámicas conflictivas de la historia regional y la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase en la ciudad caribeña. A estas particulares relaciones espaciales de poder, trazadas entre la ciudad y su *hinterland*, las he denominado geografías del destierro.

No sobra decir que la presente investigación se justifica si con ella consigo contribuir en algo (como un sencillo gesto de reciprocidad, por la generosa confianza y sincera amistad que he recibido durante esta década de trabajo en común) a la potenciación de las agendas políticas, organizativas e investigativas y al despliegue de la creatividad antagónica de los discursos y prácticas que son agenciados por las personas, colectivos y organizaciones sociales que adelantan luchas urbanas por la defensa de los territorios afrocaribeños y populares en Cartagena de Indias. Este es mi principio de validez.

Por eso, lo que pretendo a través de este estudio es realizar un aporte a la crítica de la racionalidad neoliberal, desde un diálogo con el conocimiento popular y la memoria colectiva cartagenera, pues tal racionalidad gubernamental considera a la segregación

espacial por motivos de racismo de clase como un fenómeno que se explica, como ya mencioné, en razón de la supuesta falta de competitividad de las comunidades afrocaribeñas y populares. En consecuencia, para quienes interpretan la cuestión desde la perspectiva de la racionalidad neoliberal de gobierno, este fenómeno urbano no es otra cosa que una consecuencia directa de que dichas comunidades se encuentran en una condición de “rezago” frente a los grupos sociales que, gracias a su propio “esfuerzo” y “vocación de emprendimiento”, habrían conseguido insertarse de manera exitosa en la dinámica del mercado urbano y, a la vez, en el proyecto de ciudad que concierne al mundo globalizado. Por eso, en el horizonte de este régimen discursivo las comunidades afrocaribeñas y populares son señaladas como responsables de mantenerse a sí mismas “rezagadas del mercado”. Es decir, son calificadas como responsables de su *autosegregación*.²¹

De modo que este trabajo investigativo tiene sentido en la medida que contribuya a la toma de posiciones liberadoras en la disputa gnoseológica, social y política respecto de aquella matriz interpretativa que se inscribe en las geopolíticas imperiales del conocimiento, para contribuir a su destitución. Me refiero, en concreto, a la matriz que opera a la manera de un mapa cognitivo que hace posible programar las tecnologías neoliberales de gobierno urbano, la miseria planificada y las geografías racializadas de la ciudad. Sin que nada de esto tenga repercusiones éticas, jurídicas o políticas para sus perpetradores.

Por este motivo, el lugar de la teoría en la presente investigación es de carácter situado, comprometido y ambulante (Bhabha [1994] 2002, Haraway [1991] 1995; Said [1983] 2004). Esto significa que aquí concibo la teoría a partir de una imagen nómada del pensamiento, pues su disposición gnoseológica no se inscribe en un conjunto de enunciados disciplinares que organizarían la matriz de verdad del discurso. No se trata de una teorización sometida al cercamiento propio de la comprobación de un contenido formal predeterminado, tampoco de la constatación de una positividad sustancial preexistente. Me refiero, en concreto, a los denominados marco teórico y objeto de estudio.

²¹ La conceptualización de la manera como la racionalidad neoliberal de gobierno interpreta la segregación espacial por motivos de racismo de clase como un proceso de *autosegregación* de las comunidades excluidas y racializadas me fue posible formularla gracias a una conversación con el historiador colombiano Mauricio Archila Neira en Quito (Ecuador) en 2015.

Al contrario, en esta investigación la teoría opera al modo de una “caja de herramientas” que me permite pensar la singularidad desde una perspectiva situada, interpretando la interacción antagónica de ciertas fuerzas sociales, culturales y políticas que combaten entre ellas para significar la segregación espacial por motivos de racismo de clase en Cartagena de Indias. En este sentido, no asumo la teoría como un sistema, sino como un instrumento, como un instrumento de lucha. De lo que se trata es de que aquí la teoría adquiera cierta densidad intempestiva que problematice el presente, para sospechar de la ontología neoliberal contemporánea.

Como se ve, optando por esta posición gnoseológica me propongo que en mi análisis la teoría no conduzca —a través de un metarrelato provincial con pretensiones de universalismo— a una borradora interpretativa de las condiciones singulares que condujeron a la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase en la ciudad caribeña. Porque, más bien, me interesa que la teoría favorezca la irrupción de ciertas retóricas desobedientes. En consecuencia, lo que pongo en juego en esta investigación es un uso performativo de la teoría como potencia agonista de creación, no solo como grilla de verosimilitud.

Una metáfora que tal vez ayude a comprender mi postura inmanente por el lugar de la teoría es lo que en uno de sus cuentos el escritor argentino Jorge Luis Borges llamó el aleph ([1996] 2000). Esto es un punto del mundo en el que se involucran todos los puntos del mundo. Un punto que en su composición resuena de forma relacional y localizada con la multiplicidad planetaria, pues se trata de “el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe vistos desde todos los ángulos” ([1996] 2000: 131). De todas formas, acá no me interesa poner en juego una pretensión de totalidad deslocalizada (como podría pensarse), más bien este posicionamiento involucra cierta intuición sensible de la copresencia vital. En esta investigación ese punto paradójico, que difumina el binarismo de los contrarios que acostumbra la colonial modernidad, es Cartagena de Indias. Sin embargo, este estudio no equivale a lo que se conoce habitualmente como un “estudio de caso”. Más bien se trata de un análisis de la singularidad. Hay diferencia.

El aleph es un múltiple singular: expresa una topología paradójica en cuanto siendo mundo involucra el mundo. Por eso activa la aporía de un bucle espacial que pone en juego una noción territorial compleja. Esto en la medida que de forma localizada traza las relaciones conflictivas entre el devenir y la sobrecodificación que con base en la *metafísica de la raza* acostumbra la colonial modernidad al establecer las fronteras entre

las zonas del ser y del no-ser (Fanon, [1952] 2009). Tales relaciones liminales no son de mera pertenencia, necesidad, causalidad, equilibrio o correspondencia. Son todo menos correlaciones naturales. A menos que hayan sido sometidas, despotenciadas y normalizadas, a menos que hayan sido capturadas por medio de ciertas estrategias de subontologización (Maldonado-Torres, 2007).

En tanto que múltiple singular, el aleph es un ensamble de fuerzas diferenciales abiertas al devenir. Por este motivo, no es el atomismo moderno occidental el que me permitirá comprender el estatuto de las relaciones inmanentes que existen entre dicha entidad y la sustancia planetaria de atributos diferenciales (Spinoza, [1677] 2000). Así como los avatares agonísticos que discurren entre la potencia —tanto de las fuerzas destituyentes como constituyentes— y la potestad de las fuerzas constituidas. Es decir, entre las mutaciones del horizonte temporal que abren la posibilidad del devenir y los procesos de ontologización y subontologización que son cristalizados en el registro de la colonial modernidad. Es, más bien, la noción de acontecimiento la que me lo permite.

El aleph es un pensamiento acontecimental, un pensamiento de la tierra. Porque no busca fundar su sentido detrás de las estrellas, como diría Nietzsche ([1883] 2016). En los códigos metafísicos de las teologías, epistemologías y teorías políticas que justifican la colonialidad, el capitalismo y el eurocentrismo, así como en sus múltiples derivas contemporáneas que se inscriben en las geopolíticas del conocimiento del norte global. Es un cosmocimiento. Y, en cuanto tal, supone cierta interrupción de las figuraciones fragmentarias que suele actualizar la matriz significativa de la colonial modernidad. Se trata, en todo caso, de “tomar por asalto” sus ontologías. Porque la vida fluye. Incluso a pesar de ciertas fuerzas reactivas que hacen parte de sus atributos. Aquí pongo en juego, entonces, un pensamiento que opera una suspensión crítica de aquella gramática de inspiración despótica. Este es el sentido acontecimental de mi recurso al múltiple singular.

Desde este punto de vista, el acontecimiento puede pensarse en función de la potencia que se expresa en las fuerzas destituyentes y constituyentes, a partir de las nociones de multiplicidad, articulación, devenir y diferencia (Badiou, [1999] 2009). Mientras que, por su parte, la reacción gubernamental puede pensarse con base en las nociones de identidad, segmentación, continuidad y adaptación (Deleuze y Guattari, [1988] 2004), pues tal reacción apunta a capturar el acontecimiento para domesticarlo y, por ende, intenta someter sus fuerzas creativas en una unidad de significación identitaria,

subsumiendo sus *potencias interculturales insumisas* en la potestad de la obediencia, para tutelarlas por medio de tecnologías de gobierno que apuntan a la conducción de las conductas de los sujetos coloniales y poscoloniales.

Aquellas nociones, bien sean afirmativas y reactivas, bien sean constituyentes y gubernamentales, configuran la “arena de disputa” entre la potencia y la potestad; en tanto cualidades de las fuerzas involucradas en el acontecer (Deleuze, [1962] 2002). Por ello, a partir de su correlación, permiten interpretar la distribución, magnitud e intensidad de las heterogéneas relaciones de poder que existen entre el ser, el no-ser y el acontecimiento. Dicho de otra forma, entre ontologización, subontologización y devenir. Es por medio de esta analítica inmanente que me es posible deconstruir las identidades y geoidentidades que han sido sobredeterminadas por la colonial modernidad en Cartagena de Indias, tanto en sus expresiones histórico-concretas como en función del *quantum* de las fuerzas implicadas en su constitución. Esto para identificar las racionalidades de gobierno que subyacen a su producción y operatividad, así como los modos de desacato que de forma jovial parodian dichas racionalidades.

Esta analítica inmanente envuelve una crítica intempestiva de la colonialidad del poder (Sánchez-Mojica, 2017). Es decir, una voluntad de afirmación de la potencia que expresa la creatividad afrocaribeña y popular a partir de su persistencia intercultural y, también, de la copertenencia vitalista que se ha pretendido destruir, segmentar y estriar por la persistente amalgama de capitalismo, colonialismo e imperialismo “realmente existente”. Me refiero a formas de vida que amenazan la vida misma y, en todo caso, su pluralidad. Ya que, como mencionaba el poeta, literato y militante anticolonial martiniqueño Aimé Césaire, estos mecanismos han conducido a la presencia contemporánea de “sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias *posibilidades* suprimidas” ([1950] 2006: 20).

Por todo esto, un fenómeno social como aquí lo concibo no es igual a sí mismo (el atomismo identitario que acostumbra la metafísica occidental), sino que manifiesta las múltiples fuerzas que de forma diferencial luchan por su sometimiento gubernamental o por la liberación de sus potencias, desplegando poderes destituyentes y constituyentes, según se establece a partir de la correlación de fuerzas que lo conforman. Un fenómeno social —en este caso la segregación espacial por motivos de racismo de clase— no es otra cosa que un campo de lucha en la que se pone en juego la significación material, la adjudicación interpretativa y, a la vez, el poder de nombrar el acontecimiento (Sánchez-

Mojica, 2008 y 2012).

Es desde esta localización de la teoría que me posiciono en esta investigación, siendo parte orgánica de la relación de fuerzas en disputa, tomando posición en favor del acontecimiento y, de todas formas, contra la potestad gubernamental, para contribuir a su destitución. Esta manera de comprender el lugar de la teoría como una analítica fundada en el múltiple singular me hace posible tomar partida respecto de dos asuntos relacionados con las geopolíticas imperiales del conocimiento. En primer lugar, me permite desprenderme de la distribución desigual de la teoría. Un marco interpretativo en el cual el norte imperial produce la teoría en nombre del universalismo y, por su parte, el sur global provee los datos empíricos a los que se les aplica la teoría para comprobarla, trazando un círculo vicioso de asimetría epistémica global. Hay que pensar bajo otros términos.

Porque esta distribución desigual de las geopolíticas del conocimiento ha conducido, durante mucho tiempo, a la negación de formas otras de conocer y, además, ha enmascarado la colonialidad del saber (Castro-Gómez, 2005). Un dispositivo que agencia el extractivismo gnoseológico y, también, el privilegio significativo de las élites que escenifican la blanquitud, como mecanismo político de distinción social y cultural (Echeverría, 2011). Desde luego, esto no significa que no vaya a entrar en diálogo con pensadores críticos del norte global, como lo vengo haciendo. Estoy muy lejos del chovinismo. Porque cambiar los términos de la conversación no significa necesariamente una inversión simplista de la conversación, una negación reactiva. No se trata, pues, de reproducir la privación del diálogo que fue establecida en el marco de la colonialidad del saber. Siempre es mejor dialogar. Porque la potencia de la transgresión es polisémica. No se afinsa en el espectro de las esencias identitarias. Por eso, me interesa más bien la posición de Calibán.

Con el fin de agrietar, problematizar y abandonar la distribución desigual de la teoría —que ya mencioné— considero que la analítica fundada en el múltiple singular es una forma de producir teoría a partir de una comprensión topológica diferente. No necesariamente escalar. Porque en este caso no se trata de una agregación de magnitudes espaciales, sino de una composición de intervalos convergentes. Esto en la medida que la analítica fundada en el múltiple singular interrumpe el efecto de verdad de las geopolíticas imperiales del conocimiento y, de hecho, posibilita la asunción de la teoría a partir de las

condiciones históricas que de manera abigarrada se distribuyen respecto de las dinámicas globales de sobredefinición y, a la vez, respecto de sus porosas e inestables inscripciones locales. En consecuencia, más que enfocarme en una superposición de escalas, en esta investigación realizaré una cartografía de relaciones regionales, nacionales y globales de poder. Es desde el trazado de tal cartografía que emerge en esta investigación la teoría propiamente dicha, incluyendo las categorías con las que conceptualizo el fenómeno de la segregación espacial por motivos de racismo de clase.

En segundo lugar, la analítica fundada en el múltiple singular me permite pluralizar los lugares de producción de la teoría, descentrando el gesto soberano de autoridad que suele asumirse como horizonte privilegiado de sentido para la producción teórica.²² Por este motivo, la analítica fundada en el múltiple singular me hace posible asumir que desde sus experiencias situadas las personas, colectivos y organizaciones sociales son productores de teoría, pues como afirmaba el filósofo marxista de origen italiano Antonio Gramsci: “No existe humana facultad de obrar de la que quepa excluir toda intervención intelectual” ([1936] 1967: 28). Me refiero, entonces, a un modo de teoría que, como la concibo en esta investigación, surge del diálogo con la experiencia situada que implica haber sobrellevado las condiciones de existencia a las que el proyecto civilizador de la modernización capitalista urbana ha arrojado a estas personas y comunidades. Se trata, pues, de una teoría que opera como una narración contraconsensual y, al mismo tiempo, como un relato afirmativo. Porque establece ciertas condiciones potenciales para el diseño de retóricas contestatarias respecto de los modos convencionales como se interpretan los procesos de acumulación de capital en Cartagena de Indias.

En sintonía con lo anterior, a continuación, indicaré tres principios metodológicos que orientan este estudio y que envuelven mis posicionamientos políticos y gnoseológicos al respecto. Para formular estos principios, parto de que una investigación —sobre todo una inscrita en el horizonte de la crítica de la colonial modernidad— demanda prestar atención al lugar que ocupa la metodología en la economía política del conocimiento. Es decir, en la producción, distribución y consumo del conocimiento. Esto en la medida que,

²² Uso el guion en la palabra autor-idad para enfatizar la correlación que existe entre la función de autor y los privilegios epistémicos a los que está asociada dicha función. En otras palabras, significa que por medio de los mecanismos discursivos que definen la concentración de la síntesis epistémica en la función de autor operan relaciones de poder que bloquean la posibilidad dialógica de producir conocimiento. Dado que implican monopolizar las operaciones analíticas en una síntesis que es enunciada desde el lugar del saber experto y no por medio de una construcción colectiva de las hipótesis que orientan la investigación.

desde dicha perspectiva, la metodología no se concibe a la manera de un conjunto de técnicas y procedimientos que conducen de forma diáfana a recopilar, codificar y analizar información.

La cuestión es que la metodología no es neutra. Y, además, no es independiente de las afecciones y situaciones que se establecen entre las personas que están implicadas en la investigación. Ni puede usarse —a riesgo de caer en un esquematismo instrumental— sin considerar las relaciones de fuerza que la articulan, tampoco ignorando las geopolíticas del conocimiento que se actualizan en dicho proceso de pensamiento (Fals, 2009; Sandoval, 2000; Tuhiwai; [1999] 2016). Porque, a la hora de la verdad, no existen metodologías independientes de los escenarios específicos en los que se les dota de significado. Por eso, denomino a esta precaución de método pragmática metodológica.

Puede decirse que, en lo que a la crítica de la colonial modernidad respecta, esta premisa invita a indisciplinar el lugar que ocupa la metodología en la economía política del conocimiento. Se trata, pues, de una comprensión que incita a ir más allá de los abordajes disciplinarios de la metodología. Debido a que la metodología dispone efectos concretos en la producción de las relaciones sociales que se establecen entre las personas involucradas en la investigación y, en consecuencia, comporta modos de producción de las subjetividades que se encuentran involucradas en el acto de conocer. Por ello, para considerar de forma autocrítica tales procesos gnoseológicos es necesario imaginar una concepción no-referencial y no-instrumental de la metodología. Una que facilite asumirla a la manera de un conjunto de mecanismos que producen efectos materiales en los cuerpos.

En correspondencia con la pragmática metodológica que he mencionado, el primer principio que orienta esta investigación se refiere a la dialogicidad (Freire, [1968] 2015). En esta investigación dispuse este principio como premisa de interacción con las personas, colectivos y organizaciones sociales junto a quienes construí la hipótesis que sirvió de horizonte para formular el problema de investigación que orienta este estudio y a quienes he socializado en diferentes momentos de su desarrollo los avances obtenidos, con el propósito de contar con su interlocución permanente y validación crítica al respecto.²³ Esto me ha permitido tomar distancia del binarismo que estructura la relación

²³ Por medio de una invitación del Cinep realicé un taller en julio de 2019 con diferentes personas que hacen parte de procesos organizativos en el marco de un diplomado para la defensa territorial en

sujeto-objeto en la producción de conocimiento, interrumpiendo así los mecanismos que conllevan objetivar a las personas y comunidades con las que se interactúa, sobre todo por medio de repertorios de subalternización epistémica que instauran el privilegio de nombrar por parte de quien investiga (Colectivo Situaciones, 2002).

Bien vistas las cosas, la objetualización opera con base en prácticas discursivas que ubican al investigador en la función de autor-idad del relato. Por este motivo, a partir de una particular captura de los significantes que circulan en la interacción gnoseológica, estas prácticas discursivas atribuyen al sujeto de la verdad cierta potestad de “tomar la palabra” a partir de una apropiación particular de los modos de producción social del conocimiento. De manera que problematizar dichos mecanismos de soberanía gnoseológica implica desterritorializar la catexis libidinal que carga al investigador con la potestad monopólica de nombrar, también supone dismantelar por medio de una contra-catexis libidinal el sistema de privilegios que le sujetan y someten al orden del discurso de la economía política del conocimiento. Se trata, pues, de imaginar una forma diferente de disponer el deseo que se despliega respecto del conocimiento.²⁴

Porque, en el mapa cognitivo propio del binarismo sujeto-objeto quien investiga asume la carga operativa de la síntesis epistémica autoral. Dicha posición jerárquica confina la agencia gnoseológica de las personas y comunidades implicadas, pues las produce en tanto que informantes. Es decir, a la manera de sujetos-de-la-información. Así, su único lugar de aparición en el relato es el testimonio. Por eso, la autor-idad es un “agujero negro”. Dado que subsume los significantes gnoseológicos en la soberanía epistémica de la función de autor. Desde tal posición el investigador enuncia lo que el historiador indio Ranajit Guha denominó una prosa de contrainsurgencia ([1983] 2007), pues niega la capacidad de producción analítica y teórica de sus interlocutores, despojándolos de sus capacidades intelectuales.

Cartagena de Indias, varias de ellas integrantes de la *Mesa por la defensa territorial del Cerro de la Popa*. Asimismo, por invitación de Cinep realicé en noviembre de 2020 una conferencia en el seminario *Diálogo de saberes a partir de procesos de investigación local participativa en Cartagena de Indias*. En ambas ocasiones he podido poner en discusión los resultados de esta investigación y, a la vez, retroalimentarlos con aportes de varios integrantes de procesos organizativos de la ciudad caribeña.

²⁴ La catexis libidinal se refiere a una organización del deseo que, en este caso, concentra en la función de autor una posición de sujeto que le permite el privilegio de nombrar la síntesis epistémica. Se trata de una carga libidinal respecto de la posición de autor-idad de la que participan tanto quien ocupa el lugar de autor como quienes lo reconocen como legítimo, pues sus posiciones asimétricas se producen justamente en el marco de la catexis libidinal. De otro lado, la contra-catexis libidinal tiene que ver con la disposición del deseo “de otra forma”, que permita el despliegue de diferentes posiciones de sujeto que hagan posible la *síntesis epistémica colectiva* en tanto que modo de producción de conocimiento. Al respecto ver Deleuze y Guattari ([1973] 1985).

Por eso, en esta investigación la agencia gnoseológica de los sujetos colaboradores no es el testimonio, sino su potencia de pensamiento. De manera que no se encontrará referencia alguna a su voz testimonial como principio de verosimilitud de lo que aquí se plantea. Se trata, entonces, de sospechar de lo que Derrida denominaba la metafísica de presencia ([1967] 1986). Más bien su fundamental e imprescindible lugar en este estudio fue participar en el diseño de la hipótesis que, en cuanto noción común, me permitió formular el problema de investigación que la hizo posible, así como el papel de interlocutores en la discusión de los avances realizados, tal como ya mencioné.

Ahora bien, es cierto que en la posición de “cazador de testimonios” el investigador se inscribe en el sistema de privilegios que le brinda la autor-idad (el cual se articula por medio de capitales simbólicos, políticos y económicos). Ya que simula ser el soberano de la palabra. Pero también lo es que a partir de dicha posición de soberanía gnoseológica se priva a sí mismo de la fuerza plástica de la interpelación. La cual constituye una posibilidad primordial de devenir y abrirse a la metamorfosis de su propia experiencia y, a la vez, de la experiencia del ser común.

Nada le pasa al investigador en la autor-idad. Porque ser sujeto de la síntesis epistémica autoral lo ancla de forma ineludible al delirio ciego de sus propios privilegios. Debido a que para que dicha posición jerárquica pueda ser efectuada demanda performativamente la cosificación de quienes —en el marco de la producción social del conocimiento— experimentan la experiencia de conocer, sedimentando a quien investiga en una posición de soberanía de la enunciación epistémica. De igual forma, cosifica a las personas y comunidades que participan de la investigación, pues ellas terminan siendo objetivadas en tanto que informantes. Por antonomasia, tanto el sujeto como el objeto de estudio son despojados de su agencia gnoseológica.

Con todo, hay una manera de interceptar, agrietar y dismantelar aquella distribución jerárquica de la economía política del conocimiento, precisamente lo que el pedagogo brasileño Paulo Freire llamó la dialogicidad ([1968] 2015). Desde allí es posible desplegar el plano de inmanencia como horizonte posible de interacción y modo de experiencia sensible que se abre a la plasticidad de la existencia. Así, quien investiga intenta dislocar la carga libidinal de su posición de privilegio epistémica (catexis libidinal) y se convierte en parte orgánica del horizonte de indagación, apuntando a la constitución colaborativa de nociones comunes (contra-catexis libidinal).

Este procedimiento demanda interrumpir la autor-idad y las máquinas deseantes que hacen posible la soberanía epistémica, por lo que —a partir del diálogo con sus interlocutores— para el investigador mismo deviene lícito cuestionarse. De esta forma, en lugar de ser informantes, los interlocutores se posicionan como copartícipes del viaje incierto del pensamiento, para pensar en común. Porque la dialogicidad teje afecciones que ponen en cuestión a quienes están implicados en el conocer. Se trata de un versar en común, de un con-versar. Por eso hay que saber discernir con quiénes se puede establecer una conversación investigativa crítica y con quiénes no, pues es la potencia del pensamiento la que está en juego.

En particular, esta investigación fue posible gracias a un tipo de conversación que ensambló memoria colectiva y experiencia situada, conocimiento popular y crítica intempestiva del presente, en clave de una genealogía de la *colonialidad urbana*. Como mencioné, la hipótesis que me sirvió como punto de partida para realizar esta investigación se construyó a la manera de una noción común. Lo que supone el ejercicio de una síntesis gnoseológica colectiva. De todas formas, no sobra explicitar que durante esta investigación no me he propuesto cazar la voz testimonial de nadie.

El segundo principio metodológico que orienta esta investigación se refiere a la insurrección gnoseológica. Con este principio me interesa señalar que concibo la producción, distribución y consumo de conocimiento como un proceso que tiene múltiples lugares de emergencia (no solo la academia universitaria), pues como advierte Gramsci podría decirse que todos los seres humanos “son intelectuales, pero que no todos tienen en la sociedad la función de intelectuales” ([1936] 1967: 26). En otras palabras, esto significa que, desde la crítica de la economía política del conocimiento propia de la pragmática metodológica, asumo que las comunidades afrocaribeñas y populares de Cartagena de Indias con quienes he venido con-versando se caracterizan por desplegar el ejercicio de su propia agencia gnoseológica. Por su potente capacidad intelectual de producir conocimiento y, además, de formar “intelectuales orgánicos” que se encargan de distribuir colectivamente dicho conocimiento desde los intereses situados de sus propias comunidades. Se trata, pues, de una modalidad de conocimiento en la que se establecen diálogos estratégicos con la academia. Esto a partir de un pensamiento que no necesariamente es análogo a la racionalidad logocéntrica. Una racionalidad que al parecer de Derrida se caracteriza por la “metafísica de la escritura fonética” ([1967] 1986: 7). No obstante, es un pensamiento que en ningún caso excluye ni la racionalidad, ni la rigurosidad, ni la escritura. Porque la verdad está en disputa.

Este pensamiento es un pensamiento de la diferencia. En cuanto sus referentes gnoseológicos parten de posiciones históricamente subalternizadas, pero que nunca han sido del todo vencidas, ni sometidas. De manera que es un pensamiento que moviliza una potencia de poder tanto destituyente como constituyente. Debido a que su matriz de interpretación del mundo afirma modos de vida disfuncionales en los que se ejerce el desacato frente a las disposiciones gubernamentales de la colonial modernidad. Por ello, se fuga de los mecanismos identitarios de captura propios de los aparatos de ontologización y subontologización que programan la diferencia colonial y poscolonial, para desplegar una diferencia afirmativa fundada en sus *potencias interculturales insumisas*.

Por eso, puede decirse que se trata de una forma de pensamiento que se asemeja a lo que la feminista chicana Gloria Anzaldúa concibió como un pensamiento fronterizo ([1987] 1999). Un pensamiento liminal que, en este caso, vincula contenidos gnoseológicos referidos a los ciclos históricos de segregación espacial por motivos de racismo de clase que han caracterizado la configuración abigarrada de la traza urbana en Cartagena de Indias. Tal pensamiento toma forma a partir de la experiencia específica de despojo, destierro y exclusión que han vivido las comunidades afrocaribeñas y populares. Sin embargo, no cabe duda que este es un modo jovial de pensamiento. Porque se expresa en función de ciertas potencias creativas que se concretan en una *voluntad vitalista* que apunta a habitar la ciudad de forma insumisa.

Por último, el tercer principio metodológico que orienta esta investigación se refiere a la concepción fanoniana de la sociogénesis (Fanon, [1952] 2009), en este caso de la *colonialidad urbana*. Con este principio me interesa subrayar que en Cartagena de Indias la clasificación espacial de las poblaciones por motivos de racismo de clase no es producto de decisiones individuales de las personas y colectivos que constituyen las comunidades afrocaribeñas y populares. Como por su parte, de forma obstinada, lo argumenta el discurso neoliberal que estructura la planificación del ordenamiento urbano institucionalizado en la ciudad. Estas personas y comunidades no se han *autosegregado* por motivo de su incompetencia para incorporarse a la lógica del mercado capitalista global. No están en dicha condición por una decisión racional, orientada por la adecuación de medios a fines. Ni debido a un pretendido gesto de racionalidad instrumental. Nada de eso. Han sido arrojadas a la condición del destierro.

Por este motivo, el principio metodológico de la sociogénesis me permite partir de la premisa según la cual la *colonialidad urbana* en Cartagena de Indias es expresión de un proceso histórico discontinuo que, desde mi punto de vista, puede analizarse a partir de una genealogía de la segregación espacial por motivos de racismo de clase. En consecuencia, la crítica intempestiva que me propongo realizar en esta investigación involucra una analítica histórica de las mutaciones de la *metafísica de la raza*. Es decir, una interpretación de la codificación de la ciudad caribeña en las zonas del ser y del no-ser (Fanon, [1961] 2007). Me refiero, en concreto, a la distribución espacial del signifiante raza. De manera que la noción de sociogénesis me hace posible problematizar la racionalidad microeconómica de carácter neoliberal respecto de la exclusión. Aquella que programa la hipótesis de la *autosegregación* de las personas y comunidades afrocaribeñas y populares. Porque este discurso oblitera la *colonialidad urbana* como patrón situado de poder, a partir del cual se articulan los procesos de acumulación heterogéneo-estructural de capital, y en función de ellos, se instaura la configuración asimétrica de la traza urbana en la ciudad caribeña.

Por último, a partir del principio fanoniano de la sociogénesis puedo interpretar el proceso de producción histórica de las comunidades afrocaribeñas y populares como poblaciones (Foucault, [2004] 2006; Chatterjee, [2006] 2008) que son destinatarias de la miseria planificada. Me refiero a su producción en tanto entidades fantasmagóricas que son designadas como la parte maldita (Bataille, [1949] 2011) del cuerpo social y que, por ello mismo, terminan por ser despojadas de su agencia política, para ser clasificadas como el “problema negro de Cartagena de Indias”.

Capítulo uno:

Arqueología del urbanismo neoliberal²⁵

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior.

Frantz Fanon

Tampoco tengo ventura de caminar por Avenida
mía
si todas son callejuelas de exilio

Pedro Blas Julio Romero

En este capítulo me propongo explorar la manera como se presenta hoy en día la planificación del ordenamiento urbano neoliberal en Cartagena de Indias. He realizado este ejercicio con el ánimo de compartir elementos analíticos respecto de dicha racionalidad de gobierno con personas, organizaciones y colectivos sociales que adelantan diálogos comunitarios, luchas urbanas y debates políticos que apuntan a problematizar el modelo de distribución espacial que existe en la ciudad. Para ello he optado por realizar una arqueología del dominio enunciativo que hace posible dicha modalidad de planificación.

Mi interés es contribuir de forma dialógica y con ánimo solidario (tal como lo mencioné en la introducción) a esta forma de contestación política que interpela “desde abajo” el sentido común. Se trata, entonces, de cuestionar el consenso convencional que acostumbra dotar de cierto principio de razón suficiente al urbanismo neoliberal, naturalizando tanto sus premisas ontológicas como la operatividad de sus dispositivos gubernamentales. Esta problematización me permitirá caracterizar los impactos económicos, culturales y políticos que efectúa el neoliberalismo en los territorios

²⁵ Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en Sánchez-Mojica (2015).

afrocaribeños y populares de Cartagena de Indias en cuanto manifestación material de la *metafísica de la raza*.

Por otra parte, me propongo socializar este análisis con colegas de la academia crítica y militantes de movimientos urbanos que se interesan por estos asuntos. Con el propósito de hacer aportes que nos permitan avanzar en la necesaria tarea de comparar el funcionamiento de esta forma de concebir la ciudad. Sobre todo, entre diferentes urbes latinoamericanas y caribeñas, así como en comparación con otras ciudades del sur global. Explorar este contraste entre experiencias disímiles, pero sobrecodificadas “desde arriba” con base en la *colonialidad urbana*, haría posible comprender sus similitudes y discrepancias. Hay mucho por hacer al respecto.

Pienso que este ejercicio interpretativo es necesario. En cuanto permite articular diferentes trayectorias gnoseológicas y políticas para discutir a fondo la mencionada forma de disponer la ciudad. Esto con el propósito de combatirla y, por supuesto, de imaginar otras formas posibles de organizarla. Se trata, pues, de agrietar y destituir el estatuto de verosimilitud de dicho régimen de representación. Es por este motivo que me interesa aportar al ejercicio colectivo que apunta a afirmar e imaginar un “pensamiento otro” (Kathibi, [1983] 2001: 81) respecto del ordenamiento urbano. Porque, de todas maneras, estas posibilidades creativas emergen como horizonte de sentido solo en la medida que se comprende el carácter contingente —y por lo tanto modificable— de la racionalidad neoliberal de gobierno (Foucault, [2004] 2007).

Por ello, el recorrido analítico que presento en este capítulo es el punto de inicio de una crítica intempestiva del presente con la que me interesa problematizar los mecanismos de exclusión política, económica y cultural que se inscriben en las geografías racializadas. Es decir, en ciertas topologías urbanas de distribución espacial cuya persistencia, en función del racismo de clase, desemboca en la miseria planificada. Debido a que la racionalidad neoliberal de gobierno opera al modo de una axiomática segmentaria con la cual se dispone de forma jerárquica el ordenamiento urbano y, a la vez, se distribuyen de manera desigual las prioridades de inversión de recursos públicos, actualizando la discriminación racial en el presente discursivo.

En este capítulo procederé, en primer lugar, realizando un análisis del modo como el proyecto urbano neoliberal que ha sido programado para Cartagena de Indias se expresa sintomáticamente en la prensa nacional por medio del enunciado de la pobreza. Veremos que este singular enunciado es indicativo de la correlación de fuerzas que constituye dicho proyecto de gobierno. Para realizar este análisis caracterizaré la estrategia retórica que

produce el sentido común sobre la ciudad y, al mismo tiempo, otorga al enunciado de la pobreza un aura mistificada de verdad, por medio del despliegue de cierta *voluntad de persuasión*. En segundo lugar, llevaré a cabo un análisis de lo que Said denominó las realidades de la intertextualidad ([1983] 2004). Este tipo de análisis supone explorar las conexiones argumentativas de la racionalidad neoliberal de gobierno en diferentes textos oficiales de política urbana. Con ello podré identificar las normas regulatorias de este orden del discurso y, por tanto, la anatomía del sentido común que moviliza dicha racionalidad de gobierno.

Siguiendo a Said, para el análisis propuesto consideraré que “las realidades del poder y la autoridad —así como las resistencias que ofrecen los hombres, mujeres y movimientos sociales ante las instituciones, autoridades y ortodoxias— son las realidades que hacen posibles los textos” ([1983] 2004: 16). Desde esta perspectiva, me propongo rastrear la forma como el proyecto neoliberal de gobierno se manifiesta como principio regulativo de algunos instrumentos de planificación urbana. En particular del *Plan de Ordenamiento Territorial* de 2001 y de los planes de desarrollo que fueron formulados entre 2004 y 2015 por las administraciones distritales. De esta forma podré comprender la composición de la cadena significativa que —en términos intertextuales— se ensambló transversalmente a partir de esos instrumentos de planificación urbana. Porque en su operatividad retórica esta cadena significativa manifiesta el tipo de racionalidad de gobierno que ha sido programada para la ciudad caribeña. Por eso, con el fin de realizar el análisis propuesto, voy a recurrir como sugiere Deleuze a una “concepción serial del enunciado” (2013: 237).

Por último, identificaré los efectos políticos de verdad del enunciado de la pobreza que se derivan de aquellos instrumentos de planificación urbana. Esto con el propósito de interpretar el modo como dicho enunciado contribuye a crear un sistema de percepción de “lo real” que se fundamenta con base en las proyecciones imaginarias de las élites de la ciudad. Porque, sin duda alguna, la forma como se nombra la pobreza se materializa en el diseño de políticas que afectan a todos los cartageneros. En especial a las comunidades afrocaribeñas y populares que bajo el marco de dicho enunciado global terminan por ser investidas como poblaciones. Es decir, a la manera de sectores sociales carentes de agencia política, económica y cultural. Por eso esta nominación las estereotipa como

gentes impedidas para el ejercicio de la ciudadanía que no pueden gobernarse por sí mismas y, en consecuencia, deben ser gobernadas por otros.

1. La dialéctica de las dos ciudades

El 18 de octubre de 2014 la revista *Semana* publicó un artículo titulado *Cartagena, dos ciudades*. En este artículo se establece un contraste entre, por un lado, la ciudad que opera en función de la inversión de capitales en el sector de la construcción, el turismo y la industria y, por el otro, la ciudad popular que se encuentra excluida de los beneficios económicos que son producidos en esos sectores económicos, experimentando la pobreza. El artículo formuló diferentes medidas de orden político para hacer frente a dicha situación. Más adelante analizaré estas medidas. Por ahora me interesa destacar que en este caso no se trataba de una publicación cualquiera. De una que pudiera pasar desapercibida. Porque el artículo *Cartagena, dos ciudades* generó cierta resonancia política que fue resultado tanto del tipo de revista que lo publicó como del régimen discursivo en el que se inscribió dicha publicación. Esto se debe a que *Semana* es un medio de comunicación que influye en la producción de la opinión pública informada en Colombia, pues cuenta con una significativa capacidad para hacer circular enunciados que conforman percepciones políticas, económicas y culturales.

Ahora bien, la publicación que mencioné se realizó apenas un día después de la conmemoración del Día Mundial de la Erradicación de la Pobreza Extrema, cuyo lema en esa ocasión fue “pensar, decidir y actuar juntos contra la pobreza extrema” (*Semana*, 2014). Esta consigna expresa un intrépido planteamiento que invita a conformar un bloque político para enfrentar a aquel “enemigo global”. Es así como el universo semántico de la guerra terminó siendo puesto en juego para nombrar la pobreza en Cartagena de Indias.

A propósito de este episodio me interesa traer a colación un interesante planteamiento de Nietzsche, para quien:

El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan: dicen «esto es y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo ([1887] 2005: 38).

Siguiendo esta perspectiva nietzscheana acerca de la relación entre lenguaje y poder, que al parecer de Deleuze “ya no tiene que ver con la designación” (2013: 237), cabe señalar que la formación discursiva que caracteriza a la pobreza a partir de una matriz de interpretación bélica —en tanto que “exteriorización del poder de los que dominan”— es herencia de los análisis que realizó el funcionario republicano Robert McNamara sobre las razones que a su juicio condujeron al fracaso de la intervención militar de los Estados Unidos en Vietnam en el marco de la Guerra Fría. Al respecto, él sostenía la tesis de que la intervención militar en el sudeste asiático fue poco favorable debido a que los militares norteamericanos no lograron ganarse a la población vietnamita para su causa. En otras palabras, al parecer de McNamara las fuerzas armadas estadounidenses no pudieron cautivar a la población y, por ese motivo, perdieron la guerra. Según esta particular interpretación, el estrepitoso fracaso estadounidense en Vietnam no fue otra cosa que una consecuencia lógica de la falta de políticas contrainsurgentes orientadas al control poblacional. La derrota de esta fuerza de ocupación habría sido el resultado de un error táctico consistente en la ausencia de un criterio operacional adecuado que contemplara, desde un principio, el control de los vietnamitas.

Esta singular tesis acerca de la derrota estadounidense —que, a todas luces, desestima la agencia política vietnamita— tuvo una considerable circulación en los organismos multilaterales de la época, pues después de ser secretario de defensa de Estados Unidos entre 1961 y 1968 McNamara asumió la presidencia del Banco Mundial en el periodo 1968-1981. Esto amplificó a escala global la difusión de la tesis del control poblacional del potencial enemigo comunista. De manera que, como presidente del Banco Mundial, y en concordancia con su valoración de la Guerra de Vietnam, McNamara diagramó una hermenéutica de la pobreza que fue enunciada desde el marco explicativo de la guerra imperialista. Según esta interpretación los pobres del Tercer Mundo deben ser controlados por medio de una serie de políticas sociales de guerra contra la pobreza, para evitar a toda costa sus avatares insurgentes.

A causa de ello el diseño global de la guerra contra la pobreza terminó por programarse como una tecnología gubernamental en la que los pobres tercermundistas deben ser controlados con miras a bloquear la expansión del comunismo. Por eso con el discurso de la guerra contra la pobreza se apuntó a contener el despliegue de lo que Ho

Chi Minh, uno de los más destacados líderes rebeldes vietnamitas, conceptualizó como la estrategia revolucionaria de la “construcción de poder popular”. Una estrategia que fue implementada por la *Liga para la Independencia de Vietnam* en su guerra de liberación contra el colonialismo francés y, posteriormente, por el *Frente de Liberación Nacional de Vietnam* en su guerra antiimperialista contra Estados Unidos.

En consecuencia, puede decirse que desde entonces las políticas del Banco Mundial han estado influidas por una concepción militar del asunto. Una concepción que se encuentra permeada por las interpretaciones que se hicieron de la pobreza en la posguerra. Porque, como menciona el antropólogo colombiano Arturo Escobar, en ese momento: “El discurso bélico se desplazó al campo social y hacia un nuevo territorio geográfico: el Tercer Mundo. Atrás quedó la lucha contra el fascismo. En la rápida globalización de la dominación mundial de los Estados Unidos, la ‘guerra contra la pobreza’ en el Tercer mundo comenzó a ocupar un lugar destacado” (1996: 51). En dicho escenario de desplazamiento enunciativo, las tecnologías que fueron diseñadas para adelantar la guerra contra la pobreza se orientaron a administrar la forma de vida de los pobres, como una práctica contrainsurgente de gobierno poblacional. Por ello, tal como argumenta el investigador uruguayo Raúl Zibechi, la llamada guerra contra la pobreza es literalmente una guerra contra los pobres (2010).

Ahora bien, con base en este discurso global, entre finales del siglo XX y principios del XXI la pobreza fue caracterizada en Cartagena de Indias a la manera de una cualidad esencial de las comunidades afrocaribeñas y populares. Es decir, como un atributo inherente a este sector poblacional de la sociedad cartagenera. De manera que aquellas comunidades fueron tipificadas como el “objetivo militar” por antonomasia de la llamada guerra contra la pobreza, desconociendo como señala Escobar que “la pobreza masiva en el sentido moderno solamente apareció cuando la difusión de la economía de mercado rompió los lazos comunitarios y privó a millones de personas del acceso a la tierra, al agua y a otros recursos” (1996: 53).

Ahora bien, ¿de qué manera el artículo *Cartagena, dos ciudades* publicado por la revista *Semana* se ensambló con este diseño global contrainsurgente? No hay que perder de vista que esta publicación estuvo sustentada en cierta información que fue dada a conocer por el programa *Cartagena cómo vamos*, a propósito de la conmemoración del Día Mundial de la Erradicación de la Pobreza Extrema (*Semana*, 2014). Por lo que el artículo se acopló con otros mecanismos gubernamentales dispuestos para crear un relato que produjera a la pobreza extrema como un dato empírico irrefutable. En particular, esto

se consiguió por medio del recurso al saber experto de la estadística, el cual fue utilizado, en este caso, en función de una matriz bélica de interpretación. Así las cosas, con base en la información que para 2013 elaboró el Departamento Nacional de Estadística (DANE), el programa sostuvo que la ciudad caribeña era la segunda con mayor índice de pobreza en el país, con un 29.2% de personas viviendo en dicha condición. Asimismo, argumentó que Cartagena de Indias era la ciudad con mayor pobreza extrema del país, con un porcentaje poblacional de 5.8 en esa franja demográfica (*El Universal*, 14 de octubre de 2014).

Al llegar a este punto, cabría preguntarnos ¿qué es propiamente lo que significa la pobreza extrema?, ¿por medio de qué tipo de prácticas discursivas se nombra a franjas poblacionales como localizadas en dicha condición?, y, por supuesto, ¿quién necesita la pobreza extrema? Para abordar estas preguntas es necesario analizar la hermenéutica de aquello que se nombra como pobreza extrema. Me refiero a la cadena significativa y los supuestos argumentativos que establecen la urdimbre de su estatuto de verosimilitud, por medio de una *voluntad de persuasión* que dota a la pobreza extrema de cierto principio de razón suficiente. Porque se trata de una hermenéutica que deviene parte constitutiva del sentido común. Por eso, a continuación, realizaré un análisis de esta hermenéutica de la pobreza, tomando como material de archivo el artículo publicado en *Semana*.

Empezaré por destacar que en este artículo se caracterizó a la pobreza extrema a partir de la paradójica figura de dos ciudades que, a la vez, constituyen una sola ciudad. Para formular esta aporía (la presencia de dos ciudades en una) se recurrió a una serie de técnicas retóricas con las que se buscaba convencer al público lector sobre la existencia de una dialéctica que definiría la forma de ser de la ciudad caribeña. Con ello se apuntaba a mistificar los conflictos urbanos contemporáneos a partir de una figura binaria que pudiera dar cuenta de dicha asimetría. No cabe duda que por medio de este singular reparto de las poblaciones se actualizaron los legados coloniales en el presente discursivo. Esto por medio de la constatación descriptiva de la presencia de dos ontologías divergentes en la ciudad caribeña. En otras palabras, con tal argumento se sostuvo que en Cartagena de Indias existen dos ciudades porque hay dos tipologías poblacionales distintas, es decir, dos formas diferentes de habitarla.

Con el fin de interrumpir el efecto de verdad de este ordenamiento dualista del cuerpo social analizaré la cadena significativa y los supuestos argumentativos que

constituyen su urdimbre discursiva, para problematizar la estrategia retórica que lo fundamenta. Esto me permitirá deconstruir su principio de razón suficiente y analizar las derivas políticas que produce en tanto que régimen discursivo. Como menciona Derrida un análisis de este tipo supone “poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente” ([1967] 1986: 20).

Dicho de otro modo, veremos que la mencionada ontología binaria del cuerpo social cartagenero obedece a la racionalidad neoliberal de gobierno que produce las posiciones económicas, políticas y culturales de las élites locales, nacionales y transnacionales, pues no se trata simplemente de una diferencia esencial. Más bien corresponde a una dicotomía imaginaria que involucra un particular orden de representación de la diferencia: el racismo de clase. Tal orden de representación oblitera la procedencia de las brechas sociales que existen en Cartagena de Indias, silenciando con ello la genealogía de su constitución. De esta forma bloquea la posibilidad de movilizar una comprensión crítica de la *colonialidad urbana* que permita sospechar de los atributos ontológicos de la *metafísica de la raza* que le sirven de fundamento, pues como advierte Segato “es el contexto histórico de la lectura y no una determinación del sujeto lo que lleva al encuadramiento, al proceso de ‘otricación’ y consecuente exclusión” (2007b: 134).

En este sentido, el artículo *Cartagena, dos ciudades* recurrió a cierta figura narrativa para desarrollar la descripción cotidiana del paisaje urbano. Esto con el fin de establecer el argumento de la dualidad poblacional, caracterizando de esta forma la distribución espacial de la pobreza y, al mismo tiempo, su maniqueísmo racial. Con ello, ilustró la inquietante composición de una ciudad fisurada en zonas ontológicamente incompatibles y, por tanto, dividida abismalmente en dos maneras contrapuestas de habitarla. De esta forma, la pobreza extrema devino principio de ordenamiento espacial y, en correspondencia, adquirió el estatuto de un régimen intuitivo de intelección de la ciudad. Debido a lo cual la descripción que se llevó a cabo en el artículo fue realizada con la intención persuasiva de dar a conocer el binarismo que sugerían los datos estadísticos, para otorgarles un aura de evidencia primaria. El asunto implicaba, entonces, el despliegue de una fenomenología de la pobreza en el espacio urbano. Una que permitiera llevar los datos del DANE a la esfera del mundo de la vida, por medio de un relato costumbrista que diera cuenta de la manera como la pobreza extrema se presenta a la conciencia de los transeúntes en la ciudad caribeña. La descripción fue la siguiente:

Entre la plazoleta de la India Catalina y el baluarte de San Pedro Mártir, el *corazón de la Ciudad Heroica*, se encuentra uno de los puntos de mayor *crisis de movilidad y ocupación de espacio público* en Colombia. En las cuatro bocas se parquean decenas de mototaxistas en busca de pasajeros. Sobre los andenes y plazoletas hay vendedores de minutos que despachan en unas mesas pequeñas y se cruzan con otros que ofrecen guarapo y arepas de queso; chanceros y loteros, butifarreros, carros de avenas frías y chicha, culebreros y vendedores de agua en bolsa. Este *alboroto* se mezcla con el *bullicio* de los ayudantes de los buses, que anuncian a todo pulmón viajes hacia Crespo, El Laguito, El Socorro, Olaya y El Pozón.

Pocos se imaginan que esa *barahúnda* está a poca distancia de una de las zonas más costosas y exclusivas del país: la ciudad amurallada, con una *estética colonial mágica* y donde el metro cuadrado puede superar los 15 millones de pesos y es el centro de *encuentro del jet set nacional e internacional*. Sin embargo, ese *improvisado mercado* muestra el choque de dos Cartagenas que *van por caminos distintos*. Una que *avanza a todo vapor* impulsada por el boom de la construcción, el turismo, la industria, las operaciones portuarias y el comercio. La otra es la de la *mayoría de los cartageneros*, que durante décadas ha vivido en la *pobreza* sin que sus sucesivas clases políticas hayan sido capaces de mejorar esa *triste realidad*.²⁶ (*Semana*, 2014)

Este relato del paisaje urbano se vale de cierto mecanismo de contraste que diferencia dos formas de vida urbana a la manera de una técnica propia de la retórica de la modernidad (Dussel, 1994), destacando que una de ellas es más civilizada que la otra. Esta disparidad las inscribe en un régimen jerárquico de representación que permite constatar como una intelección inmediata la existencia de las dos ciudades en el orden de “lo real”. En tal caso la descripción de la caótica cotidianidad de Cartagena de Indias opera como una prueba irrefutable de su binarismo, al confrontar dos formas de ocupar la ciudad que en principio poco tendrían que ver la una con la otra. A no ser por su distribución abigarrada, y por su inquietante contigüidad espacial, en pleno “corazón de la Ciudad Heroica”. Esto simboliza su convergencia como una circunstancia altamente disonante. Por ello, podríamos preguntarnos ¿quiénes se inquietan a causa de esta desconcertante cercanía?, y, después de todo, ¿por qué se inquietan?

Lo cierto es que se trata de una forma de inquietud que actualiza en el presente discursivo la paranoia colonial frente a la diferencia subalternizada, una diferencia que se percibe por parte de las élites como atemorizadora a causa de sus *potencias interculturales*

²⁶ El énfasis es mío.

insumisas. Las cuales interrumpen y dislocan la unidad de sentido dominante que regula el reparto de los cuerpos en la ciudad. Me refiero a la *metafísica de la raza*. Este es un asunto que pone de manifiesto el temor abismal de las élites frente a la invasión cultural de los bárbaros contemporáneos, quienes en el artículo son designados como “la mayoría de los cartageneros”. Por este motivo, desde la perspectiva de las élites poscoloniales, las personas y comunidades habitantes de los barrios afrocaribeños y populares son vistas como muchedumbres que han tomado por asalto la “Ciudad Heroica”. Tal situación no deja de perturbar a quienes detentan los sistemas de privilegios en Cartagena de Indias, pues dichos barrios son considerados como el espacio en el que habitan las “clases peligrosas” que desafían cotidianamente el orden urbano establecido “desde arriba”. Es decir, el orden racializado del capital. Por todo esto, una de las dos ciudades es caracterizada en el artículo como una “barahúnda”, mientras la otra lo es a partir de su “estética colonial mágica”.

En consecuencia, asistimos a una distribución asimétrica del espectro del deseo desde la que se codifica la ontología binaria de estas dos ciudades. Esta distribución nos sugiere qué es lo que quiere quien realiza la descripción y, además, qué posición política asume su voz omnisciente con pretensiones de neutralidad. La cuestión es presentada de la siguiente manera: frente a la maraña espontánea e indeterminada del “mercado improvisado” contrasta la descripción de las líneas ordenadas, formales y figurativas que definen la “mágica” arquitectura colonial de la “Ciudad Heroica”. En este relato, una ciudad encarna el desorden y la anomia, mientras la otra representa la magia y el idilio, una ciudad se muestra como absolutamente indeseable, en tanto que la otra se presenta como profundamente atractiva. De manera que estas dos ciudades tendrían un carácter disímil. El cual da cuenta de la forma como se reglamenta la disposición racial del deseo. Esta codificación delimita, entonces, las fronteras imaginarias entre la ciudad que se quiere salvaguardar y aquella que no quiere preservarse.

En la ciudad “barahúnda” priman los tropos bárbaros del desorden: “ocupación del espacio público”, “crisis de movilidad”, “alboroto” y “bullicio” (nunca la lucha cotidiana y paródica de sus gentes por transgredir el racismo de clase, la explotación y la exclusión estructural). Por su parte, en la ciudad “colonial mágica” sobresale el alto costo del “metro cuadrado” y el encuentro del “*jet set* nacional e internacional” (nunca el sistema históricamente sedimentado de privilegios socioraciales). Por ello, la ciudad “barahúnda” encarna todos los vicios que busca eliminar la civilización, que son

nombrados en el artículo como obstáculos para la consecución de la competitividad urbana.

2. Asimetría urbana y negación de la simultaneidad

En la descripción costumbrista que esboza el artículo *Cartagena, dos ciudades*, las dos ciudades tienen direcciones diferenciadas: van por caminos distintos. Esta trayectoria contrapuesta es una metáfora que vincula la asimetría temporal respecto del movimiento. Las dos ciudades no podrían ser simultáneas, pues viven en tiempos diferentes. Son parte de momentos históricos distintos. Como sugiere el crítico poscolonial de origen indio Homi Bhabha el asunto involucra “el significante de la producción de un pasado-en-el-presente discursivo” ([1994] 2002: 163). Por este motivo, entre ambas ciudades sobresale ante todo el anacronismo de la ciudad barahúnda. La cual es percibida como una urbe anclada al pasado y a la que, por ello mismo, se le atribuye el carácter de ser un obstáculo para alcanzar la competitividad. Aquella descripción expresa un tipo de pensamiento profundamente racista en el que la interpretación de la temporalidad urbana establece la clasificación social de las gentes, por medio de una jerarquía abismal. Es en función de esta interpretación lineal de la historia que una ciudad sería indeseable, mientras la otra sería atractiva. Así se caracterizan las gentes atrasadas y, a la vez, las gentes que encarnan el porvenir de Cartagena de Indias.

Con respecto a esta forma estratificada de interpretación de la serie temporal, es interesante el planteamiento del semiólogo argentino Walter Mignolo, según el cual “la *colonización del tiempo* y la institucionalización de la diferencia colonial/temporal fueron cruciales para la modernidad como relato de salvación, emancipación y progreso” (2010: 62). En consecuencia, mientras una ciudad vive una “triste realidad”, que se relaciona con cierta inmovilidad congénita y parálisis histórica, la otra se mueve a una alta velocidad, “avanza a todo vapor”, nada la detiene. Porque ésta última es la ciudad que simboliza la promesa del progreso capitalista, así como la emancipación y la salvación de las élites cartageneras de la barbarie de las “clases peligrosas”. Es decir, de “la mayoría de los cartageneros”.

En el marco de esta fenomenología urbana, la Cartagena de Indias afrocaribeña y popular es presentada como una ciudad inexorablemente rezagada. Por ello su ritmo

temporal difiere de la extraordinaria aceleración y dinamismo que caracteriza a la ciudad “locomotora”, la cual es propulsada por “el boom de la construcción, el turismo, la industria, las operaciones portuarias y el comercio”. Por esta razón, la dialéctica de las dos ciudades supone que —aunque ambas ciudades existen en el presente discursivo— desde la perspectiva neoliberal, no se mueven del mismo modo, tampoco se mueven hacia el mismo punto y mucho menos lo hacen hacia el mismo destino histórico.

Es evidente que desde la economía discursiva de esta racionalidad de gobierno una de las “dos cartagenas” está destinada a perecer: la ciudad “barahúnda”. Ella debe ser sacrificada en el altar que honra el ídolo de la competitividad, por sobre cualquier otra forma de comprensión del mundo. En este sentido, el relato que presenta el artículo *Cartagena, dos ciudades* opera una negación de la simultaneidad de la ciudad “barahúnda” respecto de la ciudad “locomotora”, confinándola a la esfera de la premodernidad. Se trata, pues, de una ciudad que es arrojada simbólicamente a un vacío temporal, a partir del cual se designa la inevitable inercia de aquello que se define como arcaico.

Por eso, como afirma el historiador indio Dipesh Chakrabarty, este tipo de interpretación de la serie temporal codifica “el deseo, por parte del sujeto de la modernidad política, de crear un pasado dócil a la reificación y a la vez [la racionalidad desde la que se realiza esta codificación pretende] liberarse de ese objeto llamado historia” ([2000] 2008: 315). De modo que lo arcaico es nombrado en el artículo *Cartagena, dos ciudades* a la manera de un insalvable abismo temporal, en el que se ubica todo aquello que según el discurso dominante se encuentra suspendido en su dinamismo y que, en consecuencia, es incapaz de devenir historia. Desde luego, esta interpretación conlleva la localización de un sector poblacional de Cartagena de Indias en un “agujero negro” temporal. Se trata, pues, de un dominio enunciativo que descarta la condición de ciudadanía efectiva tanto de las personas como de las comunidades afrocaribeñas y populares. De esta forma, la *metafísica de la raza* adquiere un estatuto de anomalía temporal que se manifiesta en la esfera de la política urbana: no conviene que dichas personas y comunidades participen en el diseño del porvenir de la ciudad, pues ellas mismas carecen de porvenir.

Cabe mencionar que, respecto de los efectos políticos de esta forma de negación contemporánea de la contemporaneidad, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos afirma que:

Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico en relación a lo que es declarado avanzado. (...) Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. (...) En este caso, la no existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, en los últimos dos siglos, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo o salvaje, siguiéndole otras como la de lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado. (2011: 31)

Es por esto que, bajo argumentos raciales y de clase, la presencia de la ciudad “barahúnda” es caracterizada a la manera de una ciudad sin historia, por lo que debe ser erradicada para conseguir el desarrollo competitivo de la ciudad que se define por manifestar la “estética colonial mágica”. Me refiero a la ciudad “locomotora”. De este modo, la ciudad afrocaribeña y popular es objeto de tachadura y, en consecuencia, es designada como residual. No obstante, continúa presente y permanece legible en el paisaje urbano, como “un significante que dice algo sin el acto de significar”.²⁷ En otras palabras, la ciudad “barahúnda” es representada como una entidad insólita que es necesario destruir en nombre de la salvaguarda de la deslumbrante ciudad “locomotora”, pero de la que es imposible librarse en un sentido absoluto.

Aparentemente, las cosas no podrían ser de otro modo. Pues, antes que nada, con este discurso se interpela el sentido común. Es decir, se apunta a codificar el dominio enunciativo que establece el orden de los entes en la ciudad caribeña con base en la *metafísica de la raza*. Sin embargo, como plantea Derrida: “La tachadura es la última escritura de una época. Bajo sus trazos se borra, quedando legible, la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye ofreciéndose como la idea misma de signo” ([1967] 1986: 32). De esta forma, en el artículo publicado por la revista *Semana* el presente urbano de Cartagena de Indias —la dialéctica de las dos ciudades— es calificado como abominable y monstruoso, se trata de un significado trascendental que continúa legible en la tachadura, por lo que demanda una urgente intervención gubernamental: la guerra contra la pobreza extrema.

Esta forma de concebir la segregación espacial por motivos de racismo de clase, a partir de la negación contemporánea de la contemporaneidad afrocaribeña y popular, no

²⁷ Agradezco por el valioso aporte respecto de esta dimensión de la operatividad del poder que me fue sugerido por Rita Laura Segato en una comunicación personal en agosto de 2020.

es del todo nueva (Sánchez-Mojica, 2017c). No obstante, su actualización neoliberal tiene la particularidad de inscribirse en el régimen discursivo de la competitividad y, en todo caso, de ensamblarse con la tecnología gubernamental de regulación de la vida social a partir de la racionalidad de mercado, ocultando la heterogeneidad histórico-estructural que, en sentido estricto, condujo a la formación de la dialéctica de las dos ciudades.

En consecuencia, esta estrategia retórica encubre el devenir histórico de las prácticas racistas de explotación, dominación y gobierno que constituyen la historia “realmente existente” del ordenamiento urbano de Cartagena de Indias. De esta manera, escamotea la historia efectiva de la segregación espacial por motivos de racismo de clase, para fundamentar la tesis de la *autosegregación* de las comunidades afrocaribeñas y populares. Desde esta perspectiva, se considera que aquellas personas y comunidades son poblaciones que quieren ser excluidas y que, en consecuencia, tercamente no se integran a la ciudad competitiva, por lo que se marginan a sí mismas.

3. Una síntesis aristocrática de las contradicciones espaciales

Lo que está en juego en esta interpretación asimétrica de la serie temporal urbana es que justifica la gubernamentalidad neoliberal en el presente discursivo, al fundamentar la necesidad de gobierno de los llamados pobres. Con todo, no se trata de una simple habladuría, pues a partir de esta economía discursiva se derivan efectos políticos concretos y estereotipos raciales que se condensan en prácticas de gobierno específicas. En consecuencia, con base en estas prácticas de gobierno se programa el ordenamiento urbano al modo de una estrategia de guerra que es diseñada contra las poblaciones designadas como anacrónicas. Por ello, las gentes atrasadas y sus territorios comunitarios deben desaparecer, para dar paso a la competitividad urbana y al crecimiento económico, en beneficio de las élites locales, nacionales y transnacionales.

En este sentido, el artículo *Cartagena, dos ciudades* sostiene que:

(...) cada vez más voces consideran que se requiere con urgencia que toda la clase empresarial y política, necesariamente con la participación del gobierno nacional, *defina un norte claro* que permita que *esas dos ciudades se integren* y que la riqueza que allí se genera beneficie a todos los cartageneros. (...) [Se] requiere con urgencia un bloque que trabaje por el futuro de Cartagena y no por mantener las diferencias politiqueras del pasado. *Que acerque a la ciudad a las ideas por las que murieron sus mártires hace 200 años.* (Semana, 2014)²⁸

²⁸ El énfasis es mío.

Los alcances del argumento son reveladores: “la clase empresarial y política” cartagenera es convocada a una misión histórica que la interpela en su identificación como clase dominante. Con este argumento se pretende activar una particular economía política del deseo que es proyectada en las comunidades afrocaribeñas y populares: la compasión aristocrática de ascendencia judeocristiana. Por medio de esta cruzada altruista, dichas comunidades deben ser subsumidas en el orden del capital, para el “beneficio de todos los cartageneros”. En aras de ello, en el artículo se les extiende una emotiva invitación a las elites urbanas, para que desplieguen su actitud hiperbórea y definan “con urgencia” un “norte claro” para la ciudad. Se presume entonces —con cierto gesto antidemocrático— que solo los sectores dirigentes contarían con la clarividencia necesaria para hacerlo.

Por ello, la *voluntad de persuasión* de la metáfora que convoca a las élites a localizar el punto de referencia para el desarrollo de la ciudad en el “norte” no apunta a otra cosa que a trazar un rumbo que conduzca a que “esas dos ciudades se integren”. Por supuesto, a costa de la borradura de la ciudad “barahúnda”, de la profilaxis del “desorden” y de la “erradicación de la pobreza”. Se trata, pues, de una forma de integración que supone la necesidad de eliminar uno de los términos implicados en la correlación, por medio de una modalidad de subsunción real de la población con la que se busca despejar tal ecuación política en función de la *metafísica de la raza*.

Esto demanda componer un “bloque” aristocrático de poder que consiga realizar la síntesis de las contradicciones que conforman la dialéctica de las dos ciudades y que, a la vez, consolide la superación de aquellas ontologías fracturadas y discretas. De este modo se podrá garantizar el rescate de la “Ciudad Heroica” de la amenazante barbarie que caracteriza a las “clases peligrosas”, pues según el artículo la “clase empresarial y política” es la única que tendría la capacidad de llevar a cabo la fusión de las “dos ciudades”, concretando la deseada asunción de “una sola Cartagena”. Ningún otro sector social —en especial las comunidades afrocaribeñas y populares— contaría con la vocación histórica necesaria para ocupar el lugar que demanda la “urgente iniciativa”, solo las élites podrían encarnar la posición vanguardista que demanda la delicada situación.

En este sentido, con la asunción de la ciudad competitiva no se apunta a otra cosa

que a controlar a las gentes que conforman la Cartagena de Indias afrocaribeña y popular. Así, el mencionado “bloque de poder” es convocado a intervenir gubernamentalmente el presente, para “erradicar la pobreza”. Tal como lo exige la matriz bélica de interpretación. Todo en nombre de un anhelado futuro competitivo, en el que la “clase empresarial y política” debe representar a todos los cartageneros y, por tanto, capturar a los demás grupos sociales en el horizonte del mercado capitalista, aunque esto se haga en contra de su propia voluntad. Por este motivo, cueste lo que cueste, la ciudad “barahúnda” debe desaparecer, pues para el proyecto neoliberal de ordenamiento espacial es indispensable que su “alboroto” y “bullicio” abran paso a la medida y a la sobriedad civilizada de la ciudad “locomotora”, que a “todo vapor” se encargará de “integrar las dos ciudades”.

Este proyecto apunta a generar cierto consenso en torno a la necesidad de descartar una forma de ser de la ciudad caribeña, bien sea por medio de la gubernamentalidad, bien sea por medio de la necropolítica (Mbembe, [1999] 2011). Es decir, se trata de una disposición urbana que apunta a movilizar una ofensiva cultural, política y económica contra las comunidades afrocaribeñas y populares, quienes a pesar de esto continúan habitando de manera autónoma los márgenes de la ciudad capitalista, pese a la arremetida neoconservadora en su contra. Desde luego, se trata de un proyecto que a todas luces exige el control de las gentes indeseadas y su blanqueamiento a partir de la competitividad o, en última instancia, su eliminación del paisaje urbano. Con este intrépido discurso, que se inscribe en la racionalidad neoliberal de gobierno, se busca instalar en el sentido común la idea de que la competitividad es parte ineludible del interés general, incluso se apunta a instalar dicha premisa en la percepción valorativa de las mismas comunidades afrocaribeñas y populares.

Este argumento involucra una particular justificación, pues para convocar a las élites a desplegar una política urbana de subsunción de las comunidades afrocaribeñas y populares el artículo publicado por la revista *Semana* apela al sentido histórico de “la clase política y empresarial”. Tal sentido histórico fundamenta su vocación de vanguardia futurista y, por tanto, su capacidad metonímica de representación política. Dado que, desde esta perspectiva, las élites estarían en capacidad de acercar la ciudad “a las ideas por las que murieron sus mártires hace 200 años”. Solo así se honrará la heroica memoria bicentenario de sus próceres, el relato blanco y patriarcal que establece el mito del origen republicano de la ciudad caribeña. Con esa metonimia (que busca universalizar un interés particular, para hacerlo hegemónico) se expresa la *voluntad de poder* de un bloque de clase que sueña con construir un consenso en torno al ordenamiento urbano de Cartagena

de Indias, convirtiendo en deseable y necesario el proyecto neoconservador del capital trasnacional. De esta forma, las dos ciudades son nombradas como identidades discretas y autocontenidas, como ontologías que están separadas la una de la otra por una brecha insondable que sería inherente a sus modos de ser y que, en consecuencia, produce “efectos de frontera” (Hall, [1996] 2003: 16) y distinción en el cuerpo social. Se trata de una singular matriz racista de racionalidad que, siguiendo al sociólogo afroestadounidense W. E. B Du Bois, involucra el trazado urbano de una línea de color ([1903] 2007).²⁹

En síntesis, la mencionada retórica neoliberal enmascara la *colonialidad urbana* que ha operado como una tecnología de poder para la clasificación social de las gentes que habitan la urbe caribeña. Tal clasificación poblacional mantiene en secreto la historia efectiva del ordenamiento territorial de la ciudad. Porque, con base en este mecanismo de forclusión se oblitera la diáspora intraurbana de larga duración y baja intensidad que, con la marca indeleble del destierro, ha caracterizado la construcción de los territorios afrocaribeños y populares de Cartagena de Indias.³⁰

El proyecto civilizador neoliberal (Coronil, 1993; Lander, 1994; Moncayo, 2012) que se programa desde la perspectiva de las ventajas comparativas, a partir de lo que Harvey ha llamado acumulación por desposesión ([2003] 2005), esconde finalmente que hay gentes empobrecidas porque hay gentes que se han enriquecido por medio de la concentración de la propiedad predial, la expropiación territorial, la captación de plusvalías urbanas, la sobreexplotación laboral (basada en marcadores raciales), la

²⁹ El recurso analítico a una línea de distinción ontológica que implica distribuciones espaciales asimétricas ha ocupado un lugar importante en el pensamiento antirracista a partir del análisis que realizó W. E. B. Du Bois en su obra de *The souls of black folk* ([1903] 2007), en la que explica la conformación racista de la sociedad estadounidense por medio de una “línea de color”. Esta figura también puede encontrarse en la perspectiva interpretativa que Frantz Fanon formuló en *Los condenados de la tierra* ([1961] 2007), donde por medio de una línea de diferenciación ontológica analiza la distribución urbana colonial en Argelia, introduciendo la categoría de “zona de no-ser” en función de la distinción espacial que establece dicha línea racial. Además, la imagen de la línea de distinción ontológica fue utilizada por el intelectual nacionalsocialista Karl Schmitt en su obra de 1950 *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»* ([1950] 2007). En este caso, la línea de distinción ontológica está relacionada con la esfera territorial de la cristiandad y con el funcionamiento diferenciado del derecho fuera de las fronteras culturales europeas. Más recientemente, la organización de un patrón global de ordenamiento del sistema mundo moderno/colonial en función de una línea racial (o patrón global) ha sido conceptualizado por Aníbal Quijano (2014) por medio de la categoría de “colonialidad del poder”.

³⁰ La forclusión es un concepto propuesto por el psicoanalista francés Jacques Lacan ([1981] 1984), para referirse a un significante que es rechazado del mecanismo consciente. Su operatividad implica que el significante forecluido se integra al orden de “lo real”, expresándose en contenidos alucinatorios.

dominación cultural y el gobierno aristocrático de la ciudad. Todo esto es cubierto por un cómplice velo de silencio, cuando se declara la existencia discreta, autocontenida y esencial de las dos ciudades, cuando se desconoce la deriva histórica que ha conllevado la emergencia de este particular ordenamiento espacial segmentario. El cual se funda en el racismo de clase.

Ahora bien, para problematizar ese relato dominante es necesario analizar la emergencia histórica de las dos ciudades, con el fin de develar su copertenencia. Se requiere, ante todo, no dar por sentado el orden neoliberal de representación, ni la ontología que distribuye el reparto de los atributos poblacionales en función de la competitividad urbana. Esto con el fin de desestabilizar la estrategia retórica que produce el sentido común al respecto y que, por eso mismo, es funcional al ordenamiento urbano neoliberal. A mi modo de ver, sospechar del estatuto de verosimilitud de aquel discurso urbanista involucra una analítica del acontecimiento a partir del cual surgió la dialéctica de las dos ciudades, para comprender cómo se trazó la línea racial de diferenciación urbana, aquella que delimita las zonas del ser y del no-ser en Cartagena de Indias.

De lo que se trata es de analizar la emergencia de aquel binarismo valorativo a partir de una genealogía de su procedencia histórica. Este recurso analítico me permitirá enfatizar que las comunidades afrocaribeñas y populares no son “pobres por naturaleza”, como resultado de su pretendida forma anómala de ser, sino que muy por el contrario han sido pauperizadas a lo largo de la historia contemporánea de la ciudad caribeña, en función del beneficio económico, político y cultural de unos pocos privilegiados. Por ello, con esta investigación me propongo realizar una crítica intempestiva de la segregación espacial por motivos de racismo de clase, para deconstruir el discurso neoliberal desde el cual se programa la planificación urbana contemporánea.

En síntesis, con base en lo que he planteado hasta ahora, podemos constatar que el artículo *Cartagena, dos ciudades*, publicado por la revista *Semana*, operó como una manifestación localizada del enunciado global de la guerra contra la pobreza. No era otra cosa que su singular metástasis. Sin embargo, vale la pena preguntarnos ahora, ¿cómo se ensambló en Cartagena de Indias esta particular forma de nombrar la pobreza desde la matriz de interpretación bélica con el dispositivo neoliberal de gobierno urbano de las poblaciones?

4. El dispositivo gubernamental de la competitividad

Uno de los modos de operatividad del régimen neoliberal de representación que se condensa en el ordenamiento urbano es su articulación intertextual (Said, 2004 [1983]). Porque los enunciados que constituyen este orden discursivo son acoplados transversalmente como una regularidad discontinua de argumentos estereotipados, conectando varios documentos de planificación urbana. En consecuencia, como advierte Segato (2006 [2013] y 2016), no podemos observar directamente esta silueta de funcionamiento del poder, pues opera de manera clandestina. Por este motivo, solo nos es posible interpretar su manifestación intertextual a partir de una arqueología de sus huellas e indicios. Ya que, de todas formas, en su distintiva distribución irregular (pero siempre palpable), tales signos se presentan como epifenómenos y, en todo caso, lo hacen a la manera de una cadena significativa que se establece con base en asociaciones contingentes, pero que no por eso son menos efectivas. Porque, al estar inscritas en el sentido común, dichas asociaciones se encuentran investidas de un aura primaria de credibilidad.

En lo que sigue analizaré esta discontinua cadena significativa y sus supuestos argumentativos, para caracterizar la tecnología urbana de poder que la racionalidad neoliberal de gobierno ha programado en Cartagena de Indias. En concreto, realizaré un análisis intertextual del *Plan de Ordenamiento Territorial* de 2001 y de los planes de desarrollo que fueron formulados por las administraciones distritales entre 2004 y 2015. Ahora bien, cabe resaltar que los instrumentos de planeación urbana en Cartagena de Indias no siempre tienen una efectividad inmediata en su implementación. Sin embargo, esto no le resta alcance a su resonancia política.

Desde luego, a causa de su diseño excluyente, las dificultades para la implementación de estos instrumentos están relacionadas, en primer lugar, con la acción contenciosa y creativa de diferentes personas, organizaciones sociales, colectivos y comunidades que desestabilizan dicha agenda de ciudad, por medio de su propia agencia política de democracia directa. Desde esta perspectiva se insiste en el derecho que tienen las comunidades afrocaribeñas y populares a incidir —a partir de sus valoraciones y concepciones del mundo— en las decisiones políticas relacionadas con el ordenamiento urbano y, por tanto, a participar de forma vinculante en la construcción del futuro de la

ciudad. Asimismo, se enfatiza que las comunidades afrocaribeñas y populares han construido “desde abajo” territorialidades que configuran toda una morfología urbana intercultural. La cual se caracteriza por la existencia de relaciones comunales que se diseminan en el paisaje urbano contemporáneo como horizonte de sentido para la producción y circulación de prácticas culturales autónomas. Además, entre las dificultades que existen para la implementación efectiva de los instrumentos de ordenamiento territorial se cuentan factores como la corrupción, el clientelismo y la captura de la institucionalidad local, departamental y nacional por parte de mafias narcoparamilitares, como lo mencioné en la introducción. Así como la distribución desigual y centralista de los recursos públicos en el ámbito del territorio nacional, fenómeno que ha dejado a la Costa Caribe en una histórica posición marginal al respecto (Meisel, 2009; Múnera, 2008).

Todos estos factores son obstáculos para la efectividad del proyecto formal de planificación urbana que es programado desde la racionalidad neoliberal. Me refiero a la racionalidad de gobierno que produce las posiciones de sujeto de las elites. No obstante, en muchos casos, este escenario de corrupción resulta favorable al proyecto del capital, porque hace posible la lucrativa inyección de recursos ilícitos a los circuitos monopólicos de apropiación de rentas urbanas y, al mismo tiempo, facilita la captación ilegal de recursos públicos. Se trata, pues, de una serie de dinámicas vinculadas con el lavado de activos y con el asalto del erario de la ciudad. No cabe duda que estos fenómenos aumentan exponencialmente la cuota de ganancia del capital, en detrimento del bien común.

Con todo, a pesar de sus limitaciones en términos de implementación efectiva, el análisis de los instrumentos de planificación es importante. Porque permite comprender la agenda de ciudad competitiva que es programada desde el pacto entre el capital transnacional y el Estado colombiano. Este pacto articula una multiplicidad de intereses económicos, políticos y culturales que se fundan en el monopolio de los sistemas de privilegios que perviven en la ciudad caribeña, por lo que para comprenderlo a cabalidad se requiere una interpretación heterogénea y compleja del papel que juega el Estado en la diagramación de dicha agenda urbana.

En este sentido, vale la pena destacar, como afirmaba el sociólogo griego Nicos Poulantzas, que:

El establecimiento de la política del Estado debe ser considerada como el resultado de las contradicciones de clase inscritas en la estructura misma del Estado. (...) Las contradicciones de clase constituyen el Estado, están presentes en su armazón material, y estructuran así su organización: la política del Estado es el efecto de su funcionamiento en el seno del Estado. (2005 [1978]: 159)

En el horizonte de las contradicciones de clase que están inscritas en el Estado colombiano, el ordenamiento urbano de Cartagena de Indias ha sido programado a partir de lo que Santos llama una globalización localizada. La cual consiste “en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales, que son así desestructuradas y reestructuradas con el fin de responder a dichos imperativos” (2009: 273). En este sentido, el ordenamiento urbano neoliberal supone una sutura de diseños globales con historias locales (Mignolo, 2000). Con ello se pretende que estas historias sean modificadas en función de los intereses del capital trasnacional.

En el caso de la ciudad caribeña, este proceso inició en las décadas de los 80 y 90 del siglo XX y se ha profundizado en las dos primeras décadas del siglo XXI. Un episodio que da cuenta de la emergencia del proyecto civilizador neoliberal, con sus consecuentes imperativos locales en la planificación del ordenamiento urbano, es la inclusión en 1984 del centro histórico de Cartagena de Indias en la lista de Patrimonio Histórico y Cultural de la Humanidad, durante la octava sesión del *Comité Intergubernamental del Patrimonio Mundial*. Este fue un punto de inflexión en el pensamiento espacial, porque supuso la transformación de los referentes a partir de los cuales se disponía la organización de la ciudad (Barros, 2011).

Desde entonces se apuntó a que el espacio urbano fuera regulado con base en las demandas globales del capital y, además, en estrecha relación con la matriz de planeación urbana que, en la década de los ochenta del siglo pasado, se impuso a nivel mundial: la competitividad. De esta manera, la planificación del ordenamiento territorial en Cartagena de Indias fue diagramada para favorecer el establecimiento de la globalización neoliberal, por medio del discurso de la competitividad. Esto desató una prolífica producción de estudios orientados, por un lado, a catalogar e identificar los bienes arquitectónicos de la ciudad y, por el otro, a analizar las condiciones que permitirían la propulsión de la competitividad en Cartagena de Indias (Domínguez, 2008). Asimismo, la declaratoria del Centro Histórico como “patrimonio de la humanidad” condujo a la emergencia de enunciados que derivaron materialmente en el diseño de intervenciones

gubernamentales enfocadas en transformar el paisaje urbano. Tanto en lo relacionado con la morfología de la ciudad, como respecto de las conductas de sus habitantes.

Acerca de este modo de regulación del cuerpo social, Foucault menciona que:

La sociedad regulada según el mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de competencia. Estos mecanismos deben tener la mayor superficie y espesor posibles y también ocupar el mayor volumen posible de la sociedad. Es decir que lo que se procura no es una sociedad sometida al efecto de la mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica de la competencia. No una sociedad de supermercado: una sociedad empresa. ([2004] 2007: 182)

Esto significa que el proyecto que apunta a establecer en Cartagena de Indias la sociedad empresa —utopía futurista de los tecnócratas neoliberales— aspira a ordenar el cuerpo social a partir del enunciado de la competencia, para ello debe propulsar su circulación en la mayor cantidad de espacios sociales que sea posible. De esta manera, se espera que los mecanismos de competencia constituyan el principio regulativo de las relaciones sociales y que, en todo caso, permitan intervenir gubernamentalmente la esfera de la intimidad de los habitantes de la ciudad caribeña. Por este motivo, la instauración de la forma empresa acarrea instalar el deseo por competir en el registro de la subjetividad.

En este sentido, a partir de la exaltación del narcisismo, este proyecto apunta al control de la vida social e invita al individuo —que es desgarrado de sus relaciones comunitarias barriales— al consumo capitalista. El *ego competitivo* es por tanto la medida de todas las cosas. De manera que el propósito es hacer de la competencia un mecanismo capilar de poder que consiga la incorporación cotidiana de técnicas micropolíticas, para hacer posible la subsunción de la sociedad en la dinámica del fundamentalismo de mercado. Bien sea con el propósito de contener las *potencias interculturales insumisas* que configuran la agencia política de las comunidades afrocaribeñas y populares, bien sea para ampliar la renta urbana del capital por medio de la expansión del mercado de bienes de consumo y, también, de los mecanismos de endeudamiento dirigidos hacia los sectores urbanos pauperizados.

Esto es así porque como menciona Harvey:

La reproducción del capital pasa por los procesos de urbanización por múltiples vías; pero la urbanización del capital presupone la capacidad del poder de clase capitalista de dominar el proceso de urbanización. Esto implica la dominación de la clase capitalista, no solo sobre los aparatos de estado (en particular los

aspectos del poder estatal que administran y gobiernan las condiciones sociales e infraestructurales dentro de las estructuras territoriales), sino también sobre toda la población: su forma de vida, así como su capacidad de trabajo, sus valores culturales y políticos, así como sus concepciones del mundo. ([2012] 2013: 106)

Esta tecnología de gobierno urbano, que pretende abarcar la totalidad el cuerpo social, supone la erosión de la soberanía estatal y, a la vez, la destrucción de los mecanismos de regulación de la economía que antes —en el marco del modelo desarrollista— estaban orientados a la construcción de la economía nacional (Coronil, 2000; Cortés y Piedrahita, 2011). No hay que perder de vista que la instauración de estos últimos mecanismos fue uno de los principales objetivos del modelo urbano implementado en Cartagena de Indias durante las décadas de los 60 y 70 del siglo XX (Sánchez-Mojica, 2017c). Sin embargo, la reciente erosión de la soberanía estatal no implica del todo la desaparición del Estado del panorama urbano, más bien involucra un cambio de su función. El Estado debe ahora garantizar las condiciones de seguridad para favorecer la reproducción ampliada del capital en clave micropolítica y, en consecuencia, la gestión de las actitudes que son necesarias para su operatividad en el registro de la subjetividad y, al mismo tiempo, en el marco de las relaciones sociales. Ya que como indicaba Foucault: “El neoliberalismo (...) no va a situarse bajo el signo del *laissez-faire* [dejar hacer], por el contrario, [va a posicionarse] bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente” ([2004] 2007: 158).

El papel del Estado es, entonces, intervenir la morfología de la ciudad y la subjetividad de sus habitantes. Tal intervención no significa otra cosa que disponer la subsunción de la ciudad caribeña en la gramática neoliberal de la soberanía imperial contemporánea (Hardt y Nergi, [2000] 2002). Lejos queda, por tanto, la aspiración desarrollista que apuntaba a construir una economía nacional con base en el pleno empleo y la estabilidad fiscal, como aspiraba el modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones. Por el contrario, desde finales del siglo XX, se pretendió articular la ciudad a los flujos de la economía transnacional. Aunque esto se hiciera a costa de un inmenso malestar social, pues desde aquel momento las personas y comunidades que no consiguen integrarse a los flujos globalizados del capital son calificadas como cuerpos incompetentes y, por lo tanto, absolutamente dispensables.

En este escenario neoconservador —en especial en la década de los 90— la

ofensiva movilizada en Cartagena de Indias por el proyecto neoliberal se tradujo en la privatización del astillero, el puerto de la ciudad, la Lotería de Bolívar, la compañía Aguas de Cartagena y el Hospital Universitario. Todos bienes comunes que fueron entregados a la dinámica económica del fundamentalismo de mercado, en detrimento de la estabilidad financiera de la ciudad y, además, en desmedro del goce efectivo del bienestar por parte sus habitantes. Por lo visto, las privatizaciones fueron una estrategia de alta intensidad diseñada desde la racionalidad neoliberal de gobierno que produce las posiciones de sujeto de las élites locales, nacionales y transnacionales, con la que se apuntó a captar recursos económicos del sector público, para trasladarlos al sistema rentista del capital financiero. Se trató, por ende, de un proceso de despojo de los bienes comunes de la sociedad cartagenera. Esta dinámica espacial permite constatar que como menciona Harvey, también en el caso de Cartagena de Indias, “la urbanización capitalista tiende perpetuamente a destruir la ciudad como bien común social, político y vital” ([2012] 2013: 125).

Por ello, con el inicio del siglo XXI, no es extraño que se adoptara el *Plan de Ordenamiento Territorial* (en adelante POT), mediante el decreto 0977 de 2001. Tal instrumento de planificación apuntó a profundizar el proceso de urbanización capitalista en clave neoliberal, al proponerse “diversificar la oferta turística y de servicios conexos para llegar a niveles competitivos con otros polos turísticos del Caribe” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2001: 11). Dos aspectos llaman la atención de este enunciado globalizador: el énfasis puesto en la necesidad de integrar económicamente la ciudad con base en la “diversificación de la oferta turística” y el interés por “llegar a niveles competitivos en el escenario regional de la cuenca del Caribe”.

Según este planteamiento, la diversificación de la oferta basada en el capital turístico permitiría alcanzar la integración urbana. La cual debía generarse por medio de la consecución de metas relacionadas con la competitividad macro regional de la ciudad. En otras palabras, la integración de las dos cartagenas —es decir, la síntesis aristocrática de las contradicciones espaciales— fue concebida como resultado de la dinámica espontánea del libre mercado y, al mismo tiempo, como producto de la instalación del enunciado de la competitividad en el registro de la subjetividad. De manera que las leyes inherentes a la competencia capitalista fueron consideradas como los mecanismos económicos y sociales más adecuados para alcanzar la cohesión social.

Esto significa que, a partir de la adopción del POT de 2001, se renunció de manera explícita a implementar mecanismos para la distribución social de la riqueza producida

en la ciudad por medio de la planificación urbana. Además, se programó el enunciado de la competencia como tecnología de administración del mundo de la vida y como referente para la organización del cuerpo social. Esta tecnología de gobierno se orientó a alcanzar la equidad y el “desarrollo humano” de la ciudadanía, con el propósito de superar la dialéctica de las dos ciudades. Como contrapunto de este argumento, el discurso neoliberal dictaminó que las gentes que no se integran al proyecto de ciudad competitiva lo hacen bajo su propia responsabilidad y, presuntamente, a causa de su incompetencia subjetiva. Porque se supone que, en el horizonte del libre mercado, con un poco de “emprendimiento” y “sano esfuerzo”, cualquier persona podría integrarse al proyecto urbano.

Por este motivo, aquel es un diseño espacial que sitúa la equidad y el “desarrollo humano” en el ámbito de la voluntad individual, en la esfera del libre albedrío. No cabe duda que esta racionalidad neoliberal de gobierno oblitera la existencia de monopolios particulares sobre la propiedad predial y la renta del suelo urbano, la persistencia contemporánea de la segregación espacial por motivos de racismo de clase y la exclusión política, cultural y económica que históricamente han vivido las comunidades afrocaribeñas y populares. Por lo que supone que, gracias a su propia iniciativa, todos los habitantes de la ciudad caribeña se encuentran en las mismas condiciones para competir e integrarse en la dinámica de libre mercado de la ciudad “locomotora”.

Ahora bien, en los estudios de competitividad urbana que se realizaron en la primera década del siglo XXI se especificó que el modelo de turismo de “sol y playa” no era el más adecuado para Cartagena de Indias. Porque, por un lado, no era lo que buscaban los turistas extranjeros que arribaban a la ciudad y, por el otro, para ese momento la oferta turística de Cancún y La Habana había logrado monopolizar este tipo de mercado (Domínguez, 2008). Por esta razón, la ciudad debía organizarse de otro modo para poder atraer a los turistas. Se definió, entonces, que la mejor forma de hacerlo era valiéndose de su historia; especialmente de la arquitectura colonial de tipo civil y militar que caracteriza al centro amurallado, la cual fue denominada como “patrimonio histórico”, y, a la vez, recurrió a la mercantilización de las prácticas culturales locales que en ese momento se designaron como parte del “patrimonio inmaterial” de la ciudad caribeña (Ávila, 2008).

Para poder sacar adelante este proyecto multicultural de diversificación de la oferta turística, se dispuso la iniciativa de implementar un audaz ordenamiento urbano

con miras a “propender por la eficiencia y la competitividad” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2001: 11). Así, en el POT se consideró que “para hacer efectiva la puesta en marcha del modelo de territorio del Distrito y sus articulaciones con el entorno, éste (...) [debe direccionarse] de acuerdo con sus *ventajas comparativas, con la visión de futuro y con la dinámica empresarial y social de sus dirigentes*” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2001: 16).³¹

Por supuesto, en este “modelo de territorio” que fue previsto para ser implementado en Cartagena de Indias sobresale la explícita necesidad de identificar las ventajas comparativas de la ciudad para, con base en ellas, estructurar un tipo de articulaciones con el “entorno” que se fundan, en última instancia, en los intereses empresariales y sociales de los dirigentes, así como en la “visión de futuro” que esos intereses encarnan. En este caso serían las élites locales, nacionales y transnacionales la base social del proyecto que especifica las ventajas comparativas de la ciudad. De forma que tales ventajas comparativas solo pueden ser aprovechadas directamente por los sectores capitalistas. Porque, tal como menciona Harvey: “Desde mediados de la década de 1980 la política urbana neoliberal (...) concluyó que la redistribución de la riqueza a las barriadas, ciudades y regiones menos aventajadas era inútil, y que los recursos debían canalizarse por el contrario hacia los polos de crecimiento «empresariales» más dinámicos” ([2012] 2013: 54).

En el marco de este dominio enunciativo, las élites cartageneras se concibieron a sí mismas como un empresariado innovador que se proponía ordenar la ciudad a partir de los atractivos que aquella podía ofrecer al mercado y, por tanto, a la inversión de capitales globales. De esta manera se conseguiría sortear el desafío que el agotamiento del modelo de turismo de “sol y playa” planteaba a las ciudades de la cuenca del Caribe. Así las cosas, la “Ciudad Heroica” debía orientar su oferta cultural hacia la realización de festivales, convenciones y otros eventos que permitieran usufructuar las locaciones coloniales, muchas de las cuales se encontraban en ruinas para ese entonces. Por lo que se emprendieron numerosos proyectos arquitectónicos de restauración patrimonial y, a la vez, programas económicos orientados al aprovechamiento de las producciones culturales

³¹ El énfasis es mío. El POT de 2001 fue formulado en el marco de la alcaldía de Carlos Díaz Redondo (2001-2003), quien no terminó su periodo debido a un proceso de destitución en su contra. Este alcalde resultó electo en 2000 como representante de un grupo político denominado *Nueva Generación* que, a su vez, hacía parte de la *Nueva Fuerza Liberal*, movimiento del clan familiar de los García Romero que ha estado relacionado con procesos por corrupción, narcotráfico y paramilitarismo en diferentes regiones del Caribe colombiano (*El Tiempo*, 17 de noviembre de 2000).

afrodescendientes. En este escenario, la historia colonial y el folclor exotista de inspiración multicultural convergieron como elementos imprescindibles para conseguir el impulso de la competitividad urbana.

Ahora bien, vale la pena recordar que a principios del siglo XIX las ventajas comparativas fueron conceptualizadas por el economista inglés David Ricardo, en su obra *Principios de economía política y tributación* ([1817] 1959), como una forma de superar la formulación de las ventajas absolutas que había formulado Adam Smith ([1776] 1996). Para Ricardo las ventajas comparativas se relacionaban con la capacidad particular de un actor económico de producir bienes con menos recursos que otro. Al realizar su conceptualización, este economista británico tomó como referencia el modelo de producción de riqueza basado en el ordenamiento interno del Estado-nación y, por supuesto, su inscripción en el mercado internacional. Sin embargo, para el caso de Inglaterra —referente analítico de Ricardo—, este modelo de producción de riqueza solo era posible gracias a la jugada colonialista. Es decir, a partir del saqueo y expoliación de la periferia del sistema colonial británico, y, por tanto, en función de la correspondiente sobreexplotación de los sujetos colonizados que, en cualquier caso, se fundaba en la racialización de sus cuerpos y del paisaje colonial, algo que ciertamente encubrió Ricardo en su teorización eurocéntrica.

Con todo, en la era neoliberal las ventajas comparativas han adquirido un significado diferente. Uno que alude a las características que una localidad específica puede ofrecer a los procesos de acumulación y reproducción ampliada del capital. Por eso, puede decirse que hoy en día la metáfora del ordenamiento interno del Estado-Nación que propuso Ricardo ha perdido fuerza. Porque en el mundo contemporáneo, los procesos capitalistas asociados a las ventajas comparativas se relacionan con la especulación financiera, el saqueo de los bienes comunes, la explotación del trabajo vivo, la redefinición de los usos del suelo y la circulación transfronteriza de los llamados “capitales golondrina”.

De lo que se trata es de disponer la analítica de las ventajas comparativas como una condición de posibilidad de la globalización localizada. Es decir, de usarlas como punto de referencia para la expansión y operatividad neoliberal del capital a nivel planetario, pero siempre de manera diversificada y, a la vez, en función de las particulares condiciones locales que posibilitan la acumulación de capital. Por lo tanto, la analítica de

las ventajas comparativas es un elemento que orienta la articulación del capital trasnacional con los contextos locales. La cuestión pasa, entonces, por identificar las mejores circunstancias que se puedan aprovechar para el incremento de la cuota de ganancia, pues como menciona el politólogo argelino Sami Naïr:

La especialización en función de las ventajas comparativas concierne ahora únicamente a las empresas o grupos de empresas. Ha dejado, pues, de existir ese vínculo obligatorio entre la política económica y la política nacional, y los intereses trasnacionales de las empresas determinan con frecuencia la política económica nacional. ([2003] 2004: 27)

Es así que por medio del aprovechamiento de las ventajas comparativas tanto la economía nacional como las formas de vida locales son subordinadas a los intereses de corporaciones trasnacionales, para el beneficio económico de las mencionadas empresas. Por eso, como es sabido, usualmente las mejores condiciones de ganancia para el capital trasnacional se traducen en peores condiciones de vida para la gente del común y, también, para la pervivencia de los ecosistemas del lugar donde se instala la inversión extranjera. De modo que, en el horizonte de la soberanía contemporánea, el proyecto de gobierno urbano neoliberal se orienta a crear las condiciones de posibilidad para la competencia entre diversas localidades, con el fin de atraer la inversión. Esto a partir de un detallado análisis tanto de las ventajas comparativas que existen en el lugar donde se realiza la inversión de capital constante, como a partir de una decidida intervención política sobre aquellos riesgos —muchos de ellos comportamentales— que determinadas poblaciones puedan representar para la seguridad de la reproducción ampliada del capital, es decir, para la inversión de capital variable.

En el caso de Cartagena de Indias, la activación de estos dos elementos de gubernamentalidad urbana se realizó en función de lo que el POT de 2001 denominó “la captación de plusvalías urbanas resultantes de las acciones urbanísticas contempladas” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2001: 231). En este mismo sentido, el Plan de Desarrollo 2004-2007 *Cartagena es nuestra casa* sostenía que: “Es evidente que la planificación territorial de Cartagena debe iniciar un viraje donde reconozca dos factores centrales: la viabilidad social y la competitividad territorial (sic). Esto significa que no solo se debe construir ciudad sino también formar sociedad” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2004:

5).³²

Como había mencionado antes, no cabe duda que aquello que se propone el proyecto civilizador neoliberal es una modificación profunda de las relaciones sociales, una metamorfosis del comportamiento de los habitantes urbanos, para lo que requiere estructurar una particular organización del cuerpo social que permita darle una forma competitiva a la sociedad cartagenera. De modo que, como señalaba Foucault, lo “que quieren los neoliberales es un gobierno de la sociedad, una política de sociedad” ([2004] 2007: 180). Por tanto, no se trata solamente de una transformación de la geografía física de la ciudad. La política urbana busca cambiar también a sus habitantes, hacerlos funcionales a la economía de la competencia. Todos deben desear someterse, por su propia voluntad, a ese principio de regulación de las relaciones sociales y, al mismo tiempo, deben considerarlo como la única posibilidad viable para “ser alguien en la vida”.

De esta forma, el cuerpo social es inoculado con el deseo del crecimiento económico y con el significante de la construcción de “proyectos de vida” basados en el éxito individual. Los sectores sociales que son disfuncionales al capital deben ser convertidos en poblaciones funcionales, esto por medio de una modificación de sus estilos de vida. En consecuencia, desde la perspectiva del capital transnacional, se hace necesario transformar las relaciones sociales comunitarias que se fundan en la solidaridad, para movilizar la competencia como mecanismo de inclusión individual en el mercado del capital urbano. Desde este punto de vista, cada quien es responsable de su propia competitividad y, por lo tanto, de la gestión empresarial de sí mismo. De otra forma no habrá “viabilidad social”.

Por todo lo anterior, el gobierno urbano neoliberal se enfoca —de manera estratégica— en una modalidad de administración territorial que apunta a establecer la “multiplicación de la forma empresa en el cuerpo social” (Foucault, [2004] 2007: 186). Lo cual se corresponde justamente con la pretensión de “formar sociedad” que se propuso el Plan de Desarrollo 2004-2007. Esta administración territorial apunta a controlar las prácticas interculturales de las comunidades afrocaribeñas y populares (que son calificadas como riesgos comportamentales de las poblaciones locales), con el objetivo

³² El Plan de Desarrollo (2004-2007) *Cartagena es nuestra casa* fue formulado en el marco de la administración del alcalde Alberto Barboza Senior, quien resultó electo como representante independiente por el *Partido Colombia Siempre (La Nación, 24 de octubre de 2003)*. Ha estado vinculado a procesos judiciales por corrupción en contratos realizados durante su administración.

de garantizar la ampliación permanente de la cuota de ganancia del capital y, por lo tanto, para conseguir una mayor rentabilidad de la inversión trasnacional.

En consecuencia, una de las tecnologías de intervención del cuerpo social más importantes de esta “política de sociedad” es el combate contra la pobreza. Tal combate es entendido como una práctica gubernamental que, como hemos visto, se inscribe en el dominio enunciativo de la guerra contra la pobreza. En otras palabras, es una práctica de gobierno orientada al despliegue de dispositivos contrainsurgentes de control poblacional, que se ensamblan por medio de la matriz de interpretación bélica de la pobreza. Por ello, el Plan de Desarrollo 2004-2007 especificaba que los “cinturones de pobreza, producto de la situación generalizada de violencia y desplazamiento, constituyen (...) una de nuestras mayores preocupaciones” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2004: 5).

En parte, la preocupación que se expresa en este documento de planeación urbana se debe a que las periferias urbanas de Cartagena de Indias son habitadas por comunidades cuyos modos de vida, hasta cierto punto, dislocan el proyecto del capital. Porque sus formas de vida no siempre se adecúan a la dinámica capitalista de acumulación ilimitada. Por el contrario, son personas que actúan la más de las veces en función de relaciones sociales comunitarias y, además, a partir de valores de ascendencia intercultural. Esta manera de vivir es propia de gentes que no conciben su existencia a partir de la valoración capitalista de la vida: trabajan para vivir y no viven para trabajar.

Debido a lo cual, como menciona el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez:

El combate al pauperismo solo puede darse como un conjunto de “intervenciones moralizantes” sobre el “medio ambiente”, capaces de transformar las condiciones que promueven la degradación de las costumbres. Se trata, pues, de movilizar un tipo de racionalidad cuyo objetivo no es intervenir directamente sobre la pobreza sino sobre el medio ambiente de la pobreza. (2010: 240)

Desde esta perspectiva, la intervención del gobierno neoliberal de las poblaciones no solo debe administrar a los pobres, sino que también debe intervenir sus condiciones de vida, el medio ambiente que sirve de caldo de cultivo para la reproducción de la pobreza. Esto con el fin de instalar en el cuerpo social la semilla de la competitividad, a partir del “marketing territorial” (Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias, 2004: 51). El llamado combate contra la pobreza intenta, entonces, modificar las conductas de los pobres, a partir de intervenciones moralizantes. Porque las concibe como costumbres degeneradas.

Desde la perspectiva del discurso neoliberal, uno de los elementos que más

notoriamente habría que suprimir para conseguir la competitividad son las prácticas interculturales de procedencia afrocaribeña y popular, las cuales oscilan simbólicamente en los intersticios de lo urbano y lo rural. Por este motivo, en cuanto la conformación de las periferias cartageneras ha sido producto del destierro —la más de las veces por medios violentos— de los habitantes del campo (y, por tanto, de su diáspora hacia la ciudad) se considera que para que la ciudad sea competitiva hay que eliminar las costumbres rurales que perviven en el paisaje urbano. Se trata, pues, de una profilaxis de los puntos liminales que configuran el encuentro entre el campo y la ciudad.

En este sentido, el Plan de Desarrollo 2004-2007 advirtió sobre la importancia de:

(...) preparar a los residentes para la vida en ambientes globalizados. Para, ello, es imperioso fomentar la transformación hacia residentes con usos urbanos y dejar atrás las costumbres rururbanas (sic). (...) Se requiere, entonces, actuar colectivamente para solucionar los conflictos que afectan la estabilidad social y competitividad productiva de la ciudad. Solo así llegarán las oportunidades de inversión y desarrollo de proyectos urbanísticos dirigidos al mercado internacional. (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2004: 6-8)

De manera que, en el marco de este dispositivo urbano, las comunidades que en la ciudad caribeña han sido relegadas históricamente a una “situación de subalternidad” (Coronil [1997] 2002: 17) son focalizadas a la manera de poblaciones. Por lo que deben ser intervenidas para erradicar cualquier signo de ruralidad que pueda manifestarse en sus conductas. Es por eso que en la planificación territorial contemporánea estas “clases peligrosas” son catalogadas a partir de un tipo de ciudadanía de segundo orden que excluye sus *potencias interculturales insumisas*, al considerarlas como entidades ajenas al ordenamiento político que debería representar, en sentido estricto, a una ciudad globalizada. Por supuesto, este estatuto de ciudadanía degradada no manifiesta la manera de ser de las comunidades afrocaribeñas y populares, sino que denota la norma asimétrica que conlleva su exclusión de la ciudad “locomotora”, pues como mencionaba el antropólogo venezolano Fernando Coronil “la subalternidad no define el ser del sujeto, sino un estado subordinado del ser” ([1997] 2002: 17).

En el caso de la ciudad caribeña, esta situación de subalternidad se basa en el racismo de clase. En función de la cual en el Plan de Desarrollo 2004-2007 las comunidades afrocaribeñas y populares fueron definidas como objeto de intervención gubernamental, en la medida que se las concibió como parte de la sintomatología de un

desconcertante riesgo que impide alcanzar las anheladas metas de competitividad urbana. Aquellas que se propone instituir en Cartagena de Indias la racionalidad neoliberal de gobierno que produce las posiciones de sujeto de las élites locales, nacionales y transnacionales. Esto porque dichas comunidades persisten en la afirmación desobediente de mundos de la vida que son designados como anomalías, como modos de ser poco convenientes para las exigencias comportamentales de los ambientes urbanos globalizados. Por tal motivo, los conflictos políticos y culturales que amenazan el programa de normalización social neoliberal deben ser apaciguados para que no afecten la “competitividad productiva” de la ciudad. En este sentido, como menciona Zibechi, a partir de aquel diseño gubernamental, se apunta a “domesticar el campo popular” (2010: 64). Tal domesticación de las comunidades afrocaribeñas y populares se presenta como una necesaria condición de posibilidad para alcanzar “las oportunidades de inversión y desarrollo de proyectos urbanísticos dirigidos al mercado internacional” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2004: 8).

Entonces, ya no basta con “hacer a un lado a los pobres”, como solía suceder en los proyectos urbanos modernizadores y desarrollistas que fueron implementados durante la mayor parte del siglo XX en Cartagena de Indias (Bohórquez y Hernández, 2008; Deavila y Román, 2008; García, 2011; Sánchez-Mojica, 2017c; Valdelamar, 2014). No es suficiente la segregación espacial por motivos de racismo de clase. Ahora de lo que se trata —además del despliegue de este mecanismo espacial segmentario, que sigue vigente como modalidad de ordenamiento urbano— es de intervenir los ambientes que operan en cuanto condición de posibilidad de la pobreza, pues, como afirmaba Foucault, para la racionalidad neoliberal de gobierno: “Es preciso (...) no intervenir sobre los mecanismos de la economía de mercado, sino sobre las condiciones de este último” ([2004] 2007: 170). Esto para garantizar la adquisición en el cuerpo social de un modo de vida empresarial que haga viable la instauración de la micropolítica del proyecto neoliberal en el registro de la subjetividad, permitiendo el gobierno de la vida cotidiana y, por tanto, el control de los comportamientos. De esta forma, se aspira a que los pobres puedan convertirse en agentes de su propio desarrollo. Por eso, tal como menciona Zibechi, “de lo que se trata es de destruir o acorralar a través de la criminalización de la pobreza, esa visión del mundo otra en la que se ancla la vida y la sobrevivencia de los sectores populares” (2008: 69). De lo que se trata es de normalizar a los pobres, para neutralizar su inquietante monstruosidad.

Por este motivo, desde la racionalidad neoliberal de gobierno, es solo a partir de

este proyecto renovado de clasificación racial de las poblaciones que se logrará la competitividad cartagenera. Por esta razón, el Plan de Desarrollo 2008-2011 *Por una sola Cartagena* contempló la formulación del *Plan de Emergencia Social Pedro Romero*, como una forma de combatir la pobreza extrema, para asegurar un modelo de “integración económica” que garantice:³³

(...) resaltar ventajas competitivas de la ciudad que permitan la consolidación de la imagen de Cartagena como lugar estratégico para la localización de proyectos empresariales e industriales, con vocación exportadora, fomentando un clima favorable para la inversión nacional y extranjera y el establecimiento de nuevas empresas. (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2008: 28)

La silueta de una Cartagena de Indias que sea atractiva para la “inversión nacional y extranjera” demanda, como hemos visto, la intervención sobre las condiciones de posibilidad de la pobreza. Por ello, el *Plan de Emergencia Social Pedro Romero* parte de una concepción de la pobreza extrema que responde a un diagnóstico sobre la existencia de atributos que se consideran inherentes a los grupos sociales clasificados bajo dicha categoría. En todo caso, no deja de expresar cierta ironía que el nombre de uno de los líderes mulatos de la independencia cartagenera (Pedro Romero) sea actualizado en un horizonte neoliberal de representación que esencializa la pobreza, negando la agencia política de las comunidades designadas bajo dicho enunciado.

En otras palabras, la pobreza se concibe en Cartagena de Indias como un fenómeno relacionado con la ontología de los grupos sociales que son calificados como pobres. Una ontología que se inscribe en la *metafísica de la raza*. En ese sentido el Plan de desarrollo 2008-2011 plantea como proyecto civilizatorio “un modelo de sociedad en (...) que las personas más pobres *han superado las trampas que las mantienen en esa condición*, tales como las deficiencias educativas, la situación de insalubridad y las carencias derivadas de la ausencia de un proyecto sustentable de vida” (2008: 2).³⁴

Por lo visto, la serie de elementos que define el enunciado de la pobreza está

³³ Plan de Desarrollo 2008-2011 *Por una sola Cartagena* se formuló en el marco de la alcaldía de Judith Pinedo Flórez, quien resultó electa como representante del *Movimiento por una sola Cartagena*. La exalcaldesa se encuentra actualmente recluida en la prisión de San Diego en Cartagena de Indias pagando una condena de 12 años y 5 meses de prisión por su coautoría en los delitos de peculado por apropiación y contrato sin cumplimiento de requisitos legales. Debido a la venta de una playa propiedad de la nación al prestigioso Hotel Dann en la ciudad caribeña (*El Espectador*, 12 de abril de 2021).

³⁴ El énfasis es mío.

constituida por la “deficiencia”, la “insalubridad” y la “carencia”. Un conjunto de atributos negativos que se condensan en la terrible “ausencia de un proyecto sustentable de vida”. El problema sería, entonces, que las personas pobres no saben lo que quieren, por lo que se aferran a modos de vida arcaicos y poco sustentables “*que las mantienen en esa condición*”. Con base en ese diagnóstico poblacional dicho instrumento de planeación urbana demanda la inaplazable estructuración del “plan de emergencia social”. De esta manera, los pobres son inscritos en lo que Fanon denominó la “zona del no-ser” ([1952] 2009: 42). Se trata de una situación inadecuada. La cual designa a los sujetos pertinaces que no se adscriben en la ontología competitiva que es diagramada por el proyecto neoliberal para la ciudad caribeña. Según este argumento, hay una serie de “trampas” en las que están atrapadas las poblaciones pobres. Tales “trampas” las mantienen rezagadas en la carrera sin tregua del mercado capitalista y, por lo tanto, las definen como gentes sin un “proyecto sustentable de vida”. De manera que los pobres son responsables moralmente de dicha condición vital y, como puede inferirse, en ellos mismos recae la responsabilidad de superarla.

Con todo, nada se dice en este planteamiento sobre la matriz de poder de la *colonialidad urbana* que ha conducido a que las comunidades afrocaribeñas y populares sean pauperizadas, nada se menciona acerca de la miseria planificada que opera como una práctica gubernamental de ordenamiento espacial. Los pobres son los únicos responsables por encontrarse ubicados en la situación de pobreza, son culpables de su destino. Este dominio enunciativo conlleva la formulación de una particular tautología: *los pobres son pobres, porque son pobres*. En atención a tal diagnóstico hay que intervenir de emergencia las condiciones de la pobreza, las cuales serían consustanciales a los hábitos cotidianos de las comunidades afrocaribeñas y populares, pues desde esta perspectiva la negritud es un signo que, en sí mismo, denota pobreza.

A tono con esta retórica neoliberal, que traslada la atribución de la responsabilidad moral por la pobreza a los excluidos, una de las formas como en el modelo de planificación contemporáneo se programa la superación de la pobreza es por medio de la bancarización de las poblaciones que son calificadas como inadecuadas, con el propósito de modificar su subjetividad. En este sentido, en el referido Plan de Desarrollo se advierte que “El Distrito, a través del Plan de Emergencia Social (...), promoverá la inserción de las familias en condición de pobreza extrema o en situación de desplazamiento al sistema financiero como medio de acceso a oportunidades de trabajo, ingresos y seguridad familiar” (Alcaldía de Cartagena, 2008: 6). De modo que la captura de los pobres por

parte del capital financiero es la opción de emergencia por medio de la cual se busca que estas poblaciones superen las “trampas” de la pobreza y, en consecuencia, construyan un “proyecto de vida sustentable”.

Ahora bien, respecto de esta estrategia financiera global, la economista brasilera Lena Lavinas destaca que:

Uno de los mecanismos clave para la promoción de la responsabilidad individual [de las poblaciones pauperizadas] ha sido la financiarización. En efecto, la expansión de los mercados de crédito permite a los ciudadanos un mejor “manejo del riesgo”, ya que la deuda personal y de los hogares sirve en teoría, tanto para liberar a los ciudadanos de la dependencia de un Estado en retirada como para disciplinar a los irresponsables. (2014: 9)

Tal como afirmaba Fanon, es a partir de la “epidermización” ([1952] 2009: 44), en este caso, de hábitos cotidianos asociados al control financiero, y de la consecuente captura en la dinámica del consumo a crédito de los presuntos sujetos irresponsables, que los pobres podrían asumir hábitos de conducta diferentes a los que los mantienen en una situación inadecuada para competir: “las trampas de la pobreza”. Se trata de la programación de conductas que, gracias a la micropolítica de la bancarización, estarían más ajustadas al simbolismo urbano de la “sociedad empresa” que a las supuestas relaciones sociales atávicas que encarnan el signo de la solidaridad comunitaria y la autogestión. Relaciones que sostienen, en todo caso, el modo de vida de las comunidades afrocaribeñas y populares. Pero que son caracterizadas como anacrónicas en el marco del modelo de ciudad neoliberal.

Ya que como menciona Harvey:

La urbanización (...) ha sido uno de los medios clave para la absorción de los excedentes de capital y de trabajo durante toda la historia del capitalismo. Ejerce una función muy particular en la dinámica de acumulación del capital debido a los largos periodos de trabajo y de rotación y a la larga vida de la gran mayoría de las inversiones en el entorno construido. También tiene una especificidad geográfica única que convierte la producción del espacio y de monopolios parciales en parte intrínseca de la dinámica de acumulación, no solo en virtud de las pautas cambiantes de los flujos de mercancías en el espacio, sino también en virtud de la propia naturaleza de los espacios y lugares creados y producidos en los que tienen lugar tales movimientos. Pero precisamente porque toda esa actividad —que, dicho sea de paso, es un terreno enormemente importante para la producción de valor y plusvalor— es a tan largo plazo (...) exige como algo absolutamente fundamental para su funcionamiento cierta combinación de

capital financiero e intervención estatal. (1979: 73)

Es precisamente por medio de esta combinación de capital financiero e intervención estatal que la pobreza termina por concebirse como responsabilidad de los pobres. Por ello, desde la perspectiva de los instrumentos de planificación, se hace ineludible configurar un dispositivo de gobierno que movilice la constitución de subjetividades empresariales en las que prime la práctica de la “gestión de sí”. Porque tal como mencionaba Foucault, se trata de “construir una trama social en la que las unidades básicas tengan precisamente la forma de la empresa” ([2004] 2007: 186). Así que en el reparto espacial de esta tecnología de gobierno, las poblaciones calificadas como pobres son despojadas de cualquier tipo de agencia política, económica y cultural. Por este motivo, terminan por ser designadas como objeto de intervención gubernamental. En otras palabras, se argumenta que su modo de vida es un obstáculo para las pretensiones micropolíticas del capital transnacional, sobre todo en una ciudad que aspira a establecer la competitividad como principio regulador del cuerpo social.

Esta peculiar manera de contener la agencia política, económica y cultural que se constituye “desde abajo” como un modo otro y no-capitalista de vivir la ciudad se asemeja a lo que Guha ha conceptualizado como una prosa de contra-insurgencia ([1983] 2007), es decir, una prosa que se inscribe en un dominio enunciativo que minusvalora la conciencia crítica y propositiva de los sectores afrocaribeños y populares, declarando a los llamados pobres como personas pasivas, inertes e incapaces de proponer formas de ordenamiento de la ciudad, pues los clasifica como sujetos premodernos, pre-políticos e irracionales. Por este motivo, el proyecto neoliberal de ordenamiento urbano convierte a los pobres tanto en objeto de gobierno, como de especulación. Es decir, en blanco de intervención gubernamental para la ampliación de la cuota de ganancia del capital financiero. Esta narrativa del proyecto del capital apunta, como menciona el historiador indio Partha Chatterjee, a “suprimir la narrativa de comunidad y produce en su desarrollo tanto el individuo normalizado como los regímenes modernos del poder disciplinario” (2008: 171).

Desde este régimen discursivo se bloquea la “narrativa de comunidad” respecto de la construcción del proyecto de ciudad y, desde luego, la agencia política de las poblaciones designadas como pobres, pues tanto su pensamiento como su práctica política comunal son proscritos del espacio urbano. En otras palabras, son tipificadas a la manera de un “problema de orden público”. Por este motivo, aquel diseño gubernamental supone

que los pobres superarán su condición de inadecuación a la competencia sí, y solo sí, se vinculan al sistema crediticio del capital financiero. Porque, como afirma Lavinas, en el siglo XXI “la lucha contra la pobreza y el avance del capitalismo financiero se han fusionado” (2014: 10). Entre tanto, el discurso neoliberal termina por clasificar a los llamados pobres en una categoría demográfica degradada, al caracterizarlos como grupos sociales que se definen por el signo de la carencia, presumiendo que estas personas no cuentan con argumentos y propuestas legítimas para participar con “conocimiento de causa” en el diseño de las decisiones políticas, económicas y culturales de la ciudad. En consecuencia, son designadas como gentes sobre quienes debe recaer la planeación urbana, que es diseñada en función del canon de los saberes expertos y con base en el modelo de planificación dominante. Por ello, son percibidas como gentes que “no tienen la razón”.

De modo que, a partir de la racionalidad neoliberal de gobierno, se considera que no hay necesidad alguna de consultar de forma vinculante a dichas comunidades respecto de sus ideas, experiencias y propuestas para construir y habitar la ciudad en la que viven. Una ciudad afrocaribeña y popular que han edificado durante décadas (a pesar de la persistencia del racismo de clase y de la exclusión segregacionista), por medio de la autogestión, la solidaridad comunal y con base en el despliegue de sus *potencias interculturales insumisas*. Mucho menos respecto de la manera como aquellas comunidades consideran que puede diseñarse colectivamente una ciudad que supere críticamente la discriminación. Por el contrario, para estas poblaciones anómalas y monstruosas, el gobierno urbano moviliza una estrategia contrainsurgente de normalización y control gubernamental. En ningún caso mecanismos democráticos que brinden las condiciones necesarias para garantizar el ejercicio de la participación política efectiva. Es por esta razón que aquellas personas y comunidades son ubicadas en una posición de ciudadanía de segunda clase.

En este sentido, es interesante la interpretación de Chatterjee (2008), quien ha planteado que en el mundo de las excolonias —la mayor parte del mundo, como agudamente recalca— existe una diferenciación ontológica entre los grupos de la sociedad civil y los grupos de poblaciones, entre gobernantes y gobernados. El primer grupo está conformado por las élites que son herederas del colonialismo, por lo que ejercen de forma exclusiva el derecho de ciudadanía y, a la vez, aquello que el sociólogo

mexicano Pablo González Casanova denominó el colonialismo interno, “un fenómeno que no es solo internacional sino intra-nacional” (1969: 223). Mientras tanto, el segundo grupo está constituido por las denominadas poblaciones. Las cuales son objeto de tecnologías de gubernamentalidad. De manera que éstas últimas no son gentes que puedan considerarse como ciudadanos en sentido estricto, dado que son tipificadas al modo de poblaciones que deben ser gobernadas, controladas y domesticadas. Porque como afirma Chatterjee se trata de grupos sociales que son “incluidos dentro de la jurisdicción del Estado, [pero que] son supervisados y controlados por las agencias gubernamentales” (2008: 195).

De esta forma, como vengo argumentando, en Cartagena de Indias las comunidades afrocaribeñas y populares terminan por ser designadas como poblaciones sobre las que se debe implementar una particular forma de guerra contrainsurgente preventiva: una guerra contra la pobreza. Por supuesto, en ningún caso este discurso busca hacerlas partícipes de la construcción de un proyecto democrático de ciudad, a partir de su experiencia histórica y sus concepciones del mundo. Por el contrario, como visión estratégica el Plan de desarrollo 2012-2015 *En Cartagena hay campo para todos y todas* señala al respecto que “Cartagena de Indias ha reducido la pobreza y generado igualdad de oportunidades, para que *todas las personas participen y lideren su propio desarrollo*” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2012: 1).³⁵ En este sentido, los pobres son quienes terminan por ser responsables de la gestión de “*su propio desarrollo*”. Se presume, en todo caso, que estos grupos sociales monstruosos deben expiar la culpa de su *autosegregación*.

Por eso, es evidente que la igualdad efectiva no constituye un horizonte sustantivo de relacionamiento político entre los habitantes de la ciudad, sino una condición de posibilidad para la competencia. Debido a que se considera que todos los habitantes de la ciudad están en igualdad de condiciones para competir. De manera que la incorporación de la competencia debe operar como un principio regulador del cuerpo social para la producción de sujetos que “participan y lideran” el cambio respecto de su inadecuación ontológica frente a la ciudad neoliberal.

³⁵ El énfasis es mío. El Plan de Desarrollo 2012-2015 *En Cartagena hay campo para todos y todas* fue formulado en el marco de la administración del alcalde Campo Elías Terán, quien resultó electo por como candidato del partido *Alianza Social Independiente*. No pudo culminar su mandato debido a su fallecimiento el 22 de abril de 2013 por complicaciones derivadas de un cáncer de pulmón. Póstumamente, la Contraloría General de la Nación cesó un proceso que se adelantaba contra él por su presunta responsabilidad fiscal en un contrato relacionado con la prestación del servicio de aseo en los colegios públicos de la ciudad caribeña (*El Herald*o, agosto 22 de 2015).

Claro está. Ante todo, los pobres deben participar de esta visión de ciudad, modificando sus prácticas interculturales. En ello radica su participación: en una intervención sobre sí mismos. Esta tecnología de gobierno en ningún caso involucra una participación democrática vinculante orientada a construir una ciudad diferente, que trascienda el racismo, la miseria planificada y la exclusión política. Por el contrario, el discurso del “crecimiento económico” se inserta como una retórica salvacionista (Dussel, 1994), para que germine el desarrollo en el registro de la subjetividad de los pobres mismos. Se trata, pues, de toda una microeconomía neoliberal que apunta a administrar el mundo de la vida. Por ello, la formulación del *Plan de Emergencia social Pedro Romero* adquirió en el Plan de desarrollo *Campo para la gente* un diseño particular:

Es finalidad de esta política construir un modelo de gestión de superación de pobreza que integre esfuerzos y recursos, y focalice acciones tendientes a mejorar las condiciones de equidad e inclusión social en el Distrito de Cartagena; fomente la prosperidad general y garantice el goce y disfrute real y efectivo de los derechos fundamentales y esenciales de los cartageneros y cartageneras; favorezca a los grupos discriminados o marginados del desarrollo y proteja especialmente a aquellas personas que por su situación económica, social, física o mental, opción sexual, étnica, o de capacidades diferentes, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta. (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2012: 6)

El *Plan de emergencia* se orienta entonces hacia una gestión gubernamental de los pobres, que en este caso se caracteriza por definir la pobreza a partir del enunciado de la “debilidad manifiesta”. Así, se plantea que los pobres son vulnerables porque no son capaces de integrarse por sí mismos al desarrollo económico y a la dinámica competitiva del mercado, por eso son débiles. Esta calificación obedece a una “situación económica, social, física o mental [de] opción sexual, [o] étnica”. En este sentido, la diferencia es nombrada como carencia, como inadecuación al valor supremo que conlleva competir. Por lo visto, la gestión gubernamental de la pobreza debe intervenir las condiciones de posibilidad de dicha vulnerabilidad, para reducir los riesgos que significa la existencia de poblaciones disfuncionales para la reproducción ampliada del capital. Desde tal perspectiva, la diferencia debe gestionarse gubernamentalmente, para conseguir el goce de los derechos fundamentales y del desarrollo.

Solo al dejar de lado la “debilidad manifiesta” que los caracteriza los pobres podrán acceder al ejercicio de sus derechos y conseguirán desarrollarse, cambiando

radicalmente su incompetencia ontológica, para salir por sí mismos de su condición de ciudadanía de segundo orden. Una condición de la cual ellos mismos son responsables, no la intrincada urdimbre de mecanismos discursivos y gubernamentales que han producido históricamente su exclusión. Es evidente que la garante de los derechos fundamentales es aquí la economía de mercado. Porque, por medio de la tecnología neoliberal de la “gestión de sí”, se espera que de forma diáfana y espontánea la “mano invisible” del mercado se encargue de conseguir la garantía de los derechos de los pobres. Nunca el Estado y, de todas formas, jamás por medio de una distribución democrática de la riqueza que se produce en la ciudad.

En síntesis, la clave para la superación de la “debilidad manifiesta” con la que se nombra a los pobres es la incorporación de dichas poblaciones al mercado, por medio de la invención de sí mismos como subjetividades empresariales (Castro-Gómez, 2010; Lazzarato, 2013; Rose [1996]). Por este motivo, la capitalización de la vida social es la forma más propicia para conseguir la superación de aquella circunstancia, esto a partir de la instauración de relaciones sociales empresariales en el cuerpo social.

Por esta razón, el *Plan de desarrollo, Campo para la gente* apuntó a:

Propiciar la creación de *capital social, psicosocial, espiritual y cívico en los sectores más pobres de la población* con el propósito de construir comunidad y cultura ciudadana, desarrollando sentido de pertenencia por lo propio y nuevos idearios de vida basados en la prosperidad y la inclusión social. (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2012: 37)³⁶

En esta perspectiva, la *forma comunidad* es codificada en tanto comunidad capitalizada. Esto quiere decir que la comunidad se concibe como un repositorio de potencial valor de cambio que debe utilizarse en función de la acumulación de capital. De esta forma, las costumbres, la gastronomía, las expresiones artísticas y, en general, los modos de vida son catalogados como mercancías. Así es como, desde el régimen discursivo neoliberal, se interpreta la llamada “cultura ciudadana”, como una distinción cualitativa que ostentan únicamente aquellos sujetos que consiguen la “inclusión social” por medio de la gestión de sí mismos. Es decir, por medio del emprendimiento personal y del aprovechamiento del “capital social” con el que cuentan.

La manera más expedita de conseguir ese despliegue competitivo es cultivar un necesario “sentido de pertenencia por lo propio”. En otras palabras, cada quien se ve

³⁶ El énfasis es nuestro

abocado a identificar cuáles son sus competencias particulares, aquellas que le permiten incluirse con éxito en la economía de mercado, gozando así del acceso a los derechos fundamentales y al desarrollo. Los cuales dejan de concebirse como “inherentes a la persona humana” (como se afirmaba desde la racionalidad política moderna), para ser administrados en tanto elementos que derivan de la interacción social empresarial y que se adquieren, a la larga, por medio de la inscripción del sujeto en el plano la libre competencia.

Esta habilidad para identificar las “competencias propias” se construye a partir de “idearios de vida basados en la prosperidad”. En este dominio enunciativo, la prosperidad no es otra cosa que la manera como se designa la incorporación cotidiana de una cadena significativa que permita capturar a las poblaciones pobres en el modelo neoliberal de la ciudad. Por eso, en el Plan de desarrollo 2012-2015 se formuló una particular interpretación de la categoría de desarrollo humano:

Para efecto de este Plan, se entiende como Desarrollo Humano, el conjunto de acciones que propician la incorporación de grandes sectores poblacionales y territorios rezagados, orientadas a crear más y mejores opciones que privilegien el aumento de las capacidades y competencia de los ciudadanos y ciudadanas, promoviendo sus talentos y su autonomía orientados a mejorar su calidad de vida y bienestar (sic). (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2012: 37)

De esta forma, por medio del enunciado del rezago de la competitividad, el modo de vida de las comunidades afrocaribeñas y populares que son clasificadas como pobres —es decir como “carentes”, “deficientes” e “insalubres”— es inscrito en el orden neoliberal de representación, por medio de una categoría política que efectúa, como ya hemos visto, una jerarquización del tiempo. En la que la economía de mercado adquiere el estatuto de fin de la historia, pues es considerada el motor social del devenir histórico y, a la vez, el momento más elevado de la historia humana: su ser absoluto. Así, cualquier otra forma de ser-del-mundo es interpretada como signo de un injustificado atavismo.

Por este motivo, al nombrar como rezagadas a las comunidades que se pretende capturar en los circuitos urbanos que hacen posible la reproducción ampliada del capital, el discurso neoliberal instauro una estratificación temporal que apunta a controlar la diferencia. Sobre todo, la diferencia que es disfuncional frente al proyecto urbano globalizado, porque se fuga de la explotación y de la administración del cuerpo social que

es dispuesta por medio de la competencia. En este sentido, la exterioridad ontológica relativa de la ciudad capitalista termina siendo objeto de descalificación, para ser administrada, en dicho proceso, como potencialmente vinculable al ordenamiento urbano neoliberal. Esto último a condición que se efectúe una mutación en las conductas de los pobres, una modificación de su forma de ser que les permita adquirir las competencias necesarias para lograr insertarse, por cuenta propia, en la gramática del mercado. En consecuencia, a las comunidades afrocaribeñas y populares se les demanda un modo de subjetividad que suture la identificación (Hall, [1996] 2003) de las poblaciones denominadas como pobres en el proyecto de las élites locales, nacionales y trasnacionales de la ciudad.

Por ello, se requiere el “aumento de las capacidades y competencia[s] de los ciudadanos”. De esta manera se apropian, desde la perspectiva neoliberal, los planteamientos del economista indio Amartya Sen (1998) en relación con la pobreza, entendida como una situación de falta de capacidades. En consecuencia, el desarrollo de capacidades y competencias es la garantía comportamental para que los pobres mismos alcancen el bienestar. El cual se concibe como su incorporación a la economía de consumo capitalista por medio del sistema financiero. Bajo esta fórmula de desarrollo de competencias comportamentales y, al mismo tiempo, a partir de su bancarización los pobres podrán gozar de las promesas ilimitadas del mercado, de los tejidos oníricos del consumo capitalista que moviliza la economía del deseo de la modernidad (Castro-Gómez, 2009). Ellos también pueden convertirse en ciudadanos de la urbe neoliberal, a condición que devengan empresarios de sí mismos y, en consecuencia, se hagan responsables de su *autosegregación*. El desarrollo humano es, por tanto, definido como el conjunto de elementos que cristalizan la capitalización de la vida social de los “rezagados”, codificando la *forma comunidad* en la gramática de la sociedad empresa. Solo así los pobres podrán superar el “rezago” en el que los mantienen atrapados las llamadas “trampas de la pobreza”. Su realización como seres humanos depende de que se sometan al verdadero sentido de la historia: la racionalidad gubernamental neoliberal. Por ello, en este dominio enunciativo, el desarrollo humano se traduce en la máxima *compito, luego existo*.

Con todo, la mejor manera de conseguir la realización de la existencia con base en la competitividad es por medio de lo que se denomina “desarrollo económico incluyente”. Según el Plan de desarrollo de 2012-2015 tal concepción del desarrollo se propone:

Articular los sectores competitivos de la ciudad, con el desarrollo social, político y su estructura ambiental-natural, propiciando la articulación de dichas apuestas productivas con propuestas y acciones que amplíen las capacidades y oportunidades de los distintos grupos poblacionales y de manera especial los que se encuentran en situación de pobreza y vulnerabilidad, a través de la generación de empleo y emprendimiento. (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2012: 57)

En otras palabras, es a partir de la articulación de los pobres como trabajadores de los “sectores competitivos” como pueden ampliarse las capacidades y oportunidades de aquellos grupos sociales rezagados y, a la vez, de las poblaciones que padecen la inadecuación ontológica frente a la competencia. Así, se apunta a ampliar la cuota de ganancia de los “sectores competitivos” por medio de la incorporación de la fuerza de trabajo de reserva que para esta perspectiva de planeación urbana significan los pobres. En este sentido, la fórmula para propiciar el desarrollo de las “capacidades y oportunidades” de los pobres es su explotación y control laboral bajo la forma empresa. De esta manera, podrán desarrollar tanto las habilidades que requiere la competencia, como las disposiciones comportamentales inherentes a este principio regulador del cuerpo social.

Aquí no se fortalecen los mecanismos de autogestión democrática de los llamados pobres frente a la economía de mercado: su soberanía territorial, económica, cultural y política, mucho menos se les hace partícipes de la potenciación de economías alternativas, y no-capitalistas, que dignifiquen sus formas comunales de habitar los territorios afrocaribeños y populares. Nada de eso. Más bien se apunta a vincularlos a los mecanismos de acumulación de capital que se establecen en la ciudad. Sin garantía alguna de que puedan gozar de sus derechos económicos y sociales, pues en realidad dicha falta de garantía es la que hace atractiva la inversión de capital en la ciudad neoliberal.

Además, a esta serie de enunciados encaminados a modificar las conductas disfuncionales de los pobres se incorpora la categoría de “emprendimiento”. El emprendedor es el sujeto que instala en su visión del mundo el mapa cognitivo de la superación individual de la pobreza, inspirándose en las “historias de éxito”. Esto para consumir su propio desarrollo y garantizar su inclusión económica. El emprendedor es quien sabe aprovechar las oportunidades brindadas por el mercado, aún en las condiciones más adversas que puedan existir. De manera que es un sujeto-de-excepción frente a las

“trampas de la pobreza” que consigue por cuenta propia romper el “rezago”, deviniendo empresario de sí mismo. Todo esto a través de un particular esfuerzo subjetivo orientado a superar su condición de inadecuación ontológica respecto del proyecto urbano neoliberal.

Por supuesto, nada de aquello tiene que ver con la solidaridad comunitaria que ha sido la base del proceso histórico de construcción de los territorios afrocaribeños y populares en Cartagena de Indias. Tales relaciones sociales son interpretadas como obstáculos para la reproducción ampliada del capital, obstáculos que según aquel diagnóstico se corresponden con la anacrónica pervivencia de lo rural en lo urbano. Por eso mismo, deben ser erradicados de la ciudad caribeña, para propiciar el establecimiento de la competitividad como criterio de ordenamiento de la vida urbana globalizada.

En concordancia con la programación neoliberal de la forma empresa, en la carta de presentación al Concejo de la ciudad del Plan de desarrollo 2013-2015 *Ahora sí Cartagena* el alcalde de turno aseguró a los cabildantes que desarrollaría una administración basada en lo que denominó los “4 principios básicos de la gerencia”: planear, organizar, dirigir y controlar. No sobra destacar que este plan de desarrollo fue formulado apenas un año después del anterior, lo que evidencia la inestabilidad institucional que ha experimentado la ciudad en las dos últimas décadas. Ahora bien, en este orden de significados y supuestos, el alcalde ocupa la posición de “Gerente General (...) de esta gran empresa que es Cartagena de Indias” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2013: 2). En este caso, se evidencia aquello que el politólogo español Juan Carlos Monedero ha denominado la “empresa Estado” (2012: 300). De acuerdo con esta particular inspiración empresarial de la administración pública el plan de desarrollo sostuvo que:

Se hace importante resaltar que (...) la base de la economía Cartagenera se ha fundamentado en los sectores logístico, industrial y turístico. La Cartagena industrial y turística subsistirá y crecerá si y solo si contamos con facilidades logísticas que atraigan al empresariado colombiano y extranjero, son entonces aspectos como el mejoramiento de las vías de acceso, implementación del transporte acuático y multimodal, entre otros, los que generarán un cambio positivo en la visión de quien nos visita para crear empresas o para realizar inversión permanente. (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2013: 205)

Por lo tanto, en este proyecto civilizador neoliberal, es el papel del Estado atraer la inversión económica de forma permanente, a partir de la utilización estratégica de las ventajas comparativas de la ciudad: los sectores logístico, industrial y turístico. Desde

esta perspectiva, la llamada base económica de Cartagena de Indias no es otra que la economía de acumulación capitalista. Desde esta perspectiva, poco interesan las economías de suficiencia y subsistencia que han implementado los sectores afrocaribeños y populares para resistir “desde abajo” el asalto neoliberal (Arboleda, 2016). No se hace mención alguna a las formas de economía basadas en la reproducción concreta de la vida comunitaria, en la soberanía alimentaria y en la solidaridad que se construye de manera abigarrada en los intersticios de la ciudad capitalista. Estas formas de producción, distribución y consumo no hacen parte, en modo alguno, de la base económica que se considera relevante desde la planificación del ordenamiento urbano neoliberal. En última instancia, lo que importa es el proyecto del capital. En el que el beneficio económico empresarial es lo que cuenta. Todo lo demás es desestimado, al ser catalogado como objetivo de intervención gubernamental, con miras a su erradicación definitiva o, en algunos casos específicos, para su capitalización y captura.

En este escenario globalizador, el rol de la administración pública es, entonces, brindar “facilidades logísticas que atraigan al empresariado colombiano y extranjero”. Por ello, Harvey sostiene que:

La gobernanza urbana de ese tipo se orienta principalmente a la elaboración de pautas para las inversiones locales, no solo en infraestructuras físicas como el transporte y las comunicaciones, instalaciones portuarias, alcantarillado y abastecimiento de agua, sino también en las infraestructuras sociales de educación, tecnología y ciencia, control social, cultura y calidad de vida. Su objetivo es crear suficiente sinergia en el proceso de urbanización para que se creen rentas de monopolio y para que estas sean aprovechadas por los intereses privados y los poderes estatales. ([2012] 2013: 155)

Por lo visto, el rol del Estado local pasa por propiciar la inversión en externalidades o “facilidades logísticas” que garanticen al empresariado una mayor cuota de ganancia, a partir de la apropiación particular de rentas de monopolio. Tal costo de inversión se asume con base en el presupuesto público. De manera que los empresarios perciban como atractiva la posibilidad de inversión de capital en la ciudad. En este orden de ideas, la realización de obras de infraestructura urbana debe responder a los intereses de la forma empresa. Por este motivo, la cuota de ganancia se soporta en la captura de un importante valor espacial: las plusvalías urbanas. Razón por la cual, desde el urbanismo neoliberal, la subsistencia y el crecimiento de Cartagena de Indias están relacionados con

este tipo de función política de la administración pública, produciendo en el espacio urbano las condiciones de posibilidad para la reproducción ampliada del capital.

Se trata de un modo de captura de plusvalías urbanas basado en la expropiación sistemática de los recursos públicos, una forma de acumulación por desposesión (Harvey, [2003] 2005) que, algunas veces, se denomina con el eufemismo de alianzas público-privadas. Sin duda alguna, a diferencia de lo que plantea el discurso neoliberal, esto indica que el mercado requiere de la intervención política del Estado. En consecuencia, el dinamismo de la economía capitalista es subsidiario de este tipo de gestión gubernamental, en la que los recursos públicos son administrados a partir de una visión de ciudad que favorece el crecimiento económico del empresariado nacional y transnacional, en detrimento de los bienes comunes.

Ahora bien, cabe destacar que en esta práctica gubernamental el conocimiento juega un papel importante:

La Ciencia, Tecnología e Innovación se debe constituir en elemento diferenciador para aumentar la productividad y competitividad de la estructura económica y del tejido social del distrito, por ende, se apoyarán las iniciativas o emprendimientos innovadores y la innovación social. (...)

Las oportunidades se dan en una sociedad a través de un sistema educativo pertinente, con alta calidad académica y con oferta ajustada a la vocación productiva en la educación superior, de esta manera se contribuye con la movilidad social, la competitividad y productividad. (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2013:133)

Por lo tanto, las Instituciones de Educación Superior son convocadas a orientar sus currículos y procesos formativos en correspondencia con los intereses y demandas de los sectores sociales que, a partir de la analítica de las ventajas comparativas, son clasificados —en la planeación urbana neoliberal— como los “sectores competitivos” de la ciudad. Así las apuestas misionales de investigación, formación y extensión de la academia universitaria deben responder a la expectativa gnoseológica y las demandas educativas de la forma empresa. Esto para conseguir que la función social de la universidad se relacione con la “vocación productiva” de Cartagena de Indias. Solo de esta manera las Instituciones de Educación Superior serán pertinentes. De este modo, el conocimiento producido, distribuido y consumido en la ciudad se define como una mercancía más (igual que cualquier otra mercancía) y, en consecuencia, es caracterizado a la manera de un elemento diferenciador que debe contribuir al crecimiento económico. Es decir, al aumento de la cuota de ganancia del empresariado.

Por tal motivo, en la utopía urbana neoliberal, uno de los elementos que podría diferenciar a Cartagena de Indias de otros posibles destinos para la inversión de capital es, justamente, esta apuesta por inscribir el conocimiento en la agenda de las empresas. En particular de los sectores logístico, turístico e industrial. Se trata, pues, de lo que el sociólogo venezolano Edgardo Lander ha llamado una “ciencia neoliberal” (2008). Ya que en el registro de esta economía política del conocimiento “la preocupación gira en torno a los efectos que tienen estas estrechas relaciones entre universidad e industria en la integridad de los resultados producidos, y en el papel de la ciencia en la sociedad” (2008: 255-256).

Otro elemento diferenciador, que contempla el Plan de desarrollo 2013-2015, es la cultura:

A través de la transversalización de la cultura se pretende sentar las bases para la transformación económicas y sociales de los cartageneros y cartageneras (sic). Mediante la ampliación de la oferta cultural para garantizar el acceso a ella, el emprendimiento cultural que permita la generación de ingreso y empleo, fortalecimiento del sistema distrital de cultura, las fiestas y festejos como la protección y preservación de nuestro patrimonio. (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2013: 196)

De modo que la cultura se concibe como una variable que hace posible “sentar las bases para la transformación (...) de los cartageneros y cartageneras”. La cultura es conceptualizada como una herramienta apta para modificar económica y socialmente las conductas de los habitantes de la ciudad, por eso es caracterizada como un instrumento ineludible en el régimen discursivo de la guerra contra la pobreza. Esto al menos en dos sentidos. Por un lado, se apunta a que la “cultura empresarial” sea inoculada en el horizonte de las relaciones sociales, por el otro, se pretende ampliar el “acceso a la cultura”, en el sentido civilizador de sacar de la ignorancia a los pobres, capitalizando las prácticas culturales locales, única manera como son aceptadas.

Dos programas del plan de desarrollo son indicativos de este binarismo propio de la comprensión neoliberal de la cultura. El programa *El empresario soy yo* y el programa *Fiestas y festejos para la multiculturalidad*. En el primer caso se trata de: “Un proceso de formación en emprendimiento, apoyo financiero, organizativo y promocional para que los gestores culturales cuenten con las herramientas necesarias para generar los ingresos de manera individual o colectiva a través del talento artístico” (Alcaldía Mayor de

Cartagena, 2013: 197). En este sentido, los gestores culturales son convocados a capitalizar la cultura. Su trabajo debe enfocarse en generar ingresos por medio de la captura del “talento artístico”. En otras palabras, deben identificar la potencialidad competitiva de las prácticas culturales locales, para codificarlas en la oferta cultural de la ciudad globalizada. De esta forma, se apunta a que los gestores culturales asuman los hábitos empresariales que les permitirían ser partícipes de su propio desarrollo. Esta concepción del gestor cultural, a la manera de un sujeto competitivo, define el reconocimiento de las prácticas culturales, en función de una apuesta que conlleva mercantilizar las expresiones simbólicas locales y sus procesos creativos con base en la administración del empresario cultural local.

En el caso del programa *Fiestas y festejos para la multiculturalidad* se establece un diseño que busca:

(...) fomentar, estimular y fortalecer la revitalización y salvaguarda de las manifestaciones culturales inmateriales, denominadas celebraciones, festivales, fiestas, festejos, cabildos, ferias, Fiestas de Independencia y tradiciones ancestrales y emergentes, propias de la población del Distrito como condición necesaria del desarrollo y el bienestar colectivo. (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2013: 197)

Esta concepción multicultural de la cultura moviliza cierto exotismo de la diferencia que la convierte en diversidad, con base en un particular procedimiento de codificación de dichas manifestaciones locales en la “oferta cultural” de la ciudad. Así, se apunta a domesticar cualquier gesto que sea antagónico —en términos políticos o sociales— y que proceda de las comunidades que habitan los territorios afrocaribeños y populares. En consecuencia, las expresiones culturales locales terminan por ser capturadas en la semiótica de la erradicación de la pobreza.

Por este motivo, como afirmaba Coronil:

A medida que el mercado se ha ido convirtiendo en el principio organizativo dominante de la vida económica, éste ha impuesto su racionalidad a la sociedad, naturalizando la actividad económica y convirtiendo las mercancías en cosas acotadamente “económicas”, en apariencia despojadas de vinculaciones sociales y de significado político. (2000: 99)

Es decir que, en términos del orden neoliberal de representación, la cultura inmaterial es reconocida solo cuando se inscribe en la gramática competitiva de la forma empresa. De ninguna otra manera adquiere sentido para el proyecto urbano dominante.

Los aspectos que puedan significar una desestabilización de los regímenes capitalistas de signos son puestos en suspenso por las industrias culturales, para garantizar una visión exótica de lo local que se articula con los circuitos capitalistas de acumulación.

Estas dos formas de concebir la cultura se condensan en el interés por vincular lo local con la gestión de la ciudad a partir del “marketing cultural”. En este sentido, el Plan de Desarrollo 2013-2015 *Ahora sí Cartagena* advierte que “se aprovecharán las ventajas comparativas y competitivas de la ciudad, en especial su arquitectura, cultura y monumentos, para posicionar la marca de Cartagena en el mundo” (Alcaldía Mayor de Cartagena, 2013: 197).

Por consiguiente, como advierte Zibechi “el control de los pobres urbanos es el objetivo más importante que se han trazado tanto los gobiernos, como los organismos financieros globales” (2008: 20). Todo parece indicar que “si a comienzos del siglo XXI algún fantasma capaz de atemorizar a las élites está recorriendo América Latina, es seguro que se hospeda en las periferias de las grandes ciudades” (Zibechi, 2009: 20). En consecuencia, las implicaciones políticas de nombrar la pobreza, a partir del orden neoliberal de representación, tienen que ver con el gobierno de las fuerzas creativas del cuerpo social, es decir, con la contención, administración y captura de sus *potencias interculturales insumisas*. En síntesis, lo que he llamado efectos de verdad del discurso neoliberal se relaciona, antes que nada, con la domesticación del campo popular. No obstante, siempre queda abierta la posibilidad histórica de articular prácticas colectivas y personales que tomen por asalto la soberanía imperial propia del proyecto civilizador neoliberal.

Pues, como menciona el sociólogo venezolano Edgardo Lander:

A pesar de las pretensiones del universalismo tecnocrático y neoliberal que hoy parece haberse impuesto en el mundo, no ha desaparecido la política como ámbito de la consideración de las opciones abiertas a la sociedad, ni ha desaparecido la capacidad de soñar, ni de imaginarnos que el mundo podría ser de otra manera. (1992: 299)

Para concluir este capítulo quiero destacar que el análisis intertextual del proyecto de planificación dominante que he realizado me permitió comprobar que la consideración crítica de los conflictos urbanos contemporáneos que vive la ciudad de Cartagena de Indias demanda una interpretación genealógica del proceso de despojo, desalojo y

destierro que se ha realizado en nombre de la acumulación de riqueza, por parte de las élites locales, nacionales y transnacionales y, por ende, en detrimento de los territorios que fueron construidos durante décadas desde la racionalidad afrocaribeña y popular. A diferencia de la interpretación neoliberal, esta perspectiva genealógica no asume como premisa argumentativa que la pobreza es un dato sociológico que debe ser intervenido gubernamentalmente para garantizar la competitividad. Más bien enfatiza que tal fenómeno es una positividad producida en el marco de un régimen discursivo y gubernamental que causa exclusión económica, política y cultural, un régimen que se manifiesta de forma concreta en la segregación espacial por motivos de racismo de clase. Me refiero a la *colonialidad urbana*.

En otras palabras, desde la crítica intempestiva del actual modelo de ordenamiento urbano es necesario afirmar que *hay pobres desposeídos, porque hay ricos con posesiones*. Por este motivo, considero que para deconstruir la ontología neoliberal que moviliza la dialéctica de las dos ciudades es necesario indagar por la historia efectiva que condujo al empobrecimiento de las comunidades afrocaribeñas y populares, más que por los signos que definirían esencialmente la pobreza, pues nadie es pobre en sí mismo. Desde esta distancia con la política de sociedad neoliberal, coincido con Zibechi en la idea de que la pobreza es una “cuestión de poder” (2008: 125). No un simple asunto de carencia, rezago e incompetencia congénita de los pobres. Es decir, la pobreza no tiene nada que ver con las “trampas de la pobreza”. En realidad, la miseria planificada es producto de la diagramación despótica de la ciudad a partir del racismo de clase.

En los capítulos que siguen analizaré el nacimiento del modelo de ciudad que en Cartagena de Indias se funda en la *colonialidad urbana*. Esta genealogía me permitirá problematizar la idea de que los pobres se rehúsan obstinadamente a integrarse a la ciudad competitiva, porque presuntamente no quieren hacerlo. Se trata, pues, de sospechar del argumento de la *autosegregación* de las comunidades afrocaribeñas y populares. Por eso, me ocuparé de deconstruir el relato neoliberal que interpreta la asimetría territorial de la ciudad caribeña en términos de la dialéctica de las dos ciudades, pues como hemos visto tal interpretación atribuye a dichas comunidades la responsabilidad prerrogativa por la situación de exclusión en la que se encuentran. De manera que la crítica intempestiva que realizaré a continuación me permitirá proponer una comprensión diferente a la que se ofrece desde el discurso neoliberal, para analizar las condiciones históricas de posibilidad que condujeron a la emergencia del ordenamiento espacial contemporáneo.

Con el propósito de realizar esta interpretación genealógica analizaré el proceso

de producción territorial (Santos, [1996] 2000), y posterior erradicación gubernamental, de los primeros barrios afrocaribeños y populares que fueron construidos en los extramuros de la ciudad, los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. A partir de este ejercicio de historia efectiva del presente me interesa contribuir a la apertura de la imaginación política contemporánea. Un horizonte de sentido que es ineludible a la hora de poder diseñar formas creativas de organizar la ciudad. Me refiero a políticas de organización del paisaje urbano que permitan subvertir las herencias coloniales que —a partir de la *metafísica de la raza*— han programado el modelo asimétrico de ordenamiento territorial en Cartagena de Indias. De igual forma, me interesa aportar a la imaginación de modos específicos de *reparación histórica* de las comunidades afrocaribeñas y populares que han experimentado el eterno retorno del destierro. Porque, sin lugar a dudas, la reparación del destierro es la única forma de conseguir la superación de la miseria planificada que constituye hoy en día a la ciudad caribeña.

Capítulo dos: Geografías del destierro y agencia territorial

La cabeza del desterrado se yergue
más allá de toda conjetura

Alfredo Vanín

Las sombras, embriagadas de
campanas, se han tragado la torre de
la catedral

Jorge Artel

En el capítulo anterior analicé la manera como en Cartagena de Indias la planificación urbana neoliberal opera a partir de la premisa de la *autosegregación* de las comunidades afrocaribeñas y populares. Esto quiere decir que, desde dicho modelo de ordenamiento territorial, la segregación espacial por motivos de racismo de clase es conceptualizada como un fenómeno que es responsabilidad de las mismas personas segregadas. A las cuales se les atribuye una actitud de falta de interés por integrarse al mercado urbano, cierta incompetencia económica para vivir en el mundo globalizado, un caprichoso arraigo a modos de vida rurales poco competitivos y la deplorable ausencia de facultades de emprendimiento. Se trata, pues, de toda una codificación moral de sus cuerpos en el esquema de la *metafísica de la raza*.

No obstante, también se considera que si en algún momento estas comunidades se liberan de las anomalías ontológicas que las acechan podrían convertirse en “sujetos competitivos” que se gestionan como empresarios de sí mismos y, por eso, les sería lícito impulsar su propio desarrollo. Solo así estas comunidades podrán superar las “trampas de la pobreza” que las mantienen en una situación de “rezago”. Esto, sin el recurso al diseño de mecanismos sociales y políticos que involucren la distribución de la riqueza que se produce en la ciudad. Por eso, puede decirse que la *autosegregación* es un enunciado que les asigna a los habitantes de los barrios afrocaribeños y populares la responsabilidad

moral por las condiciones materiales de exclusión económica, política y cultural que imperan en la ciudad. Porque atribuye dicha responsabilidad a su modo de ser. Es decir, a su desconcertante y monstruosa ontología. De esta forma, borra la procedencia histórica de los conflictos territoriales que existen hoy en día en Cartagena de Indias.

En consecuencia, este enunciado oblitera las geografías del destierro que dieron pie a la formación del asimétrico modelo de ordenamiento urbano que caracteriza en el presente a la ciudad caribeña. Porque, como hemos visto, para la racionalidad de gobierno que estructura la planificación urbana neoliberal aquellas comunidades están en condición de exclusión porque quieren estarlo. No porque han sido históricamente excluidas. De este modo, les adjudica la obligación de salir por sí mismas de dicho estado, a través de la movilización individual y colectiva de facultades asociadas al emprendimiento y, a la vez, por medio de su adaptación al uso de ventajas comparativas que eventualmente les permitirían integrarse al “marketing urbano” del capital.

A todas luces, este discurso neoconservador obstruye el reconocimiento de la responsabilidad que tienen las elites locales, nacionales y transnacionales frente a la *reparación histórica* de las comunidades afrocaribeñas y populares segregadas. Me refiero a la responsabilidad política de quienes han detentado el monopolio de los sistemas de privilegios en la ciudad, al haber favorecido lo que el historiador afrocolombiano Santiago Arboleda denomina el destierro histórico prorrogado (2007b). Una tipología de destierro que han experimentado estas comunidades racializadas durante décadas. Por este motivo, tal discurso escamotea el compromiso que es necesario suscribir para superar la miseria planificada en Cartagena de Indias y, por tanto, para conseguir la dignificación de quienes han experimentado los efectos culturales, económicos y políticos del racismo de clase.

Es por eso que en este capítulo analizaré las geografías del destierro que operaron como condición histórica de posibilidad para la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros, contradiciendo la premisa neoliberal que de manera ahistórica sostiene que la principal causa de la pobreza en Cartagena de Indias puede encontrarse en la *autosegregación* de las comunidades afrocaribeñas y populares. Se trata, entonces, de cartografiar la correlación de fuerzas políticas, económicas y culturales que convergieron en el singular acontecimiento que condujo al nacimiento de estos territorios urbanos.

Sobre la creación de estos barrios, la investigadora colombiana Carmen Cabrales menciona que:

La historia de los barrios populares en Cartagena en el presente siglo data de nueve décadas atrás con la formación de asentamientos en una franja de playa al pie de La Tenaza, surgiendo allí Boquetillo, Boquerón, Pekín y Pueblo Nuevo. Este hecho es solo el inicio de un largo proceso que ha ido en aumento y que cubre en estos momentos una extensa área del territorio de la ciudad. (2000: 181)

Si bien es cierto que Cabrales reseñó la existencia de estos territorios en su ensayo pionero sobre los barrios populares en Cartagena de Indias, dándoles el lugar de ser los territorios que inician un importante proceso de producción territorial que hoy en día cubre una “extensa área del territorio de la ciudad”, también lo es que su referencia a la construcción de dichos barrios es inexacta. Porque ubica su formación en la década de 1910, cuando en realidad sucedió antes, como lo veremos en este capítulo.

Asimismo, el arquitecto cartagenero Alberto Samudio indica sobre estos territorios populares que:

Un fenómeno digno de mención fue la aparición, desde finales del siglo pasado, de tres barrios extramuros al pie de la muralla, en terrenos de propiedad de la nación localizados entre el sector de El Limbo y el baluarte de Santa Catalina, frente al mar. Estos tres núcleos residenciales, denominados Pueblo Nuevo, Pekín y Boquetillo, estaban habitados por gente humilde, en su mayoría artesanos, que surtían del servicio doméstico a las familias residentes en el recinto amurallado. El sector fue despejado en 1936, siendo alcalde don Daniel Lemaitre, y sus habitantes fueron indemnizados y reubicados. (2000: 150)

En este caso, Samudio remite la construcción de los barrios a finales del siglo XIX, pero sin mayor precisión al respecto. También señala el carácter humilde de sus habitantes y el hecho de que la mayoría eran artesanos. Sin embargo, esas dos menciones son bastante generales. De otro lado, ubica lo que llama el despeje del sector en 1936, pero como veremos en el capítulo tres este proceso sucedió en realidad en 1939. Además, sostiene que los habitantes fueron “indemnizados”, lo que en realidad controvirtieron en la prensa de la época los mismos habitantes que fueron desterrados.

Por último, en su monografía las historiadoras cartageneras Nellys Bohórquez y Carmen Hernández (2008) atribuyen la procedencia de los habitantes de los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo a un proceso de inmigración y, por tanto, al consecuente aumento demográfico que este proceso trajo consigo. Para ellas:

(...) en la última década del siglo XIX, la experimentación de las transformaciones en la expansión urbana junto a la leve recuperación económica coadyuvaron a proyectar un aire atrayente y llamativo de Cartagena, que trajo consigo el aumento demográfico, también acompañado de guerras civiles productoras de la inmigración de familias enteras cercanas a la ciudad, en busca de mejorar sus condiciones de vida o una mayor seguridad para sus intereses en caso de perturbación del orden público. (2008: 14-15)

Como se ve, Bohórquez y Hernández ubican la construcción de los barrios populares extramuros en la década de los 90 del siglo XIX y atribuyen su aparición al aumento demográfico de la ciudad caribeña producto de la incipiente recuperación económica que experimentó en esa época y de la inmigración que habría vivido por efecto de la Guerra de los Mil Días (1899-1902), especialmente de familias “cercanas a la ciudad”. Desde mi punto de vista, si bien es cierto que la inmigración es un elemento explicativo importante para comprender la emergencia de estos territorios (aunque no es el único), la causa que atribuyen Bohórquez y Hernández a esta migración es un poco imprecisa. Porque a partir de una inferencia general fundamentada en el contexto histórico —que no puede permitirse la genealogía— argumentan que esta es la razón que daría cuenta de la creación de los barrios populares extramuros. Además, porque la construcción de estos barrios no inició en la década de los 90 del siglo XIX, como ellas sostienen, sino en la década de los 80, como lo veremos en este capítulo. Motivo por el cual la atribución de la causa de la migración a la guerra civil es inexacta. En este capítulo tomaré distancia crítica de estas interpretaciones fundadas en algunas generalidades o en la inferencia basada en el contexto histórico, para realizar un aporte a la comprensión de la procedencia específica de las personas que construyeron estos territorios afrocaribeños y populares.

Con esta genealogía me propongo problematizar la actualidad (como corresponde a cualquier genealogía), explorando el plano histórico de emergencia que condujo a que la ciudad sea lo que es hoy en día. Esto con el propósito de poder analizar el acontecimiento específico que devino punto de inflexión en el ordenamiento urbano y que, por lo tanto, propició el advenimiento contemporáneo del modelo de ciudad que se funda en la segregación espacial por motivos de racismo de clase.

1. Una enigmática cruz

El barrio Canapote es similar a otros barrios afrocaribeños y populares de Cartagena de Indias (aunque, por supuesto, tiene sus diferencias con otros barrios de la ciudad y, por tanto, sus propias singularidades), una serie de siluetas interculturales así lo dejan ver: el gusto de sus habitantes por los juegos de mesa —como el ajedrez, el parqués y el dominó— que siempre congregan a los vecinos en las esquinas, en torno al fuego de la risa y a cierta adrenalina lúdica que exalta los deseos por ganar la partida. También son parte de estas siluetas interculturales la pasión por la música y el baile, que convocan la alegría estridente de “los picó” y “los salseros” (aquellos potentes aparatos de sonido que no todos aprueban, pero inevitablemente todos comparten). Se trata de sonoridades populares que hacen vibrar con intensidad los cuerpos de los habitantes del barrio —así como las paredes y ventanas de las casas—, invitando a pies y manos a seguir con inevitable complicidad el ritmo de los compases caribeños que estructuran la base rítmica de la champeta, el *dancehall*, la salsa antillana y el jíbaro dominicano o puertorriqueño. Todo esto crea un especial paisaje auditivo en el barrio, configurando el horizonte de la experiencia sonora de sus habitantes.

En Canapote tampoco faltan las tiendas de abarrotes. En su mayoría estas tiendas son administradas por “los paisas”, quienes desde hace varios años llegaron a la ciudad y pasado el tiempo han terminado por hacer su vida allí. Bien sea en las buenas, bien sea en las malas circunstancias ellos hacen parte de las comunidades barriales de Cartagena de Indias, porque es en estas tiendas donde a la larga la gente del barrio puede conseguir fiada la “compra del día”, cuando a causa de las dificultades económicas —que son producto de la exclusión histórica— el dinero no les alcanza para pagar de contado. En estas tiendas a la gente le es posible adquirir doscientos pesos de aceite de cocina (unos 0.06 dólares), para preparar el arroz diario o para freír los patacones de plátano verde que a la hora del desayuno suelen acompañarse con “queso criollo”. Además, en estas tiendas los habitantes del barrio pueden pedir al tendero que les separe (con anticipación al día de la compra) una porción de chuleta de cerdo que servirá para preparar arroz atollado o, también, unos cuantos bocachicos con el propósito de freírlos como plato especial el sábado o domingo en la tarde. Asimismo, al visitar la tienda el cliente puede enterarse en primicia, por medio del “voz a voz”, de las últimas noticias del sector y de igual forma

ponerse al tanto de los chismes del barrio. Por todo esto, las tiendas de abarrotes son una parte importante de la urdimbre intercultural del barrio Canapote.

En las horas finales de la tarde, cuando el sol suele proyectar en el horizonte sus lánguidos y perezosos rayos de luz naranja y la brisa fresca invita a las personas a caminar por las calles del barrio entra en escena un enjambre de viejas mesas de madera decoradas con coloridos manteles de plástico. Son las mesas de fritos que se aglutinan en las esquinas. Allí se consiguen arepas de huevo, carimañolas, empanadas de harina y *kippes* que se mantienen calientes dentro de unas vitrinas de vidrio, gracias a que ellas tienen ingeniosamente adaptados en su interior unos bombillos que emiten una luz eléctrica opaca que oscila entre los tonos nácar y ambarinos, consiguiendo garantizar la temperatura ideal de los fritos y, a la vez, que los alimentos puedan verse desde cierta distancia, provocando a los transeúntes a consumirlos.

Todas estas apetecidas delicias de la gastronomía afrocaribeña y popular cartagenera suelen aderezarse con una gran cantidad de salsas o con “suero costeño”, que los clientes sirven en abundancia valiéndose de largas y estilizadas cucharas de madera. Las cuales se encuentran ubicadas dentro de los recipientes dispuestos para ese fin. Los fritos se acompañan habitualmente con “chicha de frutas”. Una bebida que es preparada a base de arroz y envasada en botellas retornables de gaseosa. De esta manera, la economía afrocaribeña y popular —creada y mantenida por los habitantes del barrio— recurre de forma estratégica al circuito capitalista de circulación de los envases de gaseosa retornables, para crear un circuito diferente. Uno que se fundamenta en el consumo de la chicha de arroz y que desestabiliza el funcionamiento local del circuito de comercialización que establece el mercado capitalista.

Porque en los barrios afrocaribeños y populares se encuentra enmarañada, con la economía de acumulación ilimitada de riqueza (la economía capitalista), una economía solidaria que se funda en la autonomía comunal y en lo que Arboleda denomina como las suficiencias íntimas de las comunidades negras (2016). En este caso, la producción local disloca la producción a gran escala y, en ciertos puntos, consigue interrumpirla. Por su parte, el significante de la abundancia se manifiesta en las salsas y sueros que pueden consumirse en la cantidad que el cliente desee, según su gusto. Esto expresa la potente y arraigada presencia de una racionalidad de la autogestión que recrea “desde abajo” formas no capitalistas de habitar la ciudad.

Así las cosas, en medio de las dificultades económicas que son producto de la exclusión mucha gente ha conseguido pagar los estudios de sus hijos e hijas y subsistir

en la ciudad, por medio de la venta de las apetecidas frituras cartageneras, así como de la “chicha de frutas”. Sin duda, esto involucra un componente de heroicidad que habla más de las luchas cotidianas que llevan a cabo las comunidades afrocaribeñas y populares para vivir dignamente —en un escenario de adversa desigualdad producto del racismo de clase— y un poco menos de grandiosas batallas navales, aguerridos corsarios ingleses, astutos bucaneros franceses y prolongados sitios navales.

Por eso, no es extraño que cuando los habitantes de los barrios afrocaribeños y populares hacen referencia a las historias cotidianas, aludiendo a las estrategias que han creado con el propósito de transgredir y parodiar tanto la exclusión social como la discriminación racial, para poder vivir de forma autónoma en las grietas e intersticios de la ciudad capitalista (una ciudad que corresponde a la mayor parte del área urbana), lo hagan con cierto orgullo y gestualidad ejemplarizante. Esto deja claro, a quien escucha con atención aquellas historias, que para las personas del barrio ha sido posible agrietar las marcas de la ignominia con las que se apunta a la eliminación de su agencia política, económica y cultural. Me refiero a las marcas que instituye sobre sus cuerpos la ciudad ordenada “desde arriba”, tipificando su identidad y sus posibilidades de ser (Talleres de formación para la incidencia en políticas territoriales urbanas, 2013-2014).

Lo dicho: Canapote es, más o menos, como cualquier otro barrio popular de Cartagena de Indias. Sin embargo, hay algo que lo hace único. Algo que no siempre es percibido por parte de los transeúntes más desprevenidos que recorren el barrio. En una de las esquinas de la plaza central se encuentra ubicada una sencilla cruz que está construida con cemento. Un material que es todo menos algo extraordinario. Tal vez, por eso mismo, a primera vista nada parece distinguir a esta cruz de cualquier otra que pudiera encontrarse en un barrio popular cerca de la iglesia. Podría tratarse de “una cruz más”.

Sin embargo, la sencillez de este monumento, y lo común del material con el que está construido, no debe llevarnos a engaños. Esta cruz da cuenta de una parte significativa de la memoria urbana cartagenera. Aunque, después de todo, se trate de una memoria que en ocasiones pasa desapercibida, gracias a los mecanismos raciales de representación que en función de la *metafísica de la raza* moldean la memoria hegemónica, ocultando las memorias populares que son consideradas como memorias irrelevantes.

No obstante, con su irreductible persistencia, aquella cruz da cuenta de una presencia intercultural que ha sido excluida y borrada de los relatos oficiales referidos a la historia de la ciudad, expresa con cierta sutilidad la memoria de las estrategias situadas de producción territorial (Santos, [1996] 2000) a partir de las cuales las comunidades afrocaribeñas y populares han creado y habitado sus barrios, con base en la autogestión y la solidaridad comunal. En consecuencia, los significantes que confluyen en este signo connotan parte del complejo mapa intercultural de la Cartagena de Indias del común. Aquella ciudad insumisa que pervive al modo de una plataforma de pensamiento, brindando significado a las luchas urbanas contemporáneas.

Imagen 2

Izada de bandera junto a la Cruz de Canapote (1973)



Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

Además, esta cruz relata la peculiar historia de repudio y estigmatización que las elites locales, nacionales y transnacionales han promovido y perpetrado contra aquellos territorios. Por consiguiente, es una metáfora que sintetiza simbólicamente la genealogía

de las prácticas gubernamentales que han sido programadas contra las comunidades afrocaribeñas y populares, con miras a su erradicación del espacio urbano. Este diseño excluyente ha sido posible gracias al monopolio de la propiedad y la renta del suelo urbano y, a la vez, por la extraordinaria concentración de las decisiones políticas respecto de su uso. Así como por efecto de la explotación de las personas racializadas que viven en la ciudad.

De manera que la sencilla Cruz de Canapote es evidencia de que, a pesar de la presencia contemporánea de ese diseño excluyente, la opulencia del poder establecido no es la única forma de circulación de la memoria, muestra que también existen monumentos que debido al régimen racial de representación pueden pasar inadvertidos. Pero que de todas formas tienen un hondo significado para las comunidades afrocaribeñas y populares que resuelven suspender los prejuicios que conforman la cadena significativa de las memorias hegemónicas. Esto con el propósito de afirmar otras memorias —sus propias memorias— que circulan de manera abigarrada (Rivera, 2010; Tapias, 2010; Zabaleta, 2015) en el espacio urbano, disputando políticamente su significado.

Sin embargo, cabría preguntarse: ¿qué es lo que hace a esta cruz tan especial? Tal vez un elemento de su composición puede ayudarme a dar cuenta de ello. En su base se encuentra una pequeña placa conmemorativa que data de 1935, al menos así lo evidencia el escrito en bajo relieve que hay en ella. Este escrito está compuesto por letras que han sido desgastadas con paciencia por el salitre que acostumbra la corrosiva y traviesa humedad ambiental del Caribe. Con todo, gracias a esta placa desgastada, podemos constatar que la cruz es en realidad un homenaje a María Cruz de Ávila —la fundadora del barrio Pekín—, un homenaje que se le hizo a esta mujer a propósito de la conmemoración de los cincuenta años de fundación del barrio. De manera que, si la placa data de 1935, podemos inferir que Pekín fue fundado en 1885.

Sin embargo, aún hay un asunto que aclarar: ¿qué hace una placa conmemorativa referente a la fundación de un barrio llamado Pekín, que nació a finales del siglo XIX, en la plaza central de Canapote?, ¿cuál es el motivo que explica que esa placa se encuentre precisamente ahí y no en otro lugar? Además, después de todo, ¿quién fue esa misteriosa mujer cuyo nombre se exalta por haber sido la fundadora de Pekín?

2. El Pekín de “La China”

Cuando en 2014 conocí a Moisés Jiménez Lorduy había acabado de cumplir 95 años, era un habitante de Canapote —muy orgulloso de la historia de su barrio y de su gente— que nos aseguró, en un fascinante taller dedicado a la reconstrucción de la memoria popular, que realizamos desde la *Mesa por la defensa territorial del Cerro de la Popa*, en el marco de un proceso de formación comunitaria para la incidencia en políticas territoriales urbanas entre 2013 y 2014, que María Cruz de Ávila era ampliamente conocida en Cartagena de Indias como “La China” y ratificaba que, en efecto, ella había sido la fundadora del barrio Pekín. Donde él mismo vivió parte de su infancia. A lo que agregó que “La China” era muy famosa en la ciudad porque vendía leche de cabra, así conseguía el dinero que necesitaba para vivir, pues era una mujer independiente.

No cabe duda. Esta debía ser una difícil forma de asumir la existencia para una mujer de finales del siglo XIX, sobre todo en una ciudad en la que las élites concebían el sistema de relaciones de género a partir de estereotipos que estaban sobredeterminados por la inscripción del cuerpo en la *metafísica de la raza* y, a la vez, por su posición de clase social.

En un texto publicado por el semanario cartagenero *El Porvenir* del 4 de abril de 1879, titulado “La rubia y la morena”, se trazaba la siguiente comparación:³⁷

La verdad es que me gustan mucho más las rubias. ¿Sabéis por qué? Porque me parecen más inocentes, más lánguidas, más voluptuosas. Porque creo que una rubia con ojos azules es un pedacito de cielo *secuestrado* a San Pedro en un momento de distracción. I además porque no comprendo a una rubia celosa, ni soberbia, ni intransigente. Podrá ser tonta, eso sí, i lacia i descuidada e hipócrita; pero carecerá de arrebatos, de accesos, de convulsiones.

Una rubia podrá desmayarse, i hasta se me figura que esta debilidad forma parte de su naturaleza; pero en cambio no arañará a nadie, ni morderá, ni cometerá otros excesos. La rubia tiene, —o debe tener—, considerada en abstracto, la positiva ventaja de alimentarse del aire (es un decir), lo cual supone un ahorro positivo, considerada la cuestión bajo el grosero materialismo.

³⁷ *El Porvenir* fue un periódico informativo publicado, en un principio como semanario y después como diario, entre 1877 y 1928. Su orientación política era de tipo conservador. Fue fundado por Antonio Araujo León y, a finales del siglo XIX, se convirtió en uno de los medios de comunicación que difundieron en la ciudad de Cartagena de Indias las ideas del movimiento político de *La Regeneración* liderado por el político cartagenero Rafael Núñez (Mestra, 2010).

No comprendo a la rubia al frente de una chuleta. Pero me la figuro diariamente gustando un merengue de fresa. Esto, que para el vulgo significa poco, no deja de marcar un carácter.

¡La rubia! ¡Oh! ¡La rubia!

I la verdad es que donde está una morena ¡boca abajo todo el mundo! ¿Sabéis lo que es una morena? Pues son dos ojos capaces de mover una revolución.... digo, nó; de mucho más, porque aquí una revolución la movemos, nó por los ojos, sino por la *boca*. Dos ojos negros, brillantes, que hablan solos i dicen más de lo que quieren.

Dos cejas.... como los ojos,
I un pelo.... Como las cejas.

La morena atrae lo mismo que la culebra. Su corazón es una hoguera, i en ella se abrazan toda clase de incautos. Amad a una morena, i os volveréis locos. También suelen dar de cachetes en momentos críticos. I ésto constituye otra belleza, salvaje —no hai duda— de la raza. Conozco a más de un marido, cuya *morena* le acaricia en sus raptos de celos con toda clase de arañazos. I como los celos significan *amor*, de aquí la satisfacción i contento del bienaventurado.

— ¡Mi mujer me adora! Dice al terminar la cachetina.
I es verdad: le adora *a su color*, vamos al decir.

El heroísmo está vinculado en la morena. Es valiente por naturaleza, indómita por carácter, terca por capricho, entusiasta por inclinación. Si la morena fuese hombre, ya estaría extinguida la deuda, i terminada la guerra, i hasta pagada la deuda extrajera. O de lo contrario moriría en la demanda. Los raptos se han hecho para las morenas, que afrontan serenas todo jénero de escalas, caballos, cuerdas de nudos i tapias de inmensa altura. Para ellas está escrito en la Gramática el verbo *querer*, i la coqueta hasta el extravío. Morena: es decir, grandes pasiones, voluntad inquebrantable, jenio por todo lo alto.

¡Las morenas! ¡Oh! ¡Las morenas!

La rubia se dobla, pero no se rompe.
La morena se rompe, pero no se dobla.
Aquella nos envuelve en un sueño de deleites.
Esta nos sumerje en una pesadilla de amor.
La rubia hace del hombre un santo.
La morena puede hacerle un demonio.
Eva debió ser morena.

Si una rubia os dice “te amo”, caeréis a sus plantas.
Si os lo dice una morena, caeréis en sus brazos.
Por una rubia llegareis a componer todo un poema.
Por una morena conquistaréis un mundo.
En un país de rubias, solo brotarán violetas i sensitivas.
En un país de morenas, rosas u claveles.
Un batallón de rubias vencerá sin disparar un tiro.
Uno de morenas promoverá nueva guerra. [...]

La especie dejenara; las razas se debilitan. Este es un principio inmutable. Pues bien: de este principio han salido las peli-negras, las peli-rubias, las trigueñas y las indefinibles. Mezcla perfecta en donde se revela lo siguiente: que de gustos no hai nada escrito.³⁸

No debía ser sencillo para María Cruz de Ávila llevar una vida independiente en una ciudad en la que la élite codificaba de esta forma la experiencia de las mujeres, a partir de estereotipos relacionados con la desigualdad de clase social y con base en marcadores raciales. Porque estas eran designaciones de las mujeres que oscilaban pendularmente entre los relatos esencialistas de la subordinación y la delicadeza (el caso de la rubia) o la histeria incontrolable y la pasión desmedida (el caso de la morena).

Imagen 3

Vista panorámica de Cartagena (1900)



Fuente: Fotos Antiguas de Cartagena

Ahora bien, Moisés también nos contó que el barrio Canapote tiene en realidad sus orígenes en los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo, que fueron erradicados en 1939 para años después construir la actual Avenida Santander. Así el uso profiláctico del nombre de Francisco de Paula Santander, un criollo blanco oriundo de la región andina que es considerado en la historia oficial como uno de los próceres de la independencia de

³⁸ En las fuentes históricas utilizadas en este capítulo mantengo la ortografía original.

Colombia, terminó por dejar en una posición de borradura la memoria de estos territorios afrocaribeños y populares, como veremos con más detalle en capítulo cinco. Estos tres barrios estaban ubicados junto al baluarte de Santa Clara, en el actual centro de la ciudad. Al costado izquierdo de la Imagen 3 puede verse su ubicación precisa, entre la muralla de Cartagena de Indias y el mar Caribe. Entonces, justo de allí provenían las primeras familias que se establecieron en Canapote a finales de la década de 1930 (Bohórquez y Hernández, 2008; Cabrales, 2001; Sánchez-Mojica, 2017c y 2018).

No cabe duda que, como lo comprueba la narración de Moisés, la existencia de estos tres barrios ocupa un lugar significativo en la memoria de los cartageneros que pertenecen a los sectores afrocaribeños y populares, pues lo que sucedió con ellos marca el inicio de un proceso sistemático de destierro y diáspora intraurbana que ha persistido durante décadas y que sigue vigente en la ciudad contemporánea. Tal proceso de destierro se caracteriza por describir ciclos históricos que se corresponden con la implementación de diferentes proyectos de renovación urbana, los cuales fueron diseñados por las élites locales, nacionales y transnacionales en diferentes momentos del siglo XX al modo de proyectos modernizadores, desarrollistas y competitivos (Sánchez-Mojica, 2017c).

A lo largo de este proceso muchas familias han vivido el desarraigo y el despojo de sus territorios. Se encuentran casos de familias —como la de Felicidad Insignares, del barrio Loma Fresca— que han padecido entre tres y cuatro desalojos y que actualmente siguen viéndose amenazadas por la posibilidad de ser nuevamente desterradas (Talleres de formación para la incidencia en políticas territoriales urbanas, 2013-2014). El silencio respecto de estas historias, propias de la Cartagena de Indias del común, es cubierto por un manto de indiferencia. El cual expresa la actualización contemporánea de geografías urbanas racializadas que trazan “desde arriba” (y, por supuesto, de manera inconsulta) la silueta asimétrica del actual modelo de ordenamiento de la ciudad.

Moisés nos contó también que el nombre del barrio Pekín tenía que ver con la razón por la cual María de la Cruz de Ávila, su fundadora, era apodada como “La China”. Todo indica que ella no era de procedencia asiática, como en un primer momento tal vez podría llegar a pensarse. Había otra razón para que fuera nombrada de esa manera. Sucede que en la región del Sinú —y en la misma Cartagena de Indias— suelen apodarar como “chinas” a las personas que tienen rasgos faciales que se asocian popularmente con las sociedades indígenas, como ojos rasgados y cabello lacio (Fals Borda, [1981] 2002). De

lo que es posible inferir que el calificativo “chinos” responde no tanto a la procedencia asiática de aquellos a quienes designa —como lo sugiere la referencialidad literal del significante “chinos”—, sino a la similitud con los rasgos fisionómicos que se suelen relacionar de forma estereotipada con los chinos: “parecen chinos”.

Esta es entonces una analogía que caracteriza la apariencia de las personas que provienen de una región específica en la que, como veremos en el capítulo cuatro, se han presentado históricamente intensos intercambios culturales y genéticos, que se expresan en la forma de ser de dichas personas y, también, en sus rasgos fisionómicos. Se trata de una región que ha sido escenario del despliegue recíproco tanto de interculturalidades históricas desde abajo (Arboleda, 2002, 2007 y 2011) como de potentes invenciones culturales (Fals, [1981] 2002), entre las que se cuentan el baile del fandango, ritmos como el porro, el mapalé y el bullerengue, así como en el ámbito de la gastronomía el mote de queso y el suero sabanero. Todas estas son *potencias interculturales insumisas* que habitan el espacio urbano contemporáneo de Cartagena de Indias, aunque a la vez se pretenda propiciar su captura en la objetividad espectral del valor de cambio, desde el maco del multiculturalismo neoliberal.

Los Gaiteros de San Jacinto, en su canción *Fuego de cumbia*, han expresado con contundencia el marco regional de interacción de aquellas formaciones culturales:

¡Un fuego de sangre pura,
que con lamento se canta!

Se enciende en noches oscuras
Se enciende en noches oscuras
Con un jolgorio que canta
Los repiques de tambores
la raza negra levanta
Y el indio pasivamente
con su melódica gaita
Interrumpen el silencio
cuando una fogata baila
Y yo siento por mis venas
un fuego que no se apaga

Es el fuego de mi cumbia
Es el fuego de mi raza
Un fuego de sangre pura
que con lamento se canta
¡Un fuego de sangre pura
que con lamento se canta!

Mi tierra fue acá explorada
Mi tierra fue acá explorada

Sin tribus y sin caciques,
 La raza negra ha quedado
 que con la alegría nos viste
 Porque con fuerza y valor
 ganaron su paso libre
 Al mezclarse su cultura
 con la del indio aborígen,
 Mas hoy libran el lamento
 que hoy nuestra tierra vive

Como el fuego de mi cumbia
 Como el fuego de mi raza
 Un fuego de sangre pura
 que con lamento se canta
 ¡Un fuego de sangre pura
 que con lamento se canta!

Por aquí hay grandes señales
 Por aquí hay grandes señales
 De tiempos precolombinos
 Porque hablar de la gaita
 es retroceder caminos
 Es meterse en el ayer
 y en la ciencia del indio
 Es recordar muchos tiempos
 que hacen siglos se han ido
 Pero dejando la mezcla
 de cultura y de civismo
 Es el fuego de mi cumbia
 Es el fuego de mi raza
 Un fuego de sangre pura
 que con lamento se canta
 ¡Un fuego de sangre pura
 que con lamento se canta!

(Los Gaiteros de San Jacinto, 2006)

Entonces, retomando el tema, el barrio fue llamado Pekín porque su fundadora era conocida como “La China”. De lo que se trata aquí es de una racionalidad afrocaribeña y popular que se caracteriza por ser aguda, paródica e insubordinada (Fals, [1981] 2002; Múnera, 2008; Ortiz, 2001; Acuña y Gutiérrez, 2011). Así, el nombre del barrio expresa la historia de la procedencia regional de sus habitantes, a partir de cierta formulación semántica que es cargada de un perspicaz sentido del humor y que solo puede ser graciosa para quien conoce los códigos culturales de la región del Sinú, pues de otra forma no es posible encontrarle gracia a la toponimia.

Además, el nombre operó como un mecanismo mnemotécnico (Nietzsche, [1887] 2005) que permitía a sus habitantes congregarse, a partir de su origen rural, en un lugar que era notoriamente diferente al de su procedencia originaria: Cartagena de Indias. Por eso, todo parece indicar que para los habitantes de los primeros barrios populares extramuros era importante, como parte de su estrategia de producción territorial, dejar claro desde de dónde se habían desplazado para arribar a la ciudad caribeña. En este sentido, cabe recordar que otro de los barrios extramuros que fue construido contiguo a Pekín se llamaba Pueblo Nuevo. Una toponimia que en su función pragmática remite al proceso de establecimiento de la ruralidad en el espacio urbano. Esta estrategia mnemotécnica indica que un pueblo así sea nuevo sigue siendo un pueblo, donde quiera que esté.

De igual manera, la historia de “La China” nos habla de una mujer rural con rasgos fisionómicos y culturales indígenas, la cual encarnaba en su cuerpo el intercambio regional que tuvo lugar en el Sinú como resultado del despliegue de lo que el intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella —oriundo de esta región— denominó la “rebelión de los genes” (1997). Es la historia de una mujer que fundó uno de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros en Cartagena de Indias y, para ganar su sustento, se dedicó a la venta de leche de cabra. Algo que era ciertamente inaudito para las élites blancas, aristocráticas y patriarcales de la época, quienes veían en aquella manifestación cultural una primitiva degradación del espacio urbano y, en todo caso, un desafortunado contratiempo para poder avanzar en la senda del progreso capitalista de la ciudad.³⁹

Hay que decir que los sectores sociales que detentan los sistemas de privilegios económicos, políticos y culturales nunca han escondido lo risible y absurdo que les parecen estas territorialidades populares. Incluso, aún en los 80 del siglo XX, en su poemario *Poesías y corralitos de piedra*, Daniel Lemaitre calificó de la siguiente manera a María de la Cruz de Ávila y al proceso de producción territorial (Santos, [1996] 2000) del barrio Pekín: “La China hacendosa mujercita propietaria de varias chivas, junto a su

³⁹ Acá vale la pena destacar que la categoría contemporánea de barrios afrocaribeños y populares no denota una identidad esencial que se reduciría a una adscripción identitaria exclusivamente afrodescendiente, sino que nombra el encuentro “desde abajo” con otros grupos sociales subalternizados como las sociedades indígenas o, incluso, personas blancas de procedencia popular. Se trata, pues, de una categoría intercultural que involucra el acople de prácticas y significados heterogéneos, mas no una designación puramente identitaria. Por este motivo su función significante moviliza una fuerza plástica y no necesariamente referencial.

casita se levantaron otras y otras, pero como se sentían bajo el imperio de la China el barrio tomó el nombre de Pekín” (Citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 27).

Más allá del prejuicio de Lemaitre (que designa la construcción del barrio como un fenómeno espontáneo, a partir de la aglomeración de casas en torno a la vivienda de María de la Cruz de Ávila: “se levantaron otras y otras”), en realidad, el sentido paródico del nombre del barrio tiene un significado antiseñorial. Se trata de una actitud de insubordinación que fue destacada por el sociólogo barranquillero Orlando Fals Borda como propia de las sociedades interculturales que han habitado las complejas regiones caribeñas conformadas por las cuencas de los ríos Sinú, San Jorge y Magdalena ([1981] 2002).

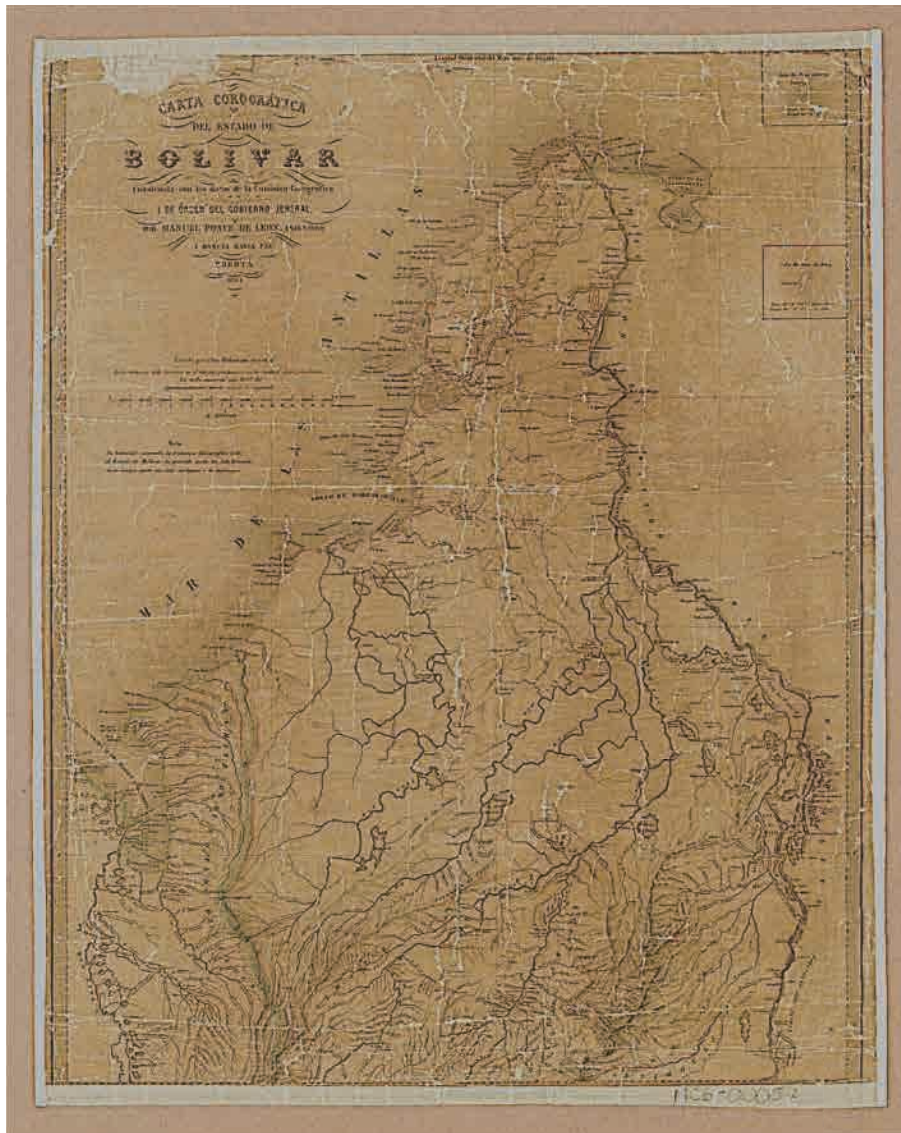
Después de todo, no deja de expresar cierta ironía que “La China” fundara el barrio Pekín junto a las murallas de Cartagena de Indias. La ciudad que en algún momento exaltaba con gesto orgulloso los ademanes aristocráticos de su élite emblanquecida frente a la ruralidad y que, por eso mismo, era percibida por parte de las sociedades interculturales que habitaban la enorme jurisdicción político-administrativa del Estado Soberano de Bolívar (ver Imagen 4) como la representación por antonomasia del poder colonial. Por eso, fue concebida como una entidad urbana que escenificaba la blanquitud. Sin embargo, tal percepción se refería a una imagen de la centralidad del poder que se manifestaba más que todo en términos formales, pues las sociedades que habitaron el *hinterland* de la ciudad caribeña nunca fueron sometidas en términos efectivos o absolutos al poder centralizado de la capital regional (Acuña y Gutiérrez, 2011; Conde, 1999; Flórez, Malkun y Solano, 2008; McFarlane, 1997 y 2005; Posada, 1998; Velilla, 2007). Fueron sociedades insubordinadas.

Bien vistas las cosas, Pekín era un barrio que incomodaba a las élites cartageneras. Porque afirmaba culturalmente la ruralidad, nada menos que junto a la muralla de la llamada “muy noble y muy leal” Cartagena de Indias, un título grandilocuente con el que en 1586 Felipe II (1527-1598) exaltó a la ciudad, por los destacados atributos coloniales que significaba para beneficio del imperio español. De tal forma que a finales del siglo XIX las prácticas comunitarias afrocaribeñas y populares de procedencia rural, que condujeron al despliegue de la estrategia de producción territorial (Santos, [1996] 2000) “desde abajo” de las comunidades que los crearon, se hicieron manifiestas en el paisaje urbano a la manera de significados provincianos y minoritarios, en una ciudad que era

considerada por las élites republicanas cartageneras como heredera de la hispanidad colonial, como lo veremos en el capítulo cinco. El asunto es que era justo a partir de dicha herencia civilizadora (la cual operaba en el presente discursivo como fundamento de la dignidad histórica de la ciudad) que las élites buscaban insertar a Cartagena de Indias en la modernización capitalista. Se trató de un proyecto que apuntaba a recuperar su “grandeza colonial” para, de esta forma, poder devolverle a la ciudad caribeña su anhelado papel preponderante en el mercado internacional.

Imagen 4

Carta corográfica del Estado Soberano de Bolívar (1864)



Fuente: Biblioteca Nacional de Colombia

El asunto es que la presencia urbana de estas *potencias interculturales insumisas* provenía de regiones de frontera que estaban localizadas más allá del ejercicio del gobierno efectivo tanto colonial como republicano y, por tanto, en las que desde siglos atrás las gentes que las habitaban vivían supuestamente en medio de la “universal relajación de las costumbres”, según denunció escandalizado el obispo de la ciudad fray José Díaz de la Madrid a finales de siglo XVIII (Bell, 1991; Velilla, 2007), como veremos en el capítulo cuatro. Sobre lo que si no cabe duda es que aquellas gentes no se encontraban del todo bajo el control estatal o eclesiástico. Muy por el contrario, constituían una potente línea de fuga frente al ejercicio regional del poder colonial y republicano.

A esta situación de abierto desacato se refirió en 1877 el poeta afrodescendiente de origen momposino Candelario Obeso en su fascinante poema *Canto de montará*:

Eta vira solitaria
 Que aquí llevo,
 Con mi jembra y con mi s'hijo
 Y mi perros,
 No la cambio poc la vira
 Re los pueblos...
 No me farta ni tabaco
 Ni alimento;
 Re mi pacmas ej er vino
 Má que güeno,
 Y er guarapo re mi cañas
 Etupendo...!
 Aquí nairen me aturruga;
 Er Prefeto
 Y la tropa comisaria
 Viven lejo;
 Re moquitos y culebras
 Nara temo;
 Pa lo trigues ta mi troja
 Cuando rucmo...
 Lo animales tienen toros
 Su remerio;
 Si no hay contra conocía
 Pa er Gobiecno;
 Conque asina yo no cambio
 Lo que tengo
 Poc las cosas que otro tienen
 En lo pueblos...
 ([1877] 2017: 41-42)

Por ello, la presencia irreverente de los descendientes de estas gentes insumisas en el barrio Pekín interpelaba el imaginario civilizador y, también, los gestos de poder aristocrático que estaban relacionados con el simbolismo de la “Ciudad heroica”. Porque, según se planteaba en el relato de las élites, Cartagena de Indias había sido objeto de diversos y numerosos sitios navales y militares a lo largo de su historia —situaciones que la más de las veces había logrado sortear de manera favorable—, pero ahora de forma casi inverosímil estaba siendo tomada por un asalto popular, frente al que en principio no tenía manera de resistirse.

Imagen 5

Postal “En Pekín” (1906)



Fuente: Fotos Antiguas de Cartagena

La Imagen 5 es una postal que fue elaborada cerca de 1906, fecha que nos deja entrever la signatura en inglés que se encuentra escrita a mano alzada en el área inferior derecha de la imagen. Esta postal fue elaborada por los editores cartageneros Alfaro y Lynet y titulada, por ellos mismos, “En Pekín”. La postal abre una interesante “ventana histórica” que —en su condición de opacidad y multiplicidad temporal— nos permite imaginar el tipo de comunidad que habitaba el barrio Pekín, veintiún años después de

haber sido fundado. Así como la manera en que fue dispuesto el uso del espacio como estrategia de producción territorial (Santos, [1996] 2000) en uno de los primeros barrios afrocaribeños y populares de Cartagena de Indias, el cual estaba ubicado en los extramuros de la ciudad. Esta imagen nos permite comprender el uso del territorio. Un aspecto fundamental, pues como afirmaba el geógrafo afrobrasileño Milton Santos, es el uso del territorio y no el territorio en sí mismo el objeto del análisis social ([1996] 2000).

Con todo, más que representar al barrio Pekín en sí mismo, la imagen “En Pekín” nos muestra la situación de estar-en-el-barrio, algo que se relaciona con el hecho de que en términos performativos la imagen es precisamente una tarjeta postal. Porque como es sabido la función de una postal pasa por que quien la adquiere pueda “dar cuenta” de los lugares que ha visitado durante su viaje, en especial a una tercera persona que no está implicada de manera presencial en la situación de la visita. Esa es la performatividad que moviliza una postal por medio de su disposición visual. En este sentido, puede decirse que las postales operan con base en lo que Derrida denominó la metafísica de la presencia, en la que:

La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí. ([1967] 1986: 63)

Por este motivo, en el caso de la postal “En Pekín” (como lo sugiere su título), se trata de una imagen con la que se pretendía dar cuenta de la experiencia pasajera de quien visitaba el lugar referenciado. No se quería, en sentido estricto, indagar por la situación existencial de quienes vivían allí. Algo que es evidente si consideramos la perspectiva desde la que fue obturada la fotografía, el primer plano que le sirve como principio regulador de sus elementos compositivos y, también, el encuadre que la constituye. Por eso, no es del todo insignificante que la postal se titulara “En Pekín”, ya que éste es un enunciado en el que la preposición “en” manifiesta el lugar, tiempo y modo (respecto del verbo estar) que oblitera el punto desde el que se observa el barrio y, por ende, se manifiesta en lo que Derrida llamaba “la disimulación de sí”. Es decir, se presenta a la manera de un elemento de la postal que, como mencionaba el filósofo francés Jean-François Lyotard, es impresentable en el acto de presentación ([1986] 1987b). Por ello,

los esquemas trascendentales de lugar, tiempo y modo —que a propósito de su opacidad envuelve la preposición “en”— activan una elipsis respecto tanto de la perspectiva de observación, como de la situación del sujeto visitante. Se trata, pues, de una posición omnisciente que en el régimen de visibilidad que estratifica la imagen se produce en tanto modalidad de ocultamiento.

Si tenemos en cuenta estos factores podemos deducir que el fotógrafo que realizó la fotografía era alguien ajeno al barrio, que se presentó a sí mismo como una identidad impresentable en la presentación de la imagen. Por todo esto, la postal “En Pekín” es un material visual que no es para nada diáfano, pero que de todas formas nos brinda la posibilidad de comprender algunas huellas de los modos de espacialidad que fueron creados por sus habitantes como estrategia de producción territorial (Santos, [1996] 2000) y, además, manifiesta las relaciones de poder que se trazaron entre, por un lado, las élites cartageneras que escenificaban la blanquitud y, por el otro, aquellas comunidades afrocaribeñas y populares que habitaban los extramuros.

Ahora bien, vale la pena destacar que la postal es una fotografía que fue intervenida con la técnica de la iluminación. Esta técnica brindaba la posibilidad de agregar colores a la imagen, dado que no existía en esa época la opción de realizar fotografías “a color” desde el momento de la obturación. Por este motivo, la foto se ampliaba en blanco y negro y luego se pintaba. Se trata, pues, de una postal que está a medio camino entre la fotografía y la pintura. Es una fotografía pintada, una imagen de intervalo. A ello se debe la singular paleta de colores, temperaturas cromáticas y texturas que la caracterizan.

De otra parte, en la postal se puede reconocer una vivienda que ocupa la mitad de la composición gráfica, incluyendo los postes que soportan el techo de la entrada. Es una casa construida a base de madera y que fue techada con un tejido de hojas de palma, recurriendo, como soporte del techo, a una estructura triangular. Tal diseño permitía regular las altas temperaturas y, por lo tanto, crear un ambiente fresco en el interior de la vivienda. Esto era posible porque, como es sabido, en este tipo de diseño arquitectónico el aire caliente se concentra en la parte superior de la residencia —el techo triangular—, dejando espacio suficiente para la condensación del aire más frío en la parte baja.

Con todo, en realidad el diseño de la vivienda que es destacada en el primer plano de la fotografía no era una excepción, porque en el segundo plano de la imagen se pueden identificar otras casas para las que sus constructores recurrieron a materiales y esquemas arquitectónicos similares. Esto me permite constatar que las casas que se encontraban

ubicadas en el barrio Pekín en la primera década del siglo XX eran edificaciones que se valían de un diseño habitacional —creado desde una racionalidad afrocaribeña y popular— que buscaba propiciar la adaptación habitacional de sus moradores a las calurosas condiciones climáticas del entorno. Algo interesante es que el tipo de vivienda que aparece en aquella imagen fotográfica se encuentra con frecuencia en las hoy llamadas sabanas de Bolívar, la región de donde procedía María de la Cruz de Ávila, “La China”. Por este motivo, la procedencia de la tecnología de construcción habitacional que fue utilizada a principios del siglo XX en este barrio es oriunda de las sociedades ancestrales zenúes que habitaron —y aún habitan— las cuencas de los ríos San Jorge, Sinú y bajo Cauca. La presencia de esta arquitectura en el barrio Pekín es un signo de la interculturalidad que se estableció entre las sociedades indígenas, afrodescendientes y blancas populares que habitaron de manera desobediente dicha región del Caribe continental neogranadino, instaurando una línea de fuga frente a la colonialidad del poder (Quijano, [2007] 2014) y, por lo tanto, respecto de su patrón de clasificación social de origen hispánico.

Por otra parte, en el costado superior izquierdo de la imagen sobresalen un par de árboles de “matarratón” (*gliricidia sepium*). La presencia de árboles de “matarratón” en los primeros barrios populares extramuros de Cartagena de Indias no es una mera coincidencia, fue documentada en testimonios recogidos por las historiadoras cartageneras Nellys Bohórquez y Carmen Hernández (2008), a partir de una serie de entrevistas que realizaron a antiguos residentes de dichos barrios, quienes ahora viven en Canapote. Con todo, lo que llama la atención del asunto no es solamente que hubiera árboles de “matarratón” en aquellos barrios —indicio que se corrobora tanto por la postal como por los testimonios mencionados—, lo interesante es aquello que desde la perspectiva de las *potencias interculturales insumisas* significa el árbol de “matarratón” para las comunidades rurales del Caribe.

Esta es una especie vegetal que se encuentra en el bosque seco tropical, en particular en los ecosistemas que se ubican entre los 0 y los 1500 msnm. Debido a su composición nutricional, es utilizada por los campesinos para alimentar el ganado y las aves de corral, pues contiene entre un 25 y un 30% de proteína y entre un 13 y 30% de fibra (Cardozo, 2013). Es por ello que suele ser utilizada por las sociedades rurales del Caribe como una opción conveniente para alimentar a sus animales. De igual forma, el

árbol brinda leña a las familias campesinas, quienes la utilizan en la preparación del fuego necesario para la cocción de sus alimentos. Además, el “matarratón” es un árbol que es empleado ampliamente en la medicina ancestral del Caribe. Debido a que tiene propiedades antihistamínicas, antipiréticas y antidiuréticas. En otras palabras, es una planta útil para contrarrestar los efectos fisiológicos de las alergias, disminuir la fiebre y controlar la incontinencia urinaria. Por último, como su nombre lo indica, sirve para regular las colonias de ratones. Uso para el cual se prepara mezclado con maíz molido y se deja en lugares en los que pueda ser fácilmente consumido por los roedores (Bohórquez; Hernández, 2008).

No sobra señalar que en los climas cálidos el árbol de “matarratón” también sirve para brindar sombra y, por lo tanto, para que las personas puedan resguardarse de la alta radiación solar. Para la historia cultural y ambiental del Caribe continental colombiano es tan importante esta especie vegetal que Fals Borda recreó, en el segundo tomo de su obra *Historia doble de la costa* ([1981] 2002), el nacimiento del presidente Juan José Nieto —primer y único presidente negro de Colombia— en el pueblo de Baranoa, bajo el abrigo apacible de un árbol de “matarratón”.

Es claro, entonces, que la presencia de esta especie vegetal en los primeros barrios afrocaribeños y populares, construidos junto a la muralla de Cartagena de Indias, no es fortuita. Por el contrario, evidencia el uso creativo de las posibilidades que brindan los ecosistemas de la región por parte de sus habitantes. Además, esto da cuenta del traslado de dichas prácticas interculturales de procedencia rural al escenario de la ciudad caribeña. Un aspecto que, sin duda alguna, fue parte importante de los conflictos que se presentaron entre las élites y los habitantes de los barrios afrocaribeños y populares extramuros. Porque en los albores del siglo XX, los sectores sociales que en Cartagena de Indias detentan los privilegios económicos, políticos y culturales (simbolizados en la escenificación de la blanquitud) no estaban dispuestos a permitir que estas agencias gnoseológicas de tipo nutricional, habitacional y medicinal permanecieran de forma obstinada en la “Ciudad Heroica”.

En otras palabras, el uso del “matarratón” en los barrios populares extramuros (y seguramente su amplia difusión médica, desde tiempo atrás, en el resto de la ciudad) significaba la actualización de *potencias interculturales insumisas* en el espacio urbano. Las cuales profanaban los saberes asépticos que la élite cartagenera estaba utilizando como fundamento epistemológico para la diagramación de políticas de urbanismo eugenésico en la ciudad caribeña (Ligardo, 2005; Monroy, 2008; Viviel, 2001). Este gesto

irreverente perturbaba —tal vez sin una intencionalidad explícita— el estatuto de verosimilitud de los saberes que estaban asociados a la tecnología biopolítica de la medicina social y, también, a los discursos expertos que otorgaban principio de razón suficiente a la profilaxis de la geografía física y humana de Cartagena de Indias. No cabe duda que entre estos saberes expertos se encontraba la medicina científica de orientación darwinista, una perspectiva eugenésica que designaba al conjunto de saberes de la medicina ancestral como una manifestación arcaica, la cual se atribuía a las arraigadas supersticiones de las gentes negras, indígenas y blancas populares. Por tal motivo, aquellos saberes incómodos fueron catalogados como formaciones semánticas que de manera caprichosa y terca obstaculizaban el advenimiento del progreso, la modernización y la salubridad, como lo veremos con más detalle en el capítulo tres.

Por otra parte, la postal “En Pekín” también sugiere algunos aspectos interesantes acerca de las personas que habitaron los barrios extramuros, aunque como mencioné la función pragmática de la imagen no fuera del todo esa. Se trata de elementos gráficos que perturban el régimen visual y lo irrumpen (como relatos minoritarios), porque aparecen a la manera de elementos que son *impresentados en la presentación* que moviliza de forma performativa la postal. Aun así —o tal vez precisamente por eso— mantienen su irreverente presencia.

Porque, como afirma el filósofo francés Alain Badiou:

Un sitio es (...) el *minimum* concebible del efecto de la estructura; pertenece a la situación, pero lo que le pertenece no pertenece a ella. El efecto de borde por el cual ese múltiple toca al vacío proviene del hecho de que, con respecto a la situación, la consistencia (lo uno-múltiple) se compone únicamente de aquello que, sustraído a la cuenta, in-consiste. ([1999] 2009: 197)

En particular, entre estos elementos inconsistentes con la función pragmática de la postal sobresale el número de mujeres e infantes que aparecen en la imagen: de veintidós personas que se encuentran en la postal once son mujeres y nueve son infantes. Esto, sumado al arribo de nuevas familias desterradas, evidencia que aquella era una comunidad que con el paso de los años iba a tener un importante crecimiento demográfico, como efectivamente ocurrió. Esto condujo a la expansión del área construida que conformaba los barrios y, en consecuencia, a la amplificación en el espacio urbano en el que se actualizaban las prácticas interculturales de procedencia rural.

De igual manera, la peculiar disposición de las personas que aparecen en la imagen es indicativa de aspectos relacionados con su actitud frente al hecho mismo de ser fotografiadas, es decir, frente al régimen visual desde el que se ensambla la fotografía. Algunos de los habitantes de Pekín parecen posar, mostrando cierta simpatía por la situación (en especial quienes están ubicados bajo el pórtico de la entrada de la vivienda). No obstante, en una actitud que parece rehuir al registro que se está realizando, dos mujeres que se encuentran frente a ellos dan la espalda al fotógrafo. Ellas se resisten a presentar su cara para que quede inscrita en la fotografía. Asimismo, un grupo de tres mujeres, que están ubicadas en el extremo derecho de la imagen, parecen sostener una conversación secreta, que francamente no quieren dar a conocer al fotógrafo, incluso asumen una posición de desinterés frente al hecho mismo de ser capturadas por el lente. Por su parte, la mayoría de los niños que protagonizan la fotografía expresan una gestualidad curiosa por lo que está sucediendo, a excepción del niño casi desnudo que está ubicado en el extremo izquierdo inferior de la imagen (sentado junto a la mujer que porta un vestido blanco), él da la espalda al fotógrafo y parece haber sido exhortado —tal vez por la mujer— a no mostrar la cara al lente. Su mirada cabizbaja y evasiva insinúa que quizás se le ha intimado a no presentar su rostro a la captura fotográfica.

Por eso, puede decirse que la actitud de los personajes de la fotografía ilustra las relaciones de poder que se establecieron entre la comunidad del barrio y el fotógrafo, quien sin duda representaba a los sectores aristocráticos de Cartagena de Indias. No es de extrañar que esto fuera así, pues la fotografía siempre comporta una dimensión política (Pratt, [1992] 2010; Rivera, 2015; Sontag, [1973] 2006). De modo que las actitudes de los personajes que aparecen en la imagen son evidencia de que las relaciones de poder que existían entre los habitantes del barrio y las élites de la ciudad eran complejas y asimétricas, pues involucran reconocimientos, resistencias e incluso formas de displicencia frente a la tecnología de la captura visual.

Esto se manifiesta en las posiciones que asumen los personajes respecto de la técnica de la fotografía, así como frente a la cámara fotográfica misma. Un artefacto al que en los primeros años del siglo XX pocas personas de la ciudad tenían acceso y, por eso mismo, simbolizaba una serie de relaciones culturales desiguales que estaban inscritas en las jerarquías de raza y clase que imperaban en la ciudad (Ortiz, 2001; Puello, 2008). En esa época no cualquier persona podía tener acceso a una cámara para tomar fotografías, por tal motivo la cámara fotográfica operaba como un dispositivo tecnológico

que simbolizaba la distinción urbana y, al mismo tiempo, definía lo que era y no era visible respecto de la ciudad, articulando así un régimen urbano de visibilidad.

Imagen 6

Mujer que camina en la calle de Nuestra Señora de la Luz (1925)



Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

Por otra parte, la Imagen 6 nos muestra una mujer afroindígena que camina por la calle de Nuestra Señora de la Luz en 1925, cargando varias “portas de comida”. Es interesante que esta calle es uno de los sitios por los que acostumbraban transitar los habitantes de los barrios extramuros, al ingresar a la ciudad amurallada. Entonces, es probable que la mujer de la fotografía fuera habitante de los barrios extramuros. Pero hay algo más, las sombras cortas que se proyectan junto a los muros del convento de Santo Domingo (ubicado en el costado derecho de la imagen) me permiten constatar que la fotografía fue tomada faltando poco tiempo para el medio día. Por ello, es posible que la mujer llevara consigo alimento para que algún familiar que trabajaba en el interior de la ciudad amurallada pudiera almorzar. Ahora bien, a pesar de haber sido realizada con un artefacto que en ese momento agenciaba la distinción socioracial en la ciudad caribeña (la cámara fotográfica), esta imagen es un documento gráfico que nos permite identificar la distribución espacial en la que estuvieron inscritos los barrios afrocaribeños y populares extramuros, porque da cuenta de la interacción cotidiana de sus habitantes con el resto de la ciudad.

Hasta aquí hemos visto que la sencilla y enigmática cruz que aún hoy en día existe en el barrio Canapote hace parte de una economía política del signo que se relaciona con la memoria subalternizada de los sectores afrocaribeños y populares de Cartagena de Indias, pues da cuenta de la existencia de unos barrios cuya creación, en cuanto estrategia de producción territorial, activó la presencia de *potencias interculturales insumisas* en el espacio urbano. Como veremos, estos territorios fueron creados por personas y comunidades que habían experimentado el destierro, por lo que estando situadas en dicha condición optaron por la producción territorial (Santos, [1996] 2000) como un modo afirmativo de ejercicio del poder “desde abajo”. También hemos visto que entre dichas comunidades barriales y las élites aristocráticas cartageneras se trazaron complejas relaciones sociales, culturales y políticas que años después condujeron a la erradicación de esos territorios por parte de los sectores que detentaban los monopolios económicos, políticos y culturales en la ciudad.

A continuación, me ocuparé de analizar las circunstancias que propiciaron la creación de los primeros barrios extramuros, pues me interesa caracterizar las condiciones históricas de posibilidad que desencadenaron la emergencia de estos territorios afrocaribeños y populares en Cartagena de Indias, para contradecir —desde una crítica intempestiva— la tesis neoliberal de la *autosegregación* de aquellas comunidades. Mi hipótesis es que el proceso de producción de estos territorios se desencadenó como efecto

del establecimiento regional de geografías del destierro rurales y urbanas, las cuales activaron el trazado de la segregación espacial por motivos de racismo de clase en la ciudad caribeña. En otras palabras, considero que las geografías del destierro fueron la huella espacial que condujo al nacimiento del actual modelo de disposición asimétrica de la ciudad, el cual se ha ensamblado históricamente por medio de la *colonialidad urbana*.

3. Fuerzas plebeyas y racialización fenotípica

Para comprender las razones que desencadenaron la creación de los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo —en cuanto territorios afrocaribeños y populares— es necesario analizar las circunstancias sociales, económicas y políticas que vivió Cartagena de Indias durante el siglo XIX, porque como he mencionado la creación de estos barrios extramuros tuvo lugar a finales de ese siglo (Cabrales, 2001; Bohórquez y Hernández 2008; Samudio, 2001; Sánchez-Mojica, 2018). De esta forma, podremos comprender los motivos que llevaron a que dichas comunidades optaran por adelantar una estrategia de producción territorial (Santos, [1996] 2000) en los extramuros de la ciudad caribeña, así como el tipo de relaciones que se establecieron entre ellas y las elites modernizadoras cartageneras. Por eso es importante saber cómo era la ciudad en aquella época.

Entre los factores que influyeron de manera substancial en la conformación del tipo de ciudad que fue Cartagena de Indias durante la mayor parte del siglo XIX, y de las representaciones que se produjeron al respecto, ocupan un lugar de primer orden los impactos que en la ciudad produjeron las guerras de independencia, la reconquista española y, por último, la segunda independencia; que se consiguió por medio de la expulsión de las tropas españolas que la ocuparon entre 1815 y 1821 (Calvo y Meisel, 2002; Cuño, 2008). A partir de entonces, Cartagena de Indias experimentó una serie de importantes transformaciones, las cuales delinearón su paisaje urbano decimonónico. Estas transformaciones fueron la base histórica de las interacciones sociales, políticas y económicas que la ciudad sostuvo con otros puertos del Gran Caribe, el Caribe continental colombiano y las ciudades andinas del interior del país, especialmente con Bogotá y Medellín (Bell, 1991; Conde, 1994; Meisel, 2011b, Múnica, 2008).

Porque, tal como era de esperarse, una vez culminaron las guerras de independencia se hizo evidente que durante dicho periodo convulsivo las finanzas de la

ciudad habían resultado profundamente trastocadas. Esto por efecto de los años de confrontación armada en los que se redujeron los intercambios comerciales, desencadenando una significativa ruptura de las relaciones económicas (legales e ilegales) que la ciudad caribeña había mantenido en los siglos pasados. Durante los cuales, en algunos periodos específicos, fue una importante plaza fuerte articulada a la maquinaria colonial hispánica (Bell, 1991; Meisel, 2011). Esta situación, vivida durante las primeras décadas del siglo XIX, terminó por dibujar un singular panorama que varios investigadores han caracterizado como de crisis urbana y regional (Bell, 1991; Meisel, 2011b; Múnera, 2008; Sarmiento, 2010; Valdelamar, 2014).

Por eso, como sostiene la historiadora colombiana María Teresa Ripoll:

Resulta oportuno recordar el saldo que la guerra dejó en Cartagena y su provincia, ya que este reconocimiento explica parcialmente la lenta recuperación económica y demográfica que experimenta la ciudad en el siglo XIX. El estado de postración y devastación en el que quedó la ciudad y la provincia, una vez finalizado el conflicto, se debió en gran medida a que la región fue uno de los escenarios principales en tan prolongada contienda. En distintas ocasiones Cartagena y su provincia concentraron las tropas de los ejércitos enfrentados; fue por este puerto por el que entraron los ejércitos de la reconquista y por el que fueron expulsadas del territorio las últimas tropas realistas. (2006: 103)

Décadas después, esta compleja situación se intensificó. Porque la ciudad fue desplazada de la posición de ser el principal puerto del Caribe continental colombiano, debido al ascenso económico del puerto de Barranquilla. El cual terminó por concentrar la mayor parte de las operaciones comerciales durante la segunda mitad del siglo XIX, especialmente las relacionadas con los ciclos de exportación de la quina, el tabaco y el café (Nichols, 1973). A la larga, en dicho momento, la ciudad perdió su preponderancia como puerto que monopolizaba el comercio entre el Caribe continental y las regiones andinas. A esto se sumó, varias décadas después, la imposibilidad práctica de continuar realizando operaciones comerciales de navegación por medio del Canal del Dique a inicios de la década de 1880, por motivo de la sedimentación de esta ruta fluvial (Bell, 1991b). Tal imprevisto dejó a la ciudad aislada del comercio con el interior del país a través del río Magdalena, al menos hasta cuando se terminó de construir el ferrocarril que reactivaría en algo dicha relación comercial por medio de la conexión ferroviaria entre Cartagena de Indias y la población ribereña de Calamar. El tren empezó a prestar sus servicios en 1894 (Ortiz, 2018).

Teniendo en cuenta este marco de intensa transformación urbana, en lo que sigue analizaré los relatos de algunos viajeros que visitaron la ciudad en diferentes momentos del siglo XIX. Porque, como resultado de su visita, estos personajes produjeron una singular narrativa de la situación por la que atravesaba el puerto, una narrativa de reparto de los entes que estaba codificada en función de la *metafísica de la raza*. Por este motivo, tengo que decir que, como precaución de método (Sánchez-Mojica, 2012), no consideraré estas fuentes escritas por los viajeros a la manera de un conjunto de documentos cristalinos que me permitirían acceder a la positividad histórica de lo que realmente fue la ciudad en el siglo XIX, sino más bien las interpretaré como un archivo performativo que, en su constitución misma, involucró prácticas discursivas que fueron articuladas a partir del dominio enunciativo de la *metafísica de la raza*.

De manera que, a mi juicio, tales fuentes —más que representar la realidad histórica decimonónica— operaron respecto de la ciudad caribeña a partir de la producción de efectos políticos de orden pragmático en la imagen simbólica de “lo real”. Por ello, en este apartado me propongo analizar la codificación de la cadena significativa que circuló en la ciudad con base en la mirada de los mencionados viajeros. En particular, me ocuparé de comprender el funcionamiento del signo de la raza en un momento histórico en el que aún no era el principio regulativo del ordenamiento espacial. Se trata, entonces, de realizar una arqueología de su operatividad en el siglo XIX. La cual me brindará elementos explicativos para comprender su devenir en tanto régimen de codificación territorial a principios del siglo XX. En otras palabras, me interesa analizar su dinamismo en tanto condición histórica de posibilidad de la segregación espacial por motivos de racismo de clase.

En 1823, apenas dos años después de que terminara la reconquista, gracias a la campaña desarrollada en la Noche de San Juan por la escuadra naval del almirante pardo José Prudencio Padilla (1781-1828), y cuando ya las tropas independentistas habían consolidado la liberación de Cartagena de Indias de manos de las fuerzas realistas de ocupación, el diplomático francés Gaspard-Théodore Mollien visitó la ciudad. Acerca del estado en el que la encontró, escribió lo siguiente:

Cartagena presenta el aspecto lúgubre de un claustro: largas galerías, columnas bajas y toscas, calles estrechas y sombrías en razón al saliente de los tejados que sustraen la mitad de la luz; la mayor parte de las habitaciones están sucias, llenas

de humo, tienen un aspecto mísero, y cobijan seres que están más sucios, más negros y más miserables aún: tal es el aspecto que ofrece a primera vista esta ciudad, bautizada con el nombre de la rival de Roma. ([1943] 2011: 88)

En la descripción que hizo el diplomático francés, salta a la vista el énfasis que puso en el estado deplorable en el que desde su punto de vista se encontraban los edificios de la ciudad. Había en ellos habitaciones “sucias”, “llenas de humo”, las cuales manifestaban un “aspecto mísero”. A los ojos del visitante, la infraestructura urbana ostentaba un semblante desastroso y lúgubre. Sin embargo, el asunto no tenía que ver solo con la dimensión física de la ciudad. Es decir, con la apariencia material de sus edificios. Además de esto, Mollien resaltó que la composición poblacional de Cartagena de Indias también había cambiado en comparación con los años anteriores, cuando llegó a ser considerada “la rival de Roma”. En otras palabras, cuando fue vista como una ciudad que etimológicamente, y en términos de linaje (al igual que la Cartagena española, ubicada en la región de Murcia), procedía simbólicamente de la ciudad fenicia de Cartago, la histórica adversaria de Roma. No cabe duda. A juicio de este diplomático el importante cambio en la apariencia material de sus edificios respondía a que en el momento de su visita quienes en su mayor parte la habitaban eran seres “sucios”, “negros” y “miserables”. Se trataba, pues, de una alusión despectiva a las gentes del común que en aquel momento vivían en la ciudad.

En comparación con la ciudad colonial que fue en otros tiempos —después de todo no tan lejanos— la ciudad había cambiado radicalmente. Ahora, en términos cualitativos, estaba en manos de la gente del común, especialmente de negros, mulatos y pardos. Debido a que después de la independencia la mayor parte de las personas integrantes de la élite comercial y burocrática que escenificaban la blanquitud hispánica en la ciudad caribeña habían emigrado, buscando nuevos horizontes que les resultaran más favorables para el beneficio de sus intereses políticos, económicos y culturales (Bell, 1991b; Helg, 2011; Mesiel, 2011; Ripoll, 2006). En este sentido, según sostiene la historiadora suiza Aline Helg: “La élite urbana blanca de españoles y criollos que había ejercido el liderazgo en los baluartes realistas y en las áreas independentistas había desaparecido en gran medida” (2011: 297). Por eso, como veremos, uno de los elementos que más inquietó a los viajeros que visitaron a Cartagena de Indias en las décadas subsiguientes a la independencia fue el hecho de que los negros hubieran tomado la ciudad para sí mismos. Según el modo de ver de estos visitantes, nada bueno podía esperarse de esa desconcertante situación.

Tal vez esta valoración racista se correspondía con el hecho de que, durante los años posteriores a la independencia, en las regiones andinas del país existía un miedo abismal a que los sectores plebeyos de negros, mulatos y pardos optaran por adelantar en el Caribe colombiano una revolución socioracial de inspiración jacobina, similar a la que —apenas un par de décadas atrás— había triunfado en *Saint-Domingue*. Una revolución que condujo a la conformación de la primera república negra del mundo, a partir de la victoria de los esclavos insurrectos: Haití (James, [1938] 2003). Dicho temor también inquietaba a las diferentes elites del Gran Caribe e incluso a las clases dominantes esclavistas del sur de los Estados Unidos. De manera que esta paranoia, frente a una eventual insurrección socioracial, no era excepcional en aquella época.

Porque, como afirma la historiadora panameña Marixa Lasso, “en la mente de muchos criollos blancos (...) la igualdad racial se asoció con el Haití revolucionario” (2015: 60). Es casi seguro que, por este motivo, la república de Haití no fue convocada al Congreso Anfictiónico que organizó Bolívar en Panamá a mediados de 1826, con el cual busca establecer formas de unificación de los países americanos. Esto a pesar del invaluable apoyo en armas, hombres y recursos económicos que el presidente haitiano Alexandre Petion prestó a Bolívar en 1815 para organizar, desde la república negra, la Expedición de Los Cayos que se propuso liberar a Suramérica de las fuerzas realistas, tal como efectivamente ocurrió años después.

En el marco de dicha coyuntura de desconfianza generalizada, el almirante riohachano José Prudencio Padilla —el estratega pardo que comandó en 1821 la acción naval que condujo a la segunda independencia de Cartagena de Indias— fue detenido y trasladado a Bogotá en calidad de prisionero. A la larga, el almirante fue procesado en un juicio irregular que concluyó con su fusilamiento público en la Plaza de la Constitución (me refiero a la hoy llamada Plaza de Bolívar, la cual es reconocida como la principal plaza de Bogotá). Pero el suplicio no terminó allí. Después de ser fusilado, el cadáver del líder pardo fue colgado en la horca, como un horrible escarmiento contra quienes llegaran a considerar la posibilidad de cuestionar los privilegios raciales por medio de los cuales se había fundado la nueva república liberal. No hay que perder de vista que los cargos de los que se acusó a Padilla fueron promover una revolución socioracial análoga a la revolución haitiana y participar en la conspiración septembrina contra Bolívar mientras se encontraba en prisión, esto último presuntamente junto a Francisco de Paula Santander.

No cabe duda. En ese momento un fantasma recorría el Caribe poscolonial colombiano, el fantasma de la revolución haitiana.

Ahora bien, en todo caso vale la pena preguntar, ¿cuáles fueron las razones que llevaron a que Cartagena de Indias experimentara la profunda crisis a la que se refirió Mollien durante su visita?, y, después de todo, realmente, ¿quiénes estaban en crisis? Para comprender esta situación es necesario recordar que durante la segunda mitad del siglo XVIII la ciudad había gozado de una serie de privilegios imperiales que estaban relacionados con su papel como plaza fuerte y con el importante asentamiento en la ciudad del regimiento fijo español. Un regimiento que se estableció en la década de 1770 por parte de los españoles y que, a medida que pasaron los años, estuvo conformado cada vez en mayor número por pardos y mulatos. En especial durante las décadas finales del siglo XVIII y los primeros años del siglo XIX, cuando finalmente estas personas racializadas se convirtieron en la mayoría de sus integrantes (Helg, 2005 y 2011; Múnera, 2008).

Por lo visto, tanto la posición estratégica de la ciudad caribeña, en cuanto plaza fuerte que estaba resguardada por un destacado sistema defensivo, como su condición de emplazamiento del regimiento fijo del virreinato, fueron las razones que llevaron a que Cartagena de Indias fuera considerada como una posición importante por parte de la corona española. Esto en función de la convulsiva geopolítica del Caribe. Una región que al parecer del intelectual dominicano Juan Bosch se caracterizó por constituir la frontera imperial de las potencias coloniales europeas ([1981] 2009). En este escenario, durante la segunda mitad del siglo XVII, y la mayor parte el siglo XVIII, Inglaterra se convirtió en una seria amenaza para las posiciones coloniales españolas, situación que en el Caribe continental neogranadino se expresó de manera paradigmática en el intento de capturar a Cartagena de Indias por parte de la armada del Almirante Vernon, quien cruzó el Atlántico para intentar tomar por asalto la ciudad en 1741, pero falló en su cometido.

Por este motivo, y ante la magnitud del ataque perpetrado por la armada inglesa comandada por Vernon, la corona española decidió reforzar aún más la seguridad militar de la ciudad, para garantizar que pudiera resistir los ataques de Inglaterra, así como los de otras potencias imperiales que pretendieran cuestionar la soberanía hispánica en el Caribe. España se propuso no facilitar oportunidades a sus enemigos, ni darles ventaja en los asaltos con los que pretendían tomar la ciudad. Con ello apuntó a evitar que sus adversarios fracturaran el control español del Caribe continental neogranadino (Marco, 1988; Múnera, 2008; Salas, [1987] 2009).

Desde luego, esto evidencia que los conflictos que existían entre las metrópolis de la época conformaron el trasfondo histórico para que a Cartagena de Indias se le otorgaran ciertos privilegios fiscales, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVIII. Esta decisión geopolítica se tradujo en una importante inversión de recursos económicos que fueron orientados a la construcción y reforzamiento del aparato defensivo de la ciudad. Al mismo tiempo, era una decisión con la que se buscaba mantener la presencia permanente del regimiento fijo, para poder hacer frente a las amenazas jurisdiccionales que representaban en el Caribe los imperios europeos enemigos de España. Por eso, con el propósito de viabilizar esta estrategia geopolítica, la corona dispuso que las ciudades de Quito, Santa Fe y México destinaran parte de sus rentas fiscales a la inversión que requería el reforzamiento militar de Cartagena de Indias y, a la vez, que dichos recursos permitieran mantener la tropa que era necesaria para garantizar la seguridad del puerto. Estas rentas, que efectivamente fueron transferidas por aquellas ciudades coloniales a la plaza fuerte, se denominaron situado fiscal (Meisel, 2011; Múnera, 2008; Serrano, 2004).

En consecuencia, puede decirse que los recursos provenientes del situado fiscal no eran resultado de una actividad productiva o comercial desarrollada en la ciudad caribeña en el Caribe continental neogranadino. Esto significa que, desde la perspectiva de la razón de estado imperial, Cartagena de Indias no tenía un papel notable como centro productivo o mercante (al menos en la segunda mitad del siglo XVIII), sino que más que todo la ciudad era percibida como una posición relevante porque jugaba un rol significativo en la geopolítica de la época. Es decir, para el imperio español la ciudad tenía un valor preponderantemente militar.

En cualquier caso, la ausencia de una dinámica productiva y comercial autónoma se convirtió, con el tiempo, en una situación de alta dependencia económica frente a las disposiciones de la metrópoli colonial. A la larga, tal situación de dependencia pendió como una “espada de Damocles” sobre ella. Debido a que a finales del siglo XVIII la economía de la ciudad caribeña operaba, en gran medida, gracias a la circulación del situado fiscal y, también, a los circuitos no oficiales de intercambio que estaban relacionados con la extendida práctica del contrabando (McFarlane, 2007; Meisel, 2011 y 2011c).

Por eso, cabe destacar que, en su momento, las disposiciones imperiales para la remisión del situado fiscal a Cartagena de Indias condujeron a que la economía de la

ciudad adquiriera un trascendental dinamismo. La plaza fuerte disfrutó de una importante activación de su vida económica, social y cultural a causa del situado fiscal. En primer lugar, porque se consolidó un influyente grupo de comerciantes que prestaban dinero bajo interés a las autoridades coloniales. Tales préstamos eran convenidos con el fin de que no se paralizaran las obras de construcción y mantenimiento del sistema de defensa, ni tampoco el pago de los salarios a los integrantes del regimiento fijo, ante la ausencia de un flujo permanente de recursos fiscales. Al menos, mientras llegaban los recursos económicos provenientes de las ciudades que según las disposiciones de la corona debían remitir el situado. Por eso, aquellos préstamos se convirtieron en una forma de garantizar la estabilidad de la soberanía colonial hispánica en el Caribe continental neogranadino.

Esta situación de falta de recursos —que favoreció los préstamos a las autoridades coloniales por parte de los comerciantes cartageneros— era propiciada por las dificultades que en ese entonces existían en las comunicaciones tanto marítimas como terrestres y, por lo tanto, por los inconvenientes que se presentaban en ese momento para realizar transacciones financieras expeditas. Por ambas razones, el arribo del situado fiscal a la ciudad caribeña podía tardar un tiempo considerable y, de cierta forma, su llegada era algo imprevisible. Esta era una situación delicada. Porque, dado el caso, si no se contaba con los recursos financieros requeridos, las obras del sistema defensivo se verían paralizadas y, asimismo, se afectaría la composición del regimiento fijo, dejando en una posición de indefensión a la ciudad.

Fue para evitar todo esto que los comerciantes terminaron por hacer préstamos a las autoridades coloniales de la ciudad. Desde luego, no cabe duda que tales operaciones crediticias fueron bastante lucrativas para los comerciantes cartageneros (McFarlane, 1983; Meisel, 2011c). Por este motivo, aquel grupo de comerciantes se congregó en torno al Consulado de Comercio de Cartagena, consiguiendo influir de manera decisiva en las políticas económicas de la ciudad y, en alguna medida, en las del Virreinato de la Nueva Granada. Esto último, a pesar de la inconformidad de los grupos de poder que se opusieron a sus actividades desde Santa Fe, la ultramontana capital colonial andina.

De otra parte, cabe destacar que este consulado de comerciantes jugó un papel importante en la circulación del pensamiento científico eurocéntrico, al que se adscribieron los criollos en diferentes lugares del virreinato. Puesto que por medio de la intervención de los comerciantes cartageneros se distribuyeron con frecuencia libros e instrumentos científicos entre los seguidores del pensamiento iluminista. Este es el caso de los envíos que realizó el comerciante José Ignacio de Pombo tanto a José Celestino

Mutis como a Francisco José de Caldas, con quienes mantenía una nutrida correspondencia epistolar (Múnera, 2005 y 2008). Ahora bien, teniendo en cuenta que en ese momento el saber científico se convirtió en un significativo mecanismo de diferenciación socioracial en la Nueva Granada (Castro-Gómez, 2005), puede decirse que el papel que jugaron los comerciantes cartageneros en la circulación de esta práctica de saber-poder fue, sin duda alguna, relevante.

Además del grupo de comerciantes cartageneros, en la ciudad caribeña se conformó un importante sector artesanal de negros, mulatos y pardos que prestó sus servicios como fuerza de trabajo en las obras de construcción y reforzamiento del sistema de defensa, tanto en condición de trabajadores como de contratistas. La participación de los artesanos en la consolidación del sistema defensivo de la ciudad les permitió adquirir un significativo poder económico y, al mismo tiempo, una sobresaliente capacidad adquisitiva. Sin embargo, a causa del racismo colonial imperante, estas facultades económicas no se correspondieron, a la larga, con la garantía de derechos civiles y políticos para los artesanos. De modo que fue un grupo social en ascenso económico, pero al que se le negaron los derechos de ciudadanía de los que gozaban los sectores sociales que se escenificaban como blancos a través del dispositivo de la “limpieza de sangre” (Múnera, 2005).

Todo esto condujo a la imposibilidad de que los negros, mulatos y pardos pudieran acceder a la educación universitaria, practicaran legítimamente tanto la abogacía como la medicina y fueran autorizados para ejercer cargos de representación política que les permitieran posicionar sus aspiraciones e intereses sociales en el escenario público de las instituciones coloniales. Porque estas profesiones estaban restringidas a quienes podían demostrar su “limpieza de sangre”. Tal atmósfera de ascenso económico, en ausencia del ejercicio de los derechos civiles y políticos de los que gozaban los blancos, influyó en que los artesanos jugaran un papel decisivo en la radicalización de la sociedad cartagenera. Un papel que, después de todo, condujo a que la ciudad declarara la independencia absoluta de España. Debido a que la metrópoli colonial no estaba dispuesta a garantizar los derechos de ciudadanía a los que aspiraban los sectores sociales emergentes.

Esta decisión había quedado confirmada con la promulgación de la constitución de 1812. La cual, a pesar de la presión que en tal sentido realizaron los representantes de

las colonias en las Cortes de Cádiz, finalmente terminó por ratificar la condición jurídica inferior de pardos y mulatos (Lasso, 2015; Múnera, 2008). En estas circunstancias, para los artesanos cartageneros no quedaba otro camino que la independencia radical frente al imperio español, si lo que querían era que su capacidad económica se correspondiera con la facultad de poder ejercer el poder político institucional.

Ahora bien, es cierto que por su parte los comerciantes cartageneros congregados en el consulado de comercio no estaban del todo interesados en independizarse de España, sino que más bien querían ganar independencia política frente a Santa Fe. Esto se debe a que a partir de la posición jerárquica que ocupaba la capital del virreinato, esta ciudad andina imponía medidas monopólicas a los comerciantes cartageneros, especialmente sobre la harina (Múnera, 2005). El asunto es que las autoridades santafereñas les obligaban a comprar la harina que era producida en el virreinato, cuando a ellos les era más rentable importar la harina de Jamaica o Estados Unidos, una harina que además era de mejor calidad.

En cualquier caso, y a pesar de esto, los comerciantes cartageneros se sentían bastante cómodos en su condición de súbditos del imperio hispánico, pues como mencioné se beneficiaban de las inversiones que por medio del situado fiscal realizó la corona para el fortalecimiento estratégico del aparato defensivo español en el Caribe continental neogranadino. Debido a que los créditos que solían acordar con las autoridades coloniales de la ciudad les resultaron sumamente lucrativos a estos prestamistas. A esto se suma que la figura del Consulado de Comercio les había facilitado a los comerciantes cartageneros diseñar proyectos económicos y, a la vez, poner en marcha obras de infraestructura que apuntaban a incentivar el comercio en el virreinato. Finalmente, contaban con importantes redes familiares en otras ciudades del Gran Caribe y en España que les permitían influir en la vida económica y política tanto de la metrópoli como de las colonias. Por supuesto: de manera proporcional a las alianzas políticas que consiguieron establecer (Meisel, 2004; Múnera, 2008; Ripoll, 2006).

Por todo esto, los comerciantes cartageneros no tenían razones de fondo para declarar la independencia de España, pero sí para ganar mayor autonomía política frente a Santa Fe. Fue, entonces, la radicalidad insurgente de los artesanos negros, pardos y mulatos, presionada por las disposiciones constitucionales hispánicas de 1812, lo que llevó a que Cartagena de Indias declarara la independencia de España. De manera que para alcanzar sus objetivos políticos los artesanos se movilizaron con machetes, palos y armas de fuego, junto al destacamento del regimiento de pardos que hacía parte del

regimiento fijo, en el que ellos eran mayoría. Esto para exigir a los comerciantes la declaración de la independencia y la expulsión del gobernador español de la provincia. Como es sabido, este acontecimiento radical es lo que se conmemora el 11 de noviembre en Cartagena de Indias, la interpelación multitudinaria de los artesanos negros, pardos y mulatos para que la Junta de Gobierno que estaba controlada por los comerciantes criollos firmara el acta de independencia absoluta de España y expulsara al gobernador, tal como poco antes había sucedido en Santa Fe (Múnera, 2005).

De otro lado, hay que tener en cuenta que el dinamismo de la economía cartagenera en la segunda mitad del siglo XVIII, producto de la inversión fiscal en el aparato de defensa y en el mantenimiento del regimiento militar de la ciudad, provocó un crecimiento del número de habitantes de la ciudad (Aguilera y Meisel, 2009). Porque arribaron nuevas personas con el propósito de integrarse a la milicia, emplearse en la construcción y mantenimiento del sistema defensivo, vincularse a las operaciones comerciales o, también, con el fin de participar del amplio comercio de contrabando que existía en el puerto caribeño (Meisel, 2011). Este aumento demográfico desembocó en un incremento de la demanda de productos de consumo orientados a alimentar al creciente número de habitantes. En pocas palabras, como había más gente en la ciudad se necesitaba más comida. Todo ello condujo a un crecimiento de la productividad de las haciendas de la Provincia de Cartagena, especialmente de productos como los aguardientes y las carnes (Calderón, 1999; Colmenares, 1990; Meisel, 1980, Posada, 1998).

Desde luego, si bien el situado fiscal jugó un papel significativo en la conformación del grupo de comerciantes y artesanos, dinamizando la economía cartagenera en la segunda mitad del siglo XVIII y, al mismo tiempo, conduciendo al aumento de la productividad de las haciendas de la provincia, pasadas las guerras de independencia el situado fiscal dejó de llegar a la ciudad. Como es obvio, esto se debió a que Quito, México y Santa Fe ya no estaban obligadas por la corona española a enviar recursos fiscales para la defensa de Cartagena de Indias, pues para ese momento los españoles habían perdido la mayor parte de sus posesiones coloniales americanas. Por lo visto, una vez desapareció el control hispánico de Cartagena de Indias, la ciudad dejó de recibir los recursos que estaban destinados al sostenimiento de su aparato defensivo y al sustento del regimiento fijo. Esto produjo una contracción de la economía oficial que, como vimos, en gran medida dependía de dichos recursos fiscales.

A este escenario inesperado se sumó el aumento del contrabando. Situación que también afectó de forma negativa las finanzas institucionales de la ciudad. Si bien en el siglo XVIII Cartagena de Indias había sido uno de los puntos de desarrollo del contrabando más importantes del Nuevo Reino de Granada, después de las guerras de independencia esta dinámica se intensificó, agobiando sensiblemente las finanzas de la ciudad. En particular, el aumento del contrabando durante el inicio de la experiencia independentista del siglo XIX se desencadenó por motivo de los altos aranceles que fueron establecidos para el comercio legal en la Gran Colombia y como resultado de la exportación ilegal de oro (Bell, 1991). De otra parte, en la ciudad caribeña se adoptó la medida de permitir a barcos de bandera extranjera la realización de operaciones de comercio de cabotaje. Se trataba de operaciones comerciales que anteriormente estaban prohibidas, debido al control jurisdiccional que mantenía España —al menos en términos formales— respecto del comercio colonial. De esta forma, la incursión de los barcos extranjeros terminó por favorecer la fuga de capitales del puerto, puesto que las ganancias que se producían como resultado de las operaciones comerciales eran llevadas por los extranjeros a otros lugares y, por tal motivo, no contribuían al dinamismo de la economía cartagenera (Bell, 1991).

Debido a lo cual, por efecto de las guerras de independencia, para la segunda década del siglo XIX las redes coloniales que localizaban a Cartagena de Indias como punto estratégico del aparato imperial español se habían desvanecido. La ciudad caribeña pagaría caro el “atreimiento”, protagonizado por la radicalidad política de los artesanos y militares mulatos y pardos, de haberse independizado de la monarquía española, alejándose de forma insubordinada del control político que anteriormente mantenían sobre ella las elites blancas y aristocráticas. Al igual que en el caso de Haití, los europeos nunca le perdonaron a la ciudad caribeña que se hubiera convertido en un territorio controlado por fuerzas plebeyas, tampoco lo harían los criollos blancos andinos. Como dije antes, en parte esta valoración reactiva respecto de la agencia de las fuerzas plebeyas explica la enorme inquietud que experimentaron los viajeros que visitaron la ciudad durante el siglo XIX. Por eso, estos visitantes no escondieron el profundo desconcierto que experimentaban al ver a Cartagena de Indias tomada por “los de abajo”, por la gente del común.

En 1825, dos años después de la visita que hizo a Cartagena de Indias el diplomático francés Gaspard-Théodore Mollien, el oficial de la Marina Real sueca Carl August Gosselman visitó la ciudad. El motivo de su visita era adelantar una misión para

establecer relaciones comerciales entre el Reino de Suecia y la Gran Colombia (Deavila y Guerrero, 2011). En la descripción de su visita a la ciudad caribeña el oficial señaló que:

La mayoría de las calles no están empedradas sino llenas de arena, y en distintos lugares pueden verse grupos de negritos desnudos dando volteretas, muchas veces en compañía de un mico, el que solamente se distingue de ellos por sus saltos más altos y sus movimientos más ágiles. Todo el espectáculo se acompaña de una música que para quien no está acostumbrado a oír, resulta una variante del parloteo de los papagayos sentados en las puertas y en los balcones; es decir, el idioma del pueblo inferior. ([1981] 2011: 114)

Para Gosselman Cartagena de Indias no parecía contar con los requisitos necesarios para ser catalogada como una ciudad propiamente dicha, pues “las calles no están empedradas, sino llenas de arena”. Tal vez este juicio se correspondía con que a su modo de ver la ciudad caribeña no cumplía con los estándares que en el siglo XIX europeo debía tener una ciudad civilizada, la ausencia de empedrado y la profusa presencia de arena constituyen una prueba incontrovertible de tal situación. De igual forma, la población cartagenera fue clasificada por parte del oficial sueco como más cercana al “reino de los animales” que a la humanidad propiamente dicha. Por eso, a juicio de Gosselman, Cartagena de Indias estaba habitada por una población que revelaba ciertos rasgos peculiares que la ubicaban en un lugar temporal distante del refinado presente decimonónico que él consideraba como el signo constatable del progreso humano.

Por tal motivo, esta población era percibida por el visitante como una población que se encontraba cerca de los primeros escalones de la evolución humana, en los cuales la diferencia entre los animales y la humanidad era ambigua. Este marco de clasificación socioracial y geopolítica, en el que Europa y los blancos europeos ocupan el lugar más alto en la escala evolutiva (el eurocentrismo), le permite a Gosselman señalar que no hay diferencia alguna entre los “grupos de negritos desnudos” y los “micos”. Desde la mirada de aquel oficial, incluso los “micos” son más habilidosos que los “negritos”, pues dan “saltos más altos y más ágiles”. Según él, solo eso permite distinguir a unos de otros.

En este juicio referido a la ciudad es interesante el hecho de que los grupos de personas que la habitaban fueran denominados como “negritos”. El uso del diminutivo “negritos” para referirse a la población predominante en la ciudad caribeña es una práctica discursiva que nombra a las gentes plebeyas como infantiles y, por lo tanto, como

presuntamente incapaces de gobernarse a sí mismas (Fanon, [1952] 2009). Del mismo modo, el oficial habla de la existencia de “grupos de negritos”, lo que al parecer indica que en la ciudad no existían individuos. De manera que para Gosselman en Cartagena de Indias no se había realizado aún el ideal ilustrado de un sujeto que piensa por sí mismo y, en consecuencia, es responsable de sus actos. Muy por el contrario, en lugar de individuos racionales que puedan actuar en función de los dictámenes de su propio entendimiento, la habitaban turbas de seres más cercanos a la naturaleza que a la cultura. Según el oficial sueco, la ciudad vivía en la más deplorable minoría de edad, pues como advierte Césaire se supone que “sólo Occidente sabe pensar; que en los límites del mundo occidental comienza el tenebroso reino del pensamiento primitivo, el cual, dominado por la noción de participación, incapaz de lógica, es el prototipo mismo del falso pensamiento” ([1950] 2006: 37).

No obstante, el asunto no termina allí. Al parecer de Gosselman estos inquietantes sujetos no son capaces de literalidad en el lenguaje. Ya que hablan musicalmente. De manera que esa música es “una variante del parloteo de los papagayos sentados en las puertas y en los balcones”. Para el oficial sueco, la gente que vivía en ese momento en Cartagena de Indias no era competente para articular con claridad las palabras, no podía comunicar ideas claras, ni tampoco representar el mundo “tal cual es”. Por lo tanto, para él no existía diferencia sustantiva entre esta población y los papagayos que “parlotean” en las casas. Porque según el criterio de Gosselman —y, a su modo de ver, de cualquiera persona que no esté acostumbrada a oírlo— el lenguaje de estas gentes es un sonido incomprensible. Por eso el oficial es categórico en su caracterización de esta extraña sonoridad, se trata del idioma del “pueblo inferior”. Porque, tal como afirmaba Fanon: “Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” ([1952] 2009: 49). En este sentido, el juicio que hace Gosselman acerca de la ausencia de literalidad en el lenguaje de la población cartagenera es una negación absoluta de la posibilidad de que estas gentes pudieran llegar a considerarse como seres civilizados.

En 1851, varios años después de la visita que realizó Carl August Gosselman a Cartagena de Indias, un bogotano perteneciente a cierta familia acomodada, quien gracias a su condición privilegiada había realizado estudios en Nueva York y París, viajó a la ciudad caribeña. Iba de paso. Porque aquel ilustre bogotano se disponía a embarcarse rumbo a La Habana, con el fin de abordar una embarcación que le permitiera hacer un viaje a China, donde se proponía establecer operaciones comerciales. Se trata de Nicolás

Tanco, quien es considerado el primer colombiano en viajar al país asiático (Deavila y Guerrero, 2011).

A propósito de su paso por Cartagena de Indias el joven escribió:

Dos impresiones principales experimenté al entrar en la ciudad: una de admiración por la hermosa vista que se presenta: otra de pena y de tristeza por la excesiva cantidad de negros. Por todas partes reina la quietud; no hay casi actividad, la población parece muerta. [...] La desproporción en la que se haya la raza blanca con respecto a la negra fue una de las cosas que más me sorprendieron. Pensar que por cada blanco hay nueve diez negros (sic), es una cosa horrible y desconsoladora. ([1861] 2011: 181)

En la descripción que realizó Tanco (quien cuando anduvo de paso por el puerto caribeño rumbo a China tenía veintiún años) encontramos un encuadre de la mirada del visitante. Este énfasis le produjo al joven bogotano una percepción paradójica sobre Cartagena de Indias. Por un lado, había quedado admirado por “la hermosa vista que presenta” la ciudad a los ojos de quien se acerca a ella. En especial, le asombró su arquitectura de herencia hispánica. Pero, al mismo tiempo, Tanco experimentó una inquietante experiencia de “pena y tristeza”, debido a la “excesiva cantidad de negros” que habitaban la ciudad. No podía creer que hubiera una discrepancia tan abismal entre la arquitectura y la población, entre la geografía física y la geografía humana de la ciudad.

Además de este contraste, que para el acaudalado joven bogotano era inaceptable, cautivó su atención la profunda “desproporción” racial de la ciudad. Según su descripción en el puerto existía un sorprendente desequilibrio de la “raza blanca con respecto a la negra”. Es por ello que en Cartagena de Indias “reina la quietud; no hay casi actividad”. De esta forma, la racionalidad andinocentrada que constituía la perspectiva valorativa de Tanco le llevó a trazar una singular asociación cognitiva entre raza y movimiento. Según esta dimensión cinética de la *metafísica de la raza*, la “raza negra” está marcada por la inmovilidad, mientras que la “raza blanca” está relacionada —de forma inherente a su modo de ser— con el dinamismo. Tal formulación supremacista de la ontología del movimiento tiene como presupuesto que la “raza blanca” activa la historia, pues desde la perspectiva de dicha racionalidad aquella raza es la expresión por antonomasia del motor civilizador.

En este sentido, la “raza blanca” es capaz de hacer que la ciudad adquiera una silueta de dinamismo y, en consecuencia, puede articularse con el ritmo vertiginoso de los

tiempos modernos. En oposición a esto, la “raza negra” se encuentra localizada fuera de la historia: lo único que puede ofrecer a la ciudad es estancamiento y atraso. En realidad, en el caso de la “raza negra” se trata de una raza de gente sin historia que por esa misma carencia ontológica es incapaz de hacer historia. De manera que el hecho de que las fuerzas plebeyas —caracterizadas de forma estereotipada como “raza negra”— sean la fuerza social, política y cultural imperante en la ciudad explica que, para el joven bogotano, la población parezca “muerta”.

Una singular anécdota que describe Tanco respecto de su estancia en Cartagena de Indias, nos brinda la posibilidad de comprender su percepción valorativa sobre el tipo de prácticas culturales que las fuerzas plebeyas de la ciudad llevaban a cabo. Me refiero al despliegue de las *potencias interculturales insumisas* que configuraban parte del panorama urbano que desconcertaba al visitante andino. Dicha descripción nos permite caracterizar la agencia política de las fuerzas plebeyas y, por supuesto, los prejuicios del visitante bogotano al respecto. Nos muestra, con la opacidad propia de un documento elaborado desde el privilegio, la forma como las gentes del común habitaban el espacio urbano.

Según relata el joven comerciante:

Una mañana hallábame profundamente dormido; mi imaginación vagaba por mil lugares, y estaba absorto en un pesadísimo sueño; cuando de repente la música y la algazara que había en la calle vinieron a despertarme. Salté al punto de mi cama y salí al balcón para ver lo que pasaba. La calle estaba llena de gente, la mayor parte del pueblo, y el espectáculo era curiosísimo: unos cuantos negros tocaban diversos instrumentos, otros batían grandes banderas, otros llevaban figurines clavados en la punta de palos. Quienes cantaban y bailaban; quienes gritaban y danzaban. Las negras reían y palmoteaban, y los muchachos, que son el alma de estas diversiones seguían detrás sirviendo de comparsa.

Sorprendido y alarmado, no sabía lo que significaba esta función; cuando algunos gritos salidos de en medio de los actores vinieron a sacarme de dudas, y a manifestarme lo que era. Estábamos en el mes de diciembre: era la época de fandangos, y yo presenciaba uno de ellos.

Poco después fui informado que era el fandango de *Chambacu* (sic) y que el otro fandango del Pozo en el cual figuraba todo lo más escogido de Cartagena, no podía salir ese año. Preguntando la razón, se me dijo que era porque componiéndose de todas las personas decentes, era naturalmente conservador, y que en esta época de libertad solo podía salir el rojo. Esta animosidad de los partidos no me causó ninguna sorpresa; pero confieso que no dejé de indicarme el triste estado al que había llegado el país. ([1861] 2011: 182)

Una multitudinaria movilización festiva vino a interrumpir de manera impertinente el descanso de Tanco, sacándolo del profundo sueño en el que su imaginación “vagaba por mil lugares”. Era una práctica carnavalesca que reunía tanto a

músicos como a bailarines y en la cual participaba de forma mayoritaria el pueblo. Se trataba de un fandango. De repente, la ciudad caribeña se convirtió en el escenario de una irreverente toma cultural en la que un alegre remolino de manos y piernas ponía en evidencia cuál era la mayoría absoluta de la población y, a la vez, cuáles eran las costumbres que predominaban en ese momento en el espacio urbano. Por medio de esta narración autobiográfica del joven viajero también es constatable que aquel fandango tenía una indudable raigambre popular, pues las “personas decentes” no podían salir ese año.

Tanco se refiere por “personas decentes” a los grupos sociales cartageneros que mantenían hábitos, gestos y ademanes que en ese momento se relacionaban con la escenificación aristocrática de la blanquitud. Esta tensión entre las fuerzas plebeyas y aristocráticas fue representada en el relato de Tanco como un fenómeno que solo podía explicarse en función de una diferencia partidista. Sin embargo, es claro que, más que a un conjunto de adscripciones a ideas políticas, la presencia del fandango de *chambacú* aludía a una serie de símbolos y prácticas paródicas (como los “figurines clavados en la punta de palos”) que hacían visible en la ciudad las *potencias interculturales insumisas* de las fuerzas plebeyas.

Por eso, la susceptibilidad del joven bogotano se vio afectada una vez más. En esta ocasión, por efecto de aquella irrupción popular carnavalesca. Tal manifestación de la fuerza política y cultural de los de abajo y, a la vez, de su supremacía en Cartagena de Indias solo pudo producirle a Tanco una sensación delirante, una sensación que le permitió especular acerca del “triste estado del país”. Tal vez su estancia de estudios en Nueva York y París le hizo nombrar con el adjetivo de “triste” lo que su mirada blanca, patriarcal y andinocentrada caracterizaba como una profunda degeneración del puerto: la situación de toma de la ciudad caribeña por parte de las fuerzas plebeyas.

Cuatro años después de la estancia de Nicolás Tanco en Cartagena de Indias, la ciudad fue visitada por un peculiar personaje francés, el geógrafo anarquista Élisée Reclus. Un joven apasionado por la estetización de la naturaleza que había sido inaugurada por Alexander von Humboldt (Serje, 2011). Y quien se había distinguido por su participación activa en los debates políticos europeos. Además, por su compromiso radical con la defensa de la segunda república francesa (1848-1852). El punto es que Reclus viajó a la Nueva Granada en 1855 procedente de Estados Unidos. A donde años

antes, en 1851, se había dirigido desde Irlanda en condición de deportado y bajo el influjo de la gran decepción anímica que le produjo el bloqueo de la república francesa por causa del golpe de Estado que, ese mismo año, organizó contra ella Luis Napoleón Bonaparte y, asimismo, por el panorama de represión política que sucedió a ese episodio reaccionario (Mächler, 2014).

No cabe duda. Para ese momento se había establecido en Europa una correlación de fuerzas tendiente al fortalecimiento de las monarquías absolutistas, como reacción a la revolución de 1848. Me refiero al potente acontecimiento insurreccional de carácter internacionalista que tuvo lugar en varios lugares tanto de Europa central como occidental. El cual contó con la activa participación del naciente movimiento obrero. Lo cierto es que, en ese escenario conservador, el mismo Reclus —quien entonces tenía 22 años— se convirtió en un perseguido político, como resultado de sus posiciones libertarias y, a la vez, por su militancia rebelde en la ciudad de Orthez. En contra del golpe de Estado liderado por quien, luego de salir victorioso, se coronaría como Napoleón III.

Tal vez por eso mismo, su viaje a la República de la Nueva Granada (1831-1858) estaba signado por un insondable carácter utópico. Reclus se había propuesto establecer una comuna anarquista en el país sudamericano, proyecto que anunció a su madre en una carta del 28 de junio de 1855, redactada en Nueva Orleans: “Créeme, madre querida, la pequeña colonia que vamos a establecer será encantadora y la familia de mi hermano podrá ser feliz allá, y entonces cuando sepas que tus temores no se han realizado, solo te quedará olvidar el pasado que tanto te hizo sufrir” ([1855] 2014: 63). Según los planes del joven, la comuna sería establecida en la Sierra Nevada de Santa Marta, a donde él mismo se trasladó para llevar adelante el proyecto. Con todo, acerca de su propia valoración de las sociedades indígenas que habitaban el lugar, escribió a su madre en una carta redactada en Riohacha el 14 de octubre de 1856:

Los habitantes de la Sierra son los indios arahuacos, pobres niños bien pacíficos que explotan de la risa para decir sí o no y miran todo con la curiosidad sin inteligencia de los pájaros. Son hipócritas como todos los débiles, pero su hipocresía no es para nada páfida; es la hipocresía de la zarigüeya que se hace la muerta en el momento de tocarla, por miedo de ser torturada o devorada. Se dice que son originarios del llano, pero que la barbarie de los españoles los hizo buscar refugio en estas montañas de acceso difícil para los invasores. Se entiende bien que los arahuacos no son un pueblo montañés, porque no tienen ni fuerza ni valor. ([1856] 2014b: 81)

Finalmente, por razones que no consideraremos aquí, el proyecto utópico de Reclus fracasó. Sin embargo, en su travesía por la República de la Nueva Granada, el geógrafo francés también tuvo la oportunidad de visitar Cartagena de Indias. Esto sucedió justo antes de que se dirigiera a la Sierra Nevada de Santa Marta, y cuando como parte de su viaje desde Estados Unidos, arribó a la ciudad, procedente de la ciudad de Colón (en el Estado Soberano de Panamá).

Respecto de su transitoria estancia en la ciudad caribeña, Reclus refiere lo siguiente:

La primera escena de que fui testigo al poner el pie en las calles de Cartagena redobló la tristeza que me había inspirado la vista de sus ruinosos edificios. En una plaza rodeada de casas ennegrecidas y de levadas arcadas dos hombres de cabellos lizos, de mirada feroz, tez de color indeciso, se habían agarrado de los grifones de sus *ruanas*, desenvainaron, vociferando, sus terribles machetes y procuraban herirse con ellos. A su alrededor se agitaba confusamente una multitud ebria y sucia; los unos gritaban con furor: ¡Mátalo! ¡Mátalo! los otros hacían desviar los golpes de machete, deteniendo los brazos de los combatientes. Durante algunos minutos, vi pasar forcejeando ese torbellino de hombres por encima de los cuales se levantaban y bajaban sucesivamente las lucientes hojas de los sables. Al fin se logró separar á los dos lidiadores, que, seguidos de sus partidarios, se fueron, cada uno por su lado, á una *tienda*, donde unos y otros se entregaron, botella en mano, á todos los demonios del infierno. Las mujeres que habían salido á las ventanas para ver la riña se retiraron á sus habitaciones y la multitud de espectadores reunida bajo las arcadas se dispersó. Pregunté la causa del tumulto:

- ¡*Son las fiestas!* - me respondieron encogiéndose de hombros.

Cuando una ciudad está en decadencia, puede decirse que sus habitantes participan también del deterioro de las cosas. Todo envejece á la vez, hombres y edificios; los meteoros y las enfermedades trabajan de consuno en su obra. Por las calles, que limitan a lo lejos la masa sombría de las murallas y en que se ven conventos llenos de grietas y levadas iglesias de oblicuas paredes, pasaban cojos, tuertos, leprosos, enfermos de todas clases; jamás había visto tantos mendigos reunidos. Ciertas encrucijadas me presentaban el aspecto de una *cour des miracles*.⁴⁰ Cuando el comercio o la industria abandonan a una ciudad, gran parte de sus habitantes quedan sin colocación y privados de trabajo en la vida, se agitan durante algún tiempo en busca de nuevas ocupaciones; después concluyen por

⁴⁰ La *cour des miracles* (Corte de los milagros) era un sector de París que en la edad media estaba habitado por mendigos y trabajadoras sexuales. Se le dio ese nombre porque se decía que quienes pedían limosna en el día —exponiendo su condición de ciegos—, en la noche mágicamente dejaban de serlo. Esto significaba que en realidad no eran ciegos, sino que estafaban a las personas piadosas que les daban limosnas. Este sector pauperizado de la capital francesa fue descrito en la famosa novela de Víctor Hugo *Nuestra señora de París* que fue publicada en 1831. Es muy probable que Reclus conociera esta obra literaria.

entregarse al vicio y se embrutece tanto física como moralmente. Tal es la desgracia que ha herido a la noble Cartagena de Indias. ([1861] 2011: 203-204)

En su descripción el anarquista francés presenta un sugestivo razonamiento acerca de las circunstancias en las que, a su juicio, se encontraba Cartagena de Indias al momento de su visita. Para ello, relata una “escena” que presencié por sí mismo y que en todo caso le “redobló” la “tristeza” que le había producido haber visto los edificios de la ciudad en un deplorable y ruinoso estado. Como veremos, este es un razonamiento que parte de la experiencia particular para, desde allí, ir a la generalización lógica. Es decir, considera las circunstancias singulares que fueron percibidas por el geógrafo en la ciudad caribeña para proponer una explicación global de lo que allí sucedía, con base en su experiencia autobiográfica. Se trata, pues, de un razonamiento de tipo inductivo que transita de ciertos elementos particulares —propios de la intuición sensible— a la generalidad, corroborando de esta forma una hipótesis universal relacionada con la decadencia de las ciudades.

En el relato, Reclus cuenta que se encontró de un momento a otro con algo sorprendente, con algo que no imaginaba que iba a encontrarse. En su narración la situación está ambientada por una particular escenografía, la cual consta de una “plaza rodeada de casas ennegrecidas y de levadas arcadas”. Esta escenografía es cuando menos paradójica, pues las elevadas arcadas (que son evidencia de una notable técnica de construcción de origen europeo) discrepan con el hecho de que esos mismos edificios estaban “ennegrecidos”. Este contraste anuncia en su relato la condición de decadencia que va a ejemplificar la “escena” descrita por el visitante, una pelea.

Al respecto, me interesa destacar la manera como Reclus construyó los personajes que luchan entre sí, estableciendo una relación analógica entre sus rasgos fisionómicos y su comportamiento. En este caso, se trata de una singular sobredefinición del cuerpo en función de la moral, pues como afirmaban Deleuze y Guattari: “La unidad siempre actúa en el seno de una dimensión vacía suplementaria a la del sistema considerado (sobredefinición)” ([1988] 2004: 14). Así, Reclus caracteriza a los combatientes como “hombres de cabellos lizos, de mirada feroz y tez de color indeciso”. Estas características relacionan la ferocidad, propia del carácter de los personajes, con su tipo de cabello y el color de su piel. Su mirada “feroz” es el signo que sintetiza aquellos elementos sobre los que se establece una peculiar equivalencia ontológica. Es decir, una homología que articula su “dimensión vacía suplementaria”.

En el color de piel de los protagonistas que pelean se manifiesta un significante que desborda la clasificación europea esencial de la *metafísica de la raza* (blanco, negro e indio), pues según el geógrafo aquel es un fenotipo “indeciso” y, por tanto, anómalo e inquietante. Se trata, entonces, de un fenotipo afroindígena que desde la segunda mitad del siglo XVIII era propio de los “libres de todos los colores”. La figura narrativa que es usada por el anarquista articula, entonces, la ferocidad del comportamiento de los contrincantes con sus características fisionómicas, sobrecodificando su ontología en función del significante de la ferocidad. Por este motivo, el comportamiento agresivo de estas gentes (comportamiento que se sintetiza en el gesto de su “mirada feroz”) es consecuencia de su singular composición corporal y fenotípica. La fisionomía de esta población es la que le impide actuar en concordancia con los principios de la razón y, a la larga, la lleva a hacerlo por medio de los instintos más bajos. En ello radica su abismal ferocidad.

De igual forma, los demás personajes que hacen parte de la “escena” son calificados por el geógrafo como una “multitud ebria y sucia”. Esas características del grupo de personas que son descritas en el relato autobiográfico influyen de manera substancial en el tipo de comportamiento cómplice que se les atribuye respecto de los combatientes: porque son gentes ebrias y sucias incitan al asesinato. La voz siniestra que es atribuida a este grupo de gentes indecentes y que, además, simula el papel del coro en la tragedia griega se expresa en gritos colectivos que dicen: “¡Mátalo! ¡Mátalo!”. En el relato de Reclus estos gritos expresan el abismal carácter bárbaro de las gentes que habitan la ciudad, los gritos cómplices son la prueba de su incivilidad.

Además, cuando Reclus pregunta ¿qué es lo que sucede?, le responden: “¡Son las fiestas!” Una respuesta que es esgrimida por quien la enuncia con la mayor naturalidad y “encogiéndose de hombros”. La respuesta, y sobre todo la actitud que asume quien la enuncia (aquello que, en sentido performativo, hace cuando responde), muestra en el relato que esa “escena” no es excepcional. Por el contrario, la actitud de encoger los hombros evidencia una cierta recurrencia de ese tipo de acciones: son comunes y corrientes. En consecuencia, la ciudad caribeña fue descrita por el anarquista francés como un terrible campo de batalla en el que se batían gentes inmorales, sucias y agresivas, quienes pasaban sus días peleando entre ellas y, además, consumiendo bebidas alcohólicas. Todo esto sin prestar la menor atención al estado de los edificios

“ennegrecidos” y a la situación de profunda decadencia en la que se encontraba Cartagena de Indias. No cabe duda. Para el anarquista francés la ciudad estaba en manos equivocadas, estaba en manos plebeyas.

En este punto del relato, Reclus se permite recurrir en su argumentación a una consideración ontológica general. Una que es válida para cualquier ciudad en sí misma. Es decir, para cualquier ciudad en tanto que ciudad, no solo para Cartagena de Indias: “Cuando una ciudad está en decadencia, puede decirse que sus habitantes participan también del deterioro de las cosas. Todo envejece á la vez, hombres y edificios; los meteoros y las enfermedades trabajan de consuno en su obra” ([1861] 2011: 203). En este sentido, existe una suerte de *ley general de la degeneración* que de manera particular se expresa en el caso de la “noble Cartagena de Indias”.

En otras palabras, el destino de la población está ligado al estado de la arquitectura, la geografía física de la ciudad se encuentra articulada de forma inevitable con la geografía humana. Se trata, pues, de una relación de interdependencia entre espacio y sociedad que es característica de las narraciones geografías de Reclus. Por eso, la conclusión del anarquista francés es reveladora: en la ciudad caribeña tanto la piedra como la carne manifiestan la ley de la decadencia. De modo que, para él, la situación es tristemente desastrosa. Así las cosas, la “escena” que describe Reclus —quien es hoy en día considerado uno de los padres de la geografía humana (Mächler, 2014)— opera en realidad como un síntoma que en el régimen enunciativo que ordena su relato le conduce a caracterizar la ontología de la población que habita la ciudad caribeña.

Debido a lo cual concluye que:

Cuando el comercio o la industria abandonan a una ciudad, gran parte de sus habitantes quedan sin colocación y privados de trabajo en la vida, se agitan durante algún tiempo en busca de nuevas ocupaciones; después concluyen por entregarse al vicio y se embrutece tanto física como moralmente. Tal es la desgracia que ha herido a la noble Cartagena de Indias. ([1861] 2011: 204)

Para Reclus, quien una década después de su fugaz estancia en Cartagena de Indias se convertiría en uno de los más destacados integrantes del movimiento anarquista, al participar en los debates de la Asociación Internacional de Trabajadores a partir de 1867 (conocida comúnmente como la “Primera internacional”), y en 1871 asumiría el papel de miliciano en las barricadas de la Comuna de París, la “desgracia” de Cartagena de Indias consistía en que sus habitantes no estaban sometidos al régimen del trabajo. Todo indica que al parecer del geógrafo francés estas gentes feroces solo podían devenir

personas civilizadas por medio de la disciplina laboral. En parte, la causa de la mencionada decadencia urbana —que el geógrafo diagnosticó respecto de la ciudad caribeña— radicaría en que los habitantes de la ciudad perdieron los hábitos asociados al trabajo y, por lo tanto, se entregaron al “vicio”.

La ausencia del régimen del trabajo explica que solo se encuentren mendigos en la ciudad, así como “cojos, tuertos, leprosos” y “enfermos de todas clases”. Esta situación los habría conducido a un inevitable embrutecimiento “físico y moral”. En otras palabras, en las latitudes equinocciales neogranadinas la disciplina laboral es el único camino que permite la contención de las fuerzas plebeyas de “fenotipo indeciso”, pues solo de esta forma es posible detener su estrepitosa caída en la degeneración “física y moral”. Por ello, la forma más expedita de control que Reclus concibe para domesticar a quienes designa como gentes bárbaras es el recurso a la disciplina laboral y, de todas formas, al ordenamiento moral que aquella disciplina comporta. Así, supone que el encuadre comportamental del trabajo es la clave programática para organizar a estas muchedumbres indómitas y conducir las a la vida civilizada.

No cabe duda. En el marco de esta racionalidad eurocéntrica (que es enunciada en este caso por un bien intencionado revolucionario anarquista) opera una línea racial de distinción ontológica que define, ordena y clasifica las poblaciones (Du Bois, [1903] 1994; Fanon, [1961] 2007, Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2007). Esto a la manera de un principio regulativo de los cuerpos que en función de sus características fisionómicas y morales deben ser sometidos a la práctica del trabajo. Por eso, esta línea racial se articula como una “dimensión vacía suplementaria” que distribuye de forma asimétrica la geopolítica de la disciplina laboral. Se trata de una estrategia civilizadora que está orientada a la conducción de las conductas.

No hay que perder de vista que el proyecto utópico que Reclus se proponía realizar en la Sierra Nevada de Santa Marta consistía en crear una comuna de trabajadores agrícolas. En la que la consigna era “el trabajo os hará libres, de la barbarie y la ferocidad”. Por eso, acerca de su proyecto de conformación de la comuna anarquista, el geógrafo escribió en una carta redactada a su madre en Riohacha el 30 de agosto de 1856:

(...) la Sierra Nevada de Santa Marta tiene una incomparable fecundidad y produce de todo en abundancia, desde las plantas de la zona tórrida hasta las del círculo polar, puesto que cada clima superpuesto ha atado un cinto de vegetación

en torno a las faldas de estas montañas. Pero ¿qué pueden hacer en esta bella región unos pocos centenares de arahuacos casi embrutecidos por las exacciones de los curas y comerciantes españoles? Una compañía francesa ha pedido la concesión de la Sierra Nevada y se compromete a llevar allí 50.000 colonos en el lapso de cinco años. ¡Qué ventura sería esto para una región donde no hay un solo arado, y donde los trabajadores agrícolas, y también la labranza, se hacen con machetes! Sea como sea, el porvenir de estas montañas es tan prometedor como el de Suiza, y yo quiero ser uno de los pioneros de ese futuro.

[...] ¿La historia nacional de esta región? Se necesitará un libro. ¿La política? Aquí como en el resto del mundo soy socialista. Hoy mismo en la Nueva Granada votan para elegir un nuevo presidente. Los tres candidatos son Ospina, el jesuita; Mosquera, el militar, y Murillo, el hombre de la libertad [...]. ([1861] 2011: 76)

Me parece interesante que Reclus hubiera desembarcado en la República de la Nueva Granada con la idea altruista de crear una comunidad sin clases ni sometimiento a la autoridad —una comunidad de “hombres libres” y sin Estado— y que, sin embargo, muy a pesar de estos ideales libertarios, sus prejuicios raciales y eurocéntricos no le permitieron comprender lo que sucedía en el Caribe continental neogranadino. Allí no se trataba de la realización de una utopía, de un proyecto imaginado a futuro (manera como la matriz de racionalidad política eurocéntrica de Reclus concebía la revolución social, política y económica), sino de la expresión concreta de una *heterotopía*, de un lugar de la diferencia (Foucault, [1968] 2005).

En contraste con la utopía, que proyecta hacia el futuro la construcción revolucionaria (siguiendo en ello la “senda de la escatología”, es decir, la hermenéutica judeocristiana de la salvación), la *heterotopía* se refiere a lugares en los que existen realmente posiciones de sujeto disfuncionales respecto del orden establecido y desde las cuales se realizan transformaciones sociales nómadas por medio de articulaciones situadas, como es el caso de las *potencias interculturales insumisas*. En este caso se trata de posiciones de sujeto disfuncionales frente a la autoridad de las clases históricamente dominantes. Tales posiciones políticas operan en el registro n-1. Es decir, en un horizonte en el que no han sido capturadas en la totalidad y, por tanto, despliegan la fuerza plástica de la diferencia en tanto lugar de acontecimiento (Badiou [1999] 2009; Deleuze [1962] 2002)).

En Cartagena de Indias la transformación de los sistemas de privilegios era una situación “realmente existente”, pues la ciudad caribeña estaba *de facto* en manos de las fuerzas plebeyas. A diferencia de los territorios europeos donde se soñaba con consumir la revolución social contra la burguesía, pero donde la potente experiencia revolucionaria que tuvo lugar en 1848 había sido derrotada, dejando como resultado un extraordinario

repunte de las fuerzas conservadoras monárquicas, que en Francia se expresó en el golpe de Estado que acarreó justamente el exilio de Reclus. No obstante, la mirada blanca del joven geógrafo desestimó esta *heterotopía* caribeña. Únicamente le permitió interpretar aquello que sucedía en el Caribe continental neogranadino (en especial en Cartagena de Indias) como muestra de una inaceptable decadencia.

No solo esto. Cierta anécdota que narra Reclus nos deja ver que la acción de las fuerzas plebeyas —su toma transgresiva y cotidiana de la ciudad— no le pareció únicamente inapropiada como estrategia política, sino que además le producía un profundo temor.

Un día, luego de realizar cierto viaje por los alrededores de la ciudad, el anarquista francés regresó de nuevo a la urbe y se encontró con algo inesperado.

Al respecto relata:

Era de noche cuando llegué a la plaza mayor de Cartagena. El palacio de la Gobernación estaba brillantemente iluminado; músicos subidos en una plataforma soplaban en trompetas, trombones, pífanos, zangarreaban violines y contrabajos con una alegría feroz; la plaza entera estaba transformada en un vasto salón de danza y de juego. Hombres y mujeres, bailaban estrechamente enlazados y moviéndose en un inmenso círculo, arrastrados por esa danza tan común en la América Española que consiste en deslizarse imperceptiblemente en el suelo meneando las caderas. El movimiento de los pies no se ve, sino solamente la torsión febril de los cuerpos ligados el uno al otro; se diría que la tierra misma gira bajo los grupos convulsivos, tan silenciosamente avanzan movidos por una fuerza invisible. Experimenté una especie de terror viendo pasar lentamente bajo las luces titilantes adheridas a los pilares, esos cuerpos jadeantes y echados hacia atrás, esas figuras negras, amarillas o pintorreadas, todas sacudiendo sobre sus frentes los desordenados cabellos, todas animadas con miradas centelleantes y fijas: era una danza endemoniada, una algazara infernal. Largas hileras de mesas de juego cubiertas de naipes sucios por su mucho uso se extendían alrededor de la plaza, incesantemente estaban rodeadas de hombres mujeres y niños, que venían a perder allí a porfía sus cuartillos y sus pesetas. Un tumulto espantoso se levantaba a cada lance desgraciado, maldiciones y amenazas terribles se cruzaban; sin embargo, no vi relucir en ninguna parte el acero de los machetes.

El aire estaba sofocante y cargado de cálidas emanaciones. Apenas podía respirar y me abría paso por entre la multitud para huir hacia las murallas solitarias. ¡Qué contraste tan instantáneo entre los hombres y la naturaleza! Grandes reflejos se agitaban sobre las aguas y morían alrededor de los bancos de arena. Algunas palmeras se inclinaban aquí y allá en los promontorios; la luna brillaba al través de las grietas de las ruinosas torres; las colinas delineaban en el cielo sus lejanos perfiles; los ecos de la plaza se desvanecían como un vano rugido sin turbar la solemnidad del conjunto; el lento mugido del mar dominaba toda la naturaleza y

daba un ritmo lúgubre a la poesía de las minas y de la noche. ([1861] 2011: 209-211)

En su regreso a la ciudad el joven geógrafo se encontró en medio del inesperado despliegue de una práctica cultural que congregaba a la multitud y que, por poco, le llevó al borde del desconcierto anímico. La música, el baile y el juego eran la serie de elementos que movilizaban ese particular uso del espacio urbano. Ante esta muestra desbordante de las fuerzas plebeyas (que, a todas luces, excedía el antiguo gobierno aristocrático de la ciudad), Reclus se vio interpelado por una experiencia que le produjo horror:

Experimenté una especie de terror viendo pasar lentamente bajo las luces titilantes adheridas a los pilares, esos cuerpos jadeantes y echados hacia atrás, esas figuras negras, amarillas o pintorreadas, todas sacudiendo sobre sus frentes los desordenados cabellos, todas animadas con miradas centelleantes y fijas: era una danza endemoniada, una algazara infernal. ([1861] 2011: 209)

La causa de la desconcertante experiencia que inquietó al geógrafo anarquista eran los cuerpos que circulaban cerca de él, subvirtiendo la esfera de seguridad ontológica —propia de la escenificación de la blanquitud francesa— que operaba a la manera de un mecanismo de subjetivación para el geógrafo errante, un mecanismo de subjetivación que delimitaba el ámbito de la ipseidad del joven viajero. El asunto es que aquellos eran cuerpos “negros”, “amarillos” y “pintorreados”. No eran cuerpos blancos. Eran cuerpos insubordinados que circulaban a su antojo por la plaza mayor de la ciudad y, en su dinamismo jovial, transgredían la esfera imaginaria de identificación que constituía la corporeidad de Reclus, estaban “demasiado cerca”. Además, eran además cuerpos despeinados, pues “sacudían sobre sus frentes los desordenados cabellos”.

No pudo soportarlo. Ante la toma transgresiva de la ciudad por parte de la multitud plebeya el revolucionario francés huyó —lo más rápido que pudo— hacia la soledad de las murallas, prefirió trasladarse al espacio sosegado de la “naturaleza”, antes que continuar habitando aquel espacio siniestro. En el que deambulaba a su antojo la “danza endemoniada” de quienes ejercían el poder efectivo en la ciudad caribeña. En su huida a la soledad, el anarquista utópico vivió una experiencia poética de singular inspiración romántica, muy usual en la estetización de la naturaleza que caracteriza la narrativa geográfica de Reclus. El viajero atribuyó esta experiencia poética al hecho de haber conseguido alejarse de aquellas multitudes peligrosas, feroces y de “fenotipo indeciso”, lo que, según su relato, logró con no poco esfuerzo, pues apenas “podía respirar”.

Una vez se sintió a salvo, se entregó a la contemplación del paisaje auditivo, al goce estético del “mugido” del mar que “dominaba toda la naturaleza y daba un ritmo lúgubre a la poesía de las minas y de la noche”. En su sublime aislamiento poético, el anarquista se sentía más seguro que junto a aquellas gentes de “miradas centelleantes y fijas”. Todo se debía a que aquellos eran cuerpos “negros” que, por eso mismo, amenazaban la frágil economía afectiva del frustrado revolucionario europeo. Se trata, pues, de la sorprendente paradoja de un anarquista que teme al desgobierno. Tal vez por eso mismo formularía años después su famosa definición de la anarquía, según la cual la anarquía es la más alta expresión del orden ([1897] 2015).

En síntesis, las descripciones de la ciudad que en ese momento realizaron varios viajeros nos dejan entrever una particular lectura de lo que sucedía en ella. Para estos hombres blancos, apóstoles de las nociones europeas de civilización, progreso y evolución, la ciudad pasaba por una profunda ruina. El signo que manifiesta dicha situación, en todo caso, es la abrupta diferencia entre la suntuosidad de los edificios hispánicos y la supuesta degeneración poblacional. Esta interpretación relaciona, en cuanto clave explicativa de la situación de la ciudad, el paradójico contraste entre la arquitectura colonial y la ontología de una población que fue calificada como “sucia”, “negra” y “miserable”. En consecuencia, aquellas gentes fueron designadas como poblaciones que, en términos evolutivos, estaban ubicadas más cerca del estado de naturaleza que de la cultura y, además, fueron estereotipadas como incapaces de literalidad en el lenguaje.

Desde la perspectiva de este discurso racista, en Cartagena de Indias existía una inquietante desproporción entre la “raza negra” y la “raza blanca”. Tal desproporción acarrea que la ciudad fuera percibida como una urbe estancada en su movilidad histórica, por lo que los viajeros afirmaban que estaba trágicamente suspendida en el tiempo. De igual forma, en estos relatos, el marco que define a las mencionadas gentes feroces es su incapacidad para actuar de acuerdo a la razón. Esto explica que se entreguen a “danzas endemoniadas” y a “peleas” fatales. Asimismo, los viajeros que visitaron a Cartagena de Indias vivieron una experiencia ambivalente que osciló entre la admiración nostálgica respecto de la arquitectura colonial y la profunda tristeza —o en otros casos el intenso temor— que les provocaba la población que la habitaba de forma mayoritaria. Tal experiencia ambivalente expresa la actualización republicana de la paranoia colonial, en

tanto reparto de la economía política del deseo que, por contraste, permitía la escenificación de la blanquitud de los viajeros.

De otra parte, hemos visto que los impactos específicos de las guerras de independencia cambiaron de manera definitiva a Cartagena de Indias y, a la vez, fueron una condición de posibilidad para el establecimiento del sistema de percepción de los viajeros que la visitaron en esa época. Tal sistema de percepción de “lo real” se ensambló a partir de la *metafísica de la raza*, otorgando particular atención a la dimensión fenotípica de dicha cadena significativa. En este sentido, la raza operó, de manera concreta, a partir de la atribución de estereotipos comportamentales y morales sobre los cuerpos y las poblaciones racializadas.

En consecuencia, fue debido a la presencia siniestra de dichos cuerpos y poblaciones en el paisaje urbano que se le imputó el estado de decadencia a la ciudad. De todas formas, no en función de las mutaciones geopolíticas que tuvieron lugar a principios de siglo. La responsable de tal situación era la “raza negra”. Desde luego, al respecto me interesa destacar que aquella codificación de la *metafísica de la raza* aún no implicaba una distribución espacial de la significativa raza, como sí ocurrirá en las primeras décadas del siglo XX, al establecerse la segregación espacial por motivos de racismo de clase como principio regulativo del ordenamiento urbano. En ese momento la raza no estaba territorializada en la ciudad caribeña. Este es un elemento importante en la genealogía que estoy realizando, pues da cuenta del devenir histórico de dicho dominio enunciativo: la *metafísica de la raza*.

Asimismo, pudimos constatar que durante la mayor parte del siglo XIX la ciudad caribeña estaba tomada por las gentes del común, quienes desplegaron en el espacio urbano sus *potencias interculturales insumisas*, un aspecto del paisaje urbano al que solo podemos acceder por medio de los fulgores de “lo real”. Además, puede decirse que lo que algunos historiadores han denominado como la crisis decimonónica de la ciudad se corresponde, de forma específica, con la crisis del sistema de privilegios fiscales en el que se inscribía Cartagena de Indias en el marco de la geopolítica imperial hispánica que imperaba en el Caribe, así como también con la erosión de las relaciones comerciales, políticas y culturales que derivaron de dicha posición geopolítica.

Sin embargo, esta interpretación de la “crisis decimonónica” deja en posición de borradura el ejercicio espacial de poder que fue movilizadado por parte de la gente del común y, por tanto, el despliegue efectivo de las *potencias interculturales insumisas* en el espacio urbano. Las cuales fueron encarnadas por las fuerzas plebeyas que habitaron la

ciudad. Por este motivo, considero que la crisis de Cartagena de Indias en el siglo XIX es, realmente, la crisis de la aristocracia blanca, patriarcal y colonial. No necesariamente la de las fuerzas plebeyas, que en ese momento vivieron en la ciudad de forma desobediente.⁴¹

Debido a lo cual, vale la pena señalar que hay un asunto que no ha sido estudiado con suficiente detalle en la historiografía contemporánea de la ciudad. Un interesante fenómeno urbano que quizás tuvo lugar en el siglo XIX cartagenero. Es muy factible que las fuerzas plebeyas realizaran, por la vía de los hechos, una redistribución habitacional de las viviendas.⁴² De modo que los juicios racistas de los visitantes, quienes desde diferentes latitudes arribaron a Cartagena de Indias, podrían obliterar una significativa transformación urbana, valiéndose de estereotipos que desestiman las fuerzas plebeyas. El asunto es que, ante la huida de la mayor parte de la aristocracia (Aguilera y Meisel, 2009; Bell, 1991b; Helg, 2011; Ripoll, 2006), tal vez la gente del común tomó para su propio uso la mayoría de las viviendas abandonadas y, por eso mismo, las habitó de manera autónoma.

Si esto fue así, se trató de una metamorfosis de la distribución habitacional de la ciudad que requiere ser estudiada con más detalle en la historiografía de Cartagena de Indias. Porque es probable que, como resultado de esta transformación urbana, la gente del común viviera en los mismos espacios habitacionales que, en un momento anterior —después de todo no tan lejano— habían sido ocupados por las élites coloniales que escenificaban la blanquitud hispánica y criolla. Como veremos, este eventual proceso de redistribución habitacional, en todo caso, fue revertido años después, a partir de la instauración de las geografías urbanas del destierro.

⁴¹ La situación demográfica de Cartagena de Indias en el siglo XIX ha sido analizada por María Aguilera y Adolfo Meisel (2009) a partir de la información censal disponible, constatando la caída demográfica de la ciudad, las principales profesiones que existían, la distribución sexual de la población, la estructura del empleo y la población estudiantil. La mayor ocupación de los hombres en el censo de 1875 fue la de los artesanos (36.1%) y la de las mujeres la administración doméstica (87.9%). Si bien la información cuantitativa no permite analizar la agencia de las fuerzas plebeyas de la ciudad (que eran su mayoría poblacional), los testimonios de los visitantes que he analizado me permiten inferir algunos elementos específicos de su agencia política y cultural.

⁴² Un proceso de este tipo fue descrito para el caso de *Saint-Domingue* por el historiador trinitense Cyril Lionel Robert James ([1938] 2003).

4. Monopolios, plagas y despojo⁴³

Hemos visto que la Cartagena de Indias decimonónica poco se parecía a la ciudad que existió durante los casi trescientos años de dominación hispánica. Porque, en parte, la aristocracia había caído y, por tanto, la correlación de fuerzas que en ese momento la conformaban era diferente a la que había predominado en otras épocas. Veamos en qué consistió el punto de inflexión de aquella discontinua serie temporal urbana.

Durante sus primeros años de existencia, en la década de los treinta y cuarenta del siglo XVI, la ciudad vivió un auge económico y demográfico basado en el saqueo sistemático que los españoles realizaron contra las tumbas de las sociedades zenúes, para apropiarse del oro que durante siglos había sido depositado, con propósitos rituales, en dichos enterramientos (Falchetti, 2009). En los años posteriores de ese siglo, el puerto se mantuvo activo por medio de la explotación de las sociedades indígenas en las encomiendas circundantes y, posteriormente, a través de la conformación de haciendas (Colmenares, 1997a; Fals, [1981] 2002; Meisel, 1980; Ocampo, 2007; Tovar, 1988). Por su parte, el siglo XVII fue un período de auge para la ciudad debido a la trata esclavista, sobre todo durante la primera mitad de la centuria. En ese momento Cartagena de Indias se consolidó como un nodo comercial desde el que se realizaba la ignominiosa distribución de esclavizados africanos a otros territorios coloniales españoles, en especial hacia las minas de plata de Potosí en el Alto Perú, hoy Bolivia (Castillo, 1997b; Colmenares, 1997a; Palacios, 1973; Sánchez-Mojica, 2017b). De otro lado, la segunda mitad del siglo XVIII fue un periodo de dinamismo económico para la ciudad, que derivó del desarrollo de la infraestructura militar, la disposición del situado fiscal y la conformación del regimiento fijo en la década de 1770 (Aguilera y Meisel 2009; Helg, 2005 y 2011; Meisel, 2011 y 2011c; Múnera, 2008 y 2010; Serrano, 2004).

En contraste, el siglo XIX fue el siglo de la gente del común y, en concordancia, de cierta decadencia de la aristocracia blanca. Cartagena de Indias se convirtió en una ciudad cualitativamente diferente a la que había existido antes. No obstante, hacia finales del siglo XIX, la aparición de una serie de fenómenos geográficos, relacionados con la distribución espacial del valor de cambio y con una serie de heterogéneos procesos de acumulación de capital (Aragón, 2017; Berdugo, 2007; Gonzales, 1998; Gonzales, 2007; Marmolejo, 2018; Racero, 2008; Revollo, 2016; Rosa, 2000), produjeron una

⁴³ Una versión preliminar de este apartado fue publicada en Sánchez-Mojica (2018).

significativa transformación de la ciudad, que a la larga condujo a la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase. Esto debido a la aparición regional de lo que denomino las geografías rurales y urbanas del destierro y, también, como consecuencia de la reacción gubernamental que diagramaron las élites cartageneras contra las estrategias de producción territorial (Santos, [1996] 2000) de las personas y comunidades desterradas.

Ahora bien, es importante destacar que fue justamente en ese horizonte temporal, de vertiginosa mutación de la economía capitalista regional, que fueron creados los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. Por ello, vale la pena preguntarnos: ¿cuáles fueron las condiciones históricas de posibilidad que condujeron a que las personas y comunidades que crearon estos barrios extramuros llegaran allí y, además, por qué motivo optaron por desplegar su estrategia de producción territorial (Santos, [1996] 2000) como ejercicio del poder “desde abajo”? En otras palabras, se trata de saber ¿qué circunstancias específicas les impulsaron a movilizar sus *potencias interculturales insumisas* en el espacio urbano?

Para poder abordar estas preguntas es necesario comprender las relaciones espaciales de poder que estableció Cartagena de Indias con la región del Sinú. Porque, como ya lo vimos, en el caso de “La China”, de allí procedían gran parte de las personas y comunidades que crearon estos barrios. Además, es importante conocer qué transformaciones urbanas tuvieron lugar en ese momento histórico, pues otras de las personas y comunidades que conformaron los primeros barrios afrocaribeños y populares provenían de la misma Cartagena de Indias (Bohórquez y Hernández, 2008; Valdelamar, 2014).

Por tanto, en este apartado me interesa analizar la topología de las relaciones que se trazaron entre la ciudad caribeña y la región suroccidental del Estado Soberano de Bolívar y, también, las dinámicas espaciales intraurbanas de Cartagena de Indias. Entonces, a continuación, analizaré los factores que desencadenaron el destierro de los campesinos del Sinú y, también, el desalojo de algunos de los habitantes de Cartagena de Indias. Esto para comprender las geografías rurales y urbanas del destierro que desencadenaron la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares de la ciudad.

Hemos visto que María Cruz de Ávila —fundadora del Barrio Pekín— provenía de la región del Sinú, esto se corrobora en el hecho de que su apodo fuera precisamente “La China”. Asimismo, pudimos comprobar que las viviendas que construyeron los primeros habitantes de los barrios extramuros se edificaron utilizando técnicas de construcción ancestrales, propias de dicha región. Pero aún falta aclarar las dinámicas específicas que hacen posible comprender cómo estas huellas simbólicas que hemos identificado se relacionaron de manera orgánica con procesos espaciales más amplios, en cuanto signos indicativos del funcionamiento del poder regional. A continuación, abordaré esta cuestión.

Para empezar, no hay que perder de vista que antes del cataclismo que produjo la invasión hispánica los zenúes habían construido en dicha región el sistema de riego más extenso del continente americano (Falchetti, 1996; Le Roy, [1957] 1983). El fascinante sistema de riego, que fue diseñado por los zenúes, era un dispositivo territorial que estaba basado en el análisis detallado de las características climáticas, geomorfológicas e hidrográficas del paisaje y, por tanto, partía de una atenta consideración del significante de la fluidez. Para dichas sociedades, este significante implicaba vivir al ritmo de los flujos hídricos y climatológicos de la región, no en su contra. Es interesante que este significante de la fluidez haya sido recogido —a la manera de una categoría histórica trascendental— en la música regional contemporánea. Me refiero por categoría histórica trascendental a un *a priori* situado que opera como condición de posibilidad de la *voluntad de representación* con la que se significa la vida cotidiana.

Por ejemplo, la canción *La pluma*, que es interpretada por la cantadora Martina Camargo oriunda de San Martín de Loba, un municipio ribereño del Magdalena ubicado en el sur del actual departamento de Bolívar, dice:

Todo lo verde se seca
 Volá la pluma volá
 todo lo nacido muere
 Volá la pluma volá
 Después de muerto se olvida
 Volá la pluma volá
 la prenda que más se quiere
 Volá la pluma volá

Nada en el mundo es estable
 Volá la pluma volá
 lo dice un proverbio antiguo
 Volá la pluma volá
 Y las riquezas del mundo

Volá la pluma volá
 tienen tantas propiedades
 Volá la pluma volá

Ay, volá la pluma
 Volá
 Ay, volá la pluma
 Volá
 Ay, volá la pluma
 Volá
 Ay, volá la pluma

Por debajo de la tierra
 Volá la pluma volá
 suspirando va una hormiga
 Volá la pluma volá
 El suspiro va diciendo
 Volá la pluma volá
 el que te quiere te olvida
 Volá la pluma volá
 El águila imperial
 Volá la pluma volá
 ella es reina de las aves
 Volá la pluma volá
 Con su canto trino y suave
 Volá la pluma volá
 El paujil y el pavo real

Ay, volá la pluma
 Volá
 Ay, volá la pluma
 Volá
 Ay, volá la pluma
 Volá
 Ay, volá la pluma

Si yo fuera cinturón
 Volá la pluma volá
 estaría en tu cintura
 Volá la pluma volá
 Gozaría de tu buen trato
 Volá la pluma volá
 y también de tu hermosura
 Volá la pluma volá

En la montaña de Loba
 Volá la pluma volá
 canta la perdija va
 Volá la pluma volá
 Ella canta porque quiere
 Volá la pluma volá
 no porque perdida está

Ay, volá la pluma
 Volá
 Ay, volá la pluma
 Volá
 Ay, volá la pluma
 Volá
 Ay, volá la pluma
 (Camargo, 2005)

De igual manera, la canción *Las olas de la mar*, del compositor Cayetano Camargo, interpretada también por Martina Camargo dice:

Tus padres te tienen dicho
 que no te hables conmigo, la mar
 Las olas de la mar
 Los montes no tienen llave
 ni muralla los caminos, la mar
 Las olas de la mar

Palomita ay arrumera,
 llevame a tu comedero, la mar
 Las olas de la mar
 He sabido que estás sola,
 quiero ser tu compañero, la mar
 Las olas de la mar

Ay, señores, cómo haré pa'
 cogerme esa paloma, la mar
 Las olas de la mar
 Llega a la trampa y se asoma
 pero no quiere caer, la mar
 Las olas de la mar

Tú fuiste la que pusiste
 tu cara sobre la mía, la mar
 Las olas de la mar
 Y llorando me dijiste
 que jamás me olvidarías, la mar
 Las olas de la mar

Yo quisiera ser la brisa
 para batir tus cabellos, la mar
 Las olas de la mar
 Y meterme dentro de ellos
 para escuchar tu sonrisa, la mar
 Las olas de la mar

Panderito retirano,
 recogelo con la mano, la mar
 Las olas de la mar
 Ay, recogelo,

ay, recogelo, la mar
Las olas de la mar

Le lo le, fuego pandero,
recogelo con la mano, la mar
Las olas de la mar
Ay, recogelo,
ay recogelo, la mar
Las olas de la mar
(Camargo, 2002)

En sus líricas, estas dos canciones ponen en juego la expresión de un pensamiento nómada que, aún hoy en día, articula —a la manera de una categoría histórica trascendental— el significante de la fluidez en relación con varios aspectos de la vida cotidiana regional. Tal manifestación sonora da cuenta de la pervivencia de un modo de percepción de “lo real” que se funda en la copertenencia de las comunidades campesinas con el paisaje montuno, una copertenencia que moviliza la toma de posiciones existenciales que exploran la potencia del devenir como una fuerza vitalista que es inherente a las ontologías cinéticas. Asimismo, tal significante de la fluidez activa una crítica radical tanto a la temporalidad estática como a la identidad, entendidos estos últimos conceptos como principios reguladores que codifican el mundo de la vida, neutralizando sus fuerzas plásticas. Porque a la larga, nada es estático, todo-fluye.

Ahora bien, en el caso de las sociedades ancestrales zenúes este pensamiento del significante de la fluidez tuvo su expresión concreta en las formas de territorialidad a través de las cuales dichas sociedades habitaron el espacio del Caribe continental, así como en el diseño de la orfebrería de filigrana y en el tejido de sombreros, esteras y techos de viviendas que fueron elaborados a base de palma de “caña flecha” (Falchetti, 2009; Le Roy [1957] 1983). Se trata de formas de disposición territorial y, por tanto, de construcción de la vida cotidiana que tenían en cuenta los flujos inmanentes de la región, por medio de la creación de artefactos específicos. De manera que, en función de ellos, se organizaba de forma orgánica tanto la distribución espacial del territorio como los utensilios cotidianos con los que se habitaba el mismo.

En este sentido, cabe mencionar que la organización política de estas sociedades ancestrales se articuló también con base en las características relacionadas con la hidrología regional. Por ello, como afirma la antropóloga colombiana Ana María Falchetti, el territorio del Gran Zenú estaba conformado “por tres “provincias”: *Finzenú*,

en la hoya del río Sinú, *Panzenú*, en la hoya del río San Jorge y zonas vecinas, y *Zenufana* un territorio impreciso que cubría la región del río Cauca, el Nechí y las zonas montañosas aledañas” (1996: 12-13). Hay que destacar que el momento de mayor esplendor de este antiguo modo de disposición territorial se experimentó entre los siglos V y X de nuestra era (me refiero a la convencional cronología cristiana), un periodo en el que dicha concepción vitalista de interdependencia con el entorno permitió la congregación de una alta densidad demográfica regional.

Esta dinámica de larga duración fue interrumpida por la conquista española. No obstante, puede decirse que pasada la primera invasión y, de hecho, hasta mediados del siglo XVIII Cartagena de Indias “dio las espaldas” a la región del Sinú. Porque después de haber adelantado, durante dos décadas, el saqueo sistemático de las tumbas de las sociedades zenúes en el siglo XVI, los españoles dejaron de interesarse por este extenso territorio y, más bien, optaron por concentrar su actividad económica hacendaria en las sabanas de Tolú (Ocampo, 2007; Meisel, 1980; Tovar, 1988). Con el tiempo, las cuencas de los ríos Sinú y San Jorge se convirtieron en territorios incontrolados, en los que vivían “indios bravos”. Es decir, sociedades indígenas que no estaban sometidas a los españoles, especialmente los denominados urabaes, quienes extendían su territorio hasta la margen occidental del río Sinú (Polo y Solano, 2011; Vargas, 1993). Además, allí vivían múltiples grupos de cimarrones que crearon un complejo y diversificado sistema de palenques insurrectos y otras personas (algunas blancas), que no estaban dispuestas a obedecer los códigos jerárquicos y serviles de la sociedad colonial (Bell, 1991; Fals, [1981] 2002; Herrera, [2002] 2007; Polo y Solano, 2011; Velilla, 2007). Todas estas eran gentes que, de una u otra forma, desertaron de la monarquía católica y, por supuesto, de sus promesas escatológicas de salvación espiritual y obediencia terrenal.

La región del Sinú se convirtió, entonces, en un territorio de fuga en el que no operaba del todo el control de las autoridades civiles y eclesiásticas hispánicas. La existencia de este territorio de frontera —habitado por gentes libres e insubordinadas— condujo a que, como veremos en el capítulo tres, la sociedad cartagenera percibiera de manera ambivalente dicha región. Por medio de un terror siniestro y, al mismo tiempo, a través de una fascinación exótica por su paisaje montuno. Se trata, pues, de una disposición del deseo que produjo la imagen de un territorio temido y, a la vez, anhelado. Una singular aporía de la paranoia colonial. Por este motivo, la aristocracia colonial de la ciudad caribeña vivió bajo la abismal zozobra que le producía la posibilidad de ser atacada por los cimarrones e “indios bravos” que habitaban los montes o por las “brujas negras”

que realizaban sus juntas y aquelarres en los arcabucos de las selvas del Sinú (Maya, 1993, 1996, 1998; Sánchez-Mojica, 2017). Pero, de otra parte, esta misma clase dominante deseó —hasta el delirio— las promesas de libertad ilimitada y, a la vez, de acaparamiento de riquezas que se proyectaron de forma utópica en dicho territorio ingobernado.

En correspondencia, desde mediados del siglo XVIII se implementaron una serie de reformas poblacionales en la región del Sinú. Tales reformas respondieron al interés que tenían los Borbones —la dinastía francesa que desde finales del siglo XVII había asumido el control del imperio español— por aumentar la recaudación de impuestos, controlar las poblaciones insumisas y desarrollar la agricultura para el abastecimiento de Cartagena de Indias. Ciudad que, como ya mencioné, había experimentado un significativo crecimiento demográfico y, además, un inusitado dinamismo económico, a causa de la inversión del situado fiscal que dispuso la metrópoli para el fortalecimiento del sistema defensivo de la plaza fuerte y la conformación del regimiento fijo, con el propósito de custodiarla.

Abordaré con mayor detalle estas políticas de ordenamiento poblacional en el capítulo cuatro, cuando analice el ambivalente proceso de racialización del paisaje montuno que terminó por crear —como ontología situada— una peculiar cadena significativa respecto de dicho territorio. No obstante, vale la pena anticipar que tal cadena significativa fue escrita en el cuerpo de las personas y comunidades oriundas de la región, quienes, al ser desterradas, y emigrar de forma forzada a Cartagena de Indias a finales del siglo XIX, llevaron consigo la marca indeleble de estos estereotipos.

Por ahora, me interesa destacar que el resultado de las mencionadas políticas coloniales, que de manera infructuosa apuntaron a consolidar el control territorial hispánico en la región, fue la conformación de una compleja sociedad de campesinos autónomos que usaban tierras comunales y espejos de agua para el pastoreo, la pesca y la agricultura. Se trata de sociedades que, de todas formas, no vivieron bajo la subordinación de las autoridades coloniales, a pesar de las pretensiones de los borbones y de la aristocracia cartagenera. Porque ni la burocracia estatal ni la clerical contaban con el número de funcionarios y misioneros que se requerían para mantener bajo el control político, económico y cultural a dichas gentes insumisas. Ni, tampoco, estas sociedades de “libres de todos los colores” estaban dispuestas a dejarse someter, preferían más bien

la independencia y la transgresión paródica de la sociedad colonial a vivir bajo la dominación de la monarquía católica. No se consideraban súbditos del rey.

De modo que en esta región se conformó un tejido de relaciones sociales comunales, solidarias e igualitarias que se fugaban de la subsunción a la obediencia colonial. Me refiero a la reverencia aristocrática y a la sumisión espiritual respecto de la iglesia católica (Fals, [1981] 2002; Herrera, [2002] 2007; Polo y Solano, 2011; Posada, 1998; Velilla, 2007). Aunque, al mismo tiempo, en este territorio de frontera hicieron presencia poderes gamonales que, aprovechando la falta de operatividad efectiva de la ley colonial (por la imposibilidad del ejercicio de la soberanía), establecieron condiciones productivas de sobreexplotación en las que no se garantizaban ni siquiera las pocas disposiciones normativas que existían en el derecho hispánico “en favor” de los súbditos de las colonias. Las cuales en sí mismas ya implican la sobreexplotación de los cuerpos racializados bajo argumentos relacionados con el derecho natural. Se trataba, en el caso de los mencionados poderes gamonales, de una *formación paraestatal* del poder colonial que tuvo lugar en la zona de frontera del Caribe continental neogranadino, para aumentar la tasa de ganancia del capital.

En este sentido, puede decirse que la región del Sinú fue un territorio que, siguiendo al sociólogo marxista boliviano René Zabaleta ([1986] 2015), podemos caracterizar como una formación social abigarrada. En la que existían diferentes modalidades de ejercicio del poder. Es decir, un conglomerado de temporalidades heterogéneas actuando de manera simultánea, modalidades diferentes de producción económica y, además, formas disímiles de interpretación de la relación entre la sociedad y el entorno; no necesariamente de tipo antropocéntrico (Rivera, 2001; Tapia, 2009; Zabaleta [1986] 2015). En otras palabras, en esta región caribeña no se había conseguido establecer, por parte de las autoridades españolas, una subsunción real de la vida cotidiana al orden colonial, me refiero a una tipología de sobrecondición que involucrara la conducción del comportamiento de los sujetos coloniales para la acumulación de capital, como en gran medida sí ocurrió en los Andes neogranadinos (Herrera [2002] 2007).

Por otra parte, después de la intensa desestructuración de las sociedades zenúes, que tuvo lugar en el siglo XVI, como producto de las campañas de conquista, las enfermedades traídas por los conquistadores y el saqueo hispánico de las sepulturas indígenas —factores que destruyeron las formas ancestrales de habitabilidad de la región, que se fundaban en la simbiosis de dichas comunidades con los ecosistemas regionales—

el bosque húmedo tropical cubrió gran parte de la región del Sinú (Ocampo, 2007). Las potencias montunas terminaron por abarcar este territorio.

Por eso, después del cataclismo de la invasión hispánica, aquel sistema hidráulico de organización territorial quedó en gran medida abandonado. Al final, la vegetación del bosque húmedo tropical cubrió estas tierras y, pasados tres siglos, ya en el siglo XVIII, la transformación del paisaje era absolutamente radical. Donde habían existido extensos canales de irrigación, diseñados para aprovechar los ciclos de las temporadas de lluvias, los cuales permitían el uso agrícola de los sedimentos que arrastraban los ríos Sinú, San Jorge y Cauca, para ese momento existían espesas selvas habitadas por sociedades nómadas. Por eso, podemos constatar que en esta región del Caribe continental las fuerzas inmanentes de lo montuno habían tomado para sí estos extensos territorios. El manto de una exuberante vegetación era el signo de su potencia primordial.

Ahora bien, un siglo después, ya pasadas las guerras de independencia —concretamente en la segunda mitad del siglo XIX—, dos actividades económicas transformaron el paisaje selvático del bosque húmedo tropical que después de la invasión hispánica había cubierto la región del Sinú. Estas actividades fueron, en un primer momento, la explotación forestal y, de forma subsiguiente, la ganadería. La explotación forestal fue propiciada por las concesiones de extensos territorios que el Estado colombiano otorgó a compañías francesas, belgas y estadounidenses para la extracción de maderas; en especial de maderas finas. Por su parte, el incremento y la transformación cualitativa de la ganadería regional, hacia un modelo capitalista intensivo basado en la ampliación de la frontera agraria, estuvo relacionado con la alta demanda de producción de ganado que experimentó la región. En especial, para proveer el comercio internacional y, también, para abastecer el incipiente mercado interno de los entonces llamados Estados Unidos de Colombia.

En el caso del mercado interno, el ganado era enviado a los Estados Soberanos de Antioquia y Santander para su comercialización, mientras que en el caso del comercio internacional fue particularmente significativa la demanda de carne que se originó en Cuba a finales del siglo XIX. Debido a que por efecto de las guerras de independencia que se libraron en la isla contra España, entre 1885 y 1898, fueron destruidos los hatos antillanos. De manera que, en dicho escenario bélico, la mayor de las Antillas requería

importar carne y desde la región del Sinú se respondió de forma decidida a dicha demanda (Fals, [1981] 2002; Garcés, 2008; Ocampo, 2007; Posada, 1998).

En lo relacionado con la primera actividad económica que he mencionado, no cabe duda que el impacto de la explotación forestal fue altamente destructivo para los ecosistemas selváticos regionales, pues en pocos años la acelerada explotación de maderas cambió para siempre las características geográficas y ecosistémicas de la región, permitiendo la expansión de la ganadería de gran escala en las tierras que antes cubría el bosque húmedo tropical. A causa de la acelerada deforestación, la transformación del paisaje condujo a que en pocos años las llamadas “selvas del Sinú” se convirtieran en territorios que fueron integrados, de manera definitiva, a lo que —con base en la nueva geografía de la percepción— se designaron como sabanas.

Para poder dimensionar la magnitud de la transformación del paisaje regional, me interesa destacar que, a propósito de su visita al Sinú en 1843, como integrante de la expedición de una compañía francesa a la que le había sido otorgada una concesión por parte del Estado colombiano para la explotación aurífera, el alsaciano Luis Striffler afirmaba que:

El alto Sinú desde Montería hasta la población de Nain, estaba entonces completamente inhabitado, y su fertilidad natural no producía ninguna clase de alimentos, a no ser el pescado, y esto solo en verano. Las grandes manadas de puercos salvajes que el pueblo llama mamados, y las dantas, muy numerosas también, no son objetos que el viajero pueda conseguir de paso.

Por otra parte, los comestibles vegetales que solo produce el sudor del hombre, no se encuentran en aquellas comarcas. Las pequeñas tribus de indios en su vida semierrante, cultivan a penas lo suficiente para su propia subsistencia. ([1844] 2008: 29-30)

Cabe destacar que para Striffler la región del Sinú, que se ubicaba después de Montería⁴⁴ —el llamado Alto Sinú—, era una tierra inculta en la que existían abundantes manadas de “puercos salvajes” y “dantas”.⁴⁵ Durante su travesía, la mirada de Striffler identificó la existencia de un territorio potencialmente apto para la explotación

⁴⁴ La ciudad de Montería es la actual capital del departamento de Córdoba, cuyo territorio durante el siglo XIX, y la primera mitad del Siglo XX, estaba integrado, en un primer momento, al Estado Soberano de Bolívar y, a partir de 1886, hizo parte del Departamento de Bolívar. Córdoba fue, finalmente, conformado como un departamento independiente en 1952.

⁴⁵ La noción espacial del “Alto Sinú” ha tenido importantes modificaciones históricas. Como señala Striffler a mediados del siglo XIX comprendía todo el territorio de Montería hacia el sur, hoy en día está conformado apenas por algunos lugares ubicados en los municipios de Tierralta y Valencia. De manera que el dinamismo geográfico de la noción ha sido considerable.

económica, incluso consideraba que en un primer momento la explotación podía ser aurífera y después forestal. Estas actividades económicas serían posibles porque, desde la perspectiva de este naturalista francés, el Alto Sinú era un territorio “prácticamente inhabitado”. No concebía que las prácticas de subsistencia que mantenían las sociedades locales, a las cuales clasificó como “tribus de indios”, implicaran una tipología de relaciones de copertenencia con los ecosistemas regionales (Serje, 2011), pese a que tales relaciones simbióticas permitían mantener la exuberancia y pluralidad biodiversa del entorno y, además, propiciaban la existencia de especies de fauna como las dantas, actualmente en vía de extinción.

Según el visitante francés, dichas sociedades cultivaban “apenas lo suficiente para su propia subsistencia”. Por tanto, no estaban interesadas en la pulsión acumulativa, ni en el sometimiento de los ecosistemas regionales a su *voluntad de representación*. No obstante, para Striffler la economía de usufructo capitalista era la única forma de relación social y de interacción con el entorno que, en realidad, podría considerarse como una forma de apropiación civilizada del territorio. Todo lo demás lo percibía como inevitablemente inculto.

Por eso, a propósito de su viaje narró que:

Al salir de Montería tuvimos que decir adiós a la civilización. De allí en adelante ya no había esperanza de encontrar una casa para dormir.

Una región inculta, inhabitada se abrió para nosotros, triste perspectiva para un hombre habituado a las comodidades de la vida. De allí en adelante, antes de pensar en lo confortable, había que proveerse de lo más necesario y esto en la proporción en la que se podía conseguir. ([1844] 2008: 41)

Las relaciones no-capitalistas que existían entre las sociedades locales y los ecosistemas del bosque húmedo tropical fueron calificadas por Striffler como una suerte de desperdicio improductivo. Incluso se permitió argumentar que aquella tierra estaba “inhabitada”, aun cuando él mismo había documentado la presencia de sociedades indígenas en la región. De forma que las sociedades nómadas que vivían allí fueron consideradas como parte integral del paisaje selvático y, de todas formas, no como sociedades propiamente dichas. Estas personas no fueron catalogadas como habitantes del lugar, sino como gentes que, a duras penas, subsistían en el mismo. Por este motivo, aquellas sociedades fueron clasificadas por el viajero europeo como “tribus”. Es decir,

como grupos sociales que —en una línea evolutiva temporal— se encontraban ubicados más cerca del “estado de naturaleza” que de la cultura.

En ese sentido, cuando Striffler se refiere en su relato a que en el alto Sinú la “fertilidad natural no producía ninguna clase de alimentos” se imagina, como contrapunto, la necesidad de implementar cierto cambio en las prácticas agrícolas existentes. Las cuales consideraba absolutamente inaceptables. Un cambio que condujera al establecimiento de la agricultura extensiva y, por tanto, a un modo de producción agrícola a gran escala basado en la acumulación capitalista. No obstante, la implementación del proyecto imaginario de Striffler sin duda amenazaba los ecosistemas selváticos y, a la vez, su diversidad biológica. Pero esto no configuraba ningún inconveniente para él, pues desde su singular punto de vista la región demandaba, con cierta urgencia, un tipo de intervención económica que consiguiera instalar en ese lugar apartado de la civilización, una forma de agricultura que “solo produce el sudor del hombre”.

Por esta razón, durante su primera visita al Sinú, todo un proyecto civilizador se condensó en la mirada delirante del viajero francés. Sin embargo, extrañamente, algo sucedió durante la experiencia que vivió en su viaje por el Caribe continental colombiano, que le llevó a abandonar la idea de regresar pronto a Europa. Se trata de una experiencia subjetiva de la que no tenemos noticia (aunque una versión atribuye esta decisión a la existencia de oro en los afluentes regionales). No obstante, sabemos que Striffler decidió quedarse a vivir allí por más de veinte años, en una sencilla cabaña.

Tal vez nunca conoceremos a fondo los motivos que inspiraron esta decisión. Pero según afirmaba en los años cuarenta del siglo pasado el escritor sinuano Manuel Mendoza, con base en la tradición oral de la región:

El citado señor Striffler, esperanzado sin duda por el oro que encierra también el San Jorge [además del río Sinú], se estableció en San Marcos, donde residió más de veinte años. Su casa de habitación la construyó en la cúspide de una pequeña colina, desde la cual se domina el poblado y una gran porción del llano y del río, en la que se contempla un panorama majestuoso. Allí, gozando de una gran tranquilidad y entregado a la lectura de sus buenos libros, vivió el ilustre naturalista una vida patriarcal dando ejemplo. (citado en Botero, 1992: 71)

En síntesis, la región del Sinú había transitado en pocos siglos de un modelo de apropiación territorial basado en sistemas de irrigación que aprovechaban los sedimentos que eran arrastrados por los ríos Sinú, San Jorge y Cauca, a un patrón de usufructo

capitalista. El primer modelo de apropiación territorial se fundaba en la articulación de las sociedades zenúes con el significativo de la fluidez territorial. Una articulación que era propiciada por los ciclos de lluvias y los ricos cauces de los ríos que recorren la región. Este modelo de larga duración se practicó durante un milenio. En cualquier caso, es interesante que las sociedades ancestrales zenúes no incorporaron en su mapa cognitivo la noción contemporánea de inundación —que involucra el significativo del desastre natural—, pues habitaron el territorio al ritmo del movimiento hídrico (no en su contra), usando las inundaciones periódicas a su favor. Sin embargo, como efecto de la intervención genocida que protagonizaron los españoles en la primera mitad del siglo XVI fue desestructurado aquel modelo de apropiación del territorio que había tenido su esplendor entre los siglos V y X (Falchetti, 1996).

A pesar de esto, puede decirse que las sociedades zenúes no fueron destruidas del todo. Aún perviven en la región, gracias a la resistencia ancestral que han mantenido y que se expresó, con singular potencia, durante la década de los 70 del siglo XX en las luchas agrarias vinculadas a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (Fals, [1981] 2002). Sin embargo, lo que sí es evidente es que a lo largo de este proceso histórico fue modificada de manera fundamental la relación orgánica que dichas sociedades mantenían con los ecosistemas regionales. Estas sociedades vivieron de forma violenta la desterritorialización de su concepción ancestral del manejo de los sistemas hídricos, climáticos, geomorfológicos y ecológicos que existían en la región. La nueva forma de apropiación del territorio, que empezó a configurarse con base en el saqueo de las sepulturas zenúes por parte de los españoles en el siglo XVI, y que luego se profundizó con la explotación aurífera, forestal y ganadera en el siglo XIX, no se correspondía con los ciclos de lluvias, ni usaba como esquema trascendental de la disposición del espacio el significativo de la fluidez. Como consecuencia, desde entonces no han dejado de haber situaciones que significan desastrosas calamidades para sus habitantes.

Por ejemplo, en un informe que fue elaborado en 1874 por José Dolores Zarante, gobernador de la Provincia de Lórica, el funcionario afirmaba que:

El Sinú es el mas rico granero del Estado Soberano de Bolívar; pero de esa fertilidad no podemos gozar completamente, porque el terreno donde se ha trabajado i puesto en depósito las cosechas aparece sumerjido, cuando la lluvia ha comenzado a darle el valor de su riego. Así, el infeliz labriego vé desaparecer inevitablemente el fruto de su afán, de sus privaciones i trabajos, que una queja

arrancada por la ira o por el dolor del sufrimiento, pueda lanzar contra el Hacedor Supremo, porque él lo ayuda con el raudal de sus benéficas aguas, dejando al hombre que con sus esfuerzos complementa la obra. ([1874] 2009: 77)

Como ya señalé, después de la desterritorialización de las sociedades zenúes que fue protagonizada por los españoles la región se cubrió de un enorme bosque húmedo tropical que estuvo habitado por sociedades nómadas de “indios bravos” y cimarrones. Luego de esta profunda transformación del paisaje, en el siglo XIX un grupo de compañías estadounidenses, belgas y francesas, amparadas por el Estado colombiano, sentenciaron que las relaciones de reciprocidad que las sociedades indígenas mantenían con el entorno montuno no eran otra cosa que prácticas incultas, con las que dichas sociedades (tipificadas como ingenuas e ignorantes) desaprovechaban las riquezas del Sinú.

Por este motivo, aquellas formas de territorialidad que durante siglos garantizaron la abundancia biodiversa de los ecosistemas locales terminaron por ser designadas como inapropiadas e inaceptables. Es decir, fueron proscritas de cualquier marco de racionalidad y, por tanto, nombradas como modos inverosímiles y atávicos de habitar la región. Esta razón civilizadora jugó un papel importante en el despliegue de prácticas que modificaron el paisaje montuno y que, además, condujeron a la destrucción intensiva de los ecosistemas selváticos regionales y, desde luego, de las relaciones sociales que con ellos mantenían las sociedades locales.

En este sentido Rafael Pineda, gobernador de la Provincia de Chinú, informaba en 1880, cuatro años antes del diagnóstico de Zarante, que:

El distrito de Ayapel, por su topografía, por su larga distancia de esta capital [Cartagena de Indias], i mas que todo por su atraso social e intelectual, requiere particular atención de parte del Gobierno, a fin de hacer fecundas las inmensas riquezas que contiene en sí.

La agricultura i la minería tienen allí un campo escogido, como en mui pocas partes, para su desarrollo; i sus bosques producen en abundancia, caucho, canime, taguas, zarza, ipecacuana i toda clase de maderas de construcción i ebanistería. Esto prueba la necesidad que hai que hacer cambiar las ideas sociales de aquel pueblo, sometido desde tiempo inmemorial a la tiranía del mas degradante gamonalismo, a fin de habituarlo a respetar la Constitución i las leyes, como encarnación suprema del orden. Mientras así no suceda, toda situación será precaria, i continuarán abandonados e infecundos los jérmenes de prosperidad que encierra su suelo. ([1880] 2009: 184-185)

En su informe, Pineda sostiene que la región de Ayapel es del todo promisoría para la explotación forestal y agrícola con fines comerciales. En otras palabras, son tierras que se caracterizan por contar con “inmensas riquezas”. Sin embargo, según la opinión de este funcionario liberal, si se quería obtener beneficios económicos de esas riquezas habría que “hacer cambiar las ideas sociales de aquel pueblo”. Por esta razón, consideraba que era imperativo tomar las medidas necesarias que permitieran organizar sus conductas, con el propósito de “habituarlo a respetar la Constitución i las leyes, como encarnación suprema del orden”, pues si no se realizaba aquella modificación de sus costumbres (producto de que dicho pueblo hubiera estado “sometido desde tiempo inmemorial a la tiranía del más degradante gamonalismo”) jamás sería posible gozar de los “jérmenes de prosperidad que encierra su suelo”. En este sentido, la explotación económica tanto forestal como agrícola de Ayapel demandaba una detallada intervención gubernamental sobre la forma de ser de la gente que vivía allí. Según el razonamiento del gobernador Pineda, en la Provincia de Chinú, esta intervención micropolítica permitirá hacer “fecunda la tierra”.

Pero en realidad no hubo que esperar mucho tiempo para que se diera inicio al esperado usufructo de este territorio, incluso sin cambiar las “ideas sociales” de sus habitantes, pues la actividad por medio de la cual se movilizó la explotación forestal a gran escala de las selvas del Sinú inició también en 1880. Esto por parte de la *Casa Helbert C. Emery y Cía.*, que estaba radicada en Boston (Massachusetts). La explotación económica inició el mismo año en que Pineda presentó su informe al Estado Soberano de Bolívar.

En la primera operación comercial adelantada por esta compañía norteamericana se enviaron a Estados Unidos tres buques con cargas de cedro. Por supuesto, no fue la única ocasión en la que la remisión de cargas mercantes con fines comerciales tuvo lugar. Por el contrario, esta actividad de intensa explotación forestal se extendió por 35 años más. Durante los cuales la compañía estadounidense exportó anualmente entre 2 y 2.5 millones de tablones de maderas de alta calidad. Entre ellas cedro, caoba, roble, carreto y dividivi. Al mismo tiempo que la operación extractiva estadounidense se realizaba, una asociación comercial franco-belga llamada *Compañía Francesa del Río Sinú* enviaba un millón de tablones al año a Europa (Garcés, 2008). Esta acelerada dinámica de

extractivismo forestal alcanzó tal magnitud que para 1892 ya se advertía que las selvas del Sinú estaban al borde de su inminente extinción (Ocampo, 2007).

Apenas doce años después, en una carta que José María Cabrales, un político de Montería, dirigió el 5 de septiembre de 1914 al presidente conservador José Vicente Concha Ferreira (1914-1918), le informaba al mandatario colombiano que:

En Cispatá todos los meses cargan con madera tres o cuatro grandes buques procedentes de los EE. UU y Europa. Esas maderas vienen siendo explotadas desde 1882 [la explotación forestal inició, en realidad, dos años antes de lo que afirma Cabrales], en los ricos e inagotables bosques del Sinú, los cuales han sido casi arruinados con gran provecho para compañías extranjeras —sobre todo yanquis— sin recibir ningún beneficio la nación ni los municipios de aquella privilegiada región. (Citado en Ocampo, 2007: 15)

La desaforada explotación forestal condujo a que en pocas décadas la región del Sinú adquiriera una silueta completamente distinta a la que había descrito Striffler en los cuarenta del siglo XIX. Casi nada quedaba de aquella exuberante vegetación que como un espejismo delirante inspiró en el alsaciano fantasías relacionadas con el establecimiento de un proyecto diversificado de explotación capitalista. Me refiero por espejismo delirante a la silueta del paisaje montuno que le hizo soñar a ese joven naturalista con una forma de explotación económica que eventualmente le permitiría civilizar aquellas tierras incultas y, por supuesto, obtener enormes ganancias durante el proceso (Striffler, [1844] 2008).

En todo caso, el espejismo se desvaneció. Porque el paisaje montuno fue modificado para siempre. Por lo visto, el destino infausto de las monumentales y recias maderas de estos bosques centenarios fue servir como materia prima para la fabricación de muebles lujosos, así como para la elaboración de finos acabados decorativos, tanto en Europa como en Estados Unidos. Ambos motivos (el mobiliario y la decoración) fueron incorporados al estilo neoclásico de diseño de interiores y, al mismo tiempo, a la construcción arquitectónica que estaba en boga en la época. No cabe duda. La cadena significativa de la elegancia aristocrática que fue establecida en el norte global —como mecanismo de distinción social— tuvo como correlato en el sur global la destrucción de los ecosistemas selváticos que habían cubierto la región desde hacía trescientos años.

Con todo, resulta interesante que a pesar de haber advertido al presidente Concha que los bosques sinuanos se encontraban casi “arruinados”, por causa de la actividad extractiva de las “compañías extranjeras”, en el fondo Cabrales los consideraba como

bosques “inagotables”. Tal era la magnitud de estos ecosistemas y, al mismo tiempo, la ingenuidad que expresaba el juicio insaciable del político monteriano. De todas formas, no hay que perder de vista que la preocupación de Cabrales no estaba relacionada con la valoración vitalista de los bosques húmedos tropicales del paisaje regional. Nada de eso. Su inquietud se debía más bien a que la explotación forestal no se veía expresada en beneficios económicos para la “nación”, ni para los “municipios”.

De manera que la posición de sujeto de Cabrales estaba sobrecodificada por una forma de nacionalismo y regionalismo capitalista que, en realidad, no se oponía a la explotación de los ecosistemas selváticos, sino que se inscribía en un dominio enunciativo desde el que, con base en el interés económico, se argumentaba que dicha explotación debía realizarse de manera “más equitativa”, para que el Estado colombiano se viera retribuido a escala local y nacional por dicha actividad extractiva. Y, en consecuencia, parte de dichos recursos llegaran a manos de las elites regionales que monopolizaban el poder político institucional. Por ello, lo que Cabrales exigía al presidente Concha era, en realidad, una intervención política que permitiera garantizar a las élites letradas el acceso a las ganancias que producía el lucrativo negocio extractivo. Porque, tal como estaban las cosas, la totalidad de dichas ganancias eran aprovechadas por las compañías extranjeras, en detrimento de la soberanía nacional.

Sin embargo, nada de eso tuvo lugar. Las compañías imperialistas siguieron acaparando de forma exclusiva las ganancias, hasta que extinguieron los bosques húmedos tropicales del Sinú. Hoy sabemos que estos ecosistemas fueron transformados de manera tan intensiva que, en pocas décadas, se presentó una modificación en la geografía de la percepción de dicho territorio. Es decir, me refiero, a la manera como las personas que vivían allí significaban su entorno geográfico. Como referente espacial los habitantes del Caribe continental colombiano dejaron de hablar de las impenetrables “selvas del Sinú” e incorporaron a la topología regional la noción de “sabanas del Sinú”. De modo que el lenguaje cotidiano se modificó, en función de la transformación imperialista del paisaje.

No cabe duda. El progreso había entrado en escena, incluso desde los primeros años en los que se desarrolló la actividad extractiva. Muestra de esto es que en una carta remitida el 29 de diciembre de 1881 a la redacción del semanario cartagenero *El Porvenir*, que estaba firmada bajo el seudónimo de “Un admirador ocular”, se describe el siguiente

panorama respecto de las transformaciones que había experimentado el paisaje regional, apenas un año después del inicio de la explotación forestal:

El viajero observador que hubiese visitado el río Sinú i fijado su atención en el estado de sus márgenes hasta a finales del año próximo pasado, en la comarca que se extiende desde el simpático i laborioso pueblo de Montería, subiendo el río, hasta el punto nombrado el “Remolino de las Tortugas” i fuese hoi a examinarlas, se quedaría asombrado al contemplar el sorprendente cambio que en tan pocos días se ha verificado en aquellos portentosos lugares.

Las oscuras i frondosas selvas de que se hallaban cubiertos, se han convertido como por encanto, en bellísimos campos donde lucen las espigas del arroz i del maíz, los racimos del útil i socorrido plátano, del majestuoso mango i varios otros árboles frutales.

Extensos potreros de yerba del Pará, rodeando las ricas ciénagas abundantes en nutritivas plantas de pasto natural para el verano i sombreados por erguidas palmeras i corozales, dan a aquellas riberas un aspecto encantador.

Inmensos bosques entresacados i desmontados por debajo, para recibir o que tienen ya bajo su protección la privilegiada planta del cacao, ostentan el lujo de aquella poderosa vegetacion e invitan para detenerse a gozar de un rato de solaz, bajo su fresco sombrío, aspirando aquel aire oxijenado que ensancha los pulmones, alegra el alma y robustece la voluntad.

Las modestas cabañas de palma, se han trocado por las risueñas casas de campo al estilo europeo, pregonando así que la cultura i la civilización han posado ya su planta bienhechora en aquella rejion. [...]

Ya el mensajero del progreso, se deja ver surcando las aguas del Sinú en aquellos apartados sitios, turbando la gravedad silenciosa de ellos con el ruido de su potente máquina, el fuerte resoplido de sus válvulas, el chirrido retumbante de su pito i sus espesas bocanadas de humo, i los ganados i los atajos de bestias que pastan tranquilamente en las orillas, sorprendidos por su presencia huyen despavoridos, creyéndose tal vez perseguidos por un monstruo terrible i de aspecto descomunal.

En fin, todo allí es bello i todo revela abundancia, bienestar i progreso. Los terrenos que mui poco valían antes, hoy tienen gran importancia, i los poseedores no los cederían sino a precio de oro, pues no se mira solo lo que hoy valen, sino lo mucho que de seguro valdrán mañana.

Esa súbita transformación ¿a quién la debemos? en primer lugar a Dios que todo lo dispone, i en segundo lugar al intrépido plantador francés i filantrópico caballero señor Augusto Dangaud. (*El Porvenir*, 1 de enero de 1882)

A la carta publicada por el semanario cartagenero, tres días después de su recepción, subyace un interesante asunto, quizás fue dirigida a *El Porvenir* por un personaje anónimo que bajo el seudónimo de “Un admirador ocular” buscaba congraciarse de manera reverencial con el empresario francés August Dangaud o, tal vez,

la remitió alguien que fue inducido a hacerlo por el mismo empresario francés. En el primer caso, la carta sería una manera de propiciar cierta sensación de curiosidad en el ciudadano extranjero, que le condujera a preguntarse ¿quién estaba adjudicando tan valioso papel civilizador a su empresa agrícola de inspiración capitalista en las selvas del Sinú, empresa con la que él mismo había sacado partido de la deforestación realizada en aquellas tierras por las compañías madereras belgas, francesas y estadounidenses?

Si esto fue así, la aduladora estrategia podría consistir en que, una vez Dangaud cayera preso de la curiosidad, el remitente anónimo se revelaría. De este modo, podría convertirse en una persona calificada bajo un buen concepto por parte del inversionista y, en consecuencia, ganaría su gentileza. En el segundo caso, la carta podría ser parte de una hábil jugada —diseñada por el mismo empresario francés— que apuntaba a dotar de un alto prestigio a su presencia en el Caribe continental colombiano. De esta forma, conseguiría rodear con un aura de admiración y reconocimiento a sus inversiones agrícolas. Para que la gente oriunda de la región percibiera su empresa como un proyecto filantrópico y necesario para alcanzar el progreso y la anhelada civilización. Todo quedaría justificado. Si las cosas sucedieron así, aquella estrategia simbólica le permitiría a Dangaud darse publicidad a sí mismo en Cartagena de Indias (ciudad donde se publicaba el prestigioso semanario) y, además, ganar legitimidad para su empresa en el Sinú.

Nunca sabremos si la carta remitida a *El Porvenir* hacía parte de una estrategia de adulación o, más bien, consistía en un mecanismo de exaltación narcisista con propósitos publicitarios. Pero, más allá de eso, lo cierto es que —en su peculiar opacidad— el documento nos permite conocer de primera mano la sorprendente transformación del paisaje que fue realizada cuando había transcurrido apenas el primer año de explotación forestal en la región. Así como el resultado de la posterior implementación del cultivo de cacao en este territorio (que estaba ubicado al suroccidente de Montería). Con todo, aunque la descripción detallada de las transformaciones del paisaje no era en sentido estricto la intencionalidad política con la que fue escrita la carta, es un texto que nos permite acceder a los fulgores de “lo real” sobre lo que había sucedido.

Como mencioné, la transformación del paisaje que con gran entusiasmo se describe en la misiva dirigida a *El Porvenir* fue resultado, en un primer momento, de la extracción maderera y, luego, de una importante concesión de tierras otorgada por el

Estado colombiano. La cual terminó siendo controlada por Dangaud y sus socios a través de un intermediario.

Augusto Dangaud, un francés de Las Antillas, agente viajero de una Casa de Vinos de Burdeos y de *Angoulême*, en Francia, llega a Cartagena de Indias y allí se entera de la fama de las riquezas del Sinú (...). Ahora Dangaud sería el nuevo explorador de aquellas regiones selváticas. Regresa a París con la fiebre del embrujo de estas regiones inexploradas y narra, entonces, los extraordinarios relatos de una tierra fabulosa, inmensamente rica, con playas doradas, con ríos de leyenda, con tesoros ocultos en el fondo de ciénagas encantadas. Enciende, así, la imaginación de Leonce Boiteau, propietario en *Angoulême* de una casa de coñac. Y como todas las empresas planeadas en Europa, pensando en la lejana América, en donde está todo por descubrir o colonizar, surgen los accionistas y nace una empresa: Cacaotales de Marta Magdalena. Y ¿por qué este nombre? Aquí el relato parece como extraído de una novela francesa. La compañía, que nace en París es allí mismo bautizada con el nombre de las dos hijas del presidente del Consejo de Administración de la Sociedad: *Marthe* y *Madeleine*. (*El Tiempo*, 5 de marzo de 1997)⁴⁶

Se trata de una enorme concesión que, a la larga, sirvió como base para conformar la tristemente célebre hacienda Marta Magdalena (Fals, [1981] 2002; Ocampo, 2007).⁴⁷ Esta concesión fue hecha en favor de Manuel Narciso Jiménez Gómez, pero en realidad este ciudadano colombiano operaba como un enlace de Leonce Boiteau. Me refiero al empresario francés que, inspirado por una fascinación exotista, quería invertir en la producción de cacao en el Sinú. Porque estaba deslumbrado por los relatos tropicales, los espejismos de riquezas infinitas y las exquisitas aventuras que Dangaud le había referido en París, respecto de los fabulosos tesoros inexplorados que existían en la región del Sinú y las consecuentes posibilidades de hacer fortuna.

Por este motivo, Boiteau estaba absolutamente seducido con la idea de adelantar esta empresa capitalista en el Caribe continental colombiano. Entregado al goce que le producía aquel espejismo, el empresario francés adquirió de manos de Jiménez Gómez 5.440 hectáreas, para dar rienda suelta a su empresa. En consecuencia, las tierras de la

⁴⁶ El artículo publicado por el tiempo en 1997 es una nota informativa que reconstruye la historia de los inversionistas franceses a partir de fuentes basadas en la memoria colectiva.

⁴⁷ En la historia reciente del Caribe continental colombiano ésta hacienda ha ocupado un lugar significativo, porque en sus predios se estableció uno de los núcleos más importantes del paramilitarismo adscrito a las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). El núcleo comandado por Salvatore Mancuso. Este grupo paramilitar consiguió revertir, por medios violentos, la distribución de tierras que había desarrollado años antes el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (Incora) en la región, al repartir tierras que hacían parte de esta hacienda entre los campesinos desposeídos (Ocampo, 2007; *Verdad abierta*, 2015).

concesión terminaron siendo acaparadas por los utópicos empresarios europeos (Ocampo, 2007).

Como archivo performativo, la carta anónima nos permite constatar los efectos que tuvo en los ecosistemas selváticos la explotación agrícola cacaotera adelantada por los empresarios franceses, después de la intensa explotación forestal. Según la perspectiva del anónimo “admirador ocular” entre 1880 y 1881 las “oscuras selvas” habían sido transformadas en “bellos campos” en los que se podían contemplar “las espigas del arroz i del maíz, los racimos del útil i socorrido plátano, del majestuoso mango i varios otros árboles frutales” (*El Porvenir*, 1 de enero de 1882). Al parecer del remitente de la misiva, este cambio del paisaje conseguía inspirar en quien lo percibía una particular experiencia que incitaba a “detenerse a gozar de un rato de solaz”. Se trata, pues, de la destrucción de los bosques sinuanos que supuestamente estaban poseídos por una siniestra oscuridad, dando paso a la luminiscencia. Entonces, por gracia de la intervención capitalista, ahora era posible respirar el “aire oxigenado que ensancha los pulmones, alegra el alma y robustece la voluntad” (*El Porvenir*, 1 de enero de 1882). Por eso, un trascendente placer contemplativo abrazaba a quien contaba con la fortuna de observar la grandiosa obra del progreso.

Pero tan excelsa obra civilizadora no se agotaba en la transformación de los ecosistemas selváticos que habían sido convertidos en “campos” y “potreros de yerba de Pará”. Además de todo eso, para el “admirador ocular” era posible identificar en la región una virtuosa modificación de las viviendas que existían en esos parajes: “Las modestas cabañas de palma, se han trocado por las risueñas casas de campo al “estilo europeo”, pregonando así que la cultura i la civilización han posado ya su planta bienhechora en aquella rejion” (*El Porvenir*, 1 de enero de 1882). En otras palabras, las estructuras habitacionales locales fueron sustituidas por casas al estilo europeo. El gracioso observador anónimo no cabía de la dicha.

Esto indica que esas tierras incultas habían sido tocadas “como por encanto” por una milagrosa intervención. Por este motivo, la región experimentó un cambio cualitativo, gracias a la explotación forestal y al establecimiento de la empresa agrícola cacaotera. Tal cambio cualitativo consiguió sustraer a dichas tierras de la oscuridad atávica que definía su ontología salvaje y, a la vez, permitió conducir las a la “claridad” propia de la

modernidad decimonónica. Había, pues, toda una escatología de la salvación puesta en juego en esta metamorfosis del paisaje.

Asimismo, en ese momento, el monótono silencio de los bosques estaba siendo alterado por un sonido peculiar. El del barco de vapor, que adquiría el premonitorio estatuto de un “mensajero del progreso” y que turbaba “la gravedad silenciosa de ellos [de los bosques húmedos tropicales] con el ruido de su potente máquina, el fuerte resoplido de sus válvulas, el chirrido retumbante de su pito i sus espesas bocanadas de humo” (*El Porvenir*, 1 de enero de 1882). Para nuestro remitente adulador era una deliciosa ocasión festiva la manera como el barco de vapor espantaba los ganados, “creyéndose tal vez perseguidos por un monstruo terrible i de aspecto descomunal” (*El Porvenir*, 1 de enero de 1882).

Con todo, al cabo de los ingentes esfuerzos que fueron realizados por los simpáticos franceses utopistas, la empresa cacaotera cayó en desgracia. La humedad y las “plagas” destruyeron los cultivos de cacao. Por este motivo, sus sueños intangibles que, como seductores espejismos, les prometían el deleite aventurero de amasar enormes riquezas en el Sinú, se erosionaron de manera definitiva. Desde luego, a un costo económico nada despreciable.

Al lado de ello, la transformación de los bosques húmedos tropicales no tuvo vuelta atrás. Fue un hecho que cambió para siempre la fisionomía de la región. Porque a partir de entonces las tierras de los ecosistemas selváticos del Alto Sinú fueron consideradas como tierras civilizadas e, incluso, la frontera del área comprendida en la noción espacial del Alto Sinú se desplazó hacia el sur de forma abrupta, apareciendo en escena las llamadas “sabanas del Sinú”. Además, las tierras desmontadas experimentaron un acelerado y lucrativo proceso de valorización predial. Debido a que “los poseedores [de estos predios] no los cederían sino a precio de oro, pues no se mira solo lo que hoy valen, sino lo mucho que de seguro valdrán mañana” (*El Porvenir*, 1 de enero de 1882).

Por otra parte, la acelerada deforestación que fue producida como efecto de la intensa actividad económica de extracción maderera redundó en que estas tierras, ya libradas de los incultos y siniestros ecosistemas selváticos, fueran destinadas a un nuevo tipo de actividad económica: la ganadería capitalista. Este es un asunto muy importante. Como hemos visto, durante el siglo XVIII la ganadería era una actividad que se concentraba en las sabanas de Tolú, porque las autoridades coloniales españolas dispusieron dicho territorio como un área de producción de carnes y derivados de la caña para abastecer a Cartagena de Indias (Colmenares, 1997a; Herrera, [2002] 2007; Garcés,

2008; Meisel, 1980; Tovar, 1980). No obstante, ya en la segunda mitad del siglo XIX, la ampliación de la frontera agraria —que fue favorecida por las actividades extractivas realizadas por las compañías madereras francesas, belgas y estadounidenses— abrió la posibilidad de extender la ganadería a la región del Alto Sinú, pues gran parte de dicho territorio selvático pasó a ser parte integral de las sabanas sinuanas.

Uno de los cambios que involucró el desplazamiento de la ganadería de la región de Tolú a las nuevas “sabanas del Sinú” —especialmente a tierras relativamente distantes de las márgenes de los ríos— fue que a partir de ese momento dicha actividad económica no se continuaría realizando por medio de la trashumancia, sino con base en una modalidad de ganadería sedentaria (Ocampo, 2007; Van Ausdal, 2011; Viloría, 2004). Esto suponía un cambio significativo en el modo de producción. El asunto es que cuando la ganadería se desarrollaba en los márgenes de los ríos las reses debían ser trasladadas durante las temporadas de lluvias a zonas que no fueran anegables y que, justo por ello, debían estar ubicadas en lugares más elevados que los cauces de los ríos (Herrera, [2002] 2007). Es por eso que la ganadería se realizaba en periodos de desplazamiento que estaban distribuidos temporalmente en función de las temporadas de lluvias y, por tanto, se correspondían con los ciclos de desbordamiento de los ríos.

Entonces, de alguna manera, esta forma de ganadería trashumante estaba adecuada al significado de la fluidez. Pero, cuando la intensa explotación maderera condujo a la deforestación los bosques húmedos tropicales del Sinú más allá de los márgenes fluviales —ampliando la frontera agraria—, los inversionistas pudieron establecer la ganadería como un renglón productivo que ya no requería de la trashumancia. Porque podía realizarse de manera sedentaria. Desde ese momento, los desplazamientos del ganado estuvieron relacionados exclusivamente con su comercialización. Además de esto, la extensión de la ganadería a la región de Sinú supuso también la incorporación de nuevas razas de ganado a dicha actividad regional. Con lo que los ganaderos apuntaron a aumentar su tasa de ganancia, accediendo a mercados que estuvieran ubicados más allá de la esfera inmediata de los circuitos locales de consumo (Ocampo, 2007).

Ahora bien, es importante señalar que antes de que se concretara el desplazamiento de la ganadería a la región del Sinú (cuando estaba concentrada en las sabanas de Tolú), esta era una actividad económica que, la más de las veces, se desarrollaba a partir de una cadena productiva que articulaba diferentes sectores sociales.

Porque, en un principio, no todos quienes estaban involucrados en dicha actividad —en calidad de propietarios de los medios de producción— eran grandes latifundistas ganaderos. En esa época las cosas eran diferentes. En términos generales, el ganado era criado por pequeños productores que vendían sus novillos (de entre uno o dos años) a otros ganaderos menos acaudalados. Porque no contaban con los recursos económicos suficientes para terminar de levantar las reses. Luego los ganaderos que compraban los novillos, quienes sí contaban con las condiciones económicas requeridas para continuar el proceso, levantaban el ganado hasta que tenía más o menos cuatro años, para posteriormente venderlo a ganaderos más acaudalados que se encargaran de transportarlo —con ayuda de trabajadores especializados y durante largas jornadas de trabajo— hasta lugares que estaban cercanos a los centros de consumo. Allí terminaban de cebar las reses para su comercialización. Por todo esto, la serie del encadenamiento productivo de la ganadería implicaba, en ese momento, por lo menos tres secuencias que eran adelantadas por ganaderos de diferente condición socioeconómica (Posada, 1998).

En 1882 Juan Burgos, el gobernador de la Provincia de Lorica, informaba al respecto que:

Su principal industria [de la Provincia de Lorica] es la cría de ganados, i para ello cada cual en proporción tiene su potrero. Aproximadamente puede decirse que no baja el número de cabezas de ganado vacuno, de veinte mil, la caballar de trescientos, la asnal de seiscientos, i la cerduna de quinientos; así como que tiene trescientas veintisiete fanegas de potrero. ([1882] 2009: 117)

Según afirma Burgos, en dicha provincia “cada cual en proporción tiene su potrero”. Esto significa que, para principios de la década de 1880, la ganadería era una actividad que aún era realizada por varios sectores sociales de manera diferenciada. En razón de los recursos económicos con los que cada quien contaba. No obstante, si bien es cierto que el desarrollo de la ganadería en la región —especialmente antes de la implementación de la ganadería sedentaria— articuló diferentes sectores sociales en torno a dicha actividad económica, también lo es que algunas dinámicas territoriales relacionadas con la sobrecodificación del capital en el ámbito de la ganadería se sintetizaron en la emergencia de múltiples conflictos sociales. Debido al acaparamiento de tierras que se desarrolló por medio del despojo de zonas comunales y tierras deforestadas. En este sentido, asistimos al monopolio gamonal frente al ejercicio del poder político institucional y, a la vez, a la captura del trabajo vivo de los campesinos

sinuanos. Por eso, en ese momento, el Sinú se convirtió en un escenario de disputas territoriales.

En primer lugar, al iniciar la década de 1880 se adelantó un significativo proceso de concentración de la tierra en esta región del Caribe continental colombiano que llevó a que muchos campesinos se vieran envueltos en formas de peonazgo y, a la vez, en modalidades de explotación laboral que estaban relacionadas con la vertiginosa expansión de las haciendas. Las cuales habían empezado a conformarse a partir de la ampliación de la frontera agraria que, como vimos, fue generada por las empresas estadounidenses, belgas y francesas que se dedicaron a la explotación maderera.

Respecto de esta situación, un año antes de realizar su descripción de lo que denominaría la “principal industria” de la provincia, para referirse a la ganadería, Burgos mencionaba que:

(...) se ha dado el caso de sirvientes aburridos del trabajo i cansados de pedir su ajuste de cuentas, se fugan del establecimiento, ocurriendo unas veces a la autoridad para q' haga se les liquide, i otros cambiando por completo de domicilio, ya por mala índole o por la poca fe que tengan en el resultado de sus gestiones, que generalmente son nugatorias, porque como se es sabido, los patrones son mejor atendidos por las autoridades, debido a la falta de independencia o a la tendencia que hai de despreciar la parte menesterosa de nuestra sociedad. ([1881] 2009: 93-94)

Con todo, esta situación no era excepcional, si la comparamos con lo que sucedía en el resto del país. Porque a finales del siglo XIX, tanto en el Sinú como en otras regiones de los Estados Unidos de Colombia, se adelantó un acelerado proceso de ampliación de las haciendas como forma de concentración de la tierra (LeGrand, 1988). Tales haciendas aprovecharon la falta de delimitación formal de los predios —que eran en gran medida espacios de uso comunal— para incorporar tierras de pequeños campesinos, o tierras colectivas, al latifundio. Así como grandes extensiones que fueron nombradas como “baldíos de la nación” (Fals, [1981] 2002; Meisel, 1980; Tovar, 1980).

Ahora bien, como afirmaba Fals Borda ([1981] 2002), en las haciendas más grandes que se conformaron en el Sinú muchos trabajadores fueron sometidos a mecanismos de endeudamiento que se basaban en formas irregulares de salario. Por ejemplo, a los trabajadores se les brindaban “anticipos de su salario” por medio de bienes de consumo que les eran ofrecidos en los almacenes minoristas que hacían parte de las

mismas haciendas. De este modo, cuando llegaba el momento de pagarles por su trabajo, el salario resultaba siendo equivalente a las deudas que los trabajadores habían adquirido previamente en los almacenes minoristas.

No cabe duda que se trataba de una peculiar forma de astucia gamonal, pues este mecanismo de administración de la deuda y de la lealtad de los sujetos de la hacienda permitía a los propietarios de los medios de producción mantener a los trabajadores comprometidos bajo una obligación crediticia con el latifundio y, por lo tanto, garantizaba que no pudieran abandonar las haciendas ganaderas. A riesgo de ser acusados de hurto. Era un modo de confinamiento. En otras palabras, dicha estrategia les permitía a los poderosos gamonales aglutinar y controlar la fuerza de trabajo para fijar su fuerza creativa de valor en función de los procesos ampliados de acumulación de capital. Además de todo esto, los archivos en los que se solía consignar la contabilidad de las deudas —que había contraído cada trabajador con los almacenes minoristas— eran manipulados, de tanto en vez, por parte de los hacendados. Es decir, las deudas eran aumentadas de manera inescrupulosa.

Sin embargo, según el historiador barranquillero Eduardo Posada Carbó (1998), también puede decirse que el pago por medio de los productos que comercializaban los almacenes minoristas entre los asalariados de las haciendas fue un recurso estratégico que usaron los trabajadores, para garantizar el pago de su salario. Porque, como afirmaba Juan Burgos, los empleados de las haciendas no estaban respaldados por garantías laborales de tipo legal que les permitieran contar con un salario estandarizado y, además, por instrumentos jurídicos que obligaran a los hacendados a pagarles de forma regular a los campesinos por su trabajo. Desde esta perspectiva, puede decirse que en el marco de las relaciones asimétricas de poder que imperaron en las haciendas, los trabajadores no ocuparon una posición pasiva frente al gamonalismo, sino que implementaron estrategias posicionadas “desde abajo” para garantizar el acceso a beneficios relacionados con sus propios intereses.

De otro lado, en la década de 1880 se introdujo en la región la delimitación de los predios de las haciendas por medio de la incorporación del “alambre de púas”. De este modo, el cercado se impuso en la región. Con ello se apuntaba a dotar de un estatuto material de verosimilitud a los límites prediales que hacía poco habían sido establecidos como producto de la ampliación de la frontera agraria. Asimismo, en 1883 se dio inicio a un amplio proceso de adjudicación de baldíos a empresarios nacionales y extranjeros. Estas tierras eran consideradas “incultas” y, por tanto, de propiedad de la nación. Al

parecer de la antropóloga colombiana Gloria Isabel Ocampo, estas dos situaciones condujeron a que el acceso a la tierra “no apropiada” por los campesinos y colonos se hiciera extremadamente difícil (2007: 18). El “alambre de púas”, y la adjudicación de baldíos, fueron la causa de esta dificultad.

A la larga, durante dicho proceso de concentración de la tierra que se manifestó en las prácticas de adjudicación de baldíos y, a la vez, en el alambrado de los predios fueron cercadas muchas zonas comunales que solían ser utilizadas por los campesinos para desarrollar actividades agrícolas de “pancoger” o para levantar terneros que serían posteriormente vendidos a ganaderos más acaudalados. Las formas comunales de la economía regional fueron desmanteladas. Esta arremetida de cercamiento de tierras desembocó en un intenso conflicto entre el capital y la *forma comunidad* —que en no pocas ocasiones impidió el pastoreo a pequeña escala— y, por tanto, confinó a la gente del común a la negación de las posibilidades económicas con las que antes contaban un número importante de pequeños campesinos y ganaderos (Posada, 1998).

En este mismo sentido Burgos afirma que:

En todos i cada uno de ellos [los distritos de la Provincia de Loricá] reina una lucha permanente entre el agricultor i el ganadero, por los constantes daños que mutuamente se hacen, debido a que pocos son los distritos que tienen terrenos propios, por lo que los Concejos no pueden hacer la demarcación para ambas industrias, i a título de propietarios los ganaderos no remuneran el perjuicio al pobre agricultor, que cansado de sufrir, se lanza en las vías de hecho. De aquí resultan las luchas que absorben el tiempo de los jefes de policía. En concepto del infrascrito, la Asamblea debe adoptar una medida que ponga fin a esa situación; i en mi humilde opinión, bastaría que se hiciesen mensurar los terrenos a cada propietario con vista de los títulos legítimos que se exhibieran, pues la mayor parte de los titulados propietarios no lo son legítimamente; que se adjudique a cada distrito la porción de terrenos necesarios para sus industrias; i que se expidan las leyes respectivas, tanto para prevenir los daños, como para garantizar la propiedad territorial. Bien comprende el infrascrito que la operación de mensurar demanda un gasto de consideración; pero también sabe, la multitud de documentos que ha leído, el exceso considerable de terrenos que cada uno tiene, i por consiguiente eso basta para erogar el o los gastos, que aún dado el caso de no darlos ese sobrante, es forzoso hacerla, por exigirlo así una necesidad pública. ([1881] 2009: 103)

A pesar de que, al principio, la actividad ganadera se estableció como un encadenamiento productivo que permitía a varios sectores sociales conseguir beneficios de esta actividad económica, los procesos de ampliación de las haciendas, la

concentración de la propiedad de la tierra, el alambrado de predios y la adjudicación de baldíos se convirtieron en mecanismos de despojo que presionaron a los pequeños productores y ganaderos, dejándoles pocas posibilidades para vivir en la región. Más allá de ser empleados como peones en las haciendas ganaderas o mantener pequeños espacios cultivados en los márgenes de los latifundios (Fals, [1981] 2002).

En relación con este asunto, Rafael Pineda, gobernador de la Provincia de Chinú, aseguraba en 1881 que:

La administración de justicia, no es generalmente protección segura de la propiedad i de otros legítimos intereses de los asociados, pero no me atrevo a señalar la conducta de ningún, Juez en particular, sino que estimo la causa como de carácter social: la mira en la relajación de las costumbres de los pueblos; porque [...] nada puede el esfuerzo aislado de la autoridad; necesita el concurso de los ciudadanos. Pero cuando los empleados judiciales, así como los de instrucción pública, logren dominar su propia pasión política i se abstengan de toda participación en asuntos de este género, habrá mejorado notablemente este importantísimo ramo de la administración pública.

La venganza personal, el halago i el temor respecto de los hombres influyentes de los distritos, son circunstancias que neutralizan la independencia i rectitud de los Jueces. ([1881] 2009: 201)

Al parecer del gobernador de la Provincia de Chinú, la forma como se practicaba la administración de justicia en la región era parcializada. Por ello mismo, el gobernador prefirió no informar al presidente del Estado Soberano de Bolívar respecto de los casos particulares que se estaban presentando en la Provincia. Tal vez, así conseguiría evadir las eventuales tensiones burocráticas que pudieran surgir entre él mismo y las autoridades judiciales locales. Después de todo tanto Pineda, en su función de gobernador, como los jueces de distrito eran parte del mismo aparato de Estado. Entonces, el gobernador se cuidó de “dar nombres”. Porque hacerlo podría haberle acarreado desafortunados enfrentamientos con dichos funcionarios, enfrentamientos que de ninguna manera estaba dispuesto a asumir. Sobre todo, considerando el amplio poder que ejercían estos jueces en la región y las relaciones políticas que mantenían con los latifundistas sinuanos. De modo que, para evitarse contratiempos, Pineda prefirió mencionar el asunto de manera general. Sin embargo, no se privó de destacar la situación. No guardó silencio frente a lo que sucedía.

Con todo, es interesante que en su informe de 1881 el gobernador de Loricá formuló una hipótesis explicativa según la cual la existencia de una administración de justicia parcializada no era responsabilidad única y exclusiva de los jueces. Algo más

estaba en juego. Desde su punto de vista la condición parcializada de los jueces de distrito no era el mayor inconveniente que existía para poder establecer el “imperio de la ley” en la Provincia de Chinú. Por ello, no se atrevió a “señalar la conducta” de ninguno de ellos en particular. Por el contrario, para Pineda el problema solo podía explicarse a partir de una “causa de carácter social”. En otras palabras, eran los mismos “asociados” (en el sentido que le atribuye a esta noción el contractualismo liberal, es decir, como base popular de la soberanía política) quienes no ejercían sus derechos de manera efectiva.

Según la peculiar interpretación liberal de Pineda, este terrible descuido en el ejercicio de las responsabilidades públicas por parte de los “asociados” se debía a la “relajación de las costumbres de los pueblos”. Me llama la atención que aquel diagnóstico aristocrático concuerda de forma sorprendente con el juicio que acerca de esta misma región había formulado el obispo de Cartagena de Indias, fray José Fernández Díaz de la Madrid, como resultado de la visita pastoral que adelantó entre 1779 y 1780 en la Provincia, como veremos con detalle el capítulo cuatro. Por ello, es probable que Pineda conociera de primera mano la carta que con destino al rey Carlos III de España había elaborado el obispo a finales del siglo XVIII, y en la que un siglo antes que Pineda el sacerdote ya proponía esta misma designación de la situación demográfica regional, la “universal relajación de las costumbres”.

Quizás nunca podremos corroborar esta conexión a ciencia cierta. Lo que sí podemos constatar es que Pineda utilizó en su informe de 1881 la misma proposición que había usado fray José Fernández Díaz de la Madrid un siglo antes para referirse a las gentes que habitaban aquel territorio. Según este singular planteamiento, en estas personas imperaba una serie de conductas que manifestaban la “relajación de las costumbres”. De manera que para Pineda esa era la “causa de carácter social” que explicaba por qué no prevalecía una forma imparcial de administración de justicia en la región.

Sea como fuere, lo cierto es que al parecer del gobernador de Chinú la responsabilidad respecto de esta situación regional de “relajación de las costumbres de los pueblos” la tenía en su mayor parte la gente del común. En otras palabras, el problema era que la muchedumbre no se preocupaba por los asuntos públicos. Por este motivo, la administración de justicia no conseguía ser expedita e imparcial. Además, el informe del gobernador señala que generalmente los jueces mantenían estrechas afiliaciones políticas

que los inclinaban en favor de sus copartidarios. También esto en detrimento de la imparcialidad judicial. Por lo que Pineda consideraba que en el momento que dichos funcionarios “logren dominar su propia pasión política i se abstengan de toda participación en asuntos de este género, habrá mejorado notablemente este importantísimo ramo de la administración pública” ([1881] 2009: 201).

No obstante, según el diagnóstico que elaboró el gobernador en su informe, existía una dificultad adicional. Un obstáculo infranqueable que impedía alcanzar un estado de cosas que fuera favorable para consolidar la anhelada administración imparcial de justicia. Se trata de la persistente presencia en la región de prácticas jurídicas que eran orientadas por “la venganza personal, el halago i el temor respecto de los hombres influyentes” ([1881] 2009: 201). De modo que, aunque así lo quisieran, los jueces no podían garantizar procesos independientes y con relativa objetividad en la administración de justicia. Porque ellos mismos estaban involucrados personalmente en una serie de relaciones sociales que involucran la reverencia frente a los poderosos y, por supuesto, el sometimiento de la función pública al temor que inspiraban aquellos “hombres influyentes”.

Este era un asunto de micropolítica hacendaria y, a la vez, de ordenamiento gamonal de la economía política del deseo. Porque en aquel tiempo la influencia política, económica y cultural de los grandes propietarios de la tierra conducía a que fuera infructuoso cualquier intento por establecer los principios democráticos de la igualdad ante la ley y, desde luego, frente al debido proceso. No cabe duda que esta situación favoreció de manera substancial a los latifundistas, especialmente en los litigios relacionados con la conformación del monopolio sobre la propiedad de los predios.

Tal situación de efectiva desigualdad ante la ley, en lo referente a asuntos de tierras y respecto de la desprotección jurídica de quienes no ostentaban el poder político y económico regional institucionalizado, fue mencionada por Burgos, en el informe que sobre la Provincia de Lorica presentó al Estado Soberano de Bolívar en 1882. El gobernador enfatizó tal situación de asimetría en las relaciones regionales de poder para el caso del resguardo de Momil. Un territorio de propiedad colectiva que pertenecía a los indígenas zenúes (Díaz y Reyes, 2009).

Según Burgos:

La aldea [Momil], de origen indígena, fue tributaria, i conforme a las leyes españolas, obtuvo la concesión del resguardo, que aún conserva con algún

menoscabo i nó sin camorras, pues es bien sabida la tendencia de los gamonales, a destruir esa tan justa propiedad a esa pobre raza. Más, el Concejo Municipal de Momil, de donde hace parte la aldea, legisló sobre la administración de sus terrenos, entre los que comprendió de un modo disimulado los de Sabaneta, pues se dió el caso, en el mes de septiembre del año ppdo. [próximo pasado], que el Tesorero tomara de S. Herrera dos bueyes, i de Juan Antonio Hernández una burra, para hacerse pagar el impuesto sobre los potreros que están ubicados en los terrenos de los referidos indígenas; de cuyas circunstancias tiene conocimiento el C.P. [Ciudadano Presidente del Estado Soberano de Bolívar], por la nota número 516, fecha 29 de noviembre del año próximo pasado; i de la verdad de los hechos tuvo ocasión la Gobernación, de imponerse, en la visita que practicó en el distrito de Momil i a aquella aldea; por lo que ordenó devolver al dueño de la burra este animal, que encontró aún en poder del Alcalde; i al de los bueyes, dispuso que por el Tesorero se le abonasen los cincuenta i dos pesos en que aparece fueron rematados por el Señor José de los Santos Puente, quien los había mandado para la isla de Cuba en noviembre del año ppdo. [próximo pasado], circunstancia que impidió hacer la devolución en las mismas especies. ([1882] 1992: 125)

El Concejo del Distrito de Momil habría cometido un atropello contra los indígenas del resguardo, al haber tomado de manera arbitraria dos bueyes y una burra. Esto bajo el engañoso argumento de un cobro de impuestos. Es evidente que frente a esta situación los indígenas no se quedaron de “manos cruzadas”. Nada de eso. Decidieron acudir a una instancia contenciosa superior: la Gobernación de Lórica. Al final la burra fue devuelta a sus propietarios. Pero en el caso de los dos bueyes fue necesario recurrir al reintegro del valor de los animales, porque habían sido enviados a Cuba para su comercialización.

Este suceso deja entrever que en el caso del Distrito de Momil los funcionarios locales tendían a usurpar los bienes de los indígenas y, como mencioné antes, los jueces de distrito no tenían la suficiente independencia frente a las partes para realizar procesos de administración de justicia transparentes. Porque sus posiciones de sujeto estaban amalgamadas —con base en mecanismos micropolíticos de poder— a los intereses gamonales que existían en el lugar. Por eso, los indígenas zenúes optaron por recurrir a la Gobernación de Lórica.

De otro lado, después de las transformaciones que vivió la región del Alto Sinú a causa de la erradicación de sus ecosistemas selváticos, la integración de dichas zonas a la ganadería, los procesos de alambrado, la concentración de la propiedad de la tierra y la adjudicación de baldíos a empresarios, se presentó una inesperada situación. Una situación que vino a sumarse de forma dramática a los factores que se articularon

regionalmente para desplegar una inusitada presión espacial, política y económica contra los campesinos y, a la vez, contra los pequeños ganaderos. Así como en detrimento de sus formas comunales de territorialidad. Se trató de la intempestiva llegada de la langosta.

Ejerciendo las funciones de gobernador de la Provincia de Lórica, en su informe de 1882 Burgos comunicó al Estado Soberano de Bolívar que la “infernial langosta” había llegado a la región hacía tres años ([1882] 2009: 117). Esto quiere decir que el primer enjambre de langosta fue avistado por primera vez en 1879. Por su parte, pasado un año de la llegada de los insectos, en 1880 Pineda —gobernador de la Provincia de Chinú— aseguraba que la langosta se extendía “como un manto de exterminio en una gran parte del territorio de la provincia” ([1880] 2009: 193).

Dos años después de su arribo, el mismo Pineda informó respecto del desconcertante panorama regional que habían propiciado estos insectos que:

La agricultura, la industria i el comercio tienen fecundados gérmenes en la provincia; pero su desarrollo, creciente hasta el año próximo pasado, hoy se encuentra paralizado por la destructora plaga de la langosta.

La situación es alarmantísima; jamás por crisis semejantes había pasado los pueblos de la provincia i los de las sabanas i el Sinú, en donde aquellos pudieran proveerse de víveres i mantener las relaciones i el apoyo de su comercio. El capital huye de la circulación, el crédito está abatido; de toda clase de sementeras de las que constituyen nuestra agricultura, han sido destruidas por la enunciada plaga, con muy raras excepciones; los robos se cometen en proporciones asombrosas respecto de la estadística hasta ahora conocida; el hambre, en fin, parece verse pintada en el semblante de las clases pobres. No hay quien emprenda hoy ninguna clase de trabajos, i los individuos que solo viven del jornal, no encuentran donde ganar escasamente el pan de su familia. ([1881] 2009: 197)

El cuadro era ciertamente desalentador. En la región del Sinú las nubes de langosta habían arrasado los cultivos, desencadenando una “alarmantísima” situación de escasez de víveres y, a la vez, de otros bienes de consumo. La soberanía alimentaria de los campesinos se vio afectada de forma drástica por lo que estaba sucediendo. De igual forma, el aumento de la demanda de productos alimenticios disparó el precio del arroz, el ñame, la yuca y el maíz: “La fanega de maíz que en tiempos normales no ha pasado de dos pesos, está hoy a algo más del doble, i la yuca, el ñame i el arroz, han sufrido más todavía” (Pineda, [1880] 2009: 193).

Debido a la destrucción de la producción local, los cereales empezaron a ser importados de otras regiones. La crisis derivada de la llegada de la langosta hizo que las operaciones comerciales vinculadas a la agricultura de la región se paralizarán.

Aumentaron los robos y, como si fuera poco, el trabajo para los jornaleros agrícolas prácticamente desapareció. Todo esto condujo a una situación generalizada de empobrecimiento. El hambre empezó a “verse pintada en el semblante de las clases pobres”.

El semanario *El Porvenir* presentó de la siguiente manera el efecto regional que tuvo la crisis de la agricultura en el Sinú:

Es alarmante el número de trabajadores que dejan las poblaciones agrícolas del Estado para ir en busca de trabajo. Llama también la atención el número de mujeres i niños que llegan a esta capital en busca de trabajo para ganar el sustento para la vida.

Hai males que, si se dejan arraigar, dan mayor trabajo para curarlos, i muchas veces cuando se atienden tarde, ya no es posible detener sus perniciosos efectos.

La langosta ha arruinado a muchos infelices que vivían únicamente del producto de sus siembras. (*El Porvenir*, 19 de febrero de 1882)

La langosta había acentuado de forma dramática el significativo proceso de destierro que se estaba gestando en la región del Sinú por el efecto simultáneo de la explotación forestal, la ampliación de las haciendas ganaderas y la concentración de la propiedad de la tierra, desencadenando un importante flujo migratorio hacia Cartagena de Indias. Por este motivo, los campesinos abandonaron masivamente sus tierras y cultivos, los cuales quedaron finalmente destruidos. Esta fue una de las más trágicas secuelas de la abrumadora presencia de la langosta en la región. Además, ante la carestía de los víveres —especialmente de los cereales— y, como consecuencia de la reducción de la oferta de trabajo en las haciendas, los campesinos sinuanos se vieron obligados a desplazarse hacia la capital del Estado, con la esperanza de poder conseguir empleos en la ciudad caribeña y, de esa forma, garantizar el sustento de sus familias. Algo que antes de experimentar el destierro conseguían subsanar con base en la economía comunal y, por supuesto, a partir de las suficiencias vitales propias de las comunidades rurales.

Entonces, no cabe duda que en los primeros años de la década de los ochenta del siglo XIX Cartagena de Indias se convirtió en una ciudad receptora del impetuoso éxodo de campesinos sinuanos, que fue consecuencia directa de la instalación del capital imperialista y latifundista en la región. Ahora bien, este significativo éxodo rural no pasó desapercibido para las élites cartageneras emergentes. No era posible que pasara

desapercibido. A ello se refiere el editor del semanario *El Porvenir* cuando al inicio de 1882 advierte que: “Hai males que si se dejan arraigar, dan mayor trabajo para curarlos, i muchas veces cuando se atienden tarde, ya no es posible detener sus perniciosos efectos” (*El Porvenir*, 19 de febrero de 1882).

Por lo visto, desde el principio los campesinos que llegaron a la ciudad —en una grave condición de desarraigo— cargaron con una marca indeleble. Sus cuerpos fueron escritos por medio de la alegoría de una enfermedad y, a la vez, comparados con ciertos “males” que era necesario no dejar arraigar en Cartagena de Indias; sin importar que estas personas hubieran sido desterradas de sus propias tierras comunales y de su paisaje montuno. En otras palabras, los desterrados sinuanos fueron calificados como gentes peligrosas que podían poner en apuros la incipiente articulación de Cartagena de Indias con las dinámicas del mercado capitalista internacional. Además, su ser-para-los-demás (Sartre, [1943] 1993) fue marcado con una serie de estereotipos asociados al lugar que ocupó la región de la que provenían en el imaginario colonial cartagenero, imaginario que analizaré en el capítulo cinco.

Ahora bien, podría llegar a pensarse que la langosta apareció en la región del Sinú de manera casual y que, en todo caso, solo después terminó por convertirse en un fatídico desastre natural. Un desastre que como indican los informes de los gobernadores afectó significativamente a los pequeños campesinos y ganaderos, produciendo su destierro. En especial, al ensamblarse la aparición de la langosta con los otros factores constitutivos de las geografías rurales del destierro (la deforestación, la ampliación de las haciendas ganaderas, el cercado de predios, la adjudicación de baldíos y, en consecuencia, la concentración de la propiedad de la tierra). Pero las cosas no sucedieron de esa manera. La casualidad no es la clave explicativa de lo que sucedió. Tampoco la noción de desastre natural. Porque, como veremos, no fue el juego del azar o el “castigo divino” el que trazó el curso de los hechos.

En realidad, la noción de desastre natural que atribuye a la naturaleza la responsabilidad por la aparición de dichos fenómenos catastróficos y, por lo tanto, a las conjeturadas “leyes inevitables de la vida” es inexacta para comprender lo que sucedió en el Sinú. Porque, esta es una perspectiva de interpretación que no consigue relacionar las dinámicas espaciales regionales con los efectos que fueron producidos en el marco de las geografías rurales del destierro en el Caribe continental colombiano, efectos entre los que se cuenta la emigración forzada de los campesinos sinuanos hacia Cartagena de Indias.

De manera que la noción de desastre natural es insuficiente para analizar las circunstancias que desembocaron en el arribo a la capital del Estado Soberano de Bolívar de las personas y comunidades que crearon los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros. Esto último a partir de sus *potencias interculturales insumisas* y, a la vez, como una estrategia de producción territorial (Santos, [1996] 2000) que estuvo articulada a una modalidad comunal de ejercicio del poder “desde abajo” que la hizo posible. Por esta razón, más que una representación apocalíptica, para comprender lo que sucedió requerimos una interpretación posicionada desde la ecología política. Me refiero a una interpretación que nos permita entender todo esto a la luz de las relaciones socioambientales —políticas, económicas y culturales— que fueron sobrecodificadas en el Caribe continental colombiano en función de la acumulación ampliada de capital y, al mismo tiempo, por medio del ejercicio de prácticas de dominación propias del poder hacendatario. Esto es así porque tal como afirma el geólogo costarricense Giovanni Peraldo los desastres no son naturales, sino resultado de un “proceso histórico, social y cultural que construye contextos vulnerables ante ciertas amenazas” (2015: 160).

No obstante, con base en el régimen enunciativo propio de la noción de desastre natural, en su momento la llegada de la langosta a la región del Sinú fue caracterizada como un azaroso y desafortunado evento: la existencia de una “plaga de langostas”. De hecho, como mencioné antes, Burgos calificó este fenómeno imprevisto por medio de una metáfora moral. Según él había llegado a la región una “infernial langosta” ([1882] 2009: 117). Por eso, no hay que perder de vista que el enunciado de desastre natural se inscribe en el horizonte hermenéutico de la tradición judeo-cristiana. Es decir, en una cadena significativa que vincula este tipo de fenómenos extraordinarios con determinados comportamientos indebidos.

Según esta forma de interpretación, la plaga no entra en escena de manera fortuita, sino a causa de la existencia de comportamientos transgresores de la ley política, sexual o teológica; tal como lo narra la famosa historia bíblica de las plagas divinas que se encuentra en el éxodo. Una historia que, de hecho, puede ser considerada como todo un arquetipo respecto de la valoración de los desastres naturales. En este relato las diez plagas (entre las que se cuenta como octava la “plaga de langostas”) irrumpen de forma desastrosa en Egipto. Debido a la respuesta negativa frente a la solicitud que Moisés y Arón le habían hecho al faraón egipcio de liberar a los esclavos israelitas, explicándole

que esa era la voluntad de dios y, a la vez, que ellos mismos eran sus mensajeros legítimos. Ambas cosas fueron desestimadas por el faraón, con lo que habría desencadenado la furia de Dios.

En este sentido, la plaga puede interpretarse como una modalidad de “castigo divino” y, por eso, su comprensión demanda un tipo de juicio interpretativo basado en la hermenéutica de la revelación. Porque, tal como lo planteó Spinoza en su *Tratado teológico-político* ([1670] 1994), el conocimiento de la revelación construye cierta analogía que establece las relaciones de los signos aparentes que permiten descifrar, por medio de un principio imaginativo, a qué se debe dicho castigo. Es decir, en este caso, se trata de comprender de qué manera se ha transgredido la ley divina. Esto en función del conocimiento imaginativo de quien ejerce la interpretación al respecto: el profeta.

No cabe duda. Según esta perspectiva judeo-cristiana los desastres naturales serían resultado de los comportamientos desobedientes de las personas que viven en los lugares en los que sobrevienen las plagas. De manera que las plagas no ocurren porque sí. Hacen parte de un orden trascendente del mundo. Esto es, de un régimen de distribución de los entes que delimita lo que está bien y lo que está mal en función de la revelación, así como su correspondiente recompensa o castigo que son interpretados desde el marco de la profecía (Spinoza, [1670] 1994). Se trata, pues, de un juicio acerca de los desastres naturales que recurre a la moral como gramática de valoración de la vida. De suerte que, en el caso del Sinú, serían los mismos habitantes de la región los que de alguna manera habrían propiciado la grave situación que se presentó con la “plaga de langostas”. Tal vez incluso los mismos campesinos que se vieron afectados por este fenómeno. Porque presuntamente vivían bajo el signo de la “universal relajación de las costumbres”.

No obstante, para el caso de la langosta, estudios recientes —lo que Spinoza denominaría “principios intelectuales ciertos” de comprensión de lo divino ([1670] 1994: 94)— han constatado que su aglomeramiento en enjambres, que devastan territorios enteros, es un fenómeno que está relacionado con cambios en los ecosistemas regionales y, de manera más específica, con variaciones abruptas en las condiciones bioclimáticas. En especial de la humedad relativa y la temperatura (Peraldo, 2015).⁴⁸ Las langostas son insectos que acostumbran vivir de manera individual y, además, en poblaciones de baja densidad demográfica, que incluso se repelen entre sí. Pero en determinadas condiciones

⁴⁸ Un interesante documental de *National Geographic* producido en 2010 ha explorado explicaciones empíricas respecto de las 10 plagas de Egipto. Su título es *The ten plagues of the bible*.

ambientales mutan hacia su forma gregaria, conformando colonias de decenas de miles de individuos que se concentran en altas densidades poblacionales. Durante esta metamorfosis incluso cambia su fisonomía: las langostas que están en su fase individual son verdes, mientras que cuando mutan a su fase gregaria adquieren un color rojizo. Podemos constatar, entonces, que las nubes de langosta no salen de la nada. No aparecen de forma espontánea: a la manera de un inevitable “azote celestial” producto de la transgresión de la ley política, sexual o teológica. Nada de eso. Hay procesos sociales que favorecen la aparición de las langostas en su fase gregaria. Es decir, en su modalidad de enjambre (Peraldo, 2015; Rodríguez, 2012 y 2015).

Este planteamiento inmanente me permite pensar que la magnitud de la llamada “plaga de langostas” en el Sinú pudo propiciarse, en verdad, como un fenómeno directamente proporcional a la acelerada transformación de los ecosistemas locales que tuvo lugar en la década de los 80 del siglo XIX. Una transformación que fue consecuencia, como hemos visto, de la intensiva explotación forestal que protagonizaron las empresas francesas, belgas y estadounidenses en la región, la expansión de la frontera agraria y el cercamiento de predios comunales, su consolidación por medio de las haciendas ganaderas, el tránsito a la ganadería capitalista sedentaria y la concentración de la propiedad de la tierra en manos de los sectores latifundistas que transformaron, de forma abrupta, las prácticas de interacción que mantenían las sociedades nómadas del Sinú con los ecosistemas locales. Mi argumento es que —más que como un desastre natural— la desastrosa amplificación de los enjambres de langosta en el Sinú puede interpretarse como un efecto, directamente proporcional, a la instauración de relaciones socioambientales de tipo capitalista en la región.

Todo parece indicar que la langosta que llegó al Sinú provenía de Costa Rica (Quesada, Peraldo y Solano, 2011). Donde había hecho su desafortunada aparición en 1877. Esta línea de migración suroriental de la langosta afectó también al Valle del Cauca, Riohacha y Venezuela entre 1881 y 1885 (Rodríguez, 2012). Sin embargo, el hecho de que la langosta procediera de Costa Rica no explica del todo la magnitud que alcanzó el fenómeno en el Sinú. Desde luego, permite constatar su origen, pero no los factores que indujeron su extraordinaria amplificación. Esto se explica más bien, como vengo argumentando, por las abruptas variaciones que padecieron los ecosistemas locales en

función de la política civilizadora de arrasamiento del paisaje montuno que favoreció la ampliación de la frontera agraria y, a la vez, la conformación de latifundios ganaderos.

De modo que las prácticas extractivas, y la explotación intensiva del suelo, transformaron las condiciones tanto de temperatura como de humedad relativa de la región. Porque al erradicar la densa capa vegetal del bosque húmedo tropical se modificaron las variables bioclimáticas que propiciaban un enmarañado caleidoscopio de microclimas bajo el dosel del bosque y, por tanto, la existencia de una enorme diversidad de interacciones bióticas que operaban como reguladores térmicos del entorno y como repositorios de humedad. Debido a los cambios en las condiciones bioclimáticas regionales, esta transformación capitalista del paisaje propició la aparición de los voraces enjambres de langostas, y, en consecuencia, fue la que condujo a que en la década de 1880 se presentara un cambio substancial en la geografía de la percepción regional. Es decir, un cambio en las nociones espaciales que eran utilizadas cotidianamente por los habitantes del Caribe continental colombiano para designar ese territorio. Se pasó, entonces, de hablar de las “oscuras selvas del Sinú”, modo como los bosques húmedos tropicales fueron designados en la anónima carta del “admirador ocular” que analicé antes (*El Porvenir*, 1 de enero de 1882), a nombrar aquel territorio como un espacio que estaba conformado por extensas sabanas.

En síntesis, es cierto que la línea de migración de la langosta que llegó al Sinú provenía de Costa Rica, pero también lo es que la transformación del paisaje montuno incrementó de forma exponencial la vulnerabilidad de la región frente a la posibilidad de que terminaran por aglutinarse enjambres de langostas. Esto amplificó de forma extraordinaria la magnitud del fenómeno, hasta convertirlo en lo que se representaba por parte Burgos, con base en el horizonte hermenéutico judeo-cristiano, como una plaga de “infernial langosta”. Dicho de otra manera, la deforestación y el latifundio ganadero crearon las *condiciones naturales de posibilidad* —en cuanto elementos constitutivos de las geografías rurales del destierro— para que la langosta se convirtiera en un fenómeno desastroso, el cual asoló la región. Este fenómeno afectó en particular a los pequeños campesinos y ganaderos, quienes fueron desterrados de la región del Sinú y, por tanto, se vieron obligados a emigrar a Cartagena de Indias, en busca de mejores condiciones de vida para sus familias y comunidades.

Por este motivo, puede decirse que el destierro de los campesinos sinuanos no fue resultado de su “libre elección” —en tanto agentes económicos autónomos— que actúan socialmente con base en una adecuación medios a fines, ni mucho menos de sus

comportamientos morales indebidos. Tampoco que su emigración forzada haya sido consecuencia de un fenómeno espontáneo. Porque hemos visto que las cosas no sucedieron así. Por el contrario, el destierro y la emigración de estas personas y comunidades fue el síntoma de una *voluntad de poder*. Es decir, de una heterogénea correlación de fuerzas (Deleuze, [1962] 2002) que definió el sentido de este fenómeno demográfico, dando cuenta de la instauración regional de un patrón civilizador imperialista y hacendatario que devastó los ecosistemas locales.

En consecuencia, más que a un desastre natural, en este caso asistimos a un acelerado proceso de metamorfosis regional que —desde la perspectiva de la ecología política— puede explicarse a partir del trazado de relaciones socioambientales capitalistas en el Sinú. Tales relaciones condujeron al establecimiento de un reparto espacial asimétrico de los entes en la región. Esto como parte de un proyecto político, económico y cultural que buscaba transformar las “tierras incultas” y, a la vez, apuntaba a salvar del “estado de naturaleza” a las sociedades locales, que fueron tipificadas como ignorantes y atrasadas. El resultado de todo esto fue la instauración de las geografías del destierro en el suroeste del Caribe continental colombiano.

5. El “corralito de piedra” de Mainero y Trucco

Con base en el análisis de las geografías rurales del destierro me propuse explorar los factores regionales que operaron en el Caribe continental colombiano como condición de posibilidad para la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares en Cartagena de Indias, porque dichos factores desencadenaron el destierro de las comunidades de campesinos sinuanos e indujeron su emigración masiva a la ciudad caribeña. En concreto, a las profundas transformaciones del paisaje regional producto de la extracción maderera, la expansión de la frontera agraria, el cercamiento de predios comunales y la adjudicación de baldíos se sumaron las desastrosas secuelas de la “plaga de langostas”, condicionando la aparición del destierro rural. Estas personas y comunidades fueron desterradas debido a los efectos territoriales, prediales, demográficos y ecológicos que se derivaron de la instauración del proyecto civilizador del capital en la región del Sinú.

Ahora bien, como he mencionado antes, quienes crearon los primeros barrios populares extramuros de Cartagena de Indias no provenían únicamente de la región del Sinú, también había algunas personas y comunidades que habitaban en Cartagena de Indias y que fueron desterradas del centro amurallado, debido a un intensivo proceso de monopolización del suelo urbano. A continuación, analizaré este proceso, para comprender las siluetas de las geografías urbanas del destierro. Las cuales operaron, de forma simultánea a las geografías rurales del destierro, como condición histórica de posibilidad para la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros.

Ya he destacado antes los significativos cambios que experimentó Cartagena de Indias a principios del siglo XIX, como resultado de las guerras de independencia. Asimismo, resalté que es probable que en dicho siglo se hubiera gestado un singular proceso de redistribución de la estructura habitacional urbana. El cual habría sido agenciado por parte de los negros, mulatos y pardos. En este escenario, las fuerzas plebeyas de la ciudad podrían haber tomado *de facto* varias de las casas de la ciudad amurallada, habitando la ciudad a partir de sus *potencias interculturales insumisas*. Tal como lo describieron los viajeros que visitaron en ese momento a Cartagena de Indias.

No obstante, en la segunda mitad del siglo XIX este eventual proceso de redistribución habitacional se vio revertido de manera abrupta. Porque en ese momento tuvo lugar una acelerada fase de concentración de la propiedad y, además, se llevó a cabo un extraordinario acaparamiento de sus rentas inmobiliarias. El principal protagonista de esta dinámica monopólica fue el empresario italiano Juan Bautista Mainero y Trucco, quien terminó por convertirse en el mayor propietario de viviendas en la ciudad. De esta forma su figura se posicionó como el nodo acumulativo de las rentas que eran producto de los alquileres de dichas viviendas.

Como menciona el historiador colombiano Luis Fernando Molina ([1998] 2006), Mainero y Trucco nació en 1831 en una provincia de Génova (Italia), llamada *Pietra Ligure*. La cual está ubicada en el noroccidente del país mediterráneo.⁴⁹ En calidad de partidarios del bando conservador que se oponía a la unificación italiana, él y su padre participaron activamente en el levantamiento popular de 1848, desde una posición reaccionaria. En este conflicto sus pretensiones políticas no resultaron victoriosas. Por este motivo, Mainero y Trucco decidió exiliarse en los Estados Unidos de Colombia. Con

⁴⁹ Utilizo como referencia historiográfica para el relato sobre Juan Bautista Mainero y Trucco el mencionado estudio de Luis Fernando Molina ([1998] 2006) y la tesis de pregrado del historiador Roberto Lora (2012).

ello buscaba cierta protección frente a las eventuales represalias que podían derivarse de su militancia.

Ya en Cartagena de Indias, Mainero y Trucco se integró a la colonia italiana de la ciudad y, a la vez, se propuso participar —con dedicación abnegada— en las actividades comerciales que estaba realizando en la ciudad caribeña su tío, Juan Trucco. Entre tanto adelantó estudios en el colegio Araujo. Asimismo, estableció importantes lazos comerciales con Panamá, Chocó y Antioquia, valiéndose de las redes sociales y los contactos personales que le brindaba la colonia de inmigrantes italianos. Sin embargo, debido a la situación de crisis que atravesaba la ciudad en ese momento, Mainero y Trucco decidió emigrar a Quibdó (en compañía de su esposa), para acrecentar su capital y desarrollar nuevos negocios e inversiones. Fue así como fundó varios puntos de compra de oro y almacenes minoristas en las dos calles principales de aquel puerto fluvial. El oro que compraba lo remitía de Quibdó a Cartagena de Indias y, de forma paralela, desde la ciudad caribeña transportaba mercancías para venderlas en sus almacenes en Quibdó. De esta manera consiguió conformar un lucrativo circuito comercial entre los dos puertos, el cual estaba basado en la especulación.

Al percatarse de las precarias rutas comerciales que en ese entonces existían en la escarpada geomorfología que conectaba a Antioquia con Chocó —las cuales eran usadas en función de la economía minera y para el abastecimiento de alimentos— el empresario italiano decidió invertir parte de su capital en la adquisición de tierras que estuvieran ubicadas de forma estratégica: cerca de los predios adyacentes al principal camino por el que se adelantaba este flujo comercial. Todo con el fin de producir víveres en dichas tierras para comercializarlos de manera monopólica en Quibdó. Esto le garantizó la posibilidad de apoderarse de significativos beneficios económicos, como resultado de la eliminación del costo del transporte que implicaba el traslado de los víveres desde otras regiones. También porque consiguió disminuir al máximo la participación de intermediarios antioqueños en las operaciones comerciales que realizaba.

Además, Mainero y Trucco conformó junto a José Vicente Uribe, Antonio de Jesús Uribe, Rafael Restrepo, Juan Pablo Arango y Santiago Santamaría una sociedad que se propuso administrar una importante concesión de infraestructura que les fue otorgada por parte del Estado Soberano del Cauca. Con esta concesión se apuntaba a construir una ruta más rápida y corta que las que existían por esa época entre Antioquia

y Chocó. Se trataba de conectar de manera expedita a Quibdó con el municipio del Atrato. Para que desde ese punto se pudiera continuar el trazado del camino, con el fin de unirlo a una población que por entonces estaba sin determinar, pero que se preveía que podía ubicarse cerca de los límites jurisdiccionales entre los Estados Soberanos de Antioquia y Cauca.

Como contraparte de esta concesión, el 7 de octubre de 1863 el Estado Soberano del Cauca le otorgó a la sociedad una adjudicación de “40.000 hectáreas de tierras baldías adyacentes al trazado de la vía en el municipio del Atrato” (Molina, [1998] 2006: 135). Por este motivo, los empresarios organizaron un proceso de colonización de aquellas tierras con el fin de controlar el abastecimiento alimentario de la región. Así podrían contar con clientes que estuvieran sujetos, como única opción posible de adquisición de bienes, a las operaciones comerciales que eran controladas por la sociedad. Era un negocio redondo.

Además, en 1877 el Estado Soberano del Cauca prorrogó la concesión de los baldíos por 19 años más. Al mismo tiempo, transfirió la plena posesión y usufructo de las tierras a Mainero y Trucco. Tiempo después algunos de los miembros de la sociedad comercial se retiraron, quedando el empresario italiano en condición de ser el máximo beneficiario de la concesión. Así como en la posición privilegiada de ser el principal acreedor del monopolio comercial que se estableció en los márgenes del proyecto de camino entre Antioquía y Quibdó. De todas formas, el camino nunca terminó de construirse. Se trató de un espejismo civilizatorio más de los muchos que se proyectaba realizar por esa época en los Estados Unidos de Colombia. A la larga, Mainero y Trucco vendió sus acciones a Antonio Jesús Uribe (Molina, [1998] 2006).

Imagen 7

Retrato de Juan Bautista Mainero y Trucco (1920)

Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

Pero, al mismo tiempo que realizaba estos proyectos de infraestructura, monopolio comercial y especulación financiera el empresario italiano se convirtió en uno de los más importantes inversionistas dedicados a la producción de tabaco en Antioquia. Para ello se aprovechó de las tierras que había concentrado durante su incursión en los negocios relacionados con la concesión otorgada por el Estado Soberano del Cauca, sociedad de la que él fue cofundador. Ya para 1871 figuraba en los registros aduaneros y tributarios de Cartagena de Indias como el mayor exportador de tabaco y, además, como el personaje que hacía los mayores aportes fiscales a la ciudad (Lora, 2012; Molina, [1998] 2006).

Además de sus lucrativos procedimientos capitalistas en Antioquia, Mainero y Trucco adquirió parte de la hacienda de fundición de oro *Las Sabaletas* y, también, parte de las acciones de la mina *El Zancudo*. Predios que estuvieron relacionados con algunos procesos inquisitoriales por cargos de brujería a finales del siglo XVII (Maya, 1993, 1996, 1998; Sánchez-Mojica, 2017), como veremos en el capítulo cuatro. Lo cierto es que desde 1865 la empresa empezó a producir entre once y doce “arrobos de oro y plata al mes” (Molina, [1998] 2006: 145). En 1867 la producción se duplicó, gracias a la asesoría tecnológica que la mina recibió por parte de algunas compañías auríferas británicas. Tal asesoría fue resultado de las expeditas gestiones que fueron adelantadas en Londres por el mismo Mainero y Trucco.

Todo esto llevó a que el personaje italiano se convirtiera en uno de los empresarios que controlaba algunas de las rentas que eran consideradas, en esa época, como las más cuantiosas en el Estado Soberano de Antioquia. Por ese entonces, Mainero y Trucco recibía utilidades cercanas a los 5.000 pesos mensuales, suma enorme si se la compara con los 14 pesos de salario que recibía un peón por su trabajo en las minas durante el mismo periodo (Molina, [1998] 2006). De igual forma, la empresa de fundición de oro *El Zancudo* le permitió a Mainero y Trucco adelantar un significativo proceso de acumulación de capital y, además, promovió la especialización tecnológica del empresariado antioqueño. En términos civilizadores, la estrategia capitalista del empresario italiano fue todo un éxito.

Con todo, en 1868 Mainero y Trucco regresó a Cartagena de Indias. Para ese momento ya había conseguido acaparar una enorme fortuna. Debido a sus negocios monopólicos y especulativos y, a la vez, gracias a la explotación minera que realizó tanto en Antioquia como en Chocó. Pero el asunto no terminó ahí. En 1881 obtuvo una concesión por parte del Estado Soberano de Bolívar para realizar operaciones de navegación fluvial en el Canal del Dique y, poco tiempo después, fundó la empresa *La*

Veloce. Con la que estableció una ruta de viajes transatlánticos entre su natal Génova y Cartagena de Indias (Lora, 2012). Las operaciones de esta empresa condujeron a que el empresario italiano se convirtiera en el principal importador de piezas de mármol del Caribe continental colombiano. Tales piezas se destinaron al ornamento de la ciudad caribeña. El noventa por ciento de los objetos de mármol que en esa época se instalaron en el espacio público fueron importados por medio de la intermediación de la empresa de Mainero y Trucco (Lora, 2012; Molina, [1998] 2006).

No hay que pasar por alto que para entonces la élite capitalista emergente de la ciudad comenzó a delinear una particular intervención gubernamental en el espacio urbano. Entre otras cosas, lo hacía a partir de la instalación de monumentos de mármol. Esto con el fin de instaurar en el sentido común un relato civilizador basado en el ordenamiento de la mirada de los transeúntes. Se trató de un discurso urbano que giraba en torno a la exaltación de la “herencia europea” de la ciudad y que, sin duda alguna, apuntaba a interpelar la subjetividad de los habitantes de Cartagena de Indias, algo en lo que voy a poner el acento en el capítulo cinco. De todas formas, cabe adelantar que esta era una forma de arrebatar la ciudad —en términos simbólicos— a las fuerzas plebeyas que la habían controlado de forma cotidiana durante la mayor parte del siglo XIX.

De otro lado, debido al auge de la exportación de ganado hacia Cuba, que inició en la década de 1870 —por efecto de la primera guerra de independencia cubana (1868-1878)— el empresario italiano decidió invertir parte de su capital en la compra de grandes extensiones de tierra. Esto con el propósito de dedicarlas al usufructo de la alta rentabilidad que tenía la ganadería, que se fundaba en la exportación de carne hacia la mayor de las Antillas. Tal rentabilidad fue un efecto derivado de la destrucción de los hatos en Cuba que, como ya mencioné, se había producido como resultado de la guerra de independencia. Fue así que el empresario conformó la “llamada hacienda Mainero y Trucco, cuyos límites se extendían desde la bahía de Cartagena por el norte, hasta las cabeceras de Turbaco por el sur, y desde el municipio de Turbaná por el occidente, hasta Albornoz en el oriente” (Molina, [1998] 2006: 152-153).

Después de esto, Mainero y Trucco se dispuso dar rienda suelta a un proceso nunca antes visto de adquisición de viviendas en Cartagena de Indias. Con base en el extraordinario capital que había acumulado por medio de sus operaciones comerciales de extracción y fundición aurífera, de navegación marítima y fluvial, de exportación

ganadera y de importación de mármol. Para ello decidió invertir en el espacio urbano parte del capital que había acumulado durante esos años. Esta dinámica de concentración predial desembocó en la conformación de un particular monopolio sobre la propiedad horizontal y, también, sobre las rentas del suelo urbano.

Según Molina:

Hasta finales del siglo XIX, Mainero había protocolizado la compra de edificios y casas en Cartagena por cerca de \$300.000, excluyendo los que adquirió por pacto de retroventa, que no se cumplieron. Sus propiedades entre finales del siglo XIX y principios del XX ocupaban aproximadamente tres cuartas partes de la superficie construida de la ciudad. Por eso puede afirmarse que Cartagena fue el “Corralito de Mainero”. A su muerte, poseía aún sesenta casas, sin contar las edificadas en las haciendas. ([1998] 2006: 155)

Por eso, el control del monopolio urbano que ejerció Mainero y Trucco respecto de las tres cuartas partes de las edificaciones de la ciudad le permitió establecer un singular manejo de los cánones de arrendamiento, basado en técnicas de especulación inmobiliaria. Debido a lo cual optó por aumentar de manera significativa el precio del arriendo de las viviendas que había adquirido y, desde luego, controló a su antojo quiénes podían ser los arrendatarios y quiénes no (Lora, 2012). Poco tiempo después, casi nadie podía vivir sin su autorización en el centro amurallado. Todo esto condujo a la expulsión del casco histórico de muchos de sus antiguos habitantes. Me refiero a quienes conformaban las fuerzas plebeyas que antes habían vivido en la ciudad.

Imagen 8
El “Corralón de Mainero” (sin fecha)



Fuente: *El Universal* 16 de julio de 2017

Así las cosas, los desalojados de la época tenían dos opciones básicas para resolver sus necesidades habitacionales. Una opción era alquilar pequeños espacios de vivienda más económicos que las casas que fueron monopolizadas en el centro amurallado por el empresario italiano, en un edificio que el mismo Mainero y Trucco construyó para este fin. El cual fue conocido en ese momento como el “corralón de Mainero” y que podemos observar en la Imagen 8.

Se trataba de un lugar de unos 3.600 metros cuadrados distribuidos en 120 habitaciones en el que se arrendaban alcobas a personas de bajos recursos (*El Universal*, 2017).⁵⁰ Este edificio residencial fue bautizado con un nombre popular que hacía alusión precisamente a la condición de hacinamiento que sobrellevaron sus arrendatarios y, también, a la enorme cantidad de personas que lo habitaban. Por eso fue designado de forma paródica como un “corralón”. Ahora bien, el “corralón de Mainero” es un lugar que no ha sido olvidado del todo por los habitantes afrocaribeños y populares de la ciudad, aún después de haber pasado varias décadas desde su existencia. Debido a que significó

⁵⁰ El artículo de prensa publicado en 2017 por *El Universal* es una reconstrucción histórica que a partir de la memoria colectiva reseña las características del edificio mencionado.

un importante hito de las geografías urbanas del destierro (Talleres de formación para la incidencia en políticas territoriales urbanas, 2013-2014).

De otra parte, la segunda opción que tenían las personas que fueron desalojadas del centro amurallado —por efecto de la monopolización urbana— era sumarse a los inmigrantes desterrados que, debido a las geografías rurales del destierro, emigraron a la ciudad provenientes del Sinú. El 7 de septiembre de 1915, el semanario *El Porvenir* publicó un breve análisis sobre esta situación. Esto con el propósito de explicar la dificultad de acceso que tenían los sectores acomodados de la ciudad (en particular “el sexo femenino”) para poder bañarse en las playas que estaban ubicadas cerca de los barrios extramuros.

Si bien el tema central de la publicación no era propiamente la dinámica de la concentración inmobiliaria, sí deja ver claramente la presencia de este fenómeno especulativo.

(...) como faltan vías de comunicación urbana la población pobre que no puede hacer frente a los altos arrendamientos que se cobran en la parte central, no puede ir a buscar sitio en lugares apartados, sino que se estrecha alrededor de las murallas, apiñándose en miserables viviendas. Todo esto dificulta, si no imposibilita por completo los baños de mar, especialmente para el sexo femenino. (*El Porvenir*, 7 de septiembre de 1915)

En este sentido, la referencia que se hace en el semanario en relación con la carencia de “vías de comunicación urbana” en Cartagena de Indias insinúa que, en realidad, este es el motivo que impide la organización de una apropiada distribución asimétrica de la ciudad. La cual es presentada, en este análisis, como absolutamente deseable. Me refiero al despliegue urbanístico de la segregación espacial por motivos de racismo de clase, que tendría lugar unos años después. En consecuencia, la publicación sostiene que de no ser por esta anacrónica carencia de vías las personas que no pueden pagar “los altos arrendamientos que se cobran en la parte central” podrían vivir lejos de los sectores que escenificaban la blanquitud. En otras palabras, aquellas personas insolventes podrían buscar sitio en lugares apartados.

Pero, de todas formas, las cosas no eran así. Porque debido a la falta de infraestructura vial estas personas indeseadas terminaron por apiñarse en “miserables viviendas” que estaban ubicadas “alrededor de las murallas”. Aún más, según el análisis del semanario, lo terriblemente complicado de esta situación es que hacía que fuera difícil tomar “baños de mar”. De este modo, quienes no contaban con los recursos económicos

necesarios para pagar el alto canon de arrendamiento que estableció el monopolio inmobiliario de Mainero y Trucco, fueron tipificados como un obstáculo para que la élite pudiera disfrutar de las playas.

En síntesis, dos líneas demográficas configuraron la procedencia de las personas que crearon los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. Me refiero, por un lado, a la línea demográfica que fue trazada por los desterrados rurales provenientes del Sinú y, por el otro, a la línea demográfica que trazaron los desterrados urbanos provenientes del centro amurallado de Cartagena de Indias. Unos y otros se unieron para construir los primeros barrios afrocaribeños y populares de la ciudad.

Ahora bien, hay que decir que el empresario italiano no solo consiguió monopolizar la propiedad del área construida, y las rentas inmobiliarias de Cartagena de Indias, también decidió desarrollar numerosos proyectos de construcción y restauración de edificios aprovechando que era el mayor comerciante de maderas del Chocó, el único importador de granito y mármol italianos y que además era propietario de un tejero en Buenavista. De manera que desarrolló estos proyectos de construcción y restauración con el objetivo de aumentar, aún más, las rentas que acaparaba como producto de sus operaciones especulativas de inversión urbana. Para él no había límite. Además, alquiló a las autoridades públicas edificios que él mismo había adecuado y, de igual forma, edificios nuevos construidos en su totalidad. Ante esta vertiginosa dinámica inmobiliaria incluso se llegó a hablar en Cartagena de Indias del “estilo arquitectónico Mainero”, cosa que aún hoy se hace. Se trata, pues, de un tipo de arquitectura que fue instituida en el paisaje urbano por medio de las prácticas monopólicas del empresario italiano.

No cabe duda. Mainero y Trucco consiguió revertir la eventual redistribución habitacional que años antes podrían haber agenciado las fuerzas plebeyas, aprovechando estas últimas el abandono de la ciudad por la mayor parte de la élites que se beneficiaban del situado fiscal y de las inversiones coloniales. El control casi absoluto del negocio inmobiliario le permitió realizar al empresario italiano significativos procesos de acumulación de capital. Los cuales le convirtieron en aquel entonces en el mayor rentista, “lototeniente” y “casateniente” de Cartagena de Indias (Molina, [1998] 2006).

Algo más, la Imagen 9 nos muestra la escultura de mármol dedicada a Cristóbal Colón que Mainero y Trucco obsequió a Cartagena de Indias como un gesto de

agradecimiento público por los enormes beneficios económicos que había obtenido como resultado de sus inversiones en la ciudad.

Imagen 9

Estatua de Colón (1915)



Fuente: Fotos Antiguas de Cartagena

Este monumento hace parte de la estatuaria que, en tanto dispositivo de visibilidad, activó el relato civilizador que establecieron las élites emergentes en el paisaje urbano para dismantelar, desacreditar y criminalizar las fuerzas plebeyas que habían habitado la ciudad durante la mayor parte del siglo XIX. Se trata, pues, de un relato que apunta a escenificar, una vez más, la blanquitud en la ciudad, exaltando las herencias hispánicas por sobre las *potencias interculturales insumisas*. Esto por medio de la instauración en el espacio público de un referente conmemorativo, es decir, de un mecanismo mnemotécnico de representación (Nietzsche, [1887] 2005).

Por este motivo, en la composición del monumento aparece una indígena postrada que expresa cierta posición de condescendencia y sumisión frente a la figura de su “descubridor”. De manera que la escultura simboliza la imaginaria relación de poder que fue establecida entre Colón y América, la cual se pretendía conmemorar. Por eso, el almirante genovés —paisano de Mainero y Trucco— posa el respaldo de la palma de su mano sobre la mujer. Es decir, con gesto de tutelaje, benevolencia y altruismo le da a conocer al mundo la *forma de ser de América*, descubriéndola así para los transeúntes que contemplan la escultura. Por su parte, la mujer indígena sostiene con su mano derecha una cruz, denotando su conversión a la fe católica. Se trata, pues, de una pieza cuyo relato rememora con júbilo la empresa colonial europea. Con ella se afirma la actualización de esta empresa en el marco del proyecto decimonónico de ciudad que anhelaban construir las élites emergentes de la época.

En otro aspecto, el ejercicio del monopolio de la propiedad sobre el suelo urbano, y de las rentas inmobiliarias, aseguró al empresario italiano poder ejercer una extraordinaria influencia política y cultural en la ciudad. Algo que es obvio. Porque como antes mencioné, Mainero y Trucco decidía prácticamente dónde podía vivir cada quien e incluso quién podía vivir o no en Cartagena de Indias. Un particular conflicto ilustra los alcances del poder que ejercía Mainero y Trucco entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Veamos: según argumentaba el empresario italiano, los habitantes de la aldea Buenavista (quienes vivían en inmediaciones de su hacienda) habían realizado una serie de invasiones a su propiedad, incluso sostenía que estos campesinos estaban usurpando algunas de sus tierras. Ahora bien, desde su punto de vista, los campesinos de la aldea de Buenavista replicaron que lo que estaba sucediendo era en realidad un descarado proceso de acaparamiento predial por parte Mainero y Trucco, quien al parecer

de los labriegos pretendía incorporar sus tierras comunales al latifundio. Ante la negativa de los campesinos a abandonar los predios que estaban en pleito, el empresario italiano decidió iniciar un proceso judicial con el que aspiraba a que los campesinos fueran expulsados de las tierras que consideraba parte de su hacienda. Sin embargo, las cosas no salieron como él esperaba (Lora, 2012; Molina, [1998] 2006).

Porque, las autoridades judiciales desestimaron tanto los argumentos como los elementos probatorios que presentó en el proceso Mainero y Trucco para conseguir el desalojo de los campesinos. Más bien, según el tribunal, los campesinos fueron considerados como los legítimos propietarios de las tierras. Ante este veredicto, el empresario italiano —iracundo por la situación— decidió ordenar que algunos de sus aliados más cercanos prendieran fuego a las viviendas de los campesinos (Molina, [1998] 2006). Según su razonamiento, el fuego lograría alcanzar aquello que no había conseguido por medio del aparato de justicia: expulsar a los campesinos de Buenavista de las tierras que él quería incorporar a su latifundio.

De modo que las casas de los campesinos fueron incineradas. Ante este amedrentamiento contra los campesinos, un valiente juez de origen panameño decidió detener a Mainero y Trucco e imponerle una multa por su indudable responsabilidad en los hechos. Una vez más encolerizado —esta vez por la sentencia que había recibido en su contra— el empresario italiano resolvió considerar que dicho juez no era un arrendatario confiable, ni mucho menos un ciudadano ejemplar. Razón por la cual le solicitó el reintegro de la vivienda que habitaba (que era propiedad de Mainero y Trucco) y, además, dispuso que a dicho personaje justiciero no se le arrendaran más viviendas en Cartagena de Indias. Al final, el intrépido juez liberal se vio obligado a abandonar la ciudad. Porque, debido a la persecución que sufrió, no tenía donde vivir (Molina, [1998] 2006).

No cabe duda. A finales del siglo XIX y principios del XX el efecto de la agresiva instauración de espacios del capital en Cartagena de Indias arrojó como resultado concreto una reversión del eventual proceso de redistribución de la estructura habitacional de la ciudad, que tal vez en términos cualitativos había sido agenciada años antes por las fuerzas plebeyas. Como he mencionado, en este escenario de transformación urbana las personas y comunidades desterradas tenían en general dos opciones: podían pagar alquileres de arrendamiento a Mainero y Trucco en el “corralón de Mainero” o vincularse al proceso de creación de territorios afrocaribeños y populares extramuros que estaba

teniendo lugar en ese momento en la ciudad. Varias personas y comunidades optaron por esta última posibilidad.

Para concluir este capítulo quisiera resaltar el hecho de que las geografías del destierro —tanto rurales como urbanas— operaron como condiciones históricas de posibilidad para la producción territorial (Santos, [1996] 2000) de los primeros barrios afrocaribeños y populares en Cartagena de Indias. En consecuencia, estos barrios se configuraron a la manera de territorios construidos “desde abajo” que fueron creados y habitados por personas que sobrellevaban la carga del despojo. Esta situación de destierro fue producto tanto de la instauración de relaciones sociales capitalistas en la región del Sinú como en la misma Cartagena de Indias. Se trata, pues, de gentes que diseñaron estrategias de sobrevivencia para tratar de superar la condición de desarraigo a la que fueron arrojadas.

Después de todo, puede decirse que estos territorios anómalos actualizaron, en el paisaje urbano, múltiples siluetas interculturales que terminaron por interpelar los relatos aristocráticos modernizadores de las élites cartageneras emergentes y, por supuesto, sus dispositivos de blanqueamiento. Me refiero a los dispositivos de poder que estos sectores empezaron a establecer en la ciudad, debido a que en ese momento detentaban los sistemas de privilegios económicos, políticos y culturales. Porque habían conseguido desarrollar un heterogéneo proceso de acumulación de capital relacionado con la ganadería hacendaria, el comercio de cabotaje entre el Sinú y el Chocó y, también, por medio del acaparamiento de la producción social de la riqueza que estuvo articulada con los incipientes procesos de industrialización que implementaron en la ciudad (Aragón, 2017; Berdugo, 2007; Gonzales, 1998; Gonzales, 2007; Marmolejo, 2018; Racero, 2008; Revollo, 2016; Rosa, 2000).

En este sentido, es importante destacar que la creación de los barrios afrocaribeños y populares Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo significó la irrupción de estrategias políticas disfuncionales y no-capitalistas frente al mandato del proyecto civilizador. Tales estrategias estuvieron fundadas en mecanismos territoriales de carácter micropolítico que se constituyeron como contrapoderes simbólicos, permitiendo el despliegue de las *potencias interculturales insumisas* de las comunidades desterradas. De manera que estas comunidades terminaron por agenciar una respuesta afirmativa relacionada con la producción territorial, que estaba situada contextualmente en el marco de los conflictos

rurales y urbanos que tuvieron lugar en el Caribe continental colombiano. Me refiero a los conflictos sociales que a la larga se condensaron en Cartagena de Indias, como efecto de las geografías del destierro.

No es otra la memoria enigmática que nos presenta la cruz que hoy en día se encuentra ubicada en la plaza central del barrio Canapote. No lo olvidemos: aquella que mencioné al principio de este capítulo. Se trata de un monumento que puede ser imperceptible, si se interpreta desde la perspectiva de los mecanismos raciales de representación que predominan en Cartagena de Indias. Pero, de todas formas, es un monumento que comporta un potente significado de desobediencia que está relacionado con la memoria de los desterrados de la tierra (Fanon [1961] 2007). Porque denota la experiencia de personas y comunidades que vivieron las implicaciones cotidianas de las geografías rurales y urbanas del destierro y que, por eso mismo, crearon dichos espacios interculturales.

En todo caso, se trata de topologías insumisas que les permitieron a estas personas y comunidades habitar, a su modo, la ciudad caribeña. Por eso, la Cruz de Canapote se posiciona hoy en día como un potente artefacto de interpelación frente a la ciudad que es ordenada “desde arriba” a partir de la *colonialidad urbana* y, por supuesto, en función de la *metafísica de la raza* que ella comporta. Por todo esto, la Cruz de Canapote es un signo irreductible que interfiere de forma paródica el modelo hegemónico de urbanización de Cartagena de Indias, enfatizando una manera de habitar el espacio urbano que, desde entonces, ha sido sistemáticamente estigmatizada y perseguida. Pero nunca erradicada, sometida o vencida.

Capítulo tres: La telaraña de la racionalidad racista⁵¹

El alma negra es una construcción del blanco

Frantz Fanon

De su miseria querían escapar, y las estrellas les parecían demasiado lejanas. Entonces suspiraron: «¡Oh, si hubiese caminos celestes para deslizarse furtivamente en otro ser y en otra felicidad!» — ¡entonces se inventaron sus caminos furtivos y sus pequeños brebajes de sangre!

Frederich Nietzsche

En el capítulo anterior he constatado que la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares en Cartagena de Indias fue la manifestación de un complejo proceso histórico. Un proceso que, por eso mismo, no puede interpretarse a la manera de un fenómeno fortuito. Más bien puede decirse que este proceso se desencadenó al modo de una potente agencia territorial. Esto es, como una respuesta que fue movilizada “desde abajo” por las personas y comunidades que en el marco de las geografías rurales y urbanas del destierro experimentaron el desarraigo. Por eso, se trata de una producción de territorialidades que hizo frente a los mecanismos políticos, culturales y económicos que habían sido establecidos tanto en la región suroccidental del Caribe continental colombiano como en la ciudad caribeña, para conseguir la instauración de relaciones espaciales capitalistas.

Este proyecto de acumulación de capital se realizó por medio de una serie de prácticas discursivas que —en función del enunciado del progreso— instaban al ejercicio

⁵¹ En este capítulo utilizo como referencia varias fuentes de prensa que fueron usadas también por las historiadoras Nellys Bohórquez y Carmen Hernández en su tesis de pregrado (2008). Si bien en mi propia revisión de archivo pude ubicar estos materiales, he querido dar el crédito a estas investigadoras que los utilizaron por primera vez como material de archivo en su investigación. Asimismo, he cotejado con las fuentes originales la transcripción de los documentos que ellas realizaron.

de violencias civilizadoras contra las entidades que al ser parte del escenario regional fueron designadas como siluetas fenoménicas de lo salvaje y lo arcaico, negándose así su simultaneidad respecto de la modernidad decimonónica. Dicho de otra forma, se incurrió en una negación contemporánea su contemporaneidad. En este sentido, la retórica vanguardista que fue utilizada con el fin de instalar en el sentido común dichas formaciones discursivas argumentaba que la sobrecodificación de las relaciones espaciales capitalistas se realizaría, antes que nada, con el propósito de favorecer el bienestar de los ecosistemas “incultos” y las gentes “ignorantes” que existían en aquellas tierras. De esa forma, el proyecto del capital pretendía jugar un papel civilizador que apuntaba a salvar de su propia inadecuación ontológica a las entidades biológicas y antropológicas que existían allí. Se trataba, entonces, de eliminar su terrible monstruosidad.

Por su parte, las gentes insumisas que vivieron en la región suroccidental del Caribe continental colombiano se habían empeñado, incluso desde la época del colonialismo español, en habitar ese territorio bajo el designio de sus propios criterios de interpretación de la existencia (Fals Borda, [1981] 2002). En contraste con dicha actitud libertaria, el paisaje montuno que habitaban aquellas sociedades fue catalogado por la aristocracia cartagenera como un territorio desconcertante que estaba conformado fantasmagóricamente por parajes recónditos, selvas sombrías, distancias inabarcables y espacios que se encontraban atávicamente rezagados del progreso. Al mismo tiempo, ese mismo territorio fue proyectado por parte de los sectores sociales que detentaban los sistemas de privilegios como un paisaje “virgen”, repleto de riquezas e infinitas oportunidades de inversión. De manera que aquella región se representó de manera ambivalente como un territorio que personificaba la barbarie y, a la vez, como la expresión prístina de una “tierra prometida”.

Entre finales del siglo XIX y principios del XX esta proyección ambivalente terminó por actualizar en el presente discursivo los legados de la paranoia colonial. En ese momento, aquellos legados operaron como un esquema experiencial que organizaba la economía política del deseo de las élites. Por este motivo, las clases dominantes esperaban poder salvar de su pretendido oscurantismo tanto a los ecosistemas locales como a las sociedades que los habitaban. Para ello, anhelaban establecer la fijación definitiva de dichas sociedades en una gramática política que estuviera orientada a la conducción de sus conductas. De esta forma, se pretendía capturarlas en el orden de la civilización. Esto por medio de prácticas que garantizaran su obediencia frente a la

autoridad estatal, el control de su fuerza de trabajo y la domesticación del territorio montuno que habitaban.

En consecuencia, aquella retórica vanguardista se tradujo en la implementación de una serie de estrategias que apuntaban tanto a la modificación del paisaje como al diseño de prácticas gubernamentales, con el objetivo de inocular la civilización decimonónica en el Caribe occidental colombiano. En su conjunto, dichas intervenciones se enfocaron en la desterritorialización intensiva de los ecosistemas selváticos y, también, en la subsunción real de las mencionadas sociedades en el orden del capital. En este sentido, la destrucción de las selvas del Sinú, el despojo de las tierras comunales, la ampliación y el alambrado de las haciendas ganaderas, el arribo de la “plaga de langostas”, la concentración de la propiedad del suelo urbano y el establecimiento del monopolio de la renta inmobiliaria en el centro amurallado de Cartagena de Indias fueron los signos heterogéneos que sobrecodificaron de manera específica la formación decimonónica del capital en el Estado Soberano de Bolívar.

Por este motivo, la peculiar sutura de aquellas intervenciones desembocó en un extraordinario proceso regional de acumulación de capital por desposesión (Harvey, [2003] 2005) que transformó para siempre la silueta del paisaje montuno y, por supuesto, la distribución demográfica del *hinterland* de la ciudad caribeña. A tal punto que, por ejemplo, una ciudad como Montería se designa hoy en día como una “ciudad sabanera”, mientras que en el siglo XIX era percibida como una ciudad que estaba enmarañada en las selvas del Sinú. Porque en ese entonces su toponimia original designaba la presencia de abundantes ecosistemas selváticos en su entorno circundante, los montes. De ahí su nombre. Sin lugar a dudas, tal metamorfosis simbólica denota un cambio importante en la geografía de la percepción regional que tuvo lugar en ese momento histórico, como vimos en el capítulo dos.

Por todo lo anterior cabe destacar que, en aquel escenario de intensa modernización capitalista, la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros en Cartagena de Indias significó, como vengo argumentando, el despliegue de una agencia territorial frente a las geografías de destierro. La cual movilizó una topología disruptiva que estuvo orientada a la sobrevivencia de las personas y comunidades que fueron despojadas y desalojadas, pues de esta forma pudieron hacer frente a las violencias civilizadoras que se establecieron en su contra. Se trató de una

estrategia de las gentes del común con la que pretendían transgredir la condición de desarraigo a la que fueron arrojadas. De manera que aquellos barrios emergieron como un modo de producción de territorialidades urbanas, el cual fue concebido por dichas comunidades para afirmar su voluntad de vida y sus prácticas culturales de raigambre intercultural. Puede decirse que estas comunidades optaron por crear espacios de libertad y autonomía en las grietas y fronteras simbólicas de la ciudad. Con ello pusieron en juego una tipología de afirmación insumisa de su forma de existencia colectiva y, además, de reproducción vitalista de sus propias relaciones comunales.

No obstante, el vínculo analítico entre la creación de estos asentamientos populares y el acelerado proceso de instauración de relaciones espaciales capitalistas en el Caribe occidental colombiano ha sido forcluído en los relatos de la historia oficial de la ciudad caribeña. La cual ha estado más interesada, por lo general, en exaltar personajes heroicos —como los protagonistas de batallas navales o sitios militares— que en trazar la genealogía de los sectores afrocaribeños y populares que la han construido y habitado cotidianamente.

Este relato ha dejado en posición de borradura (Derrida, [1967] 1986) el acontecimiento que desencadenó la constitución asimétrica de la ciudad contemporánea. Me refiero a la erradicación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros que fueron creados por los desterrados rurales y urbanos a finales del siglo XIX. Tal erradicación dispuso un trazado urbanístico que ha implicado, desde entonces, una singular distribución desigual de la población cartagenera. Desde luego, este modelo asimétrico de ciudad se articuló con base en la segregación espacial por motivos de racismo de clase.

Ahora bien, el rechazo histórico de esta intervención gubernamental opera en la contemporaneidad a la manera de un mecanismo discursivo que actualiza en el presente el racismo de clase como una racionalidad que subyace al ordenamiento urbano. Porque, tal mecanismo programa una serie de premisas estereotipadas que permiten ordenar la planificación neoliberal de la ciudad caribeña. En especial, aquella premisa que conjetura que la exclusión de las comunidades afrocaribeñas y populares debe atribuirse a su pretendida incompetencia para integrarse a la lógica de mercado, como lo constaté en el capítulo uno. Por eso, esta premisa redundante en el señalamiento de *autosegregación* con el que hoy en día se designa a aquellas personas y comunidades. En consecuencia, dicho mecanismo de forclusión ha permitido cubrir con un manto de indiferencia los conflictos

políticos, sociales y culturales que desde entonces se han establecido en el ordenamiento urbano de la ciudad caribeña.

Porque, según el mencionado planteamiento neoliberal, la segregación espacial por motivos de racismo de clase no es el efecto constatable de un proceso histórico que ha derivado en la exclusión, pauperización y discriminación geográfica de la mayoría de la población cartagenera, sino una consecuencia previsible que se deriva del modo de ser de aquellos sujetos racializados. En otras palabras, la asimetría espacial es un signo de su desconcertante ontología. Puesto que para el urbanismo neoliberal los excluidos son responsables de su propia exclusión. En este sentido, la perspectiva de la ontología histórica del presente es descartada como clave interpretativa de la exclusión contemporánea y, de este modo, se traslada la responsabilidad política de la miseria planificada a los mismos sujetos racializados. Para ello, se apela a la tautología ahistórica que mencioné en el capítulo uno: *los pobres son pobres, porque son pobres*.

En el presente capítulo analizaré la manera como la telaraña de la racionalidad racista que produce las posiciones de sujeto de los sectores que detentaron, en ese momento, el monopolio de los privilegios económicos, políticos y culturales en Cartagena de Indias se programó para desterrar de la ciudad a estas comunidades que fueron calificadas como infames y, además, para erradicar tanto física como simbólicamente la presencia de sus cuerpos del espacio público. Me interesa, entonces, deconstruir el mecanismo de forclusión que oblitera dicha racionalidad gubernamental.

Para ello, me propongo explorar las relaciones regionales entre raza y modernización urbana con el fin de analizar el régimen discursivo que condujo a la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase. Un dominio enunciativo que —a pesar de sus mutaciones históricas— continúa operando en el presente (como una gramática que fundamenta la geografía de la miseria planificada en la ciudad caribeña), actualizando la exclusión física y simbólica de las comunidades que han sido históricamente fijadas bajo la designación de ser el revés de la vida civilizada y que, por eso mismo, son tipificadas como una presencia siniestra en el paisaje urbano.

1. Un juego de sombras intempestivas

Al inicio de la década de los noventa del siglo pasado, en un libro de especial aura costumbrista sobre la historia de Cartagena de Indias titulado *Estampas de la Cartagena del ayer*, Alberto Lemaitre se refirió con animado beneplácito a la erradicación de los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. Dicha erradicación fue una “estampa del ayer” que al traerla a la memoria le produjo a Lemaitre un delirante goce. Para este escritor (quien escribió desde la perspectiva interpretativa de las élites cartageneras), era absolutamente ineludible la supresión de aquellos territorios del paisaje urbano.

Con todo, cabe preguntarse ¿cuáles fueron los argumentos que planteó Lemaitre en los noventa del siglo pasado para que, incluso varias décadas después de que hubieran sucedido los hechos, siguiera justificando tanto la decisión de erradicar los barrios afrocaribeños y populares como el consecuente desalojo de sus habitantes?

Veamos su opinión al respecto:

Eran los Cartageneros de esa época tan indiferentes con la ciudad, que nadie vio lo mal que lucían estos caseríos en un gran sector colonial. Hasta que llegó a la alcaldía Daniel Lemaitre Tono, quien sin pensarlo dos veces y con su criterio muy Cartagenero y artístico decidió desbaratar esos adefesios, así fue que un buen día empezaron a llegar los camiones y la policía y comenzaron a desbaratar las casas ante el llanto a moco tendido de mujeres y niños.

Así pudo terminar tamaña falta de ética y respeto a la ciudad y a su turismo que hoy por hoy es la primera industria de Cartagena. (Citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 57)

Es claro que al parecer de Lemaitre nunca debió haberse permitido que fueran creados aquellos barrios. Todo se debió a un inaceptable descuido de los cartageneros que vivieron en esa época, quienes consintieron que sucediera aquella incómoda situación. Nada justifica el hecho de que aquellos “adefesios” hubieran llegado a deshonar la estética colonial de la ciudad hispánica. Por eso, para este escritor, lo que explica la actitud de la élite cartagenera de finales del siglo XIX al haber permitido la conformación de esos territorios es la más descarnada “indiferencia”. Es decir, su absoluta despreocupación por la suerte de la ciudad y, en consecuencia, por su porvenir.

De acuerdo con esta premisa, Lemaitre lanzó un enérgico juicio histórico contra quienes en ese entonces constituían los sectores sociales dirigentes de Cartagena de Indias. Les reclamó su falta de cuidado para con el “gran sector colonial”, reprochándoles su carencia de estilo y sentido del buen gusto. A su parecer, esta fue una controvertible

condición estética que se hizo evidente en el preciso momento en el que las élites permitieron que fueran conformados los barrios afrocaribeños y populares junto a las murallas de la ciudad. En todo caso, sin percatarse de “lo mal que lucían estos caseríos”.

No obstante, el punto de discrepancia frente a lo que este escritor considera como un inadmisibles comportamiento de la dirigencia urbana es la enaltecida actuación del alcalde Daniel Lemaitre Tono, su propio familiar. El asunto pasa porque el mencionado alcalde se dio a la tarea de erradicar los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo, a finales de los años treinta del siglo XX. Esto sin tener consideración alguna por “el llanto a moco tendido de mujeres y niños”. De esta forma el burgomaestre habría tomado distancia de la conducta indulgente que caracterizaba al resto de la élite de la ciudad. Por lo visto, el juicio de Lemaitre expresa un profundo sexismo que, de forma estereotipada, feminiza a las comunidades de los barrios populares extramuros, ubicando en una situación de “debilidad” a sus habitantes.

El haber erradicado los barrios es la valiente actitud patriarcal que exalta Alberto Lemaitre, pues fue la que permitió que “sin pensarlo dos veces” se remediara “tamaña falta de ética y respeto a la ciudad”. Tal actitud solo habría sido posible gracias al “criterio muy Cartagenero y artístico” de su pariente, Daniel Lemaitre Tono. En contraste con la indolencia que, según dicha interpretación, caracterizaba a los demás sectores dirigentes de la ciudad (quienes habrían sido cómplices del agravio a la herencia hispánica, protagonizado por las comunidades afrocaribeñas y populares), su ilustre antepasado estuvo a la altura del desafío histórico que implicaba erradicar los barrios extramuros, abriendo paso al desarrollo del turismo. Por tal motivo, aquella decisión gubernamental estaba justificada por el cauce de la historia. Debido a que el turismo “hoy por hoy es la primera industria de Cartagena”.

Ahora bien, en el juicio histórico que formuló Alberto Lemaitre pueden encontrarse varios significantes que son reveladores. Porque operan como un juego de sombras intempestivas. Debido a que hacen parte del dominio enunciativo de la racionalidad racista de gobierno que terminó por concretarse en la erradicación de los territorios urbanos que fueron construidos por las comunidades campesinas desterradas del Sinú y, también, por las personas que habían sido desalojadas del centro amurallado de Cartagena de Indias.

Por este motivo, aunque su enunciación por parte de Lemaitre estuviera lejos de su campo histórico de emergencia, de todas formas, aquellos significantes terminaron por operar a la manera de actualizaciones contemporáneas del mismo. Ya que, como dije, fue en la década de los noventa del siglo XX que este escritor costumbrista puso en juego algunos de los argumentos que fueron formulados entre finales del siglo XIX y principios del XX por las élites cartageneras emergentes. En ese momento, para exigir una intervención eugenésica contra aquellos sujetos que fueron catalogados como una intolerable anomalía frente a la modernización urbana.

Imagen 10

Vivienda de la familia Lemaitre Tono en el barrio Manga (1930)



Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

Desde luego, el hecho de que —incluso pasados casi 60 años después de que se hubiera adelantado la erradicación de aquellos barrios— Alberto Lemaitre se empeñara en sostener esos mismos argumentos, implica que son formaciones discursivas que tienen una extraordinaria actualidad en el imaginario racista de las élites de la ciudad. De aquí

se desprende que, si bien para la década de los noventa del siglo pasado aquel era un discurso absolutamente anacrónico, también lo es que su actualización comporta una gran efectividad retórica, pues permite otorgar principio de razón suficiente a la intervención gubernamental que fue realizada contra las comunidades afrocaribeñas y populares en los años treinta.

Esto se debe a que supone dar credibilidad al imperativo hermenéutico según el cual dicha erradicación fue el “precio que era necesario pagar” para conseguir la llegada del progreso a la ciudad. Entendido el progreso como un conjunto de mediaciones políticas y culturales que apuntaban a conformar una economía moderna en torno al turismo y, al mismo tiempo, a conmemorar —con cierta nostalgia— las jerarquías sociales que eran parte de la herencia colonial hispánica. Ahora bien, la singular paradoja de esta forma de valoración radica en que exalta los deseos de modernidad, por medio de una particular fundamentación de dichos significantes en el proyecto celebratorio de las herencias hispánicas que fueron instauradas en Cartagena de Indias por la monarquía católica.

En este sentido, es un modo de valoración que se inscribe en el dominio enunciativo de la colonial modernidad. Debido a que las élites republicanas se imaginaban como herederas del proyecto civilizador del colonialismo hispánico y, en consecuencia, se consideraban a sí mismas como una encarnación histórica de los abolengos que habían sido producidos como mecanismos de distinción en el marco del dispositivo colonial de la limpieza de sangre. De esta forma, apuntaban a escenificar su blanquitud por medio del contraste con los sujetos que eran designados como impuros. Es decir, distinguiéndose ontológicamente de las comunidades afrocaribeñas y populares que, en el escenario de este mecanismo de identificación, fueron nombradas a la manera de clases peligrosas, como veremos en el capítulo cinco.

En síntesis, según el relato legitimador de las clases dominantes contemporáneas el destierro y desalojo de las comunidades, que fueron estigmatizadas como amenazadoras, era un inevitable requisito para poder alcanzar el progreso. El cual era significado a la manera de un objeto del deseo que conduciría a la inserción capitalista de la ciudad en la distribución internacional del trabajo y, al mismo tiempo, permitiría la exaltación aristocrática de las herencias coloniales hispánicas, escenificando en el paisaje urbano la blanquitud de los sectores sociales que detentaban los sistemas de privilegios.

De modo que las herencias coloniales dotaban de cierta teleología histórica al proyecto urbano de las élites cartageneras emergentes. Así las cosas, para estos sectores sociales se trataba de dar continuidad a la magnificencia colonial de la ciudad. Una magnificencia que había sido bloqueada, de forma abrupta, debido a la asunción de la república. Por tanto, la economía política del deseo de este relato extemporáneo es la expresión de una ambivalencia que ordena la formación discursiva del progreso. Debido a que las herencias coloniales fueron articuladas como elementos constitutivos del proyecto de modernización de la ciudad.

Imagen 11

Daniel Lemaitre Tono (1900)

Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

En otras palabras, esta indagación me permitirá explorar en el capítulo cuatro cómo ciertas geografías imaginarias (Said, [1997] 2004) que se diseñaron en el Caribe occidental neogranadino durante la dominación hispánica —por medio de la racialización del paisaje montuno de la Provincia de Cartagena— fueron actualizadas por las élites republicanas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, para articular la racionalidad racista que fue programada contra los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros. Cabe destacar que la actualización de esta singular cadena significativa de procedencia colonial ordenó una economía política del deseo en la que los sujetos racializados fueron inscritos como gentes peligrosas que amenazaban los sistemas de privilegios económicos, políticos y culturales de las élites emergentes y, al mismo tiempo, terminaron por ser designadas como alteridades que fueron codificadas bajo el esquema del exotismo y la hipersexualización.

De manera que, a la larga, estas gentes fueron clasificadas como cuerpos siniestros: sobre los que se proyectaron modos del deseo por medio de los cuales era anhelado aquello mismo que se despreciaba. En este sentido, terminaron por ser comunidades vinculadas al imaginario del desenfreno sexual y la erotización de lo prohibido. Esta aporía —que se funda en la percepción simultánea de una fascinación y una amenaza— fue propiciada por los taxativos ordenamientos morales que configuraron la escala de valores de la urbanidad moderna, estableciendo el lado oscuro del paisaje urbano. Aquel que representaba el revés de las frustraciones libidinales de las clases dominantes. Se trata, pues, de una fantasmagoría perversa que actualizó en el presente discursivo los mecanismos deseantes de la paranoia colonial.

Ahora bien, el análisis del material de prensa de la época (que he catalogado a la manera de archivo) me permite constatar que fueron cuatro los argumentos que se usaron durante las tres primeras décadas del siglo XX para la invención del lado oscuro de Cartagena de Indias. En otras palabras, la articulación de estos cuatro argumentos ensambló ciertos estereotipos raciales que movilizaron materialmente la eliminación de los primeros territorios afrocaribeños y populares extramuros del paisaje urbano. Tales argumentos son, en primer lugar, el contraste de los barrios populares con la arquitectura civil y militar de herencia hispánica; en segundo lugar, la presencia de prácticas rurales en el espacio urbano; en tercer lugar, la atribución de la responsabilidad por el deterioro de la higiene de la ciudad a los habitantes de los territorios afrocaribeños y populares

extramuros; y, en cuarto lugar, la inmoralidad consuetudinaria con la que se catalogaba a aquellas comunidades.

Para realizar el análisis de estos argumentos no utilizaré como referente interpretativo una línea de continuidad histórica (una cronología), pues el material de prensa me permite comprobar que su operatividad discursiva fue irregular. Dicho de otra manera, durante las tres primeras décadas del siglo XX la prensa cartagenera expuso estos argumentos en el marco de diferentes circunstancias cotidianas y a propósito de diversos sucesos que tuvieron lugar en esa época. Esto sin seguir una trayectoria rectilínea en su relato. Se trata, más bien, de una sedimentación discontinua que condujo a que dichos argumentos fueran dotados de un singular estatuto de verosimilitud, por medio de su redundancia en la opinión pública.

Así las cosas, la reiteración por parte de la prensa local de estos cuatro argumentos, en diferentes momentos de las tres primeras décadas del siglo XX, terminó por instalarlos en el sentido común de los sectores sociales que detentaron los monopolios de privilegios económicos, políticos y culturales en Cartagena de Indias. Por esta razón, tales argumentos funcionaron como un principio regulativo que se condensó de forma pragmática en la erradicación de aquellos barrios populares, disponiendo desde ese momento el trazado urbano de la segregación espacial por motivos de racismo de clase.

2. Dos metonimias siniestras

En este apartado, analizaré el argumento que destaca la discrepancia arquitectónica entre los barrios afrocaribeños y populares extramuros y el conjunto de la ciudad. Es decir, el contraste metonímico entre la parte y el todo. Este contraste presenta dos caras, dos metonimias siniestras. La primera se refiere a la diferencia entre ciudadanía y población en el cuerpo social cartagenero. Por su parte, la segunda abarca la percepción que la arquitectura podía llegar a producir en los visitantes extranjeros que por ese entonces arribaban a Cartagena de Indias. De modo que según la perspectiva interpretativa que puso en circulación la prensa cartagenera de ese entonces existía tanto una dimensión interna como una externa del contraste urbano.

En lo relacionado con la diferencia entre ciudadanía y población, el 18 de septiembre de 1912 el periódico *La Época* afirmaba que:⁵²

(...) cualquier ciudadano que por necesidad pase por aquellos sitios huye de tales parajes cubiertos por chozas mugrientas y calcinadas por el sol de los trópicos. Allí viven una multitud paupérrima, hambrienta y haraposa, cuya situación está en contraste inverosímil, con la opulencia orgullosa de burócratas. (citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 42-43)

Es interesante que la discrepancia espacial formulada en este periódico se refiere en particular a la condición política de la ciudadanía. El argumento establece una línea racial de distinción (Du Bois, [1903] 2007; Fanon, [1961] 2007) en función del posicionamiento de las poblaciones en la ciudad. Tal línea racial delimita quienes son considerados ciudadanos y quienes no lo son. Con ello tipifica a los sectores sociales que eran portadores de las cualidades ontológicas necesarias para ser inscritos en la esfera institucional de la política.

De manera que no todos los habitantes de la ciudad fueron percibidos como merecedores del estatuto de ciudadanos. Esto se debe a que había “clases peligrosas” que no estaban incorporadas propiamente al ejercicio pleno de los derechos de ciudadanía, pues más bien eran calificadas como muchedumbres que provocaban una experiencia de desconfianza en la “ciudadanía propiamente dicha”. Mediante esta designación de monstruosidad se las nombró como una “multitud paupérrima, hambrienta y haraposa”.

Por este motivo, quienes fueron considerados como los exclusivos merecedores del privilegio de la ciudadanía moderna no eran de modo alguno los habitantes de los barrios afrocaribeños y populares. Debido a que en Cartagena de Indias la topología imaginaria de la ciudadanía indicaba que quienes transitaban por dichos “parajes cubiertos por chozas mugrientas y calcinadas por el sol de los trópicos” lo hacían únicamente por necesidad. Nada más que la necesidad podía conducir a que las personas que se concebían, a sí mismas, como destinadas a ejercer la ciudadanía transitaran por esos lugares despreciables. Pues, después de todo, se pensaba que en condiciones normales los ciudadanos huirían de aquellos sitios. Solo una serie de circunstancias excepcionales podía inducirlos a frecuentar aquellos barrios.

⁵² El periódico cartagenero *La Época* tuvo una filiación política fundamentalmente de tipo conservador (Maestra, 2010).

Más aún, para los ciudadanos era inconcebible la opción de habitar esos “parajes”. De esto se infiere que las comunidades que residían en los barrios afrocaribeños y populares extramuros no eran consideradas como integrantes de la asociación política de la ciudad, pues fueron representadas como un excedente improductivo (Bataille, [1949] 2011). Un excedente que, sin embargo, estaba relacionado con la aporía fundacional del orden moderno de representación de la ciudad, en el que una parte del todo era presentada por medio de su ausencia de representación. Dicho de otra forma, su presentación era representada como una entidad irrepresentable (Lyotard, [1986] 1987). Claro está, la constitución de esta paradoja solo fue posible por medio de la negación existencial de dichas comunidades en el marco de la *metafísica de la raza*. Tal negación dispuso una metonimia siniestra que designaba la relación ambivalente de dichas personas y comunidades con la ciudad. Así fue como, en términos retóricos, terminaron siendo catalogadas como una entidad que hacía parte del todo, por medio de la negación de su participación en el mismo todo.

Por esta razón, no eran personas que pudieran ser consideradas como aptas para su vinculación política en la ciudad moderna que anhelaban edificar las clases dominantes cartageneras. Debido a que, en el aura simbólica de sus cuerpos, cargaban un indeleble signo racial que impedía su reconocimiento como ciudadanos plenos. Porque eran gentes cuya imagen estaba fijada (Fanon, [1952] 2009) por medio de los mecanismos de racialización que fueron instituidos por las élites emergentes. Mientras que quienes sí eran concebidos como integrantes de la comunidad política de la ciudad visitaban aquellos lugares a la manera de efímeros transeúntes. De manera que bajo ninguna circunstancia sus espacios de residencia podían ser las abominables “chozas mugrientas”.

Ya hemos visto en el capítulo dos, que las estructuras habitacionales construidas con tejados de hojas de palma (que en un principio existían en los barrios afrocaribeños y populares extramuros), eran un símbolo arquitectónico de la procedencia de sus constructores. Este símbolo indicaba que eran personas oriundas de la región del Sinú. Por lo que la designación de dichas estructuras habitacionales bajo el despectivo calificativo de “chozas mugrientas” trazaba el contorno de una topografía urbana que establecía una singular frontera imaginaria de la noción de ciudadanía. Una frontera que terminaba por excluir de la esfera política moderna a las poblaciones rurales desarraigadas que construyeron los barrios Pekín, Boquetillo y Pueblo Nuevo, como respuesta a las geografías rurales del destierro.

A partir de ese momento, el lugar donde vivía una persona se convirtió en un marcador de su condición de ciudadano o de su localización en el plano de la discriminación racial. Es decir, su posicionamiento en la zona del no-ser (Fanon, [1961] 2007) terminó por clasificar a los portadores de dichos marcadores en una condición de exclusión política. Además, las trayectorias cinéticas relacionadas con la movilidad de los cuerpos demarcaron ciertos lugares que se consideraron como parte integral de la ciudad y, a contraluz, otros espacios que se delimitaron a la manera del reverso de la *polis*. En este último caso, se trataba de lugares que indicaban la presencia en el paisaje urbano de entidades desconcertantes y, por tanto, dibujaban el área urbana que era percibida como el lado oscuro de la ciudad.

Por este motivo, tanto la disposición cotidiana de la circulación de las personas como su proxémica corporal ordenaron en el espacio urbano las trayectorias habituales de los ciudadanos, a través de una ontología racial del movimiento. De este modo se dio forma a un régimen cinético que funcionó como correlato espacial de la urbanidad moderna. Porque, en ese momento, un “ciudadano de bien” no se permitía —ni le era éticamente permitido— deambular por cualquier lugar. Entonces, la ciudad y el cuerpo social (la piedra y la carne) fueron estriados por medio de un esquema de distinción poblacional basado en el dinamismo de los cuerpos.

En consecuencia, mientras que la unidad de la asociación política cartagenera —el horizonte de ipseidad que troquelaba su esfera identitaria de sentido— se congregaba en torno a la “opulencia orgullosa de burócratas”, la interculturalidad histórica desde abajo (Arboleda, 2011), que caracterizaba a las comunidades desterradas, constituía el signo racial que fundamentaba su exclusión política. Esto quiere decir que el cuerpo social cartagenero estaba repartido de manera binaria entre quienes eran considerados como ciudadanos y, por ende, podían gobernar la ciudad y quienes, por el contrario, eran calificados a la manera de poblaciones y debían ser gobernadas por quienes ejercían la ciudadanía (Foucault, [2004] 2006; Chatterjee, [2006] 2008). En la telaraña de la racionalidad racista los primeros representaban el flamante progreso de la ciudad, en tanto que los segundos eran estereotipados como arcaicos impedimentos demográficos que obstaculizaban la emergencia de la modernización urbana.

En segundo lugar, el argumento del contraste metonímico entre ciudadanía y población del cuerpo social cartagenero tenía una acepción relacionada con la potencial

disposición de la mirada que podían experimentar los visitantes extranjeros respecto de la ciudad caribeña. En este sentido, para las élites urbanas de los albores del siglo XX existía una inquietud que tenía que ver con la percepción que pudieran experimentar los visitantes foráneos, a propósito del contraste entre la arquitectura colonial y la arquitectura popular. El asunto involucraba el *ser para el Otro* de la ciudad.

Al respecto, hacia 1918 Enrique Román escribió en el *Boletín Historial* de la Academia de Historia de Cartagena que:⁵³

No se deben seguir construyendo casuchas que tan mal aspecto habían de presentar al viajero al hacerse por Mar a la ciudad. Lugares antiestéticos que contrastan la altura y belleza de los muros con las cabañas que quedan como alfombras a sus pies. (...) Si se desea invitar al extranjero a visitarla y a conocerla, natural es que comience por alinearse y decorarse debidamente, procurando que esos mismos muros que atraen al turista y al amante de la historia, muestren en sí, esa página impresa por los años, pero que no inspiren repugnancia sino antes bien respeto. (Citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 47)

Este contraste metonímico que señala Román entre la parte maldita y el resto de la ciudad es descrito desde el ángulo de la mirada que podría llegar a ordenar eventualmente el campo visual del viajero que en esa época arribaba por vía marítima a Cartagena de Indias. Pues, de todas formas, como mencionaba el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty: “La cosa nunca puede estar separada de alguien que la perciba, jamás puede ser en sí porque sus articulaciones son las mismas de nuestra existencia y se sitúa a la punta de una mirada, o al término de una exploración sensorial” ([1945] 1984: 334). Por eso, como si intuyera los supuestos de la fenomenología de la percepción, Román optó por localizarse de forma ideal en la perspectiva óptica del visitante extranjero. Para él no importaba tanto quién era el turista que visitaba la ciudad (sus particulares condiciones sociales y personales de existencia), sino más bien el esquema trascendental de su percepción pura. Es decir, la intencionalidad de su mirada.

Es aquel punto abstracto de observación desde el que el escritor cartagenero destaca el extraordinario contraste que a su juicio presenta la ciudad, y el cual puede observarse en la Imagen 12, en este caso desde una panorámica aérea. Ahora bien, la situación del campo visual —que sirve como base de la mencionada metonimia

⁵³ El *Boletín Historial* era el órgano comunicativo de la Academia de Historia de Cartagena, institución en la que coincidían las interpretaciones historiográficas de los políticos conservadores que exaltaban las herencias coloniales hispánicas como los elementos que permitirían fundamentar la construcción de un proyecto civilizador en la ciudad que condujera al progreso.

siniestra— es que, dado que los barrios afrocaribeños y populares extramuros estaban ubicados de manera adyacente al cordón amurallado (frente a los baluartes de Santiago y de Santo Domingo, así como frente la muralla de la Marina y el baluarte de Santa Clara), desde la perspectiva ideal del visitante, la observación implicaba contemplar en primer plano la diferencia abismal entre la arquitectura colonial y la arquitectura popular de la ciudad.

Es por ello que Román califica a los barrios populares como lugares “antiestéticos que contrastan la altura y belleza de los muros con las cabañas que quedan como alfombras a sus pies”. Con todo, lo que más enfatiza Román —en su descripción trascendental del campo de visión que eventualmente podrían percibir los hipotéticos visitantes extranjeros— es que los barrios afrocaribeños y populares podían propiciar en ellos una experiencia de repulsión. Sobre todo, si eran comparados con las edificaciones de origen hispánico que estaban localizadas detrás de ellos. A su juicio esta experiencia de repulsión era inevitable, en el caso de que los visitantes llegaran a la ciudad por vía marítima.

El problema de fondo es que para el escritor cartagenero dichos territorios no contaban con una disposición que, en sentido estricto, pudiera calificarse como artística. Es decir, los barrios afrocaribeños y populares no estaban organizados por medio de un reparto de sus elementos compositivos que pudiera expresar la noción dominante de belleza. Mientras que, en oposición a ello, la arquitectura hispánica colonial se distinguía como el canon fundamental de la estética urbana de Cartagena de Indias. De manera que, como es evidente, el juicio de este escritor moviliza una borradura de los saberes arquitectónicos rurales que se utilizaron para la construcción de las viviendas en los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo.

Se trata, entonces, de una obliteración de la racionalidad espacial de sus habitantes, así como de sus propias nociones estéticas interculturales. Además, para Román aquello que expresa la “historia en sí misma” —una suerte de historicismo metafísico— es la arquitectura defensiva colonial de la ciudad. Según el criterio aristocrático del escritor cartagenero, esta arquitectura era la que podía llegar a ser interesante para el visitante extranjero y para los “amantes de la historia”. Me refiero a aquel sujeto imaginario cuya posición de observación opera como una perspectiva abstracta que fundamenta su relato.

Imagen 12
Panorámica de Cartagena (1928)



Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias.

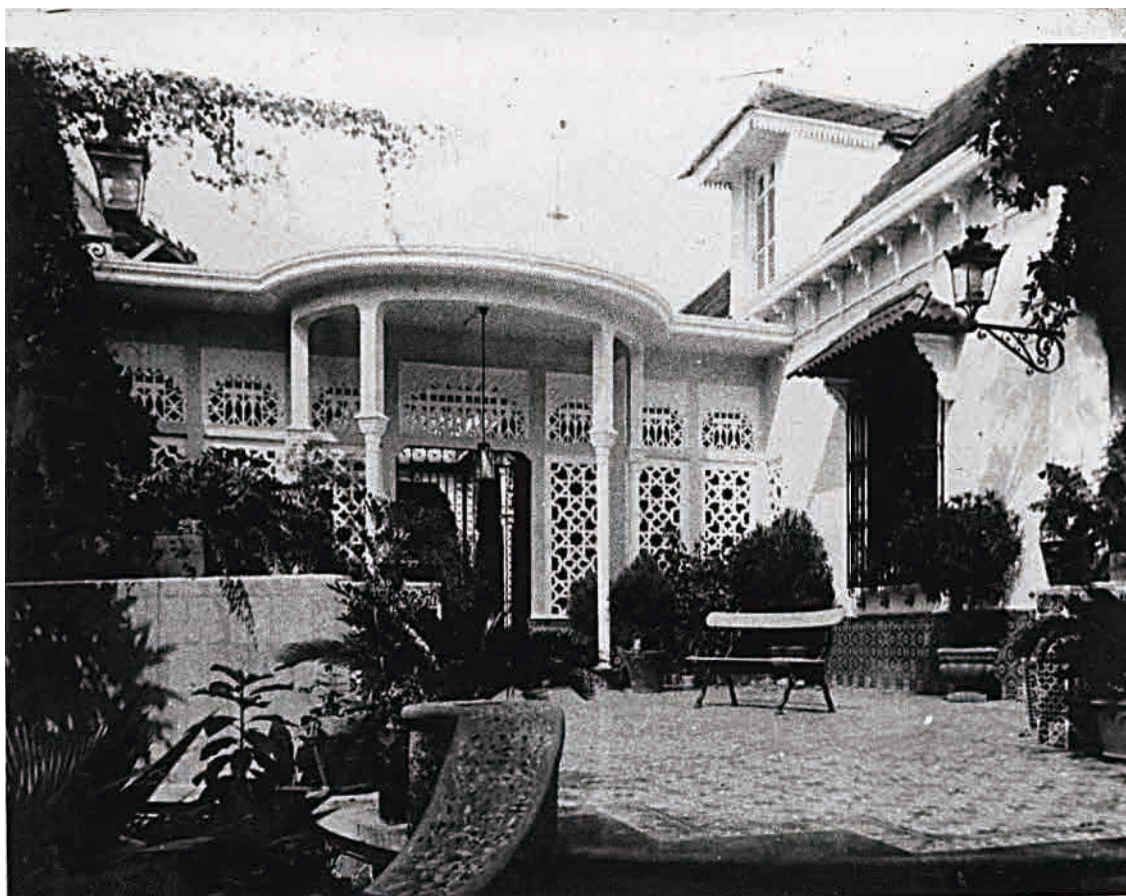
En sintonía con este razonamiento, las comunidades de los barrios afrocaribeños y populares fueron calificadas por Román al modo de poblaciones sin historia que, por eso mismo, podían inspirar cierta “repugnancia” a los foráneos. No cabe duda. Esto explica la insistencia que este escritor hace frente a la urgente necesidad de programar una acción urbanística orientada a alinear y decorar “debidamente” este sector adyacente al centro amurallado. En la consideración reformista que hizo Román se comprende que aquella acción apuntaría a que las murallas pudieran mostrar la historia “en sí” de Cartagena de Indias. Porque, desde su imaginario letrado, aquella historicidad era concebida como “una página impresa por los años”.

A su juicio, solo por medio de aquella acción gubernamental se podría evitar que el viajero que visita la ciudad, procedente de otros países, experimente cierta “repugnancia” por el abominable contraste entre la arquitectura colonial y la arquitectura popular. De esta forma, sería plausible que el hipotético turista extranjero viviera durante

su estadía una serena sensación de “respeto” y admiración por la maravillosa herencia colonial hispánica de la ciudad. Es decir, aquella que expresaba el verdadero sentido de su historia y, en consecuencia, el signo providencial de su luminoso porvenir.

Imagen 13

Patio interior de la casa de la familia Román (1933)



Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

En síntesis, el argumento sobre el contraste del cuerpo social cartagenero que formularon las élites, con base en una racionalidad racista que estaba inscrita en la *metafísica de la raza*, tenía una dimensión interna referida a la catalogación de dichas personas como “multitudes” que, en cuanto tales, no eran dignas del estatuto político de la ciudadanía. Pero, al mismo tiempo, dicho argumento tenía una dimensión externa que consideraba los territorios construidos por los desterrados rurales y urbanos como lugares

carentes de estética e historia. En ambos casos, el argumento del contraste en el cuerpo social cartagenero designaba a dichas comunidades como un obstáculo para el advenimiento de la modernización urbana.

Esto quiere decir que, en función de aquella estrategia retórica binaria, la configuración de la modernidad cartagenera debía partir, en primer lugar, de erradicar la topología de las relaciones sociales comunitarias que habían creado los sectores populares (sus *potencias interculturales insumisas*), para dar continuidad a una forma de ciudadanía excluyente: individual, aristocrática, blanca y patriarcal. Además, aquella estrategia retórica debía delimitar el horizonte de sentido de la modernización urbana, tanto en términos estéticos como históricos. Por medio de la actualización de la cadena significativa de las herencias coloniales hispánicas.

En consecuencia, se trataba de una ambivalente forma de entender la experiencia de la modernidad, con la que se anhelaba remodelar en el presente discursivo los discursos coloniales. Los cuales se convirtieron, a la larga, en una serie de fantasías que la élite perseguía con afán delirante en medio del desierto de sus propias frustraciones anímicas. Con ello, se apuntó a estratificar una ontología de distinción espacial entre ciudadanos y poblaciones que troquelaba de forma unilateral y restrictiva el sentido común respecto del destino de la ciudad.

Tal ontología demográfica terminó por operar como una condición de posibilidad para la teleología metafísica que fundaba el orden enunciativo del progreso. En este sentido, el consenso que pretendían instalar las clases dominantes en la ciudad suponía la necesidad de que las poblaciones catalogadas como amenazantes fueran gobernadas por las élites, para que no entorpecieran —con su siniestra presencia— las iluminaciones que prometían proyectar los espejismos de la modernidad capitalista en Cartagena de Indias.

3. El proyecto de destitución de la ruralidad

El segundo argumento formulado por la élite de la ciudad contra las comunidades que crearon los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros tiene que ver con el rechazo a la presencia de prácticas culturales de procedencia rural en el espacio urbano. Al respecto, se aseguraba que la separación radical entre las esferas relacionadas con los valores rurales y ciudadanos era un elemento imprescindible para poder consolidar la

modernización urbana. Se trataba, pues, de un proyecto que buscaba destituir los valores rurales de la ciudad caribeña.

En este sentido, cierta polémica sobre la incineración de basuras, por parte de las comunidades afrocaribeñas y populares, era indicativa de este rechazo de la ruralidad. *El Porvenir* del 27 de marzo de 1903 afirmaba que “no una, sino un millar de veces hemos llamado la atención de la autoridad respectiva, sobre la pésima costumbre adoptada de prender fuego a las basuras de la población que se deposita fuera de las murallas”. Si bien el problema del manejo de las basuras era una constante en la Cartagena de Indias de principios de siglo, pues no estaba garantizado un sistema universal y periódico de recolección de los desechos sólidos (tal como de igual forma sucedía en gran parte del país), lo cierto es que esta afirmación atribuye el problema a las comunidades que “viven fuera de las murallas”.

En otras palabras, no se trata solamente de que el gobierno de la ciudad no consiguiera garantizar una prestación adecuada del servicio de recolección de basuras. Un servicio que cubriera satisfactoriamente a la totalidad de los habitantes y, además, lo hiciera de manera regular. Nada de eso. El problema de fondo es que los habitantes de los barrios afrocaribeños y populares las incineran. Este procedimiento constituye, a juicio del editor del semanario, una “pésima costumbre”.

Por esta razón, la controversia no puntualiza un asunto de política urbana igualitaria referida al tratamiento de las basuras, sino que apela a una escala de buenos y malos hábitos al respecto, esto es interesante. Sobre todo, si se tiene en cuenta que incinerar las basuras era una arraigada costumbre de las comunidades rurales del Caribe colombiano (Bohórquez y Hernández, 2008). Desde esta consideración, lo que en realidad incomoda al editor del semanario no es otra cosa que la presencia de prácticas rurales en el espacio urbano. Las cuales eran despreciadas. Debido a que infamaban la esfera de valores de la urbanidad moderna. Por este motivo, desde la perspectiva de la racionalidad racista, el problema de las basuras era, en realidad, un inconveniente atribuido a la ontología de las comunidades afrocaribeñas y populares, quienes al verse expulsadas por la región del Sinú (por efecto de la instauración de las geografías rurales del destierro), edificaron sus viviendas en los territorios extramuros.

Por otro lado, en relación con el argumento que construyó la élite de la ciudad en torno a la pervivencia de prácticas rurales en el espacio urbano, el mismo semanario *El Porvenir* del 27 de marzo de 1903 informaba:

Señor alcalde del distrito, visto que por falta de agentes del orden público y por la absoluta ausencia de respeto a las disposiciones de policías ya es insoportable e insalubre la cantidad de marranos que circulan por las calles y plazas de la ciudad por los caseríos extramuros de Pekín, Pueblo Nuevo, Boquetillo y el Cabrero, ha sometido a la población del superior un decreto por el cual se autoriza a todo el que quiera para aprovecharse como dueño los marranos, chivos, caballos, burros, etc., que se encuentren vagando por la ciudad y extramuros que tanto la afean. (Citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 25)

En este sentido, el semanario daba a conocer a la opinión pública una curiosa disposición del gobierno de la ciudad, que autorizaba la expropiación por parte de cualquier ciudadano —que así lo deseara— de los animales que deambulaban en la ciudad. En este caso, se trata de la alarmante presencia en el espacio urbano de animales que indicaban la pervivencia de hábitos rurales en la urbe caribeña. Por eso, a partir de entonces, todos los “marranos, chivos, caballos, burros” que “vagaran” por los barrios extramuros, o que lo hicieran en la ciudad amurallada, podían ser expropiados sin contraprestación alguna.

Una vez más, estas conductas impúdicas que atentan contra el proyecto de la élite fueron imputadas a los “extramuros que tanto afean la ciudad”. Por lo tanto, puede decirse que, en función de su procedencia rural, a las comunidades afrocaribeñas y populares se les atribuyó la responsabilidad del desorden que conllevaba la presencia de animales en el espacio urbano. De manera que el singular “decreto del superior” era una medida que se había tomado como resultado de “la absoluta ausencia de respeto a las disposiciones de policías”. Esto quiere decir que los habitantes de los barrios extramuros insistían en plasmar prácticas rurales de tipo intercultural en la ciudad caribeña, pues no acataban las disposiciones policiales que les exigían que sus animales estuvieran fuera del espacio público. Tal situación condujo a que de manera, un tanto desesperada, se promulgara el decreto que permitía la expropiación de los animales.

Por todo lo anterior, el argumento de la presencia siniestra de lo rural en lo urbano manifiesta un intenso conflicto económico, político y cultural del que fueron protagonistas las comunidades que llevaron consigo un cúmulo de valores y prácticas campesinas durante el transcurso de la diáspora a la que fueron arrojadas por efecto de las geografías rurales del destierro. Estos elementos terminaron por ser percibidos, por

parte las élites modernizadoras emergentes, como una amenaza contra su codiciado proyecto civilizador de la ciudad. De manera que, para estos sectores sociales, Cartagena de Indias debía ser objeto de una profilaxis gubernamental. Una que permitiera la asunción de un tipo peculiar de modernidad, que fuera respetuosa del legado arquitectónico hispánico y, a la vez, de los valores aristocráticos que representaba dicho legado.

4. La ofensiva contra la insalubridad

El tercer argumento que se construyó contra los barrios afrocaribeños y populares Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo estuvo relacionado con la higiene. Bajo este registro discursivo a aquellos barrios se les señaló como lugares insalubres que estaban habitados por personas y comunidades que amenazaban el cuerpo social, pues presuntamente propiciaban patologías endémicas en la ciudad. Uno de los blancos más destacados de este argumento higienista fue la práctica ancestral de la partería.

Al respecto el semanario *El Porvenir* del 18 de marzo de 1908 señalaba la siguiente situación:

Días pasados, en el lugar conocido con el nombre del Boquetillo, caserío al pie de la muralla, unas de esas curanderas que tanto abundan por estos pueblos fue causa de un mortal accidente, llamado por un miembro de la familia, para que asistiera en el parto de una joven, todavía la comadrona y curandera como eran denominadas estas personas, quienes se encargaban de asistir a los que no tenían para costearse una asistencia hospitalaria, se puso en su faena y a fuerza de apretones y estrujones en el vientre de la paciente hizo salir a un chiquillo, pero notando que el proceso no había terminado, porque en el vientre se agitaba otro ser creyó que era el momento de nuevas exploraciones con la mano y a fuerza de tirones sacó a otro muchacho con la cabeza magullada y moribundo. Visto el estúpido resultado de su procedimiento, puso pie en pólvora dejando un chico muerto y a la madre moribunda. (Citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 25)

Como es evidente, para el editor del semanario la práctica de la partería involucra un saber anómalo. El cual es atribuido a las comunidades de los barrios afrocaribeños y populares. Tal saber desconcertante es puesto en circulación en la ciudad por las “curanderas que tanto abundan por estos pueblos”. De esta manera, la condición de prodigalidad de las curanderas es planteada como una acusación contra las

comunidades populares de los extramuros, en particular contra la comunidad del barrio Boquetillo. Según el relato higienista, la carencia de recursos económicos para el acceso a las prácticas de la medicina moderna era la que favorecía que los saberes de la medicina ancestral tuvieran una amplia difusión en estos barrios. Pues, al fin y al cabo, eran gentes que “no tenían para costearse una asistencia hospitalaria”. Por este motivo, se considera que, si no fueran comunidades pobres —que, por eso mismo, la narración higienista localiza en un lugar de vulnerabilidad en razón de su falta de acceso a los saberes de la ciencia médica moderna— no tendría cabida para ellas la detestable pervivencia de la partería.

En consecuencia, la partería es calificada en este relato como una obtusa superstición que se aferra al cuerpo social de la ciudad. En especial allí donde, por desgracia, no ha llegado la luz civilizadora de la “asistencia hospitalaria”. La partería es estereotipada como una práctica primitiva que involucra la insalubridad y que, por ende, demanda la intervención gubernamental de las autoridades higiénicas, para erradicar de la urbe aquellos residuos de tiempos arcaicos que reproducen las prácticas médicas ancestrales de las comunidades afrocaribeñas y populares. Es evidente que este argumento repudia cualquier estatuto de verosimilitud que pudiera tener la práctica de la partería para los habitantes de los barrios populares extramuros. Los saberes de la medicina ancestral son así proscritos simbólicamente del paisaje urbano cartagenero, porque proceden de la cartografía intercultural de la herbolaria del Caribe continental y, al mismo tiempo, de la presencia insubordinada de prácticas sociales y gnoseológicas de procedencia indígena y africana en dicha región.

En la narración que presenta el semanario se cuenta que cierta joven fue atendida por una de las comadronas. La manera como se representa en el relato el procedimiento adelantado por esta mujer se propone ridiculizarla y también encasillarla en una situación de profunda ignorancia científica e irresponsabilidad moral. De esta forma, la comadrona es exhibida a la opinión pública como una persona burda e iletrada que actúa por medio de la fuerza bruta. Más nunca bajo los principios de la razón y la ética que caracterizarían, por el contrario, a la ciencia médica hospitalaria, pues fue “a fuerza de apretones y estrujones en el vientre de la paciente [que la comadrona] hizo salir a un chiquillo”.

No solo esto. Según el relato higienista que presenta el semanario la comadrona no había previsto que la mujer embarazada tenía en su vientre gemelos. Fue en el mismo momento del parto que se percató de la peculiar situación del embarazo. Por lo que apenas en medio de la “faena” descubrió que en “el vientre se agitaba otro ser [y] creyó que era

el momento de nuevas exploraciones con la mano”. De manera que según se infiere de este relato las comadronas no cuentan con la facultad requerida para discernir claramente las condiciones del embarazo de sus pacientes y, en consecuencia, actúan de manera espontánea, torpe y sin las más mínimas disposiciones higiénicas de cuidado que requeriría un parto atendido debidamente. Todo esto es producto de su tosquedad. El resultado es que “a fuerza de tirones [la comadrona] sacó a otro muchacho con la cabeza magullada y moribundo”. Sus “exploraciones” imprevistas y desatinadas en el vientre de la paciente habrían ocasionado la malformación de la cabeza del recién nacido, llevándolo a la muerte.

Además de ser nombrada como ignorante y burda la hipotética curandera del relato fue tipificada como cobarde: “Visto el estúpido resultado de su procedimiento, puso pie en pólvora dejando un chico muerto y a la madre moribunda”. En este sentido los saberes de las parteras son desestimados, por medio de la explícita apelación discursiva a una ausencia de moral por parte de ellas. Se trata de un señalamiento concerniente a la espantosa ausencia de principios éticos que, en el mejor de los casos, les conducirían a asumir la responsabilidad por sus acciones. Pero las comadronas no dan cuenta de sus actos. No poseen una ética médica profesional.

En lugar de reconocer su ignorancia y abstenerse de prestar sus nefastos servicios —que en no pocas ocasiones desencadenan en “causa” de mortales accidentes— se aferran a procedimientos “estúpidos”. Por tanto, son responsables de cubrir a Cartagena de Indias con un aura de salvajismo que es inadmisibles para una ciudad que aspira afanosamente a establecer la modernidad capitalista. El argumento de la falta de higiene de los barrios afrocaribeños y populares direcciona una serie de prejuicios contra un personaje sin nombre propio, la partera. Por lo que, valiéndose de la sinécdoque, esta argumentación racista condena de manera absoluta a todas las comadronas en nombre de una de ellas. El procedimiento retórico que utiliza el relato arguye que la partera asesina podría ser cualquiera de las mujeres negras que practican estas formas de medicina ancestral en Cartagena de Indias.

Es a partir de esta estrategia discursiva encaminada a difundir en la opinión pública un rumor en torno a la partería que es puesto en acción todo un aparato de guerra epistémica, orientado a la minusvaloración de los saberes afrocaribeños y populares de raigambre intercultural que habitan el paisaje urbano. Con ello se desestiman los saberes

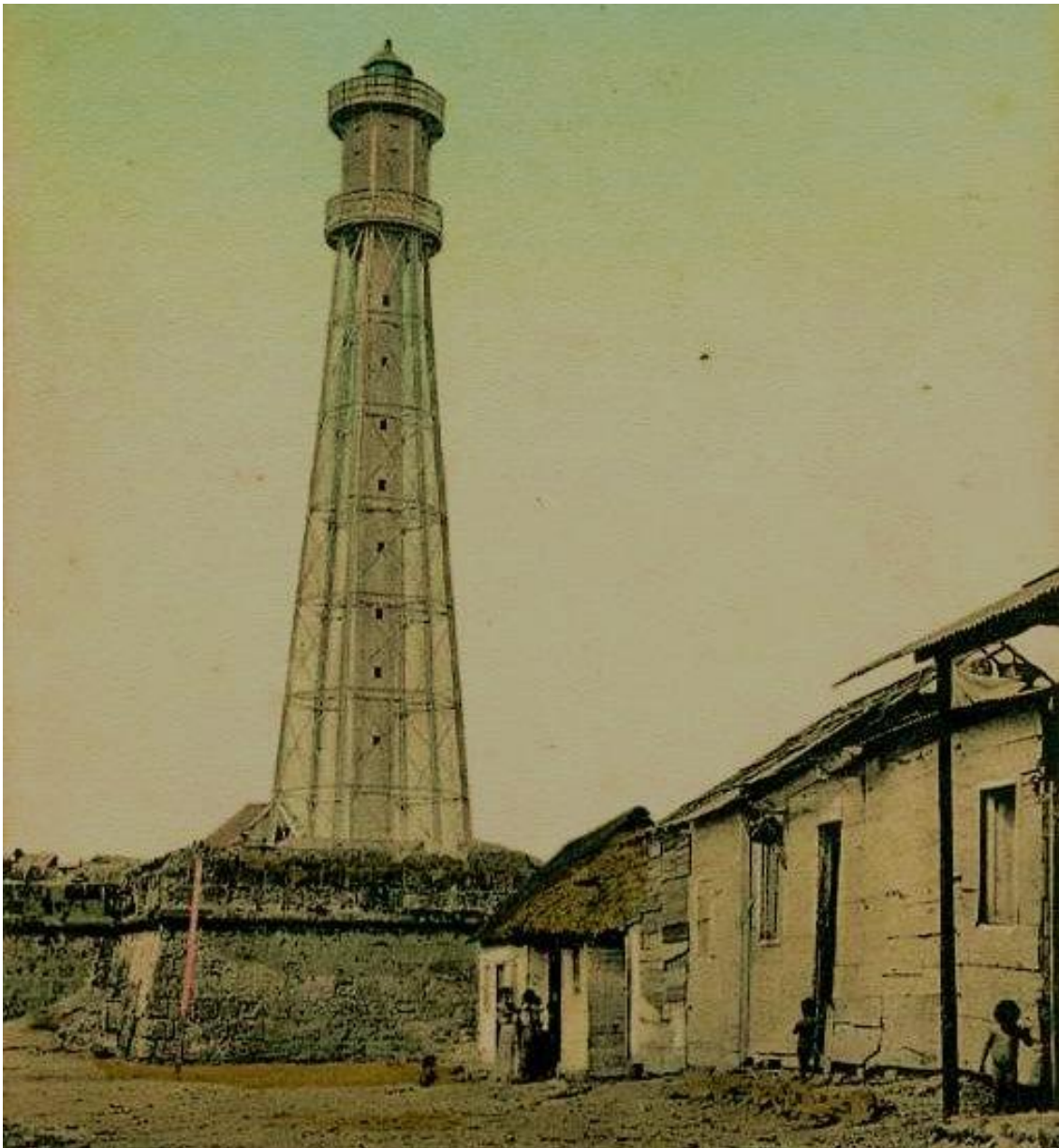
que encarnan las prácticas de la medicina ancestral del Caribe continental colombiano y, al mismo tiempo, se posiciona la “asistencia hospitalaria” como la única forma de conocimiento que puede existir en una ciudad moderna. Todo lo demás es designado como una decadente superstición.

En última instancia, la consecuencia de esta exclusión cultural apunta a estereotipar a las comunidades de los barrios populares extramuros como gentes ignorantes. Las cuales se encuentran apartadas irremediablemente de la modernidad debido a una abismal brecha temporal: el salvajismo. La partera es presentada entonces al modo de un siniestro sujeto urbano que hace parte constitutiva del lado oscuro de la modernidad cartagenera. Se trata de una imagen sobre la que recae la proyección de la diferencia colonial y que, por eso mismo, encarna los más recónditos celos de las clases dominantes de la ciudad. Tal proyección actualiza en el presente discursivo la paranoia colonial en la economía política del deseo de los sectores que detentaban los sistemas de privilegios en Cartagena de Indias y, a la vez, justifica la disposición de tecnologías gubernamentales contra el barrios afrocaribeños y populares.

5. El lado oscuro de la urbanidad

El cuarto argumento que expuso la élite de la ciudad contra las comunidades afrocaribeñas y populares de los barrios extramuros fue su falta de moral. En este sentido el semanario *El Porvenir* del 8 de diciembre de 1899 sostenía que “se hace necesario ya, o cuando la planta eléctrica tenga con que hacerlo, la instalación de algunos focos para impedir que la oscuridad oculte lo que no debe ocultarse”. De esta manera, la luz eléctrica era significada como un mecanismo de visibilidad que permitiría soslayar la existencia de las ontologías indeseadas. Las cuales, como hemos visto, se atribuían a las comunidades de los barrios populares extramuros. Por este motivo, la instalación de la planta eléctrica brindaba la posibilidad de llevar la luz allí donde imperaba la oscuridad, para evitar que se “oculte lo que no debe ocultarse”.

Imagen 14
Faro de Cartagena y barrio Boquetillo (sin fecha)



Fuente: Fotos Antiguas de Cartagena

Este enunciado no señala una forma de inmoralidad específica, la da por supuesta. Porque apela, de forma pragmática, a la serie de estereotipos morales que en ese momento circulaban en Cartagena de Indias contra las gentes que habitaron los barrios afrocaribeños y populares extramuros. Por eso se parte de la premisa de que no siempre es necesario nombrar lo que “va de boca en boca”. Todos los ciudadanos lo saben. Se

presume, por ende, que cualquier lector del semanario tiene un conocimiento implícito de las acciones inmorales que realizan dichas gentes anómalas. Un conocimiento prereflexivo de su irreparable modo de ser.

En concordancia con dicho presupuesto, la Imagen 14 nos muestra el contraste entre el faro de Cartagena de Indias y el barrio Boquetillo. En ella, la perspectiva de contrapicado que eligió el fotógrafo para la composición otorga una proporción relativa de mayor tamaño al faro respecto de las casas. Como símbolo del progreso, el faro ilumina el barrio Boquetillo y, por eso, lo hace parecer irrelevante y arcaico. Con ello se programa un mecanismo de visibilidad que apunta a impedir la propagación de la inmoralidad congénita que existe en los barrios afrocaribeños y populares. La cual se esconde entre las rendijas de la obscuridad.

Por otro lado, en concordancia con el señalamiento de inmoralidad que se atribuye a las comunidades de los barrios extramuros en el marco de la racionalidad racista que producía las posiciones de sujeto de las élites emergentes el periódico *La Época* del 18 de septiembre de 1912 publicó una singular caracterización de los habitantes del barrio Pekín:⁵⁴

En Pekín: como quien dice en el celeste imperio, hay celestiales retozos de ángeles que en trajes de Adanes permanecen en los interiores de sus viviendas con las puertas abiertas. Esto pasa en un callejoncito al lado del citado barrio. Hay otros que se permiten besuquearse de lo lindo con sus caras o baratas mitades casi en mitad del arroyo. Esto ofende a muchas personas que tienen necesidad de pasar por el citado callejoncito para tomar baños de mar. Un ofendido nos ha dado el denuncia para que demos traslado al señor comandante de policía a ver si este traslada a esos celestiales habitantes al paraíso perdido. (Citado en Bohórquez y Hernández, 2008:43)

Es en este horizonte de conflicto cultural entre la racionalidad afrocaribeña y popular y la racionalidad racista de las élites modernizadoras que el editor del periódico *La Época* ridiculiza la toponimia de uno de los tres barrios extramuros. Para ello, establece una metáfora entre el barrio Pekín y el Imperio Chino. Por medio de esta metáfora nombra al barrio como “celeste imperio”. Sin embargo, la metáfora racista no se agota en la toponimia. El editor se permite caracterizar de forma burlesca a los habitantes del barrio como “celestiales retozos de ángeles”. Esta alegoría que involucra a la población de Pekín, tiene que ver con el asunto de la desnudez y, además, con el uso

⁵⁴ La filiación política del periódico *La Época* era de carácter conservador (Mestra, 2011).

en los barrios populares extramuros de parámetros de vestuario diferentes a los que las élites de la ciudad consideraban adecuados a un modo de vida suscrito en la urbanidad moderna. En este sentido, el editor bosqueja el carácter anómalo del vestuario de los habitantes de Pekín a partir del oxímoron que implica la existencia de “trajes de Adanes”. Es decir, en tanto que pura desnudez. Son trajes que se definen por la paradójica ausencia de trajes. Esta incongruencia no hace otra cosa que profundizar la ridiculización contra los habitantes del barrio e insinúa al mismo tiempo su profundo anacronismo y barbarie.

Además, el periódico denuncia las muestras de afectividad que existían entre los habitantes de los barrios afrocaribeños y populares extramuros, al calificarlas en términos de una terrible falta contra la moralidad pública, pues sus habitantes se permiten “besuquearse de lo lindo con sus caras o baratas mitades”. En esta denuncia convergen, en un solo enunciado, la circunstancia inaudita de besarse en el espacio público y la inconcebible desnudez de los cuerpos. Es la conjunción de estos dos elementos la que es percibida a la manera de un comportamiento que “ofende a muchas personas que tienen necesidad de pasar por el citado callejoncito para tomar baños de mar”. Aquí, una vez más, se señala que los ciudadanos cartageneros transitaban por los barrios extramuros populares por “necesidad”, pues como he destacado estos lugares se designan como una desafortunada e inadmisibile frontera simbólica que fractura la ciudad. Una abismal frontera que denotaba la asimetría temporal entre la urbanidad y la barbarie.

De suerte que la existencia de los barrios afrocaribeños y populares extramuros adyacentes al cordón amurallado era representada a la manera de un obstáculo inmoral que impedía a los habitantes “respetables” de Cartagena de Indias el acceso al mar. Algo irritante para ellos. Los ciudadanos “de bien” se sentían ofendidos al tener que soportar la presencia de comportamientos que consideraban inadecuados para la esfera de los valores morales que definían la urbanidad moderna. Porque, en dicho ámbito, las muestras de afectividad debían restringirse al espacio privado. Esto explica la alusión por parte del periódico *La Época* al estado permanente de “puertas abiertas” que caracterizaba a los barrios populares extramuros. En contraposición con esta ausencia de límites definidos entre los campos simbólicos de lo público y lo privado, en la urbe moderna —imaginada por los sectores que detentaban los sistemas de privilegios económicos, políticos y culturales— debía prevalecer la impersonalidad en el espacio público. Todo debía pasar desapercibido. Con ello se revelaba el adecuado decoro que se esperaba trazar entre los

cuerpos propiamente civilizados. Por este motivo, los afectos debían ser destituidos del espacio público.

Frente a este escenario de inmoralidad —que identificaba el modo de ser de las personas y comunidades que vivían en Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo— el editor del periódico advirtió, con énfasis amenazante, que los mencionados hechos fueron debidamente denunciados al “señor comandante de policía”. Con la esperanza de que el funcionario público consiguiera “trasladar a esos celestiales habitantes al paraíso perdido”. De modo que, ante el reproche de los signos de inmoralidad que fueron atribuidos a las comunidades de los barrios afrocaribeños y populares extramuros, a causa de sus singulares prácticas de vestuario y afectividad pública, el periódico *La Época* propuso, sin ningún reparo, su expulsión de la ciudad caribeña.

Para ello, se valió de la alegoría con el “paraíso perdido”, subrayando de manera enfática que esos comportamientos obscenos estaban más cercanos al estado de naturaleza imperante en el edén bíblico que a la vida civilizada que debía caracterizar a una ciudad que aspiraba a establecer la modernidad capitalista. Por esta razón, las comunidades de los barrios populares extramuros fueron ubicadas en una situación temporal prehistórica que se correspondía con un periodo anterior a la cultura, la época del “jardín del edén”. Esto justificaba su “traslado”. Pues eran gentes que no están habituadas a la vida en sociedad que, según la interpretación de las clases dominantes, demandaba Cartagena de Indias.

De igual manera, la *Gaceta Municipal* del 30 de noviembre de 1927 se sumó a las voces que aludían la pretendida inmoralidad de los barrios afrocaribeños y populares extramuros.⁵⁵ Para ello afirmaba que:

En estos suburbios abundan casas de prostitución, cantinas y mujeres de vida alegre; lugares de pederastas, celestinas, vagos y rateros. En las casas de los pederastas el pudor e inocencia de los niños agonizan marchitos por el sol de Gomorra. En estas cloacas el vicio y la degeneración entonan su dolorosa epifanía. Individuos salidos de las tenebrosas guaridas del vicio, hierbateros consuetudinarios, treguas que matan sin reato de conciencia conviven con estrecha fraternidad liberados. Esclavos de la vida sicalíptica del prostíbulo y de la taberna con sus frecuentes francachelas, turban el augusto e inalterable silencio de la noche. (Citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 42-43)

⁵⁵ La *Gaceta Municipal* era un periódico oficial de carácter informativo que trataba temas de interés local (Maestra, 2010).

La imagen estereotipada de Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo como lugares en los que prevalecen, ante todo, valores inmorales incorpora elementos asociados al desborde de la sexualidad. Son lugares en los que se congrega la prostitución, que es nombrada como el oficio de las “mujeres de vida alegre”. A esto se suma el abuso sexual infantil que significa la pederastia. El “pudor e inocencia” de los niños y niñas están gravemente en peligro en esta “Gomorra” caribeña. No cabe duda que la referencia a la vulnerabilidad de los infantes parece denunciar la existencia de un círculo vicioso inherente a la constitución cultural de estas comunidades indeseadas. Del que se deriva su esencial condición obscena. Los niños y niñas son formados en un ambiente de “vicio y degeneración”. Puede inferirse, entonces, que a la larga darán continuidad a esa profusa inmoralidad. Nada bueno se puede esperar de esta circunstancia escandalosa y amenazante.

Por otra parte, una vez más, en este relato se designan de manera despectiva los saberes de la medicina ancestral del Caribe occidental colombiano al caracterizar a sus practicantes como “hierbateros consuetudinarios”. El uso de hierbas con fines curativos es denunciado bajo el señalamiento de ser una terca obstinación, que se aleja totalmente de los progresos conquistados, con metódico esfuerzo, por la ciencia médica moderna. Por eso, no hay posibilidad alguna de convergencia entre ambas formas de pensamiento, pues los hierbateros “no tienen la razón”.

Al mismo tiempo, en el caso de quienes habitan estos barrios, se trata de gentes a las que no les está dada la convivencia basada en el marco del “deber moral”, pues son asesinos que “matan sin reato de conciencia”. Por lo que el enunciado de la racionalidad racista los define como una paupérrima concordia de “liberados” que no acatan bajo ningún precepto las leyes necesarias para garantizar el orden de la coexistencia pacífica en la ciudad. Porque, ni siquiera respetan la vida misma de sus congéneres. Son gentes indignas. A todo esto, se suman las “francachelas” con las que los habitantes de estos barrios no dejan dormir a las “gentes de bien”, a los ciudadanos propiamente dichos. De manera incauta, aquellas muchedumbres extravagantes se permiten trastornar el “augusto e inalterable silencio de la noche” con sus bailes de fandango que pueden durar días enteros. Algo a todas luces impertinente en una ciudad civilizada.

En conclusión, este análisis discontinuo de la prensa de la época me permite constatar que la telaraña de la racionalidad racista que producía las posiciones de sujeto

de las élites cartageneras emergentes se programó entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX para inventar el lado oscuro de la ciudad. Una faceta urbana que era atribuida a los primeros barrios populares extramuros y que incluía, en primer lugar, elementos asociados al contraste arquitectónico entre las edificaciones civiles y militares de herencia hispánica y las construcciones habitacionales de las comunidades afrocaribeñas y populares. Para ello, se diseñaron argumentos relacionados con la discordancia entre ciudadanía y población (toda una contradicción interna del cuerpo social) y, también, argumentos concernientes al contraste arquitectónico visto desde la perspectiva de los extranjeros que eventualmente visitarían la ciudad en calidad de turistas (la incoherencia externa de la ciudad). A modo de principio regulativo espacial, estas dos metonimias siniestras partían de la negación de la historicidad y de la estética arquitectónica de los barrios populares extramuros. Con ello demandaban su erradicación del espacio urbano, con el propósito de asegurar el advenimiento de las condiciones necesarias para la instauración de la modernidad capitalista en Cartagena de Indias.

En segundo lugar, dicha racionalidad racista enfatizaba la urbanidad sobre la ruralidad. Por lo que en función de ella se consideraba que cualquier síntoma que manifestara la pervivencia de lo rural en lo urbano —por más mínimo que este pudiera ser— se constituía en un desconcertante obstáculo para poder alcanzar la realización del ambicionado proyecto de renovación urbana que imaginaban las élites modernizadoras de la ciudad caribeña. En el marco de este orden del discurso en Cartagena de Indias las prácticas rurales de procedencia intercultural que se expresaban en la cotidianidad de los desterrados sinuanos fueron caracterizadas bajo el estigma de ser malos hábitos que se actualizaban en el espacio urbano, gracias a la presencia de los barrios afrocaribeños y populares extramuros.

En tercer lugar, en el marco de esta racionalidad racista se diseñó el argumento de la ausencia de higiene como una forma de marcar a las comunidades afrocaribeñas y populares con el signo de la insalubridad, para tipificarlas como el punto de procedencia de un conjunto de saberes anómalos y supersticiosos que acechaban a la ciudad caribeña. De esta forma, tal dominio enunciativo negó de plano cualquier estatuto de verosimilitud a las prácticas interculturales de la medicina ancestral del Caribe continental colombiano, entre ellas la partería y los saberes hierbateros. Esto en nombre de la instauración de un conocimiento de carácter universalista y aséptico: la ciencia médica hospitalaria. En consecuencia, la persecución de los saberes curativos ancestrales significó el ejercicio de una guerra epistémica que pretendía borrar de manera tajante las *potencias interculturales*

insumisas de ascendencia indígena y africana que habitaban el espacio urbano de Cartagena de Indias.

En cuarto lugar, la racionalidad racista que producía las posiciones de sujeto de las élites modernizadoras rotuló a las comunidades afrocaribeñas y populares como gentes inmorales que amparaban la desnudez y la expresión de los afectos en el ámbito de lo público. Además, fueron tipificadas como gentes inmorales que realizaban una serie de prácticas sexuales inadecuadas y comportamientos bulliciosos que no se compaginaba, en modo alguno, con la idea de ciudad moderna y recatada que deseaban hacer realidad las clases dominantes. Aquella que, por ese entonces, anhelaban los sectores que detentaban los monopolios económicos, políticos y culturales de privilegios en concordancia con los imaginarios civilizadores que se inscribían en el registro de su economía del deseo. Por todo esto, no cabe duda que en Cartagena de Indias las personas y comunidades que fueron arrojadas a la condición de desarraigo, en el marco de las geografías del destierro, fueron calificadas de manera despectiva como la desconcertante penumbra de la modernidad capitalista.

Capítulo cuatro:

La ambivalente racialización del paisaje montuno

Tratarán de matar nuestra magra pintándonos el alma con sus miedos, sus rencores y pecados. Y cuando nos veamos en un espejo con la piel negra, no nos quedarán dudas de que somos los hijos de Satán, pues según predicán, el Dios blanco hace a sus criaturas a su imagen y semejanza.

Manuel Zapata Olivella

¿Pero cómo pasamos de la atmósfera de violencia a la violencia en acción? ¿Qué es lo que provoca la explosión de la caldera? En primer lugar, está el hecho de que ese proceso no deja incólume la tranquilidad del colono.

Frantz Fanon

En los capítulos anteriores he analizado las condiciones históricas de posibilidad que condujeron a la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros en Cartagena de Indias. Me detuve en este acontecimiento con el propósito de comprender la genealogía de su emergencia. Al respecto, cabe recordar que dichas condiciones de posibilidad estuvieron relacionadas con el trazado de geografías rurales y urbanas del destierro. Las cuales produjeron como efecto material de su asimétrica disposición el desarraigo de las personas y comunidades que crearon “desde abajo” los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. También he podido constatar que la formación de estos territorios afrocaribeños y populares se configuró al modo de una agencia territorial, con la que las personas y comunidades que fueron desterradas hicieron frente a las dinámicas de acumulación por desposesión que se derivaron del establecimiento de relaciones espaciales capitalistas en el Caribe occidental colombiano. Esto les permitió el despliegue de sus *potencias interculturales insumisas* en el espacio urbano. Las cuales operaron como elementos disfuncionales respecto del proyecto de modernización capitalista que fue programado por las élites cartageneras emergentes. Con tal proyecto,

dichas élites apuntaron a escenificar en la ciudad caribeña el significante de la blanquitud, con base en la activación imaginaria de las herencias coloniales hispánicas, como lo veremos con más detalle en el capítulo cinco.

Por otra parte, en el capítulo tres analicé la telaraña de la racionalidad racista que producía las posiciones de sujeto de las élites y que se programó para intervenir gubernamentalmente aquellos barrios extramuros por medio de una profilaxis del paisaje urbano. Esta práctica de gobierno se manifestó en 1939, cuando se erradicaron dichos territorios. Sus habitantes fueron reubicados en el barrio Canapote. El cual fue construido desde el referente racista de las disposiciones gubernamentales, para establecer allí a las comunidades desterradas del centro de la ciudad.

En esta nueva diáspora, las comunidades desalojadas llevaron consigo una cruz que estaba ubicada en el barrio Pekín. Una cruz en torno a la cual realizaban todos los fines de semana los famosos bailes de fandango del barrio y a la que —cuatro años antes de su desalojo— los habitantes de Pekín le habían instalado en su base una placa conmemorativa con la que querían expresar un reconocimiento a María de la Cruz de Ávila, más conocida como “La China”. La placa fue, entonces, instalada en homenaje a aquella destacada mujer. Era una forma de agradecerle por haber fundado el barrio cinco décadas antes, en 1885. A la larga, este monumento se convirtió en un lazo simbólico que vincula a las comunidades desalojadas con los antiguos territorios urbanos que ellas mismas construyeron como una estrategia de superación del destierro y que les fueron arrebatados en nombre del progreso y la modernización urbana. Me refiero a la cruz que describí en el capítulo dos. Un significante histórico que es parte constitutiva de la memoria contemporánea de la Cartagena de Indias del común.

Con todo, para ese entonces, el barrio Canapote era un lugar que no estaba urbanizado. Debido a que se encontraba alejado del área construida de la ciudad y, en consecuencia, no contaba con las condiciones de salubridad necesarias para ser habitado, pues era una zona pantanosa que, en ese momento, se anegaba a causa de su cercanía a la Ciénaga de Tesca. Tal situación condujo a que se desencadenara una epidemia de paludismo que conllevó la muerte de varias de las personas que fueron trasladadas a ese lugar. Aún hoy en día se recuerda que en esa época “todos los días sacaban un muerto de Canapote” (Talleres de formación para la incidencia en políticas urbanas, 2013-2014). El acontecimiento de la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares en los

extramuros de Cartagena de Indias y, 54 años después, la reacción gubernamental que se concretó en su erradicación significó un punto de inflexión en el ordenamiento urbano que condujo al nacimiento de un modelo de ciudad basado en la segregación espacial por motivos de racismo de clase. Un modelo de ciudad que pervive en el presente.

En este capítulo me propongo analizar la manera como la racionalidad racista de gobierno, que fue programada entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, con el objetivo de erradicar los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros, procedió genealógicamente de una serie de proyecciones que fueron esbozadas con base en la imagen del paisaje montuno del *hinterland* de Cartagena de Indias. Tales proyecciones fueron diagramadas de forma discontinua durante el transcurso de los tres siglos de vigencia formal del colonialismo hispánico en el Caribe continental neogranadino, expresando los mecanismos coloniales de racialización que, como parte de la *metafísica de la raza*, se establecieron en la ciudad caribeña respecto de la región suroccidental de la Provincia de Cartagena.

Por este motivo, puede decirse que la telaraña de la racionalidad racista que produjo las posiciones de sujeto de las élites modernizadoras de finales del siglo XIX y principios del XX no partía de una *tabula rasa* desde la que se habría valorado de manera estereotipada a las comunidades rurales desterradas del Sinú y a las comunidades urbanas que fueron desalojadas del centro amurallado de Cartagena de Indias, ni tampoco que dicha racionalidad operó en función de un significante general que pudiera asociarse de manera abstracta a la noción de raza. Más bien, se trató de un régimen discursivo que se fundamentó en la densa y compleja estratificación de una cadena significante que había tenido lugar en el Caribe continental neogranadino. Me refiero a un proceso valorativo que fue ensamblado en correlación directa con la experiencia histórica del colonialismo español y, también, con la particular disposición de su economía política del deseo.

En consecuencia, la racionalidad racista de los sectores que detentaban los monopolios de privilegios económicos, políticos y culturales —al momento de dinamizar la modernización capitalista de la ciudad caribeña— se articuló de manera heterogénea y situada (no por medio de una continuidad simple) con ciertas herencias coloniales. En otras palabras, las actualizó en el presente discursivo de la temporalidad poscolonial. Por ello, es necesario comprender el proceso de racialización del territorio suroccidental de la Provincia de Cartagena que la monarquía católica adelantó durante la vigencia formal del colonialismo hispánico en la región, para conocer los modos discontinuos de estratificación histórica de los estereotipos que actualizaron las élites modernizadoras de

finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Me refiero a la genealogía de su procedencia. Esto porque fueron aquellos los enunciados que desembocaron en la implementación del proyecto de intervención gubernamental que condujo a la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase en la ciudad caribeña.

A continuación, realizaré una interpretación de tres episodios que, por medio de su singular regularidad discontinua, brindan elementos analíticos que me son útiles para interpretar la procedencia de los estereotipos que las élites cartageneras poscoloniales actualizaron en el presente discursivo, para la erradicación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros. Estos episodios son, en primer lugar, un proceso inquisitorial que fue adelantado contra cuatro mujeres esclavizadas por cargos de brujería; en segundo lugar, un asalto naval que involucró la corrupción hispánica y los diseños de la geopolítica imperial del Caribe y, por último, una serie de campañas de poblamiento y congregación de pueblos que se realizaron en la Provincia de Cartagena en el escenario de implementación de las reformas borbónicas.

Cabe mencionar que la tipología de las relaciones temporales que establezco entre estos tres episodios no tiene que ver con la causalidad, ni con la continuidad lineal. En ningún sentido. Porque no es el encadenamiento causal ni la secuencia cronológica entre dichos episodios lo que me permitirá interpretar la racialización del paisaje montuno de la Provincia de Cartagena, es más bien la correlación de fuerzas implicada en el devenir de su singular emergencia la que me hace posible adelantar una crítica intempestiva del proceso de racialización tanto de este territorio como de las sociedades insubordinadas que lo habitaban. Se trata, pues, de un análisis genealógico que se basa en la analítica del múltiple singular de cada episodio. Esto con el propósito de comprender su regularidad discontinua en el marco de una serie temporal heterogénea.

De esta forma, podré comprender por qué, desde la perspectiva de las diferentes élites coloniales que vivieron en la ciudad en los siglos XVII y XVIII, las entidades que hacían parte del territorio suroccidental de la Provincia de Cartagena fueron tipificadas como desconcertantes alteridades fantasmales en las que, de manera simultánea, se proyectaron profundos temores e intensos anhelos. Este mecanismo ambivalente, propio de la economía política del deseo en la que se inscribe la paranoia colonial, operó al modo de una esfera de seguridad ontológica que hacía posible suturar los procesos de

identificación de los sectores cartageneros que detentaban los monopolios de privilegios económicos, políticos y culturales.

En otras palabras, las alteridades fantasmales sirvieron como fundamento para la producción de la ipseidad aristocrática que escenificaba la blanquitud en la sociedad colonial cartagenera. Debido a que este era un significante que atribuía un aura de distinción a sus portadores, quienes —por medio de un principio regulativo de contraste— se oponían a los signos con los que se caracterizaron a esas siniestras alteridades fantasmales y, al mismo tiempo, deseaban esos signos. Se trata, pues, de un sistema de representación que se acecha a sí mismo.

1. La bruja negra, alteridad fantasmal del poder esclavista⁵⁶

En el auto de fe que se realizó el 13 de marzo de 1622 en la Plaza Mayor de Cartagena de Indias fue presentado al escarnio público un singular grupo de personas. Eran en total ocho procesados, entre los cuales el tribunal había dictado sentencia a un “relajado”⁵⁷: Adán Edón “inglés de nación”; cuatro “reconciliados”⁵⁸: Leonor “negra de nación zape”, Guiomar “negra de nación Bran”, Polonia “negra de nación Bran” y María Linda “negra de nación Terranova”; y tres “abjurados de levi”⁵⁹: Jusepa Ruiz “negra

⁵⁶ Una versión preliminar de este apartado fue publicada en Sánchez-Mojica (2017b). Los manuscritos que utilicé como archivo fueron editados en 1994 por Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bohórquez y Emma Cecilia Luque de Salazar en el primer tomo de una obra de cuatro volúmenes, titulada *Cincuenta años de inquisición en el tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660* (1994: I, 208-238). Los manuscritos originales se encuentran catalogados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid – AHNM como *Cartas al concejo, expediente y memoriales* Libro: 1020, folios 204-253. Para citar dichos manuscritos, recurro a esta última catalogación, porque me permite una mayor precisión y detalle en la referenciación de los enunciados, la misma que presenta la transcripción mencionada como criterio de organización de los folios.

⁵⁷ Los “relajados” eran quienes se negaban a reconocer su “herejía” y eran sentenciados por el del Santo Oficio a morir en la hoguera, la sentencia era consumada por las autoridades ordinarias. Durante el auto de fe los condenados utilizaban un sambenito de color negro con llamas, dragones y serpientes de color rojo que simbolizaban las fuerzas infernales enemigas de la cristiandad. A su vez, el sambenito era una prenda que manifestaba la infamia, estaba conformado por dos trozos de tela rectangulares que tenían un orificio en la intersección para introducir la cabeza. Tenía la forma de un gran escapulario, similar a un “poncho”.

⁵⁸ Los “reconciliados” eran los sentenciados por el Santo Oficio a purgar penas con el objetivo de reconciliarse con la Iglesia y volver a hacer parte del rebaño cristiano. En el auto de fe usaban sambenitos con dos cruces rojas y llamas en dirección invertida, lo que significaba que se habían librado de la hoguera debido a su solicitud de misericordia al tribunal, porque habían reconocido la gravedad su falta contra la fe.

⁵⁹ En el derecho inquisitorial la abjuración era el reconocimiento público por parte del sentenciado de haber cometido una herejía. Existían tres tipos: *abjuración del levi*, *abjuración vehementi* y abjuración “en forma”. Los tipos de abjuración se correspondían con la acusación contra el procesado y, también, con la gravedad que la misma significaba contra la doctrina de la fe.

criolla horra”⁶⁰ y Francisco Simón “natural de la Ciudad de Lisboa en Portugal” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 208). ¿Qué tuvo que ocurrir para que aquellas personas fueran condenadas a esta pena?, ¿qué sucedió para que sus cuerpos fueran exhibidos por medio de esta forma de teatralización del poder colonial?

Quizás uno de los mecanismos de poder de la soberanía colonial más idóneos para explorar el proceso de estratificación de la imagen colonial del mundo en Cartagena de Indias sea el dispositivo del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. El cual fue instalado en la ciudad en 1610 por orden de Felipe III (1598-1621). Esto sucedió cuarenta años después de que se establecieran los tribunales del santo oficio en Lima y en México, las principales ciudades de los virreinos del Perú y la Nueva España. En consecuencia, a partir de 1610 la Inquisición en las Indias Occidentales actuaría con base en estos tres tribunales. En particular, el tribunal de Cartagena de Indias se encontraba adscrito a la potestad eclesial del arzobispado de Santa Fe y extendía su propia jurisdicción a las audiencias del Nuevo Reino de Granada, Santo Domingo y Panamá, así como a las capitanías generales de Cuba, Nicaragua, Puerto Rico, Venezuela y a las Islas de Barlovento. Tenía bajo su competencia una enorme área jurisdiccional, prácticamente la totalidad del Caribe meridional y oriental hispánico.

Así las cosas, cabría preguntarse, ¿cuáles fueron las razones que llevaron a que la monarquía católica decidiera instalar el tercer tribunal de la inquisición de ultramar justamente en Cartagena de Indias y que, además, optara por situar bajo su jurisdicción un área de competencia tan significativa como la que aquel abarcaba, equiparando a Cartagena de Indias en términos de gubernamentalidad inquisitorial con las dos principales ciudades de las Indias, Lima y México? Sin duda, puede sostenerse que ni la elección de la ciudad caribeña como sede del tribunal de la inquisición, ni la magnitud del área jurisdiccional que comprendía eran gratuitas. Porque respondían a la importancia relativa que tuvo la localización geopolítica de Cartagena de Indias durante la primera mitad del siglo XVII en el Caribe colonial hispánico. La cual fue consecuencia de que, para ese entonces, la ciudad era catalogada como uno de los puertos indianos que estaban autorizados por la monarquía católica para poder adelantar el comercio trasatlántico con

⁶⁰ Según el diccionario de la RAE “Dicho de una persona: Que, habiendo sido esclava, alcanza la libertad”. Disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=horra> (consulta: 11/07/2014).

los galeones de la Flota de Tierra Firme de la Carrera de Indias y, a la vez, para el ingreso de esclavizados africanos al Virreinato del Perú.

Vale la pena anotar que en el siglo XVII la distribución político-administrativa de las colonias hispánicas americanas y de las Filipinas —diseñada para el dominio territorial y el ejercicio de la gubernamentalidad colonial— se llevó a cabo a partir de dos virreinos: el de Perú y el de la Nueva España. De modo que, las demás entidades político-administrativas que hacían parte del aparato burocrático colonial (audiencias y capitanías generales) estaban adscritas a la jurisdicción de dichos virreinos. Por consiguiente, en el horizonte espacial de la época, que Cartagena de Indias fuera un puerto autorizado para el ingreso de los esclavizados africanos al Virreinato del Perú significaba que por dicho puerto entraban gran parte de los esclavizados que eran destinados a una jurisdicción que tenía influencia en términos formales (más no de gobierno absoluto de estos territorios) desde la Patagonia hasta Panamá.

Por este motivo, puede argumentarse que la instauración del tribunal en Cartagena de Indias fue un efecto gubernamental resultado del primer ciclo de importación masiva de esclavizados que se desarrolló en la ciudad por medio de la trata trasatlántica. Ahora bien, en un primer momento de este ciclo, la trata esclavista se realizó por medio de licencias que eran adjudicadas por la corona a agentes particulares y, posteriormente durante la primera mitad del siglo XVII, a través de los llamados asientos portugueses (1595-1641). En la práctica, las licencias iniciales eran contratos suscritos entre la corona española y sus contrapartes, para el ingreso de un número específico de esclavos a las colonias. Esto supone que antes de 1595 (cuando inicia el asiento portugués) existieron simultáneamente varias licencias que fueron adjudicadas por la monarquía católica a comerciantes particulares que se dedicaban al tráfico de esclavizados. Después, con base en ciertos argumentos que apuntaban, por un lado, a frenar el contrabando (el cual se favorecía por la adjudicación de varias licencias simultáneas que burlaban el ya de por sí difuso control territorial hispánico de las colonias) y, por el otro, que apuntaban a ejercer un control fiscal más detallado respecto del número de esclavizados que eran introducidos a las colonias, el sistema de licencias fue remplazado por el sistema de asientos de esclavos (Palacios, 1973).

Ahora bien, el sistema de asientos consistía en la adjudicación por un periodo de tiempo determinado a otras monarquías colonialistas del derecho monopólico de introducir a las Indias Occidentales los esclavizados que eran demandados en calidad de mercancías por las colonias hispánicas, desde diferentes puntos de África donde aquellas

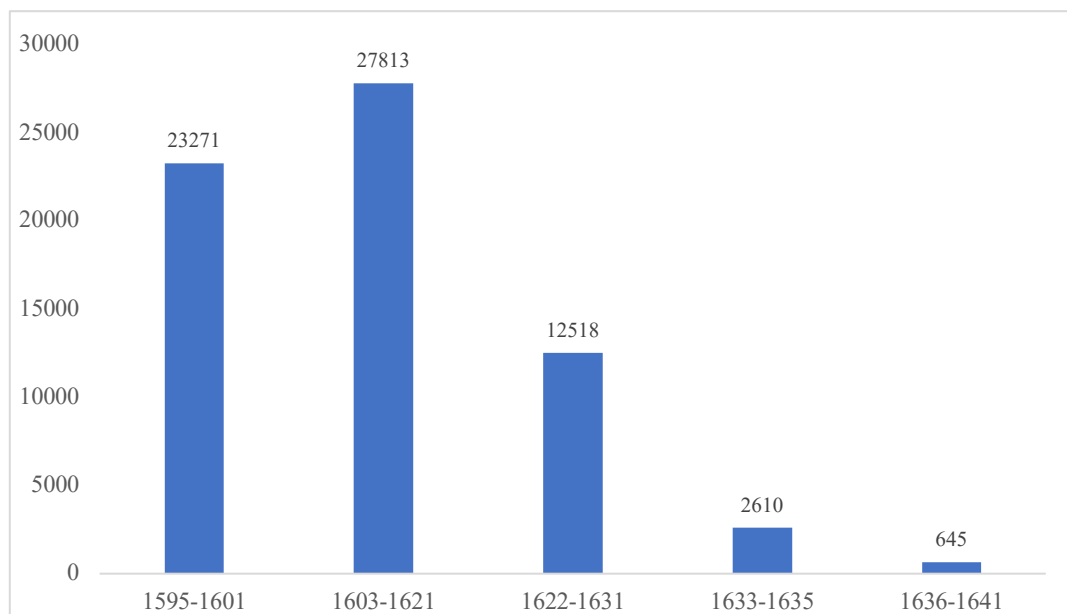
monarquías ejercían un especial control territorial o comercial. Fue de esta manera como se definieron —en diferentes momentos de la trata— las regiones desde las cuales llegaron a las Indias los esclavizados provenientes de África durante la diáspora trasatlántica. Debido a que la monarquía que tenía el asiento bajo su control trasladaba a los esclavizados precisamente de las regiones africanas en las que ejercía influencia directa o indirecta. Ello explica que a lo largo de la historia de la trata existieran asientos portugueses, franceses e ingleses.

Ahora bien, el sistema de los asientos esclavistas condujo a que la trata trasatlántica fuera una forma de comercio que era directamente proporcional a la correlación de fuerzas que existía entre las diferentes monarquías europeas. Se trataba de un delicado asunto diplomático, que tenía implicaciones estratégicas para la monarquía católica. Por esta razón, la adjudicación del asiento de esclavos a los portugueses se estableció como resultado de la incorporación de Portugal a la monarquía en 1580 y, justamente, la corona española dio por terminada dicha adjudicación en el momento en que Portugal se separó de la monarquía en 1640.

En este apartado analizaré el proceso inquisitorial que adelantaron las autoridades eclesiales contra cuatro mujeres esclavizadas que se presentaron en calidad de reconciliadas en el auto de fe que se realizó el 13 de marzo de 1622 en Cartagena de Indias. Con ello, me propongo cartografiar la formación regional de alteridad que fue agenciada en dicho proceso (Segato, 2007a), su ensamble interseccional con la clasificación social del sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2007) y, a la vez, con lo que denomino el dispositivo de gobierno católico de la espiritualidad.

No hay que pasar por alto que las reconciliadas provenían de Zaragoza. Una región de frontera expansiva que estaba ubicada entre las provincias de Cartagena y Antioquia. La cual se había convertido desde 1580 en un importante centro de producción aurífera. El desarrollo local de esta economía minera se correspondió con el mencionado aumento de la importación de esclavizados por el puerto de Cartagena de Indias, a través de los asientos portugueses (1595-1641). Es decir, vía la concesión que otorgó la Corona española a Portugal para la introducción monopólica de esclavizados a las Indias Occidentales. Tal concesión obedeció a la creciente demanda de mano de obra esclavizada que produjo, por ese entonces, la explotación de plata en el Cerro Rico de Potosí en el Alto Perú, hoy Bolivia.

Imagen 15

Esclavizados introducidos por Cartagena (1595-1641)

Fuente: elaboración propia a partir de datos de Colmenares (1997b: 15).

En la Imagen 15 se evidencia el incremento de la importación de esclavizados que tuvo lugar entre 1595 y 1621, así como una tendencia decreciente que se manifiesta de forma abrupta a partir de 1622. Mi argumento es que esta significativa variación del comercio esclavista en la ciudad caribeña se debió a que desde 1622 aumentó la introducción de esclavizados con destino al Alto Perú por el puerto de Buenos Aires (Del Castillo, 1997). Con todo, la mayor parte de este comercio esclavista se realizó bajo la modalidad de contrabando. Considero que este cambio se corresponde de manera directamente proporcional con la abrupta contracción del comercio esclavista por el puerto de Cartagena de Indias. A esto se suma que a partir de las décadas de 1630 y 1640 comenzó el proceso de agotamiento del Cerro Rico, situación que para la segunda mitad del siglo XVII transformó de manera definitiva la geopolítica hispánica de la trata trasatlántica.

Con todo, antes de que tuviera lugar esta contracción, y debido a la magnitud que alcanzó el comercio esclavista por el puerto de Cartagena de Indias, entre 1595 y 1621 la Corona decidió instalar en 1610 el Tribunal de la Inquisición en dicha ciudad. Tal instalación implicaba un reconocimiento de la importancia geopolítica de dicha ciudad en el Caribe hispánico. En especial, las poblaciones objeto del Tribunal del Santo Oficio eran

esclavizados negros, portugueses y protestantes. En cuanto a los esclavizados el tribunal se proponía gobernar tanto sus prácticas espirituales como sus formas poliandrias y polígamas de ejercicio tanto de la sexualidad como de los afectos. En cuanto a los portugueses, la idea era contener cualquier potencial difusión del judaísmo en las Indias, pues a Portugal había llegado una importante línea de la diáspora sefardí que había sido expulsada de Castilla y Aragón a finales del siglo XV. En el caso de los protestantes se trataba de evitar la llegada de la Reforma a las Indias. Por eso, la composición del grupo de sentenciados que fueron presentados en Cartagena de Indias en el auto de fe de 1622 evidencia la delimitación de estas poblaciones como objeto de gobierno teológico-político (Spinoza, [1670] 1994). El grupo estaba compuesto por un “inglés protestante”, cuatro esclavas negras sentenciadas por brujería, una “negra horra” procesada por hechicería, un “portugués judaizante” y un sevillano procesado por “doble matrimonio”.

Por otra parte, llama la atención que de los procesos inquisitoriales que adelantó el tribunal entre 1610 y 1636 los relacionados con acusaciones de brujería corresponden al 60,86 %. Asimismo, sobresale que de los 28 procesos por cargos de brujería 26 fueron contra mujeres y solo 2 contra hombres. Además, de los 46 procesos adelantados en total durante este periodo 34 fueron contra mujeres y 12 contra hombres (Sánchez, 1996). Entonces, puede decirse que en ese momento la mayor parte de los procesos adelantados fueron contra mujeres y que, en particular, el cargo de brujería tenía rostro de mujer.

En el presente apartado me propongo analizar el funcionamiento de este dispositivo de gobierno católico de la espiritualidad y, además, el papel que jugó en la producción de la bruja negra como alteridad fantasmal del poder esclavista. Procederé analizando el proceso inquisitorial contra las cuatro esclavizadas que fueron acusadas por brujería, para después sintetizar las articulaciones interseccionales de la formación regional de alteridad mencionada.

1.1 Brujas antiesclavistas

Transcurría el mes de noviembre de 1618 cuando Francisco de Santiago, un señor de cuadrilla de las minas de Zaragoza, se presentó ante el comisario de la inquisición para testificar contra Leonor y Guiomar —dos de sus esclavas— a quienes denunció por brujería (AHNM, Lib. 1020, Fol. 208). Declaró que “llegó a él una negra esclava suya,

por nombre Lorenza, y le dijo que había mucho daño en la ranchería que (...) [él] tenía en Las Zabaletas, porque había brujas y las tenía en la casa (...) y que a ella la habían maltratado de tal manera que de la cintura para abajo estaba como muerta” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 208-209). El señor de cuadrilla se había enterado de la existencia de brujas en su propiedad. Peor aún, sabía que aquéllas se encontraban infiltradas entre sus propias esclavas. Con todo, vale la pena preguntarse, ¿qué circunstancias condujeron a este señor a acusar de brujería a sus propias esclavas a sabiendas que corría el riesgo de perderlas a manos del tribunal y, aun así, decidiera poner bajo amenaza el capital esclavista que había invertido en su compra? Un velo de misterio encubre este asunto.

En su denuncia ante el comisario de la Inquisición, Francisco de Santiago sostuvo que el asunto no tenía que ver únicamente con la ya de por sí temible presencia de las brujas. Ellas eran además “causantes de mucho daño” en su ranchería, pues atentaban impunemente contra la propiedad esclavista. Como si esto fuera poco, las brujas habían conseguido propinarle un maleficio a Lorenza. Uno que la mantenía paralizada de la “cintura para abajo”. La habían atacado porque “servía en la casa” (AHNM. Lib. 1020, Fol. 209). Se trataba de un singular conflicto entre el trabajo minero y el trabajo doméstico. Las trabajadoras de las minas atacaban la posición de sujeto de quienes realizaban el trabajo doméstico en la casa, pues no suponía las duras condiciones que imperaban en las minas. Por lo que esta situación terminaba por ubicar a las trabajadoras domésticas en una posición política que podía llegar a interpretarse como ubicada “del lado del señor”. Las brujas de Zaragoza atentaban, entonces, contra aquella división racial del trabajo. Este era el caso de Lorenza.

Cuando Francisco de Santiago se enteró de la existencia de brujas en su ranchería se propuso tomar cartas en el asunto. Para ello “mandó traer” a Leonor de la ranchería de Las Zabaletas a la ranchería de Porce. Porque demandaba saber la verdad. Con todo, cabe preguntarse ¿cuál era el costo de este particular modo de producción de la verdad?, ¿qué era necesario que ocurriera para que este señor esclavista pudiera conocerla? Una vez estaba en Porce, Leonor fue amarrada a un árbol por el hermano de Francisco de Santiago y sometida a un castigo de azotes para que “dijese la verdad” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209). Cada azote agregaba un trazado nuevo a la multiplicidad de líneas que —en una amalgama de sangre y dolor— marcaban indeleblemente su piel. El dolor era la prueba de la palabra. Por medio de su cruel mediación era posible que la esclava diera un testimonio verosímil, pues dicho procedimiento neutralizaba las acciones evasivas que ella podía usar para evitar el develamiento de la verdad. El acceso a la verdad por parte

del amo comportaba, entonces, una descomunal descarga de crueldad contra la esclava.

Leonor terminó por confesar. Todo era cierto: ella era bruja. La demanda del régimen esclavista había operado su efecto de verdad en la confirmación de la hipótesis acusatoria. En cualquier caso, ¿cómo fue que Leonor pudo hacer su confesión ante el hermano del señor de cuadrilla cuando, como veremos más adelante, sus posteriores declaraciones ante el santo oficio se realizaron gracias a un intérprete? El asunto es que Leonor era una esclava “bozal”, por lo que no conocía muy bien el castellano. Hablaba una lengua *wolof* propia de la “nación zape” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209). De modo que es probable que las preguntas que respondió hubieran sido direccionadas por el hermano de Francisco de Santiago, quien buscaba confirmar la retórica que él mismo inducía con sus preguntas y con su látigo. Leonor fue interpelada como bruja, como alteridad fantasmal del poder esclavista.

En su confesión, Leonor también confirmó que ella y otra esclava llamada Guiomar “querían mal” a Lorenza. Un día que Leonor iba a ir de la ranchería de Porce a la de Las Zabaletas, cuando Guiomar se despidió de ella, la “había abrazado y con el abrazo le había cogido el alma [...] amarrándola en un trapo y llevándola consigo” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 208). Las brujas habían conseguido capturar el alma de Lorenza, táctica que ponía en evidencia el peligro que acechaba las rancherías, pues después de todo ¿quién puede defenderse de algo tan a la mano como un trapo? Lorenza había quedado como muerta de la cintura para abajo. Asimismo, Leonor advirtió que ella sola no podía desatar el maleficio porque lo habían hecho con Guiomar. Si de lo que se trataba era de neutralizarlo debían hacerlo juntas. Tal como lo habían conjurado. Pidió, entonces, Leonor “que le trajesen de donde estaba la dicha Guiomar [...] aunque sabía que había de negar (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209). Al parecer, Leonor estaba ahora dispuesta a hundir a su antigua cómplice.

Una vez que obtuvo estas declaraciones, Francisco de Santiago decidió confrontar cara a cara a las dos presuntas implicadas en el maleficio. Una vez que ellas estaban reunidas “las careó a ambas, y la Leonor, animada del testigo [Francisco de Santiago], dijo a la dicha Guiomar que deshiciese el daño que había hecho a la dicha Lorenza negra y ella, amedrentada de su amo [...] respondió que ya estaba acabado” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209v). Francisco de Santiago aseguró al comisario de la Inquisición que después de este incidente quiso seguir profundizando en lo que estaba sucediendo, para poder llegar

a la “verdad de todo lo susodicho”. Por lo que en una ocasión le hizo varias preguntas a Leonor “por haberla hallado dócil”, respecto de las cuales:

declaró [...] ser brujas algunas negras que nombró y los daños que hacían y preguntándole cómo estaba este testigo [Francisco de Santiago] enfermo y tullido de las piernas, hacía cuatro años, sin tener dolor alguno, le dijo que la dicha Guiomar se las tenía amarradas y que había muchas brujas y que, aunque iban juntas, que ella no conocía a todas porque tomaban las caras de otras. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209v)

Las nuevas declaraciones mostraban varias cosas sobre las inusitadas dimensiones que tenía el caso. Era más grave de lo que parecía en un principio. En primer lugar, no se trataba de un caso aislado: Leonor y Guiomar no eran las únicas involucradas. De espaldas al señor existían muchas más brujas que cometían onerosos daños contra la propiedad. En segundo lugar, estas brujas eran indetectables. Porque “tomaban las caras de otras”. En realidad, cualquiera de las esclavas podía ser potencialmente una bruja y, precisamente por ello, la mirada acerada del amo no podía determinar exactamente quiénes eran ni mucho menos de cuántas se trataba. El régimen esclavista de visibilidad no conseguía localizarlas, identificarlas, ni tampoco reconocerlas. Estas brujas miraban al señor sin que él pudiera verlas. Todo esto se debía a la facultad sensible que tenían las brujas de cambiar de rostro a su antojo. En tercer lugar, las brujas habían osado desafiar las jerarquías esclavistas, habían atacado ni más ni menos que al propietario mismo. Francisco de Santiago venía siendo víctima de un maleficio, que lo mantenía con las piernas “amarradas”. Ciertamente desde el principio de la enfermedad se había extrañado por no sentir dolor alguno. Hasta ese momento consideraba el asunto como una curiosa experiencia, a la que no le había prestado mucha atención. Ahora sabía que su aparente enfermedad no era otra cosa que un maleficio. Un trabajo de brujería contra las clases dominantes. Todo parecía invertirse de manera inusitada. El amo estaba ahora en manos de sus esclavas, quienes habían conseguido someterlo.

Una vez recibió la acusación presentada por Francisco de Santiago el comisario de la Inquisición de Zaragoza inició el debido proceso. Solicitó la presencia de Leonor para definir “la verdad” de la información y de esta forma poder remitirla al Tribunal de Cartagena de Indias. Este proceso tardaría tres meses. En las audiencias realizadas en Zaragoza el 3 de enero y el 19 de abril de 1619, Leonor declaró:

haber hecho muchos daños en la ranchería del dicho su amo Francisco de Santiago, porque le había muerto muchos negros sus esclavos [...]. Y que había

muchos días que estando [...] [Guiomar] mal con una negra horra [Lorenza], le había amarrado el alma en un engaño [...] y [...] luego había caído enferma [...] y se iba consumiendo. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 216)

Además, denunció que “la dicha [...] Guiomar con ser negra ladina y que había muchos años que andaba entre españoles, no sabía ni signarse, ni santiguarse, ni las oraciones” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 216). El 29 de abril, en la tercera audiencia, Leonor acusó de ser brujas a otras dos esclavas. Se trataba, pues, de un grupo de cuatro cómplices (AHNM, Lib. 1020, Fol. 217-224v). Por todo esto, al parecer del comisario existían razones suficientes para establecer una coincidencia entre las declaraciones de Francisco de Santiago y las de Leonor. La situación ameritaba una notificación al Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias.

1.2 Las cárceles secretas

Al recibir el informe, el santo oficio ordenó el 8 de febrero de 1620 la captura de Leonor y Guiomar, así como su traslado inmediato a las “cárceles secretas” en Cartagena de Indias (AHNM, Lib. 1020, Fol. 211v y 218v). El 14 de febrero se realizó la primera audiencia de Leonor, para la cual se utilizó un “intérprete”, como ya lo había mencionado. Leonor dijo que era de “nación Zape” y que no sabía su edad. Además, corroboró que era “cristiana bautizada y confirmada y sabía la causa de su prisión”. También confirmó las declaraciones que hizo ante el comisario de la inquisición en Zaragoza, respecto de las cuales dijo que “no tenía que quitar ni enmendar” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 212). Aunque, como hemos visto, Leonor entendía poco el castellano. Esto último me permite pensar, una vez más, que lo que ocurrió tuvo que ver con la formulación, por parte de los inquisidores, de preguntas direccionadas que la acusada debía confirmar o negar por medio de la mediación del intérprete.

Leonor contó que cuando llegó como bozal a Cartagena de Indias fue llevada en un primer momento a Santa Marta. Eso ocurrió cuando apenas era una niña, pues “aún no era para parir”. En Santa Marta, después de haber “parido cuatro veces”, la vendieron a Francisco de Santiago (AHNM, Lib. 1020, Fol. 212). En ese momento fue conducida a Zaragoza. Allí conoció a Guiomar, quien la invitaba insistentemente a que fuera bruja.

Ante lo cual ella se resistía. Hasta que:

[...] al fin una noche la sacó dicha Guiomar al arcabuco que estaba como un cuarto de legua de las minas donde ellas estaban y en él estaba mucha gente de negras y negros brujos y con ellos el demonio *en figura de negro*, en cueros, solamente un calambe con que tapaba las vergüenzas y en la cabeza un paño con que cubría los cuernos y llegadas a él le dijo la dicha Guiomar [al demonio]. Aquí traigo a mi compañera para que me acompañe a ser bruja y el demonio dijo Sea bienvenida y luego mandó a esta a que le besase la mano y se la besó y después le hizo que le besase el trasero, como también lo hizo y le mandó luego el demonio que no mentase a Dios ni a Jesucristo, ni oyese misa, ni confesase [...] aquella noche fue recibida por bruja, vio que todos los brujos y brujas bailaron dando palmadas y con cascabeles en las piernas y el demonio entre ellos haciendo lo mismo y duraría el baile hasta media noche y comenzarían cuando la gente se acuesta en aquellas minas y acabado el baile, el demonio, en figura de cabrón, conoció carnalmente por detrás a esta rea [Leonor] y a todos los demás brujos hombres y mujeres [...]. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 212, las cursivas son mías)

De modo que las brujas no actuaban individualmente. Algo que ya se había hecho evidente en el caso del mencionado maleficio contra Lorenza, cuando Leonor y Guiomar habían conseguido capturar “con un trapo” el alma de su desdichada víctima. Ahora este *modus operandi* se corroboraba otra vez en el sumario. Por medio de la necesidad que había dejado entrever Guiomar por conseguir, a toda costa, que Leonor fuera su compañera. Por eso, para el ojo racializador del tribunal, el accionar de las brujas implicaba una junta, pues no se trataba de acciones aisladas y de orden individual, sino que eran concertadas para atentar intencionalmente contra la doctrina de la fe, la propiedad esclavista y la monarquía católica.

En su búsqueda de compañera, Guiomar había conseguido quebrantar la voluntad de Leonor, quien ante la insistencia de ella asistió a una junta de brujas que fue realizada en el arcabuco. Un lugar liminal en donde la soberanía hispánica y la fe cristiana se encontraban irremediabilmente ausentes. Esto era así porque los montes eran la exterioridad del gobierno colonial. Allí era imposible conducir las conductas de los sujetos (Herrera, [2002] 2007). De manera que Leonor había ido más allá de la frontera, infringiendo así la soberanía hispánica y la fe católica. Incluso había contravenido los límites del gobierno corporal cristiano al besar al demonio “en el trasero” y, además, al haber sido “conocida carnalmente por detrás”.

En la segunda audiencia, Leonor mencionó que era bruja desde hacía veinte años, pero aclaró que “pareciéndole mal semejante vida” hacía cuatro que consideró dejar de

asistir a las juntas. También, aseguró que desde el principio había estado confundida. Porque en su “ignorancia” pensaba que podía alcanzar la salvación por medio de la “secta” a la que se había integrado. Ya que consideraba que el demonio era un “gran señor y le daría muchos bienes y libertad” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 214). De manera que su ingreso al grupo de las brujas no había sido otra cosa que un terrible malentendido. Si hubiera gozado de un conocimiento suficiente de la doctrina de la fe —responsabilidad de su señor y de los jesuitas— nunca habría abandonado el rebaño de Cristo para entregarse a las fuerzas oscuras. Asimismo, en esta segunda audiencia Leonor profundizó en las llamadas juntas de brujas, respecto de las cuales dijo que:

en las principales se juntarían más de ciento y cincuenta y después se dividían de veinte en veinte yendo en el aire a una y otra parte y *el demonio delante en figura de negro y en las dichas juntas principales traía el demonio muchas botijas y de vino, bollos, cuzcuz, plátanos y todo lo que comen los negros* y allí comían y bebían ésta y los demás brujos y que el demonio sacaba el vino de las botijas y les echaba agua para que se quedasen llenas como estaban y que les decía que había otras juntas de brujos blancos y que no habían de ir allá. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 214, las cursivas son mías)

Todo indica que las juntas eran reuniones numerosas. Tal cosa mostraba que la práctica de la brujería estaba ampliamente extendida. El peligro contra la fe y la propiedad esclavista trascendía a Leonor y a su pequeño grupo de cómplices. Por lo cual, al parecer del tribunal, se hacía necesario seguir profundizando en el asunto. Además de esto, Leonor mencionó que en las juntas se consumían alimentos que estaban asociados con las castas: “bollos, cuzcuz, plátanos y todo lo que comen los negros”. Esta declaración atribuía a los negros la brujería. Era indicio de una eventual actitud insurreccional de los esclavos. Por ende, las juntas serían catalogadas como escenarios en los que se fraguaban peligrosas conspiraciones contra los amos.

En síntesis, los más terribles temores y deseos de la cristiandad se habían puesto cita en los arcabucos del Caribe continental neogranadino para atacar el régimen esclavista, renegar de la fe y destruir la propiedad. Y, para ello, el demonio había conseguido confundir a una esclava que, por eso mismo, terminó envuelta en una conspiración infernal. Todo este asunto tenía serias implicaciones. Bajo la influencia de la brujería Leonor había asesinado a Isabel Biafra, porque la azotaba mucho. La asesinó “ahogándola por las narices porque la cogió durmiendo” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 210),

y, de igual forma, en complicidad con Guiomar habían matado a “un capitán de cuadrilla de su amo”, quien estaba “durmiendo en los lavaderos del oro [cuando] lo ahogaron en el agua de la quebrada porque las azotaba” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 211). El asunto expresa la economía política del deseo en la que se inscribía la paranoia colonial.

Para el santo oficio estos homicidios solo podían ser explicados por la presencia maligna del demonio, quien tenía confundida a Leonor y, por ello, la conducía a realizar acciones fuera de la recta y devota vida de obediencia que debía llevar una cristiana bautizada. Sin embargo, es interesante que el móvil de los asesinatos fue en realidad el maltrato permanente que recibieron Leonor y Guiomar por parte de sus víctimas fatales. De modo que, en el relato de las acusadas, los asesinatos obedecían a una venganza que fue propiciada por los castigos que padecieron las mujeres esclavizadas. Aspecto que confirma el carácter políticamente insurrecto de las brujas. No obstante, para ese momento el interés de Leonor era otro. Declaró que “el pecado le pesa mucho ahora después que dejó de ser bruja y de haberse apartado de nuestra fe católica y pide ser reincorporada a ella y admitida a reconciliación benignamente y que profesaba ser católica cristiana y vivir en nuestra santa fe católica” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 213).

Según el expediente, Leonor “dice de sí que siendo medio chontal (que es bozal) de poco tiempo bautizada, la engañó el demonio” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 211-211v). Ciertamente: ella asumió su responsabilidad por los hechos que había cometido. Pero, al mismo tiempo, manifestaba una y otra vez que había cometido esos actos de insubordinación y de ataque contra el orden establecido porque fue víctima de los embustes del demonio. Ahora solo pedía la misericordia de sus jueces y que se le permitiera volver a ser recibida en el rebaño de Cristo. Teniendo en cuenta que gracias a sus declaraciones se habían identificado otras esclavas implicadas en las prácticas de brujería y, además, que Leonor manifestaba arrepentimiento, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición “votó que esta rea salga en auto público de fe [...] en forma de reconciliada, con hábito penitencial y abjure sus errores y tenga un año de carcelaria y habitó en esta ciudad” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 214v). Después de todo, Leonor pudo obtener una sentencia relativamente favorable. Porque había ocupado estratégicamente la posición de sujeto que la inquisición le exigía. Por el contrario, a sus antiguas cómplices les esperaba un trágico destino.

La primera audiencia de Guiomar se realizó el 21 de febrero de 1620. Declaró que era cristiana bautizada. Sin embargo, en las siguientes respuestas “no supo decir si estaba confirmada, ni supo decir ninguna oración de la doctrina cristiana, ni apenas se supo signar ni santiguar, diciendo que como estaba siempre en las minas no aprendía las

oraciones” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 218v). Las cosas empezaron a complicarse. En particular, el asunto tenía que ver con que ahora las declaraciones que hizo Leonor en las cuales mencionó que, aunque era “negra ladina” Guiomar se resistía a aprender la doctrina, las oraciones y los sacramentos estaban siendo puestas en juego por parte del Tribunal. Por este motivo, el juicio inició estableciendo la apatía de Guiomar hacia la doctrina de la fe. Los inquisidores le preguntaron si sabía o presumía la causa por la que había sido detenida, conducida a las cárceles secretas y presentada ante dicha audiencia. Guiomar, por su parte, dijo que “sabía que estaba allí porque decían que era bruja y que era falso que ella no lo era” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 218v). De igual manera, negó esta acusación en las tres mociones posteriores que le hizo el fiscal, quien le conminaba a asumir su falta y a declarar abiertamente su culpabilidad. Sin embargo, ella se negaba de manera irrestricta a reconocer tal cosa.

Con todo, una vez que el notario leyó las declaraciones que habían hecho los testigos el curso de la audiencia cambió abruptamente de rumbo. En dichas declaraciones se afirmaba la condición de bruja de la procesada y se testificaba su participación en las juntas que tenían lugar en los arcabucos. Quizás solo en ese momento Guiomar comprendió la dimensión de las acusaciones que se le estaban imputando y viéndose en inminente peligro decidió posicionarse estratégicamente.

[...] hecha publicación de testigos, respondiendo a ellos dio muestras e indicios la rea de querer confesar la verdad y declaró algunas cosas, aunque mal y sin fundamento, hasta que siendo amonestada, en otra audiencia, dijo que habría veinte años que andaba hecha bruja con el demonio y que cierta persona al principio de ellos la había llevado amarrada a unas sabanas o prados en que para llegar habían gastado dos días de camino y llegado había visto gran cantidad de brujas y brujos en figuras de cabrones y de cabras [...], estando en presencia del demonio mayor, le dijo la persona que la había llevado que renegase de Dios Nuestro Señor y de Nuestra Señora y de nuestra fe católica, como todos los demás brujos y brujas lo hacían y la dicha rea [Guiomar] lo había hecho así, habiéndoselo mandado también el demonio y alargándole la mano para que se la besase, ella se la había besado; y luego el demonio le había vuelto el trasero para que se lo besase [...] y luego le había mandado el demonio que hincadas la rodillas en tierra le adorase como a Dios y esta rea, obedeciéndole, lo había hecho tomando tierra con sus manos y echándose la en la cabeza [...]. Y luego había puesto las mesas con sus manteles y *habían traído mucha carne de puerco de monte al cuzcuz y chicha* y que las mujeres estaban de por sí y los muchachos también y de la misma suerte los viejos y que las mujeres se volvían en figura de gallinas y los hombres de gato y el demonio mayor en la de cabrón y de esta manera comían y acabada la comida *les tocaba un tamboril uno de los demonios sirvientes y ellos y ellas bailaban y el demonio mayor les daba castañetas con*

que bailaban [...] estas juntas se hacían cinco días de la semana, domingo, lunes, martes, viernes y sábado [...]. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 219-220, las cursivas son mías)

Guiomar había asumido tácticamente los enunciados del discurso que producía el dispositivo de gobierno católico de la espiritualidad respecto de la brujería. No sin realizar cierto intento de resistirse a sus efectos. Ante el fracaso de la primera estrategia cambió de posición. El expediente evidencia un particular *impasse* discursivo que irrumpió cuando la procesada intentó adecuar sus declaraciones a las reglas del discurso inquisitorial. El notario señala que la procesada “dio muestras e indicios [...] de querer confesar la verdad y declaró algunas cosas, aunque mal y sin fundamento”. En su afán por decir lo que suponía que querían escuchar los inquisidores —con la esperanza de poder disminuir su sentencia— había dicho cosas sin conocer las reglas dogmáticas y procesales necesarias para que sus declaraciones fueran verosímiles. Fue amonestada al respecto. Ya en la segunda audiencia Guiomar se plegó de manera definitiva a la retórica instituida. Ser bruja se producía, entonces, en la grilla de inteligibilidad de este singular mecanismo de clasificación social.

En su colaboración con la justicia, Guiomar reveló el nombre de una de sus cómplices: Polonía (AHNM, Lib. 1020, Fol. 221v), quien era esclava de Juan de León del Castillo, otro minero esclavista de Zaragoza. También señaló que en sus andanzas nigrománticas siempre la acompañaba un esclavo que era conocido como Negro Cosme (AHNM, Lib. 1020, Fol. 221). Finalmente, la sentencia del Tribunal no se hizo esperar:

habiéndose dado traslado de ella y de sus respuestas comunicándolo con su letrado, con su acuerdo, concluyó para definitiva, pidiendo perdón y misericordia y ser reincorporada en el gremio de la santa madre Iglesia y admitida a reconciliación, atento a que, aunque tarde, había dicho la verdad de todo lo que se siente culpada y de los cómplices y pide se use con ella de misericordia. Visto su proceso [...] se votó que esta rea salga en auto público de fe [...] en forma de reconciliada, con hábito penitencial y abjure sus errores y tenga hábito y carcelería perpetua en esta ciudad. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 221)

Como hemos visto, tanto Leonor como Guiomar asumieron posiciones estratégicas, para —en la medida de lo posible— tratar de atenuar la crueldad que podían llegar a padecer como resultado de las decisiones del Tribunal sobre sus cuerpos. Habían resuelto que sus declaraciones operaran en el marco de las reglas de enunciación del discurso inquisitorial, que sus palabras se plegaran al orden del discurso. Para ello delataron a tres de sus cómplices: Polonía, María Linda y Negro Cosme. Quienes fueron

detenidos en Zaragoza y conducidos posteriormente a las “cárceles secretas” de la Inquisición en Cartagena de Indias.

1.3 Panóptico colonial y tormento ilimitado

La primera audiencia de Polonía se realizó el 2 de abril de 1620. En ella la procesada declaró que era “negra de nación Bran en los ríos de Guinea” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 221). De igual forma:

dijo ser cristiana, bautizada y confirmada y ni en ella, ni en las moniciones que se le hicieron, confesó nada. A la segunda monición la testigo [Guiomar] la reconoció en forma, por un rejadillo que está de la capilla a la sala de la audiencia y dijo bajo juramento que ella era Polonía negra, a quien había testificado por bruja [...] y que de nuevo la testificaba por tal y de que asistió en las dichas juntas con el demonio y los demás brujos y brujas como una de ellos. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 222v)

De modo que, al igual que había ocurrido en la primera audiencia de Guiomar, ahora era Polonía quien se resistía a aceptar los cargos que el tribunal le imputaba. Por ello los inquisidores le hicieron la primera moción, pero ella no se dejaba interpelar por el discurso que le demandaba declararse culpable. En este punto los inquisidores acudieron a una técnica diferente. Una que hasta ahora no se había puesto en práctica en este particular proceso. Tal prueba recurría al uso de cierto mecanismo de visibilidad —a un aparato óptico de poder— para acceder a la verdad. Fue así que condujeron a Guiomar desde su celda de reclusión a un rajadillo ubicado en la capilla. Se trataba de una pequeña ventana que contaba con una reja de madera, desde la que se divisaba la sala de la audiencia. Este “rajadillo” le permitía a la testigo poder ver sin ser vista. El régimen de visibilidad se ensamblaba, en este punto, con el régimen esclavista de producción de la verdad. En el acople de estos dos mecanismos de poder se producía la bruja en cuanto sujeto colonial, en cuanto alteridad fantasmal del poder esclavista. El resultado fue comunicado a Polonía. Sin embargo, el sumario señala:

A la acusación estuvo la dicha Polonía negativa diósele traslado y con parecer de letrado concluyó para prueba y la publicación de testigos negó todo y dijo que una compañera suya le levantaba falso testimonio de que era bruja [...]. Votóse en conformidad con el ordinario de Santa Fe a que fuese puesta en cuestión de

tormento. Hízosele la moción y fue puesta en el potro, en el que a la primera vuelta dijo que era bruja, dijo que bailaba y nombró algunos que lo eran. Diósele la segunda vuelta, en que véndose quejando decía que comía gente. A la tercera vuelta le dio un gran desmayo, con que se suspendió el tormento por entonces. A las veinte e cuatro horas pasadas, se ratificó en sus confesiones y dijo que quería decir la verdad y descargar su conciencia y así dice que una compañera suya, negra por nombre que es Marta, que es bruja, le enseñó a ser bruja que habría medio año y que habría cuatro otros compañeros suyos, esclavos de casa, también brujos, la llevaron al arcabuco que está como un cuarto legua del cerro de su amo Juan de León, a donde llegados, se paró a mirar como bailaban y se holgaban los negros que la llevaron a aprender. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 222)

Ante la insistente negativa de Polonía a plegarse a la interpelación del orden del discurso los inquisidores optaron por recurrir al potro del tormento. La amarraron de piernas y manos a una máquina diseñada en consideración de la anatomía de la crueldad. Así se buscaba quebrar la voluntad de resistencia que mantenía la procesada. El potro fue un tormento efectivo. A la primera vuelta Polonía dijo que “era bruja y que bailaba”. Fue lo primero que se le ocurrió bajo la presunción de que podría calmar la irremediable *voluntad de verdad* de sus verdugos. Pensó que el baile era una de las formas de ser de las castas que mejor podían acoplarse a los estereotipos cuya confirmación demandaba el dispositivo inquisitorial. No cabe duda. Su repentino cambio de actitud mostraba que podía ser capaz de decir lo que quisieran los inquisidores, todo lo que quisieran, si tan solo detenían aquel brutal tormento. Pero eso no era suficiente. Le dieron la “segunda vuelta”. El dolor se intensificó como una corriente de fuego que consumía con intensidad todas sus articulaciones. En medio de los gritos y “véndose quejando” dijo que “comía gente”.

El recurso al potro del tormento no se detuvo ante la sorprendente confesión de antropofagia que hizo Polonía. Aún no bastaba. Los inquisidores estaban más y más cerca de la confirmación de sus sospechas. El suplicio debía continuar. Fue así que le dieron la “tercera vuelta”. Ya en este punto el dolor le era absolutamente insoportable. El cuerpo de Polonía llegó a su límite fisiológico: “se desmayó”. Los inquisidores se vieron obligados a suspender el tormento... “por entonces”. Polonía fue llevada inconsciente a su celda. A las “veinte e cuatro horas pasadas” se reanudó el terrible suplicio. Con todo, el notario no describe los tormentos que tuvieron lugar al día siguiente. De manera lacónica, se limita a consignar en el sumario que la procesada “se ratificó en sus confesiones y dijo que quería decir la verdad y descargar su conciencia”. ¿Cuál habrá sido el costo de esta docilidad? Solo podemos imaginar lo que Polonía vivió en ese momento. Lo cierto es que había sido obligada a asumir lo que se esperaba que ella fuera: una bruja.

Más no se le pedía que se nombrara a sí misma como cualquier bruja, debía declararse como una bruja negra.

Luego de haber experimentado todo esto, Polonía testificó sobre la forma como se había concretado su ingreso a la secta de brujas. El relato que plantea el sumario es idéntico al que habían declarado —o más bien confirmado— las anteriores acusadas. La misma presencia de alimentos asociados a las castas, el mismo beso de la vergüenza, el mismo desenfreno sexual basado en la sodomía y, desde luego, la práctica recurrente del baile entre los asistentes a las juntas (AHNM, Lib. 1020, Fol. 223). Nada tenía cambios sustanciales. El relato del ingreso de Polonía a la secta comprobaba una vez más el orden discursivo inquisitorial respecto de la iniciación de las brujas.

Por lo demás, también ella habría cometido asesinatos de niños de la manera más cruel y despiadada:

[...] confiesa [...] que [...] habrá dos años salió ésta una noche de la junta en que estaba el demonio con los demás brujos y brujas y en su compañía otros dos compañeros y fueron a la casa de su amo de ésta [Polonía], donde mató a un niño de ocho años, chupándole la sangre por el ombligo y muerto lo llevaron a presencia al demonio para cocinarlo. (AHNM, Lib. 1020. Fol. 223v)

No obstante, en un movimiento desesperado, Polonía decidió testimoniar que a pesar de haber cometido los terribles actos que confesó, en realidad esos actos habían ocurrido porque Marta —quien la llevó a los arcabucos— la había obligado a cometerlos: “si no lo quería hacer por bien lo había de hacer por mal” (AHNM, Lib. 1020. Fol. 224). Se declaró víctima de las circunstancias. Tal vez pensaba que diciendo esto podría salir bien librada. Después de todo había confesado sus errores y se mostró dispuesta a dar nueva información a la justicia inquisitorial. Polonía se jugó su carta final.

Por último, el tribunal realizó la acostumbrada votación frente al caso y sentenció que “esta rea salga en auto público de fe [...] con hábito y [tenga] cárcel perpetua” (AHNM, Lib. 1020. Fol. 224). Era claro. Polonía debía pasar el resto de sus días en las cárceles de la Inquisición, oculta a los ojos de los demás. Pero antes debía ser vista como una bruja condenada, debía participar en la escenificación pública del castigo. Luego se hundiría para siempre en la penumbra solitaria de las “cárceles secretas” de Cartagena de Indias.

La primera audiencia de María Linda, quien había sido testificada por Leonor

Zape, se realizó el 2 de abril de 1620 (AHNM, Lib. 1020, Fol. 226). En dicha audiencia

[...] dijo llamarse María Mandinga, alias linda, natural de los ríos de Guinea, esclava del capitán Mateo de Carreto, señor de cuadrilla en las minas de Zaragoza y que es bautizada y confirmada y que no sabe la causa de su prisión. Hiciéronsele las tres moniciones y no dijo nada. Púsosele la acusación y nególa. A la publicación de testigos hizo lo mismo, diósele traslado y con quien comunicarla y a la moción que él le hizo, aconsejándole que descargase su conciencia y dijese la verdad, dijo que la quería decir y saliéndose el letrado fuera [de su celda], dijo que ella había querido confesar la verdad y que de miedo la había dejado de decir, que por amor de Dios se use con ella de misericordia y confiesa que ha sido bruja de muchos años a esta parte y que no sabe decir cuántos. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 226)

Se repite, en el caso de María Linda, la misma voluntad de resistencia que ya encontramos en Guiomar y Polonía. En ese momento intervino el letrado que le fue asignado para el proceso, quien le aconsejó que se declarara como bruja. Seguramente le habló de la suerte que corrió Polonía por negarse a aceptar los cargos. Además, pudo haberle indicado las ventajas que comportaba declararse culpable y colaborar con la justicia inquisitorial. De esta manera, se evidencia el papel que desempeñaba el letrado en la producción procesal de las brujas, jugaba un rol de mediación entre el tribunal y las acusadas, para inscribirlas como sujetos del régimen del discurso inquisitorial. El letrado fungía como bisagra entre la palabra del tribunal y la palabra de las procesadas.

No cabe duda que este funcionario eclesial cumplía la tarea de interpelar a las acusadas, valiéndose para ello de una manipulación afectiva que oscilaba entre el miedo y la esperanza (Spinoza, 1994 [1670]). El letrado sabía que las procesadas experimentaban un profundo temor por todo lo que les ocurría, debido a las paupérrimas condiciones de su detención y a causa de la inquietud que las desgarraba en su solitario y prolongado confinamiento. Al mismo tiempo, ellas guardaban la esperanza —la frágil esperanza— de poder salir con vida de todo esto. Es con base en esta singular oscilación anímica que operaba la función del letrado. Les aconsejaba a las procesadas declararse culpables, bajo la premisa de que pudieran continuar con vida. De igual forma, cultivaba sus miedos advirtiéndoles de las terribles cosas que les podrían ocurrir si se negaban a ser lo que se esperaba que fueran: unas brujas arrepentidas de haberlo sido.

En consecuencia, a causa de las persuasivas tácticas del letrado, María Linda se plegó al discurso inquisitorial. Confesó que era bruja. También denunció a algunos de sus cómplices y “concuerta con las demás [procesadas] que fueron presas y castigadas en los ritos y ceremonias diabólicas, solo que ninguna de estas nombra a nadie de los que

otra ha nombrado y así no hay contestación y son singulares contra los que nombran por cómplices que son muchos” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 227).

En este sentido, puede decirse que María Linda se tomó muy en serio su voluntad de colaborar con el tribunal. En el afán que tenía la rea por conseguir algunas indulgencias delató a tantas personas que sus declaraciones desbordaron los criterios de verosimilitud del discurso inquisitorial. En este caso, tales criterios tenían que ver con la “contestación”. Dicho de otro modo, con la concordancia lógica entre los nombres que ella entregaba y los que habían entregado sus cómplices. Nada de esto ocurrió. No hubo “contestación”. De manera que un nuevo *impasse* discursivo se presentó en el proceso, pues ya Guiomar había dicho cosas “mal dichas y sin fundamento”. Los inquisidores concluyeron que la mayoría de los cómplices que había delatado María Linda eran “singulares contra los que nombran las demás brujas de Zaragoza”. Por último, para el caso de María Linda, “fue votado [...] que salga en auto público en forma de reconciliada [...] con hábito y cárcel perpetua” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 227). Las cosas no salieron bien para ella. A pesar de su colaboración con la justicia, María Linda también tendría que pasar el resto de sus días confinada en las “cárceles secretas”. Solo Leonor, quien se mostró dócil desde un principio, había podido librarse de tan terrible destino.

1.4 El régimen inquisitorial de la verdad

Este proceso inquisitorial contra las brujas de Zaragoza fue analizado por la historiadora colombiana Luz Adriana Maya (1993, 1996, 1998) desde una perspectiva diferente a la que he presentado. La principal hipótesis de su trabajo es que las juntas de brujas implicaron la presencia de formas de espiritualidad y epistemologías locales de origen africano que tuvieron lugar en el Caribe neogranadino debido a la actualización de prácticas corporales de cimarronaje cultural, así como de procesos de resistencia a la colonización. Según ella, estas fueron prácticas perseguidas por las autoridades eclesiales debido a la descontextualización cristiana de la visión religiosa del mundo de los africanos. Mi hipótesis plantea que las juntas eran, además, topografías de conspiración que articulaban prácticas políticas insurgentes contra la propiedad y la autoridad esclavista, el régimen de distribución del trabajo y la disciplina corporal capitalista. Por

ello, a mi modo de ver, la producción de la bruja negra en tanto que identidad colonial fue un efecto material del dispositivo de gobierno católico de la espiritualidad. Un mecanismo teológico-político (Spinoza, 1994 [1670]) que, por medio de cierta tecnología de veridicción confesional, constituyó a la bruja negra como alteridad fantasmal del poder esclavista.

Ahora bien, cabe recordar que la insurgencia de las mujeres esclavizadas se desató en el marco del diseño capitalista global que se fundaba en la trata esclavista transatlántica. Tal diseño ensambló el secuestro de africanos y africanas con la sobreexplotación que se desarrolló en las minas de Potosí y con la consiguiente disponibilidad relativa de fuerza de trabajo esclavizada en Cartagena de Indias entre 1595 y 1621. Esta situación fue aprovechada en las minas de Zaragoza (Colmenares, 1997a). Puesto que, en aquel periodo, se introdujeron por este puerto el mayor número de esclavizados durante toda la historia de la trata (Del Castillo, 1997; Palacios, 1973). En este escenario, la insurgencia de las mujeres esclavizadas fue una respuesta local a la distribución internacional del trabajo que se estructuró por medio de una línea racial global que proporcionaba tasas extraordinarias de ganancia y acumulación de capital a las clases dominantes imperiales. Ante la clasificación de sus cuerpos en la economía minera transatlántica, estas mujeres esclavizadas respondieron con un sabotaje sistemático de las rancharías. Hemos visto que la acción insurgente de las mujeres esclavizadas consiguió conjurar la autoridad del señor de cuadrilla. A quien infringieron un maleficio que lo tenía “amarrado de la cintura para bajo”. Además, significó el asesinato de capataces como el capitán de cuadrilla e Isabel Biafra, quienes las maltrataban por medio de repetidos azotes. Además, involucró la mutilación de otros esclavizados que hacían parte de la esfera de propiedad esclavista.

Es interesante que el actuar insurgente de las brujas de Zaragoza se inscribe en la larga tradición política del maleficio. La genealogía de la figura del maleficio, en tanto que accionar conspirativo de los esclavos contra sus amos, ha sido analizada por la filósofa y feminista italiana Silvia Federichi (2007 [2002]), quien ubica su emergencia en el Imperio Romano tardío. Ahora bien, en la imaginación paranoica propia del despotismo occidental el maleficio desencadena un inquietante temor por parte de las clases dominantes frente al levantamiento mágico de los esclavos. Esto porque consigue dispersar tanto las jerarquías establecidas como la cadena significativa de la autoridad colonial, convirtiéndolas en la base de una desconcertante amenaza insurreccional. En el caso de las mujeres esclavizadas que he analizado puede decirse que el maleficio era un

accionar contencioso frente a las relaciones sociales que articularon la operatividad del capital esclavista.

En consecuencia, esta conspiración derivó en un ataque directo a la distribución racial del trabajo que imperaba en la región. Aquella que se fundaba en la diferencia cualitativa entre el trabajo minero y el trabajo doméstico. Tal como advierte la filósofa y feminista afroamericana Ángela Davis, para el caso de plantaciones esclavistas en el sur de los Estados Unidos: “En tanto que las mujeres, no menos que los hombres, eran consideradas unidades de fuerza de trabajo económicamente rentables, para los propietarios de esclavos ellas también podrían haber estado desprovistas de género” (2005 [1981]: 13). De manera análoga, en la Provincia de Cartagena —aunque no existió la economía de plantación— las mujeres esclavizadas que trabajaban en las minas eran despojadas de su identidad histórica de género, siendo equiparadas a los hombres. Porque mientras que en algunos casos las mujeres que se dedicaban a trabajos domésticos podían establecer relaciones afectivas, feminizadas racialmente, con los señores de cuadrilla (que les significaban ciertos privilegios), contrastaba la situación en la que se encontraban las trabajadoras de mineras. Asimismo, las trabajadoras domésticas esclavizadas tenían la posibilidad de alcanzar algunas veces la libertad y continuar trabajando en sus quehaceres domésticos como negras libres (Helg, 2003). Tal es el caso de Lorenza quien era una “negra horra” a quien las esclavas insurgentes le atraparon el alma “con un trapo” porque la “querían mal”. De modo que el ataque contra ella obedecía a que se encontraba posicionada políticamente “del lado del señor” de cuadrilla.

De otro lado, las mujeres negras insurgentes dispersaron la interpretación del cuerpo femenino que era estratificado —en el marco de la economía esclavista trasatlántica— como un aparato uterino de reproducción de la fuerza de trabajo esclavizada. Esto tiene su razón de ser. Habían sido usadas como paridoras (Davis, 2005 [1981]). Tal fue el caso de Leonor, quien fue obligada a parir cuatro veces en Santa Marta, para luego ser vendida a Francisco de Santiago. En este sentido, las esclavizadas desplegaron un tipo de prácticas sexuales estériles y hedonistas que acontecían en las juntas. Las cuales se centran en la sodomía, la bisexualidad y el establecimiento de afectos lésbicos o poliándricos. Estos últimos con sus “amigos brujos”, quienes según el relato del proceso inquisitorial practicaban la poligamia. En otras palabras, estas mujeres esclavizadas configuraron relaciones íntimas que estaban localizadas políticamente en las

antípodas de las disposiciones gubernamentales que sobre el matrimonio cristiano había definido el Concilio de Trento (1545-1563) y a partir de las cuales se elaboraron en la Nueva Granada los catecismos de fray Dionisio de Sanctis en 1575, fray Luis Zapata de Cárdenas en 1576 y el manual de evangelización para los esclavos de Alonso de Sandoval *De instauranda aethiopum salute* en 1626 (Borja, 1996).

Además de todo esto, las mujeres negras insurgentes perturbaron la función reproductiva de la fuerza de trabajo. No olvidemos que los maleficios contra Francisco de Santiago y Lorenza se expresaron en un particular padecimiento. Las víctimas se encontraban “como muertas de la cintura para abajo”. Este aspecto podría significar que el maleficio les produjo impotencia sexual. De modo que como advierte Federichi “parece plausible que la caza de brujas fuera, al menos en parte, un intento de criminalizar el control de la natalidad y de poner el cuerpo femenino, el útero, al servicio del incremento de la población y la acumulación de fuerza de trabajo” (2007 [2002]: 250).

Por otra parte, la agencia insurgente de las mujeres esclavizadas consiguió erosionar la disciplina de trabajo capitalista (Federichi, 2007 [2002]). Desde esta perspectiva, no deja de ser significativo que las juntas se realizaran “cinco días de la semana, domingo, lunes, martes, viernes y sábado”. Es evidente que las juntas eran espacios paralelos a la economía política esclavista, los cuales tenían lugar en las noches. Sin duda esto afectaba el rendimiento y la concentración de los trabajadores esclavizados en las minas. Además, suponía la afirmación de prácticas que renegaban del trabajo esclavizado y de saberes que agrietaban la visión dual del mundo —cultura contra naturaleza— que servía de base a la instauración del capital esclavista. Estas prácticas y saberes hacían parte de las relaciones comunitarias de los esclavizados. Por este motivo, como demostró la historiadora colombiana Diana Luz Ceballos (1995), la brujería era un cargo que buscaba desestructurar específicamente dichas relaciones. Mientras que, por su parte, la hechicería tenía un carácter de coerción individual.

Por todo lo anterior, la producción de la alteridad fantasmal de la bruja negra fue una forma de gobernar la potencia insurreccional que las mujeres esclavizadas estaban desplegando (por medio de la táctica de la acción directa), contra la interseccionalidad de formas de dominación raciales, capitalistas y patriarcales que eran inscritas en sus cuerpos. Esta potencia insurreccional se articuló con los diferentes levantamientos antiesclavistas que tuvieron lugar en Zaragoza en 1598, 1626 y 1659.

Por su parte, Segato ha propuesto la categoría de formación regional de alteridad para señalar que la raza no es un significante universal que se encarna en lo local (2007a,

2007b). Más bien, es un signo que se produce a partir de dinámicas locales inscritas en la colonialidad del poder (Quijano, 2014). Es decir que dicha formación regional es la manera como la alteridad emerge por efecto del establecimiento de las atribuciones históricas concretas, que efectúa la mirada racializadora sobre sujetos y poblaciones específicas. En este sentido, la identidad de la bruja negra fue una formación regional de alteridad que se instituyó por emanación de las relaciones conflictivas que se establecieron entre la insurgencia de las mujeres esclavizadas y la reacción del poder esclavista contra dicho accionar contencioso. Frente a dicha potencia insurgente se configuró un dispositivo de gobierno teológico-político —el dispositivo de gobierno católico de la espiritualidad— que programó el significante de la brujería como una forma de interpelar las subjetividades disidentes. Asimismo, tal dispositivo apuntaba a evitar la disrupción de los sujetos coloniales, por medio de la escenificación pública de las reconciliadas en los autos de fe.

Spinoza advertía que “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición” (1994 [1670]: 64). La brujería, en cuanto significante inscrito en el orden discursivo inquisitorial, se articulaba precisamente en la esfera de gobierno teológico-político que Spinoza llamó superstición. Porque fue ensamblada con un mecanismo de gobierno que buscaba dislocar las potencias de los cuerpos insurgentes a través de un pacto entre la Iglesia católica, el Estado colonial y el capital esclavista. Por este motivo, el dispositivo inquisitorial de gobierno de la espiritualidad interpeló a las mujeres insurgentes para obligarlas a confesar que eran brujas negras, suturando performativamente dicha identidad a partir de una serie de técnicas como las moniciones, la presentación de testigos, la identificación visual de la acusada, el potro del tormento y la intermediación que agenciaba el letrado. Con el recurso a estas técnicas de gobierno no se buscaba otra cosa que el plegamiento de la palabra, que era enunciada por las acusadas, al discurso instituido.

Con todo, lo interesante del tipo de confesión que pretendían alcanzar los inquisidores, por medio de este proceso bajo cargos de brujería, es que no solo conllevaba un modo de enunciación que conseguía corroborar de forma proposicional los enunciados que establecía el discurso inquisitorial. No eran solo palabras y frases. Además, implicaba un juego del lenguaje mediado por la crueldad que constituía al sujeto de la confesión en tanto que sujeto (Foucault, [2012] 2014). Es decir, se trata de un mecanismo de poder que

termina por producir al sujeto como una entidad sujeta al orden del discurso. Porque este mecanismo involucró por parte de las mujeres esclavizadas —que buscaban disminuir su condena— un decir de sí mismas que instauraba de forma performativa su posición subordinada en el marco de las relaciones coloniales de poder. Éste era el juego de la verdad inquisitorial.

La bruja negra era producida, entonces, como alteridad fantasmal del poder esclavista a partir del reconocimiento coaccionado de las relaciones asimétricas de poder que habían sido justamente desafiadas por aquellas mujeres esclavizadas procedentes del Golfo de Guinea. Se trata, pues, de un modo de veridicción que, por medio del recurso a la crueldad, sutura la identificación de las acusadas con los estereotipos coloniales que existían respecto de los esclavizados africanos y, además, moviliza su escenificación pública en los autos de fe. Esta escenificación incidía en la producción y continuidad de la hegemonía del orden colonial. Por eso, las brujas negras fueron develadas —expuestas a la mirada de los habitantes y foráneos de Cartagena de Indias— a la manera de cuerpos condenados por las tecnologías de poder de la monarquía católica.

2. Filibusteros del Caribe. El asalto misterioso⁶¹

El 8 de abril de 1697 caía apacible la tarde en la ensenada de Galerazamba, cuando sorpresivamente fue divisada en el horizonte una enigmática flota naval con rumbo suroeste. Quienes pudieron verla quedaron absortos por el impacto de aquella imagen amenazadora y, tal vez por eso mismo, no pudieron identificar con exactitud cuántas embarcaciones la conformaban. Con todo, esa tarde lo que más sobresalto consiguió despertar entre los testigos fue el hecho de que ninguna de las embarcaciones que hacían parte de la flota llevaba izado un estandarte que permitiera reconocer claramente cuál era la procedencia de aquel cuerpo político y militar. Cierta velo de inquietud envolvía el asunto.

Esto tiene su razón de ser. Los años crepusculares del siglo XVII transcurrieron bajo el signo de la convulsión. Eran inestables e impredecibles. En ese entonces se vivía una época de ruptura, en la que lo dado por sentado se difuminaba rápidamente.⁶²

⁶¹ Una versión preliminar de este apartado fue publicada en Sánchez Mojica (2018b).

⁶² Para el historiador y político dominicano Juan Bosch ([1981] 2009) durante el siglo XVII ocurrió el desmembramiento del Caribe. Este violento proceso geopolítico de diversificación de la soberanía colonial se basó en una intensa movilidad territorial y jurisdiccional en la que participaron

Bien vistas las cosas, si la escuadra era inglesa la situación no dejaría de ser enigmática: ¿era acaso posible un ataque inglés contra las posesiones continentales españolas?, ¿qué podría significar este ataque? A pesar que en los últimos años se había tejido una tensa calma en el Caribe, producto de las inusitadas alianzas políticas entre Inglaterra, las Provincias Unidas y España (en contra del poderío de la Francia absolutista de Luis XIV), apenas algunas décadas atrás habían ocurrido agudos enfrentamientos entre esas mismas monarquías, que ahora eran aliadas. Porque si bien es cierto que desde 1630 las relaciones anglo-españolas no habían estado oficialmente arbitradas por la guerra, a mediados de siglo las cosas cambiaron drásticamente.

El 23 de abril de 1655 una flota inglesa conformada por 18 embarcaciones de guerra y 20 de transporte atacó las guarniciones que custodiaban la ciudad de Santo Domingo en la isla La Española. El objetivo de aquel ataque era terminar con el dominio hispánico en la isla, para erosionar su monopolio comercial en el Caribe y poder consolidar una plataforma operacional favorable a los intereses ingleses en la región (Bosch, [1981] 2010). A pesar de estos ambiciosos planes el ataque no arrojó los resultados esperados. Porque las milicias españolas que estaban asentadas en Santo Domingo resistieron el asalto inglés, debido al apoyo que recibieron por parte de algunos esclavos y mulatos libres de la isla.

Frustrada por no haber consumado la toma de La Española, la escuadra inglesa se dirigió rumbo a Jamaica, para asestar un segundo ataque a las posiciones españolas ultramarinas. Para el menoscabo de la soberanía hispánica, el nuevo asalto sí consiguió deponer a los pocos españoles que resguardaban la isla de Jamaica. Esta victoria modificó de manera indeleble la correlación de las fuerzas coloniales en la geopolítica del Caribe, abriendo con ello efectos imprevistos que tendrían profundas implicaciones en los siglos venideros.⁶³

Inglaterra, Holanda, Dinamarca, Francia y España por el control estratégico de posiciones insulares y continentales en la región.

⁶³ La influencia de la soberanía inglesa en Jamaica jugó un papel clave en las guerras de independencia de las colonias españolas continentales durante las primeras décadas del siglo XIX. Esta isla fue una posición estratégica para la retaguardia táctica, económica e ideológica de varios movimientos independentistas americanos y, simultáneamente, de abastecimiento a los ejércitos realistas durante la reconquista. Además, allí Bolívar escribió la famosa Carta de Jamaica. De suerte que la isla fue la localización enunciativa de su conceptualización respecto del papel histórico de la unidad política continental de las naciones poscoloniales hispánicas. Jamaica fue también un importante punto de conexión del Caribe neogranadino con las redes de contrabando inglés y estadounidense, así como de comercio legal

Asimismo, en junio de 1655 los ingleses se propusieron atacar la Flota de Galeones de la Carrera de Indias a la altura de Cádiz. Con tan mala suerte que la flota recibió de antemano una notificación que advertía sobre el acecho inglés y, por este motivo, permaneció resguardada en el Caribe. Después de una espera de varios meses los ingleses se vieron obligados a abandonar el bloqueo que mantenían en el estrecho de Gibraltar. Por eso se retiraron al norte. Dos años después, los ingleses asediaron la ciudad de Santa Cruz de Tenerife en las Islas Canarias y destruyeron dieciséis embarcaciones de la Flota de Galeones de Indias. Pero, una vez más, no lograron capturar su cargamento.

Por otro lado, en el caso de que la armada avistada en Galerazamba fuera francesa la situación no sería menos desconcertante, ¿era posible un ataque francés a las posesiones continentales españolas?, ¿qué podía significar este ataque? No hay que olvidar que España y Francia habían protagonizado una serie de conflictos durante la primera mitad del siglo XVII. En parte porque la monarquía hispánica mantenía posiciones y alianzas estratégicas que cercaban territorialmente a Francia, ejerciendo soberanía directa o influencia diplomática sobre Flandes, Lombardía, el Franco Condado, el Palatinado, el Arzobispado de Colonia, Alsacia y la Península Ibérica; lo que desde luego en esa época incluía a Portugal. Esta heterogénea cadena de territorios codificó un flujo comercial, político y militar de carácter transcontinental entre Milán y Flandes. Tal cosa significaba para los franceses un bloqueo efectivo de sus posibilidades expansionistas y, por supuesto, una amenaza latente a su integridad territorial.

Por este motivo, para propiciar el debilitamiento del poderío hispánico Francia intervino en favor de ciertas fuerzas opositoras a España: sublevación de Cataluña y apoyo a los autonomistas de los Países Bajos. Estas tensiones, sumadas a los conflictos entre católicos y protestantes en los territorios germánicos, convergieron en la suscripción de la paz de Westfalia. Con la que se pretendía obtener un equilibrio que permitiera “gobernar los riesgos exteriores que amenazaban la existencia e integridad de los Estados, principalmente, la guerra entre ellos mismos” (Foucault, 2006: 346-347).

En la segunda mitad del siglo la guerra de los nueve años marcó un nuevo episodio en las tensas relaciones entre Francia y España. Esta guerra se inició en 1688 debido al despliegue expansionista de Francia sobre los territorios germánicos del Palatinado. En 1690 la confrontación continuó en Irlanda. En este nuevo escenario Francia apoyó los intereses de Jacobo II por el trono de la monarquía inglesa contra Guillermo de Orange,

a partir de la implementación de la política hispánica de comercio libre imperial en el marco de las reformas borbónicas (Bell, 1991).

quien arribaba de Los Países Bajos Españoles. Donde había sido un acérrimo opositor de las libertades republicanas y religiosas promovidas por los hermanos de Witt. La llegada de Guillermo de Orange a la corona de la monarquía inglesa terminó por propiciar la alianza entre Inglaterra y España en contra de Francia. Se creó así la liga de los Habsburgo.

Volvamos a la Provincia de Cartagena. Donde lo primero que se les ocurrió a los estupefactos espectadores que avistaron la enigmática flota en Galerazamba fue dar a conocer la noticia en Cartagena de Indias. Para que las autoridades de la ciudad, y también sus habitantes, pudieran adoptar las medidas necesarias frente a la situación y resguardarse. De esta forma estarían preparados para lo que estaba por venir. Unas horas después del avistamiento de la flota, la información llegó a oídos de Diego de los Ríos y Quesada, gobernador de la Provincia, quien a su vez dio la orden de prevenir al galeón de Tierra Firme sobre la alarmante situación y, además, envió a la villa de Mompox una urgente solicitud de refuerzos de tropas para poder fortalecer la capacidad defensiva de la ciudad caribeña. No había tiempo que perder.

2.1 La Flota de galeones de Tierra Firme

La Flota de galeones de Tierra Firme hacía parte de la llamada Carrera de Indias. Era una derivación del dispositivo que la monarquía española había buscado ensamblar desde la implementación de la Real Cédula del 10 de Julio de 1561. Con la que se reglamentó el diseño de un mecanismo que permitiera ejercer el monopolio comercial entre la metrópoli y el Caribe insular, las colonias continentales americanas y el archipiélago filipino en el Pacífico Sur. Este dispositivo funcionó hasta 1778. Cuando en el escenario de las reformas borbónicas se adoptó la Ley de Comercio Libre Imperial (McFarlane, 1983 y 1997).

Ahora bien, el dispositivo de la Carrera de Indias no estaba constituido solo por las embarcaciones, como podría pensarse en un principio. Sus líneas de fuerza cubrían un espectro más amplio y heterogéneo. Estaba organizado también por una compleja red de puertos autorizados para el arribo de la Flota de Galeones y, por lo tanto, para poder llevar a cabo el comercio con la metrópoli. Además, hacían parte del dispositivo dos pasos por tierra. Uno en el istmo de Panamá, entre la ciudad caribeña de Portobelo y la antigua

ciudad de Panamá en el Pacífico, y el otro entre Veracruz y Acapulco, en la Nueva España. Estos pasos terrestres ensamblaban el dispositivo con las colonias españolas, al conectar los flujos comerciales y culturales del poder colonial que eran diagramados entre el Pacífico y el Atlántico. El primer paso permitía comunicar la metrópoli con el Virreinato del Perú, el segundo permitía hacerlo con la Capitanía de las Filipinas.

Asimismo, este dispositivo estaba resguardado por un amplio sistema de infraestructura que fue construido para la defensa militar y, desde luego, por cuerpos de milicias que estaban ubicados en los puertos. De igual forma, tales puertos se articulaban con instituciones para la formación de los navegantes, militares y comerciantes. De este modo se desarrollaron las capacidades técnicas y los conocimientos que requerían las personas que se desempeñaban profesionalmente en la Carrera de Indias.⁶⁴ Además, este dispositivo se ensamblaba con la Casa de Contratación que, por su parte, se encargaba de administrar justicia y de la contabilidad referida a la balanza colonial hispánica.

Por lo tanto, el dispositivo de la Carrera de Indias se configuró como una heterogénea madeja de elementos entre los que se encontraban enunciados, emplazamientos, tecnologías, instituciones y sujetos. Con la articulación de este dispositivo se intentaba codificar los múltiples atributos de los territorios coloniales, para desplegar una captura centrípeta de los flujos de riqueza que eran extraídos de las colonias (Benítez, 1986). Este dispositivo absorbía su fuerza monopólica de propulsión capturando parte de los flujos planetarios e inscribiendo elementos de su potencia inmanente en una cadena significativa despótica que apuntaba al ejercicio del poder soberano colonial. De modo que la monarquía católica apuntó a la absorción de las fuerzas que constituyen los flujos oceánicos y eólicos, así como de la fuerza de trabajo de esclavos, libres e indígenas. Con ello apuntaba a la aprehensión de la mayor energía histórico-natural posible con el propósito de conseguir la apropiación del plusvalor.⁶⁵

⁶⁴ Sobre las características estratégicas del sistema de defensa en Cartagena de Indias ver Juan Manuel Zapatero (1989); Enrique Marco (1988) y Rodolfo Segovia (1987). Sobre los cuerpos de milicias de finales del siglo XVIII, Allan Kuethe (1993). Un balance crítico de la historiografía sobre la arquitectura militar en Cartagena de Indias en Hermes Tovar (1998).

⁶⁵ En relación con las formaciones histórico-naturales como concepto analítico que permite dislocar la dicotomía entre geografía física y humana para el análisis los modos de producción, sigo la lectura que hace Fals Borda del concepto leninista de formación social en el primer tomo de la *Historia doble de la Costa*: “no puede entenderse una formación social sin expresiones geográficas, políticas y temporales concretas: se mueve cada vez en un tiempo, en un espacio, en una estructura social determinada” ([1981] 2002: 18B).

La Flota de galeones de Indias zarpaba cargada de mercancías del puerto de Sevilla con rumbo a las Islas Canarias.⁶⁶ Luego usaba la potencia hidráulica de la corriente oceánica canaria. Cruzaba el Atlántico valiéndose de la fuerza eólica de los vientos alisios del nordeste y, conjuntamente, aprovechando el flujo cinético este-oeste de la corriente ecuatorial atlántica del norte. Una vez alcanzaba el mar Caribe, la flota se propulsaba con la corriente de las Antillas y fijaba su destino hacia La Dominica. Este recorrido transatlántico podía tomar entre treinta y cuarenta y cinco días. Pero la travesía no terminaba allí. Cuando llegaba al Caribe la flota transatlántica inicial se dividía en dos escuadras, para intentar abarcar —al menos en términos formales— la extensión inmensurable del territorio colonial y su geografía imaginaria (Said, [1978] 2002). Esta bifurcación era denominada, en términos del vocabulario náutico, como la Flota de Galeones de Tierra Firme y la Flota de Galeones de Nueva España. En este sentido, la separación binaria de la flota inicial se correspondía con la organicidad administrativa del territorio colonial en dos entidades, los virreinos del Perú y de la Nueva España (Caballero, 1997).

La Flota de Tierra Firme trazaba rumbo a Cartagena de Indias empleando para ello los vientos alisios y posteriormente la energía cinética de la corriente de la Guayana. Mientras todo esto ocurría, viajaban a Cartagena de Indias comerciantes minoristas provenientes de las provincias interiores de la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, la Audiencia de Quito y la Capitanía de Venezuela, quienes surcaban el escarpado sistema montañoso de los Andes y luego navegaban el Magdalena en champanes para llegar a su destino en el Caribe, exceptuando los viajeros provenientes de la Capitanía de Venezuela, quienes lo hacían por mar; a través del recurso a la navegación de canotaje. El objetivo de unos y otros era poder adelantar operaciones comerciales con los galeones metropolitanos.⁶⁷

⁶⁶ A partir de 1717 la Flota de Indias cambiaría su puerto de partida de Sevilla a Cádiz. A donde también sería trasladada la Casa de Contratación (Caballero, 1997).

⁶⁷ Durante la dominación colonial hispánica las jurisdicciones de las colonias americanas tuvieron importantes transformaciones que dependieron de la geopolítica establecida entre las monarquías y de las políticas de gobierno colonial. Según la historiadora colombiana Marta Herrera “las denominaciones y las delimitaciones jurisdiccionales reflejaban el mayor o menor control político y económico del Estado colonial sobre las diversas zonas del territorio y las transformaciones que sufrió esa territorialidad a lo largo de la colonia. De la misma forma, se debe tener en cuenta que el ordenamiento administrativo de un territorio proporciona la estructura a partir de la cual se organiza y controla a la población” (Herrera, 2001: 77). Varias de estas entidades político-administrativas presentaron un dinamismo jurisdiccional considerable y, la más de las veces, difuso.

Los negociantes realizaban esta travesía con el propósito de adquirir las mercancías europeas que transportaban los galeones, para luego poder venderlas en sus propias provincias. En estas transacciones también participaban comerciantes cartageneros que les proporcionaban las mercancías a los comerciantes de otras ciudades en calidad de consignación. De esta forma, los comerciantes cartageneros se aseguraban de obtener un porcentaje de ganancia en aquellas operaciones mercantiles. Tales operaciones generaban un monopolio comercial *de facto* que a la larga beneficiaba a Cartagena de Indias.

Sin embargo, como menciona el historiador inglés Anthony McFarlane:

En este sistema, el intercambio de bienes entre España y las Indias estaba casi todo en manos de comerciantes españoles que viajaban en las flotas, mientras que los comerciantes de las colonias quedaban circunscritos, casi por completo, a comerciar dentro de la región donde vivían. Después de que partían las flotas, los comerciantes de las colonias organizaban la redistribución de los bienes adquiridos en la feria, vendiéndolas al por mayor a pequeños comerciantes, o directamente a los consumidores, en los almacenes que tenían en las principales ciudades de la colonia. Ciudades como Mompós, Honda, Popayán, Medellín, Santa Fe de Antioquia y Santa Fe de Bogotá eran centros importantes de la distribución regional de bienes importados en tanto que el puerto de Cartagena era el vehículo principal en la transferencia de bienes de la Nueva Granada a la metrópoli. (1983: 44)

Ahora bien, desde la perspectiva significativa de las colonias estas mercancías europeas tenían un valor de cambio —como cualquier otra mercancía— pero, al mismo tiempo, poseían un *valor simbólico* de particular relevancia en la producción, distribución y consumo de las jerarquías socioraciales. Porque, en parte, tales jerarquías se establecían como efecto del uso cotidiano de dichos artefactos y, además, por medio de las correspondientes formas de exclusividad que el uso de mercancías europeas instauraba entre los sujetos coloniales privilegiados como un signo constatable de su blanquitud (Echeverría, 2011). Debido a que, como es obvio, en esa época no cualquier persona podía vestir a la usanza europea, ataviar su casa con muebles españoles o servir sus alimentos en porcelana traída del otro lado del Atlántico. Por este motivo, las mercancías importadas de la metrópoli funcionaban como artefactos de distinción entre diferentes sectores de las élites, los cuales movilizaban las jerarquías socioraciales entre ellos como resultado de su uso, así como entre las élites que escenificaban la blanquitud y los sectores subalternizados de blancos pobres, indígenas, castas de negros, libres de todos los colores y mestizos (Jaramillo, 1965). De manera que eran artefactos que instituían cotidianamente la operatividad del dispositivo de la limpieza de sangre (Castro-Gómez, 2005). Esto en

función de la economía del deseo que fundaba los sistemas monopólicos de privilegios establecidos.

Por ello, como mencionaba el filósofo y sociólogo francés Jean Baudrillard:

(...) por encima de la evidencia práctica de los objetos y a través de la aparente espontaneidad de los comportamientos, [se ve] la obligación social, el *ethos* de consumo “ostentatorio” (directo o por interpósita persona), y por lo tanto, (...) se [capta] en el consumo una dimensión permanente de la jerarquía social (...).

Bajo esta determinación paradójica, los objetos son por lo tanto el lugar, no de la satisfacción de necesidades, sino de un trabajo simbólico, de una “producción” en el doble sentido del término: *pro-ducere* —se los fabrica, pero se producen también como *prueba*—. ([1972] 1979: 7)

En consecuencia, en términos de *valor simbólico*, ser puro de sangre no se correspondía simplemente con un asunto de orden fenotípico o de linaje biológico. Más bien significaba toda una escenificación de la blanquitud que condicionaba el posicionamiento social de cada individuo y sector social, de manera diferenciada, en función de su forma de aparecer ante los demás (Echeverría, 2011). Por lo cual se requería del estatus que brindaba el consumo de mercancías europeas o, dado el caso, ante su ausencia se recurría al principio regulativo de la mimesis colonial, es decir, a la imitación local de las mercancías europeas (Therrien, 2007). Entonces, ser limpio de sangre implicaba escenificarse a la manera de un cuerpo de sangre limpia a partir del *valor simbólico* que tenía el uso de las mercancías europeas en las colonias y, a la vez, por medio de su inscripción en la economía política del deseo que ponían en circulación estos artefactos.

Por ello, puede decirse que el dispositivo de la Carrera de Indias estaba ensamblado con las prácticas de consumo relacionadas con los signos que establecían la diferencia colonial.⁶⁸ Me refiero al imaginario en función del cual se instauraba la clasificación de las gentes según criterios teológicos de jerarquía socioracial que fueron contruidos a partir del discurso católico y el pensamiento político de la monarquía

⁶⁸ Según Mignolo “la diferencia colonial tiene que ver con la manera como se construyó un lugar de alteridad dentro del imaginario occidental, sobre las poblaciones sometidas a partir del siglo XVI, con la concurrencia triple de la derrota de los moros, la expulsión de los judíos y la expansión por el Atlántico, moros, judíos y amerindios (y con el tiempo también los esclavos africanos), pasaron a configurarse, en el imaginario occidental cristiano, como la diferencia (exterioridad) en el interior del imaginario [occidental]” (2005: 56). Ver también Mignolo (1999 y 2000).

española. En este sentido, no cabe duda que la geopolítica del dispositivo molar de la Carrera de Indias se acopló con la micropolítica molecular del dispositivo de la limpieza de sangre.⁶⁹

De otro lado, las intensidades que eran codificadas con base en el dispositivo colonial de la Carrera de Indias —por medio de la articulación entre geopolítica y micropolítica— se expresaron en la vida cotidiana de las ciudades portuarias que se encontraban ensambladas a su madeja. Por este motivo, la intensidad de circulación de los flujos urbanos aumentaba o disminuía en función de las diferentes posiciones que ocupaban los galeones en el diagrama geopolítico de este dispositivo trasatlántico. Por eso, Cartagena de Indias mantenía un ritmo de vida que fluctuaba con base en una relación directamente proporcional a la llegada y la partida de la Flota de galeones de Tierra Firme. Mas no exclusivamente en función de ello. Porque también influían en este ritmo del mundo de la vida urbano los circuitos temporales del contrabando que, ciertamente, no eran para nada excepcionales (Grahn, 1987 y 2003).⁷⁰

Al respecto, en *Del amor y otros demonios* el escritor colombiano Gabriel García Márquez mencionaba que en ese entonces “había dos ciudades: una alegre y multitudinaria durante los seis meses que permanecían los galeones, y otra soñolienta el resto del año, a la espera de que regresaran” (1995: 13). Se trataba, pues, de un binarismo temporal que marcaba el ritmo de la vida en la ciudad caribeña. Al arribo de la Flota de galeones de Tierra Firme la ciudad devenía una intrincada corriente humana de movimiento, algarabía e intercambio; las vendedoras de bollos y cazabe abundaban en las

⁶⁹ Respecto de esta relación entre micropolítica y geopolítica Deleuze y Guattari señalan que “no hay que oponer los dos tipos de multiplicidades, las máquinas molares y las moleculares, según un dualismo que no sería mejor que el de lo Uno y lo Múltiple. No hay más que multiplicidades de multiplicidades que forman un mismo agenciamiento, que se manifiestan en el mismo agenciamiento” ([1988] 2004: 40). Estas relaciones complejas entre lo molar y lo molecular han sido abordadas por Castro-Gómez como parte de una teoría heterárquica del poder, en la cual “no es posible poner de un lado las estructuras molares (la economía-mundo, la división internacional del trabajo, la explotación colonial de las periferias, etc.), y del otro, las estructuras moleculares (los afectos, la intimidad, la relación que los individuos establecen con ellos mismos y con otros), como si estas fueran lógica y ontológicamente *dependientes* de las primeras” (2007: 167).

⁷⁰ La Flota de Galeones de Tierra Firme influía en las intensidades de la ciudad, así como la llegada de cargamentos de contrabando que tenían circuitos diferentes de circulación al de los galeones y que a primera vista no eran tan evidentes, pero como ha mostrado el historiador estadounidense Lance Grahn para el siglo XVIII implicaban a todos los grupos sociales de la sociedad cartagenera (1987). Por otra parte, como menciona Bosch el contrabando jugó un papel fundamental en la conformación de la llamada sociedad bucanera y filibustera en La Española y, al mismo tiempo, en la expansión geopolítica de Inglaterra en el Caribe durante el siglo XVII ([1981] 2009). También influía en este ritmo de vida la llegada de los barcos negreros esclavistas, especialmente durante los periodos 1595-1640 y 1695-1735. Cuando la trata por Cartagena de Indias fue más significativa en términos cuantitativos y cualitativos (Colmenares, 1997; Meisel, 1980; Palacios, 1973).

plazas (Tovar, 1998). En los frecuentes bailes de bunde los cuerpos vibraban con los ritmos insistentes de la percusión africana. Por todo esto, la ciudad contaba con un abastecimiento permanente de aguardientes y carnes provisto con base en el trabajo esclavizado de las haciendas de la Provincia. Este abastecimiento se dirigía a habitantes, tripulaciones, comerciantes y en general a las poblaciones fluctuantes que llegaban a la ciudad (Colmenares, 1997). Al mismo tiempo, las noticias de lo que ocurría en la metrópoli y en el interior del continente se volvían tema de conversación en las calles y en las fondas. Los blancos pobres que llegaban a la ciudad, en calidad de polizontes, deambulaban por las calles a la búsqueda de encontrarse un golpe de suerte que les permitiera vincularse a alguna empresa aventurera, siempre con la esperanza de conseguir el anhelado ascenso social.

En palabras del historiador colombiano Hermes Tovar Pinzón:

La ciudad tenía un ciclo de bullicios y otro de soledad, al igual que un invierno y un verano. El bullicio llegaba con los galeones, que fomentaban una pequeña feria. Entonces se abrían muchas tiendas y toda la economía de la ciudad y la región se ponía en movimiento. Unos arrendaban sus casas y sus tiendas, y otros encontraban una creciente demanda a sus oficios, y los negros y negras esclavos veían incrementar sus jornales, alcanzándoles a muchos para pagar su libertad. La demanda de bienes aumentaba y las charcas de la jurisdicción disfrutaban de un aumento de los precios de los productos. (1998: 76)

A su turno, cuando los galeones partían, la ciudad se transfiguraba de un ritmo apurado a uno pausado y lento, casi lúgubre. Cartagena de Indias se convertía en un lugar con calles solitarias, en las que el eco de los sonidos tenía mayor nitidez. Debido a que las personas se resguardaban letárgicas en el monótono recogimiento de sus casas. Aquellos blancos pobres que no habían logrado conseguir trabajo, o participación en alguna empresa aventurera, quedaban sumidos la más de las veces en la absoluta miseria, no quedándoles más camino que la mendicidad. Los más afortunados terminaban recibiendo la solidaridad de las negras y mulatas libres quienes en ocasiones los socorrían (Tovar, 1998). Estos dualismos rítmicos urbanos constatan que el dispositivo colonial de la Carrera de Indias era una máquina de intensidades binarias.

Cuando la Flota de Tierra Firme partía de Cartagena de Indias continuaba su recorrido hacia Portobelo en la Capitanía de Panamá, para realizar el trayecto se valía nuevamente de la corriente de la Guayana. Cuando la flota arribaba a Portobelo se

realizaban las famosas ferias de galeones. Por eso, hasta allí llegaban los comerciantes peruanos que zarpaban desde el Callao y navegaban ascendiendo por el Pacífico, paralelamente a la costa continental suramericana, aprovechando para ello la energía cinética sur-norte de la corriente de Humboldt y, posteriormente, atravesaban por tierra el istmo de Panamá para arribar a la feria de galeones. Una vez terminaba la feria, y cuando ya se habían comerciado las mercancías europeas —asunto que podía durar varios meses—, la Flota de Tierra Firme se cargaba con los productos y tributos que iban a ser trasladados a España y se dirigía a La Habana, para reunirse de nuevo con la Flota de Nueva España.

Mientras la Flota de Tierra Firme recorría el itinerario Cartagena-Portobelo-La Habana, la Flota de Nueva España navegaba desde La Dominica hasta Veracruz, donde se realizaban otras ferias de galeones. A este puerto llegaban las mercancías asiáticas y los tributos que se trasladaban desde la Capitanía General de las Filipinas hasta Acapulco. El mecanismo utilizado en esta ruta marítima era el llamado Galeón de Manila, que zarpaba hacia el archipiélago filipino desde el puerto de Acapulco, usando la corriente ecuatorial del Pacífico. Para regresar a Nueva España, el Galeón de Manila se propulsaba con la corriente de Japón (*kuro shio*), trazando rumbo noreste. Luego usaba la energía hidráulica de la corriente del Pacífico Norte y, por último, la corriente de California en dirección sureste. Una vez en Acapulco, las mercancías y tributos se transportaban por tierra hasta Veracruz (en el Golfo de México). Donde eran cargadas en los galeones de la Flota de Nueva España. Cuando esta operación terminaba, la flota viajaba a La Habana al encuentro de la Flota de Tierra Firme.

Desde Cuba partían las dos flotas en una sola escuadra, usando la energía cinética sur-norte de la Corriente del Golfo para cruzar el Atlántico hasta el archipiélago de las Azores. Finalmente, la Flota culminaba su travesía en la metrópoli. El trayecto entre las Azores y Sevilla era uno de los más peligrosos de la travesía. Debido a que se navegaba con viento contrario. En condiciones extremas, navegar este trayecto podía tardar hasta seis meses.

2.2 Una propuesta intrépida⁷¹

En 1696 Bernard-Jean-Luis Desjean, Barón de Pointis, presentó una propuesta intrépida a Luis XIV. El rey de Francia que era conocido, en ese entonces, como *le Roi Soleil* [el rey sol] (1654-1715). La propuesta consistía en que el soberano estudiara la posibilidad de autorizar la organización y desarrollo de una expedición militar que tenía por objetivo tomar por asalto a Cartagena de Indias. Según los cálculos de Pointis, la expedición permitiría transformar la correlación de fuerzas que existía en la geopolítica del Caribe, inclinando la balanza en favor de la monarquía francesa. Así se conseguiría garantizar un avance estratégico, el cual beneficiaría los intereses franceses en la región, pues esta corona ya contaba desde 1620 con una presencia colonial en la Guyana (ubicada en el nordeste de la costa continental suramericana); con la posesión de Martinica y Guadalupe desde 1635 en las Islas de Barlovento y, paso a paso, había ido tomando posesión de *Saint-Domingue* —desde principios del siglo XVII— por medio de la presencia de filibusteros y bucaneros en la región occidental de la isla La Española. De manera que tomar Cartagena de Indias era una jugada fundamental que le permitiría a Francia establecer un control triangular en el Caribe. Aunque la propuesta que hizo Pointis a Luis XIV era intrépida, no era para nada descabellada.

Como era de esperarse, la iniciativa terminó por cautivar la atención del monarca francés, quien brindó su apoyo a la iniciativa (Lucena, 1992). El Barón de Pointis había leído, no sin astucia, el interés que Francia tenía en asegurar una posición estratégica que le permitiera ejercer influencia en el Caribe occidental. Tal como lo había obtenido Inglaterra por medio de la expropiación de la isla de Jamaica a la monarquía española en 1655. No cabe duda. Los franceses querían todo menos quedarse rezagados en la importante carrera que significaba la cuestión colonial caribeña. No pensaban quedarse fuera del reparto colonial que estaba sucediendo como producto del “desmembramiento” del ejercicio de la soberanía colonial hispánica en las Antillas Mayores (Bosch, [1981] 2009: 261).

Ahora bien, según el esquema financiero del intrépido plan de Pointis *le Roi Soleil* contribuiría a la expedición con embarcaciones, tropas y armamentos. Por su parte, un

⁷¹ Tomo como referencia historiográfica para la construcción del siguiente relato el trabajo de Eduardo de la Matta Rodríguez (1979).

grupo de accionistas particulares que estaban muy interesados en la empresa aportarían más hombres —en calidad de mercenarios— y, además, todo lo necesario para que no faltase nada en el abastecimiento de la flota (Arrázola, 1955; Borrero, 2009; Matta, 1979). De modo que las cosas se fueron dando sin mayor inconveniente y, además, todos estaban de acuerdo en un punto crucial: el mejor momento para realizar el asalto a Cartagena de Indias estaría dado cuando los comerciantes procedentes de las Audiencias de Quito y Santa Fe y de la Capitanía de Venezuela arribaran a la ciudad caribeña. Porque era precisamente el tiempo en el que Cartagena de Indias contaría con importantes recursos económicos que estaban destinados al intercambio comercial con los galeones de la Flota de Tierra Firme. Se trataba de una oportunidad excepcional.

Si los franceses lograban salir victoriosos del asedio a Cartagena de Indias el botín obtenido podría financiar el costo de la expedición, dejando considerables márgenes de rentabilidad a los accionistas y a la corona francesa. Además, permitiría asestar un valioso golpe político y militar al dispositivo de comercio monopolístico español, al interrumpir los ensamblajes coloniales del dispositivo de la Carrera de Indias. Pero dos sucesos inesperados afectaron los planes de Pointis: el fracaso, por aquellos días, de una expedición similar y los rumores que circulaban en la corte francesa de una posible negociación de paz con España, para poner fin a la Guerra de los Nueve Años.

El resultado fue que varios accionistas decidieron retirarse del proyecto para no poner en riesgo su capital. Ante este obstáculo de último momento, la monarquía propuso sortear la situación por medio de una alianza táctica con los filibusteros franceses del Caribe que ocupaban la región occidental de la isla La Española, en *Saint-Domingue* (Arrázola, 1955; Borrero, 2009). Con esta alianza se apuntaba a garantizar el tamaño de la armada con la que se había pensado contar inicialmente y el cual se consideraba necesario para tener éxito en la operación naval. En un principio el Barón Pointis no estaba muy de acuerdo con vincular filibusteros a la expedición, pero la significativa caída del financiamiento de la empresa lo persuadió de aceptar la propuesta de Luis XIV (Matta, 1979). De no ser así era bastante probable que la reducción del pie de fuerza de la armada hiciera poco viable desplegar el ataque contra Cartagena de Indias.

Debido a lo cual, Pontchartrain —quien en ese entonces era el ministro francés de marina— y el Barón de Pointis solicitaron a Jean-Baptiste du Casse, gobernador francés de Pituango, preparar entre diciembre de 1696 y enero de 1697 una armada auxiliar conformada por filibusteros que en pocos meses se uniría a la armada principal (Borrero, 2009). Una vez esta última cruzara el Atlántico con el objetivo de atacar la costa

continental neogranadina. De este modo, la armada que se conformó para el asalto de Cartagena de Indias quedó constituida por 200 oficiales, 1800 marinos, 1700 soldados, 800 filibusteros, 200 voluntarios y 200 negros libres (Matta, 1979).

La mañana del sábado 13 de abril de 1697 la escuadra completa fondeaba irreverente frente a la muralla de Cartagena de Indias. Los estandartes de Francia ondeaban desafiantes en lo alto de las embarcaciones. En ese momento se pudo constatar que la flota estaba conformada por 29 unidades navales (Matta, 1979). Era la escuadra que cinco días antes había dejado estupefactos a los habitantes de Galerazamba y quienes se apresuraron para dar a conocer en Cartagena de Indias la noticia del arribo de aquella enigmática flota. Ahora estaba claro. La armada era de procedencia francesa. Se trataba, pues, de una más de las operaciones militares que hacían parte de la Guerra de los Nueve Años. La situación se descifró en toda su complejidad.

Aquella imagen —que no auguraba nada bueno— hizo que los habitantes de Cartagena de Indias entraran en pánico. Miradas angustiadas se mezclaron con pasos acelerados. Ambos atizados por comentarios callejeros entrecruzados y plenos de nerviosismo. El gobernador Diego de los Ríos dobló la guardia de la ciudad. Por su parte, los mercaderes que arribaron de Santa Fe, Medellín, Popayán, Caracas y Quito con el propósito de adquirir las mercancías que los galeones de la Flota de Tierra Firme habían traído de España (para venderlas en sus provincias) decidieron lanzarse a conformar una milicia con la que pretendían enfrentar el asedio y, desde luego, resguardar sus propios bienes.

No pasó mucho tiempo para que los habitantes de la ciudad se vieran abrazados por la mas absoluta desesperación. Quienes estaban más aterrorizados abandonaron con prisa la ciudad en busca de refugio, llevando consigo los pocos enseres que podían cargar. Sin haberse sobrepuesto de la perplejidad que generó la llegada de la armada francesa, aquellos que se quedaron en la ciudad escucharon, por fin, el estrepitoso e inevitable sonido de los cañones que dieron inicio al ataque contra las murallas. Cada explosión acrecentaba de manera irremediable la zozobra y la confusión. Nada parecía tener sentido. En poco tiempo una lluvia de bolas de fuego se ensañó contra la ciudad. Con todo, el furioso ataque no consiguió abrir boquetes en las murallas y baluartes que conformaban el sistema defensivo (Arrázola, 1955; Marco, 1988; Matta, 1979).

Mientras el bombardeo ensordecía los oídos de los habitantes de Cartagena de Indias, y desafiaba sus fuerzas anímicas, los franceses intentaron dar el siguiente paso del ataque. El cual consistía en desembarcar hombres de infantería en la pequeña playa que estaba ubicada frente a las murallas.⁷² Esta operación tuvo poco éxito. Porque debido al fuerte oleaje que había ese día dos embarcaciones se hundieron en el fallido intento. Ante la dificultad de destruir las defensas amuralladas, y sopesando la pérdida de las embarcaciones, el Barón de Pointis ordenó fijar rumbo hacia el suroeste. La ofensiva continuó por la entrada de Bocachica, puesto que el comandante francés pensaba ingresar a la Bahía de Cartagena para atacar la ciudad desde una posición más estable y contundente (Arrázola, 1955; Borrero, 2009).

Si el propósito era ingresar a la bahía de Cartagena, donde existía una mayor probabilidad de realizar con éxito el desembarco de las tropas de infantería y de artillería, la armada francesa debía neutralizar el fuego defensivo del Fuerte de San Luis. Esta guarnición, que estaba localizada en Bocachica, contaba con unos 160 hombres para su defensa. A juicio de Sancho Jimeno —quien era el comandante de la fortificación— este pie de fuerza era insuficiente para contener la arremetida del asalto francés. En efecto, el curso de los hechos le daría la razón. El fuego de artillería desde las naves francesas, sumado al desembarco de tropas en la Playa de los Hornos, cercó la posición defensiva. Ante esta situación, Jimeno decidió entrevistarse con el Barón de Pointis para entregarle el Fuerte de San Luis (Acosta de Samper, [1886] 1946; Lemaitre, 1983; Marco, 1988; Matta, 1979).

No obstante, llama la atención que al rendirse el comandante de la fortificación le dijo a Pointis que de no ser porque contaba con pocos hombres —en su mayoría negros y mulatos— habría dado su vida por la defensa del Fuerte. Pero bajo esas circunstancias desiguales para el combate se veía obligado a entregar su posición. Esta “honorable declaración” ganó la simpatía de Pointis, quien le otorgó a Sancho Jimeno un salvoconducto para moverse sin restricción en la ciudad mientras duraba el asedio. Ambos militares coincidieron en sostener estereotipos racistas frente a las capacidades militares de los negros, las cuales sin duda hacen parte de la *metafísica de la raza*. En este caso, tales estereotipos suponían considerar a los sujetos racializados como incapaces de desarrollar tareas militares que supuestamente sí podrían desempeñar de manera exitosa

⁷² La playa que existía en el siglo XVII frente a la marina era mucho más reducida que la de la Cartagena de hoy. Se amplió en longitud por la acumulación de arenas que generó la construcción de la escollera de la marina diseñada a finales del siglo XVIII por el ingeniero militar Antonio de Arévalo.

los blancos. De forma que, en este caso, la limpieza de sangre tendría que ver con atributos como el coraje, el arrojo y la valentía. De los que supuestamente carecían los soldados negros. Por este motivo, Sancho Jimeno dio de antemano por perdido el combate. Una decisión que fue entendida perfectamente por Pointis. Porque Jimeno se encontraba en desventaja para combatir por la proporción mayoritaria de soldados negros que tenía bajo sus órdenes.

Cuando por fin consiguieron neutralizar el Fuerte de San Luis, los barcos franceses iniciaron el ingreso a la Bahía de Cartagena de Indias y parte de la escuadra se dirigió a atacar el Fuerte de Santa Cruz, ubicado en Bocagrande. Este Fuerte estaba a cargo de Francisco de Sentaren, quien durante una discusión con las autoridades militares de la ciudad (respecto de cuál era la estrategia de defensa más apropiada para resistir el ataque), había planteado que el fuerte contaba con pocas unidades de soldados para su defensa. Por lo que propuso aumentar el pie de fuerza para poder custodiar la posición que comandaba. Sin embargo, con el argumento de que esas unidades serían requeridas para la defensa de la plaza (en el caso que los franceses logran llegar a la ciudad), el gobernador Diego de los Ríos se negó a trasladar hombres al Fuerte de Santa Cruz (Arrázola, 1955; Matta, 1979).

Por este motivo, los franceses tomaron el fuerte sin mayor dificultad, y los españoles perdieron una posición privilegiada para la defensa de la ciudad. Una posición que permitía atacar a las embarcaciones enemigas que fondeaban en la Bahía. Con todo, en un último intento por cerrar el paso a los franceses, el gobernador ordenó hundir dos barcos en la entrada del puerto. Pero, antes de que pudiera llevarse a cabo esta operación, los franceses capturaron dichas embarcaciones. Poco tiempo después se enteraron de que los españoles habían abandonado el Fuerte de San Sebastián de Pastelillo. En este punto, la escuadra francesa tenía el control de la Bahía interior, había logrado la captura del Castillo de San Luis y los fuertes de San Sebastián de Pastelillo y de Santa Cruz. De este modo, el sistema de defensas de Cartagena de Indias —que custodiaba la Bahía— fue totalmente neutralizado.

Una vez que la armada consolidó el dominio de esta posición, el Barón de Pointis ordenó un desembarque de tropas con el propósito de que se apropiaran del Fuerte de San Lázaro, que estaba ubicado frente a la puerta de la Media Luna, y del convento de la Candelaria en el Cerro de la Popa. Mientras avanzaba dicha operación militar, el barón

envió una misiva pidiendo la rendición de quienes aún permanecían en Cartagena de Indias. Los españoles se negaron (Acosta de Samper, [1886] 1946; Arrázola, 1955; Matta, 1979).

Por eso, al día siguiente, la armada francesa inició el segundo bombardeo contra la ciudad. El cual se extendió entre el 19 y el 23 de abril. Entre tanto las tropas en tierra lograron apoderarse del Fuerte de San Lázaro. El bombardeo desde la bahía se detuvo durante los dos días siguientes, con el objetivo de que las unidades francesas en tierra, conformadas en su mayoría por filibusteros, pudieran ocupar posiciones estratégicas de artillería que les permitieran atacar el cordón de cortinas de muralla y los baluartes que resguardaban la puerta de la Media Luna (Arrázola, 1955; Matta, 1979).

Una vez más, los contundentes avances de la armada francesa condujeron a que un grupo considerable de personas abandonaran la ciudad en busca de refugio. El 28 de abril se inició el ataque de artillería al sistema defensivo de la puerta de la Media Luna. Este ataque, finalmente, consiguió abrir un boquete en la muralla (Matta, 1979). Los franceses ingresaron impetuosos al recinto amurallado. Pero poco antes de que consiguieran entrar, las unidades españolas que protegían ese punto de la muralla habían huido. Al día siguiente, los extranjeros pudieron atrincherarse en el arrabal de Getsemaní. El cual se sumó a la, cada vez más, extensa cadena de posiciones españolas que cayeron en manos de la armada francesa.

En ese punto del ataque, Pointis dio la orden de iniciar fuego simultáneo contra la ciudad desde las embarcaciones ubicadas en la bahía y desde el recientemente tomado arrabal de Getsemaní. Ante el reacomodamiento del fuego de los cañones franceses, que fue posible gracias a las nuevas posiciones ganadas, el gobernador envió una comisión para que negociara con Pointis los términos para la capitulación de la ciudad frente a los expedicionarios franceses. El ataque había llegado a su final. A pesar que el refuerzo de 1800 hombres que venían desde Mompo, a respaldar la defensa de Cartagena de Indias, se encontraba muy cerca de la ciudad. Asombrados, los soldados momposinos que se disponían apoyar a la ciudad caribeña recibieron la noticia de que habían llegado demasiado tarde. Porque la máxima autoridad de la ciudad, y de la Provincia, había tomado la decisión de entregar el puerto a los franceses (Marco, 1988; Matta, 1979).

Los términos pactados en las capitulaciones estipularon que el gobernador español dejaría la ciudad —con la pompa y honores propios de la guerra— junto con la guarnición española y los hombres gentiles que permanecían en el recinto amurallado. Los habitantes que así lo desearan podían salir de la ciudad, llevando consigo los vestidos y muebles que

pudiesen, así como sus esclavos de servicio. Por su parte, quienes quisieran permanecer en la ciudad, podían hacerlo. A condición de jurar fidelidad y obediencia a Luis XIV. Rey de Francia y nuevo soberano de Cartagena de Indias. Aquellas personas que permanecieran en la urbe, además de declararse súbditos de la monarquía francesa, debían entregar la mitad de sus bienes en calidad de impuesto de guerra. Por su parte, los oficiales españoles debían comprometerse a entregar el dinero, las joyas y demás riquezas contenidas en las cajas de la ciudad y en la Real Hacienda (Marco, 1988; Matta, 2009).

A su turno, los franceses se comprometían a respetar la integridad de las iglesias y monasterios, así como la dignidad de los cálices de esos lugares religiosos. Por último, en las capitulaciones se aseguraba que la salida de los vencidos de Cartagena de Indias sería un evento que guardaría el protocolo acostumbrado y exigido por los honores militares. Estas capitulaciones fueron aceptadas por ambas partes. No quedaba más que implementarlas. Por tal motivo, ese mismo día entraron victoriosos a la plaza central de Cartagena de Indias 500 soldados franceses que guardaban enérgicamente el orden cerrado, para tomar posesión oficial de aquella ciudad en nombre de la monarquía regida por *le Roi Soleil*. Al día siguiente una caravana conformada por 3000 personas abandonó la ciudad (Matta, 1979). Quienes la integraban también seguían el orden cerrado, pero lo hacían con cierto descreimiento en sus rostros y al paso del desteñido golpe marcial que marcaban los desanimados redoblantes de la derrota. Era una dramatización trágica del honor castrense, en medio del más categórico fracaso. El avance de la caravana —que estaba acompasado por ese soporífero redoble— creó una particular escena impregnada de sinsabor.

El cortejo iba encabezado por el gobernador Diego de los Ríos, quien montaba a caballo. Con su pomposa posición de vanguardia el gobernador expresaba una autoridad que en realidad no ostentaba en ese momento. Se trataba, pues, de todo un sinsentido. Le seguían cuatro compañías militares. Y un grupo de mujeres, sacerdotes y niños cerraba la caravana. Al poco tiempo de haber salido de la ciudad la caravana rompió filas, dejando al gobernador solitario (en su fingida marcha solemne). Una solemnidad que contrastaba, de forma abrupta, con el golpeteo del último redoblante que suavemente se fue extinguiendo. Hasta alcanzar el absoluto silencio.

Ya en la ciudad, los soldados franceses no pudieron más que asombrarse de lo bien pertrechados que se encontraban los soldados españoles. En verdad, esperaban

encontrarse con un ejército desolado y famélico. Más un débil reflejo de la vida que la vida misma. Pero no podían creer que con el pie de fuerza que contaban, la disponibilidad de armas y municiones que tenían, su reserva de alimentos y el inexpugnable sistema defensivo de la ciudad hubiera sido tan fácil derrotar a los españoles para apropiarse de Cartagena de Indias (Marco, 1988; Matta, 1979). Este desconcierto quedó plasmado en el relato que escribió el médico y filibustero francés Exquemelin:

Los enemigos [españoles] tenían mucha gente en estado de actuar, municiones y víveres para seis meses. La ciudad de Cartagena estaba rodeada de un foso lleno de agua y las murallas dotadas de ochenta cañones. Si ellos hubieran aprovechado todas esas ventajas nada dejaba entrever que hubiéramos podido vencerlos y nos sorprendimos al ver, poco después, dos banderas blancas que agitaban para entrar en conversaciones. (Citado en del Castillo, 1997)

Por decir lo menos, era extraño que una ciudad con las características estratégicas y defensivas de Cartagena de Indias fuera entregada, de esa forma, a los enemigos. Mientras la caravana descreída dejaba la ciudad —con todos los honores militares pactados en las capitulaciones— el Barón de Pointis fue recibido por parte del Cabildo Eclesiástico en la catedral con un *Te deum*, interpretado a modo de tono solemne. Se trataba de todo un gesto de adulación (Arrázola, 1955; Matta, 2009). Ahora bien, una vez los franceses estuvieron cómodamente instalados en su nueva posesión continental empezaron a recoger el botín y para garantizar el éxito de la operación decidieron informar a los habitantes de Cartagena de Indias que quienes no entregaran, por cuenta propia, las riquezas que poseían se arriesgaban a ser severamente castigados por las nuevas autoridades de la ciudad.

Este anuncio hizo que muchas familias y comerciantes buscaran con extraordinario afán la manera de esconder algo de sus caudales. Con el propósito de no perderlo todo a manos de los franceses. Los sacerdotes que habían decidido quedarse en la ciudad, bajo la condición de jurar lealtad a Luis XIV, quedaron estupefactos en el momento que los franceses les pidieron que entregaran las riquezas de las iglesias y los monasterios. Pensaron que ellos, después de todo, no tendrían que entregarlas. Ya que habían sido generosos y benevolentes con los franceses, brindándoles a manera de bienvenida la interpretación del magnificante *Te deum* que habían interpretado en honor del Barón de Pointis. Por ello aprovecharon que las capitulaciones disponían respetar la integridad de los lugares religiosos, para ofrecer clandestinamente a varias familias prestantes de la ciudad la posibilidad de guardar sus riquezas en las iglesias y monasterios.

Por supuesto, a cambio de un “razonable porcentaje” que constituía los honorarios que cobrarían los sacerdotes a modo de contraprestación por los servicios que serían prestados para la protección de los bienes que estaban bajo riesgo de ser expropiados. Así se resguardaron varias de estas riquezas (Matta, 1979).

Por su parte, tiempo después de que se hubiera concretado esa hábil operación, los franceses les aclararon a los sacerdotes que según su propia interpretación de las capitulaciones mantener la integridad de las iglesias y los monasterios se refería específicamente a los edificios y, desde luego, contemplaba resguardar los sagrados cálices que en calidad de “buenos cristianos” estaban en obligación de respetar. Les informaron que no debían preocuparse por eso. Porque, tal como lo habían pactado en las capitulaciones los sitios y objetos sagrados serían resguardados con el mayor de los cuidados.

Sin embargo, las nuevas autoridades se permitieron comunicar a los religiosos que eso no tenía nada que ver con los objetos profanos que estaban resguardados dentro de los edificios. Según los franceses, la idea de que estos últimos eventualmente no serían expropiados fue un lamentable malentendido en el que incurrieron los sacerdotes. Entonces, les exigieron —por su propio bien— que les entregaran las riquezas que estaban consignadas en esos edificios. Así se desmoronó, de forma inesperada, el astuto plan que habían organizado los pastores de almas para resguardar de la confiscación las riquezas de las familias prestantes cartageneras y, también, de algunos de los comerciantes foráneos que habían arribado al encuentro con los galeones de la Flota de Tierra Firme.

2.3 Flujo de vientre y saqueos

Apenas unos días después de haberse consumado la toma francesa de Cartagena de Indias comenzó el primer periodo de lluvias anuales en la región. No paraba de llover. En las noches los contrapunteos de truenos y relámpagos rasgaban el cielo violentamente con sus fugaces e irregulares explosiones. Mientras que durante el día un goteo letárgico, monótono y tibio producía en los franceses una desesperante sensación de somnolencia. Todo olía a tierra húmeda. Al poco tiempo los mosquitos empezaron a multiplicarse

exponencialmente y a esto se sumó que un pegajoso bochorno se había convertido en parte ineludible de la cotidianidad.

Una vez que las lluvias comenzaron a ser más constantes, los soldados recién llegados empezaron a sentir malestares musculares, dolores de cabeza y un inexplicable cansancio generalizado. Fue en ese momento cuando en la tropa circuló el rumor de que varios soldados sufrían calenturas, que era la forma como llamaban a las fiebres en esa época. No pasó mucho tiempo para que algunos de ellos —extrañados por lo que les estaba pasando— empezaran a informar a los doctores de la expedición que habían estado defecando heces con sangre y, además, que sentían un dolor insoportable al hacerlo. Las especulaciones no se hicieron esperar, al igual que el vómito. Poco tiempo después la situación empeoró. Porque cada vez más soldados presentaban síntomas similares. La expedición había sido contagiada por una epidemia de “flujo de vientre” que terminó por cobrar un importante número de vidas en la tropa. Apenas dos semanas después de la victoria francesa ya habían fallecido 800 soldados a causa de la enfermedad, que hoy conocemos como disentería (Arrázola, 1955; Marco, 1988; Matta, 1979). De todas formas, no dejaba de haber cierta ironía en la situación. Porque la armada francesa se había preparado militarmente para un asalto contundente contra Cartagena de Indias en el que había salido victoriosa, pero no estaba lo suficientemente preparada para una epidemia de esa magnitud. Esto ponía en riesgo toda la expedición.

El Barón de Pointis vio con asombro como sus ambiciones de mantener la soberanía de la monarquía francesa sobre Cartagena de Indias se esfumaban a la manera de un espejismo que desaparece de un momento para otro —como por arte de magia—, pues era seguro que la disminuida fuerza naval con la que contaba no tenía el pie de fuerza necesario para mantener el control de la ciudad ante un contragolpe de España o de alguno de sus aliados. A la larga, todo parecía indicar que, en realidad, la victoria de la maravillosa armada de *le Roi Soleil* en el Caribe continental neogranadino no pasaría de ser una toma pasajera de la ciudad. El juego de dados del azar había arrojado su infausto veredicto. Porque al fin y al cabo las condiciones de insalubridad habían resultado más contundentes —contra las pretensiones coloniales de los franceses— que la débil resistencia militar que habían opuesto contra ellos los españoles.

Esta inesperada situación llevó al Barón Pointis a tomar dos decisiones definitivas, ambas debían llevarse a cabo sin mayor demora. En primer lugar, ordenó acelerar la recaudación de las riquezas entre los cartageneros y entre los comerciantes que habían llegado a la ciudad al encuentro con los galeones de la Flota de Tierra Firme. Porque, para

ese momento, ya era claro que no iba a durar por mucho tiempo la estadía de los franceses en la ciudad caribeña. En segundo lugar, decidió dar la instrucción de que prepararan los barcos —lo antes posible— para zarpar con rumbo a los territorios coloniales franceses y así evitar un potencial contragolpe de España o de alguno de sus aliados.

Mientras esto sucedía otro conflicto inesperado vino a agravar las cosas. Se trató de un altercado entre el Barón de Pointis y los filibusteros franceses, quienes estaban descontentos con el porcentaje que el comandante de la expedición les había adjudicado respecto de las riquezas que fueron obtenidas en el asalto. Esta situación se salió totalmente de las manos. Jean-Baptiste du Casse asumió la vocería de los filibusteros en el conflicto. Por este motivo, fue acusado por el Barón de Pointis de propiciar un motín entre la tropa. Para evitar cualquier represalia en su contra, du Casse prefirió huir a Francia. Sin embargo, la inconformidad de los filibusteros —que se sentían estafados— no cesó. Más bien se acrecentó con la huida de su vocero. Cuando las cosas parecían no poder llegar a estar peor llegó la noticia de que una armada anglo-holandesa se dirigía hacia Cartagena de Indias, para hacer frente a los franceses. No había tiempo que perder. Por eso, sin dar más largas al asunto, el Barón de Pointis decidió abandonar la ciudad a su propia suerte. Zarpó de la bahía el 1 de junio (Matta, 1979).

La noche anterior los filibusteros, quienes no se vieron afectados del todo por el “flujo de vientre”, ya que estaban acostumbrados y de cierta forma adaptados a las condiciones climáticas y epidemiológicas del Caribe, se tomaron nuevamente la ciudad. Entonces, desataron una nueva y feroz cacería de riquezas. Para ello utilizaron los castigos y las torturas como las herramientas más recurrentes, con el fin de acaparar todo lo que pudiera tener algún valor comercial antes de que llegaran los refuerzos de España. Luego decidieron convocar a las pocas personas que aún permanecían en la ciudad caribeña. Cuando la congregación estaba reunida, rociaron pólvora a la catedral y dieron dar a conocer públicamente su nueva exigencia. Si la ciudad no pagaba un rescate suficiente la catedral sería volada en mil pedazos. Solo era cuestión de encender la pólvora.

Los cartageneros reunieron apresurados el rescate y, para evitar la destrucción de la catedral, pagaron a los filibusteros lo que exigían. Estos últimos salieron de la ciudad el 3 de junio de 1697, dejándola en una situación de saqueo generalizado que, además, de forma oportunista siguieron aprovechando algunas personas oriundas de la ciudad que tomaron cualquier cosa que pudiera quedar a la mano. De modo que en pocos días

Cartagena de Indias fue saqueada tres veces: primero por la armada francesa, luego por los filibusteros y, finalmente, por los mismos cartageneros (Matta, 1979).

2.4 Un asalto que no tuvo lugar

Cuando las primeras noticias de lo que había ocurrido en Cartagena de Indias llegaron a la Audiencia de Santa Fe nadie daba crédito a lo que se decía. Eran, por decir lo menos, inverosímiles. Porque hacía pocos meses la audiencia había enviado a la ciudad caribeña el situado fiscal correspondiente al pago de las milicias, recursos que fueron solicitados con particular insistencia por el gobernador Diego de los Ríos. El situado ascendía a 66.836 pesos, de los cuales 37.236 los aportaba Santa Fe y 29.600 Quito. Asimismo, se daba por sentado que —como era usual— el mantenimiento de las fortificaciones se pagaría con los impuestos de las cajas de almojarifazgos (Matta, 1979).

Como si esto fuera poco, la audiencia había recibido informes detallados del gobernador respecto del gasto de dichos recursos. Tales documentos daban la impresión de que Cartagena de Indias contaba con todo lo necesario para ser una plaza fuerte que estaba preparada en su sistema defensivo y que, por ello mismo, podía resistir cualquier intento de sitio. También se tenían noticias de que con meses de anticipación —primero desde España y luego desde Cuba— habían sido enviados al gobernador varios informes confidenciales. En aquellos informes se le ponía sobre aviso al funcionario colonial respecto de la alta probabilidad de que se estuviera fraguando un ataque francés a las posesiones caribeñas continentales de la monarquía católica. De hecho, se infería que el eventual ataque apuntaba a posicionar en el concierto internacional una imagen de alta capacidad estratégica y militar de la monarquía francesa. Esta percepción permitiría a Francia tener mayor margen de negociación con España en el marco de las conversaciones de paz que darían término a la Guerra de los Nueve Años. De modo que la ciudad estaba advertida al respecto y, desde luego, las autoridades habían contado con tiempo suficiente para preparar la defensa de la plaza fuerte. No obstante, las noticias que fueron recibidas en la Audiencia de Santa Fe parecían indicar todo lo contrario. Cartagena de Indias había caído a manos de los franceses (Matta, 1979).

Esta situación de perplejidad llevó a que la Audiencia decidiera adelantar una investigación, para aclarar qué era lo que en realidad había sucedido. Por eso abrió un expediente contra Diego de los Ríos y encargó realizar la investigación al oidor Carlos Alcedo y Sotomayor, quien tenía órdenes de viajar a Cartagena de Indias para detener al

gobernador y a los principales mandos militares, así como de embargar sus bienes. Al menos mientras se aclaraban las respectivas responsabilidades de quienes tenían a cargo la defensa de la ciudad caribeña. En consecuencia, Alcedo y Sotomayor escribió varias cartas a Diego de los Ríos para notificarle la decisión de la Audiencia y solicitarle que cooperara con la investigación (Matta, 1979).

Sin embargo, el gobernador respondió que la Audiencia no tenía de qué preocuparse, pues él mismo había nombrado como investigador del asunto a Pedro Martínez de Montoya. Un colaborador cercano del funcionario colonial. También precisaba en su misiva que, a su modo de ver, la Audiencia de Santa Fe no tenía jurisdicción para modificar esta decisión, pues él era la máxima autoridad de la Provincia. Cuando ya Alcedo y Sotomayor se encontraba en Mompox —camino a Cartagena de Indias— recibió ciertas informaciones, al parecer fidedignas. Las cuales le indicaban que la ciudad estaba siendo preparada para resistir cualquier intento de intervención que pretendiera forzar militarmente al gobernador a acatar la decisión de la Audiencia de Santa Fe. Esto acrecentó de forma inusitada las sospechas que ya recaían sobre Diego de los Ríos.

Era por lo menos extraño que la ciudad fuera preparada, repentinamente, para contener la influencia de la Audiencia, cosa que no hizo de forma tan expedita el gobernador cuando se trataba de resistir el ataque francés. Entonces, Alcedo y Sotomayor decidió remitir cartas al cabildo de la ciudad, solicitando su apoyo para arrestar a Diego de los Ríos. No obstante, el Cabildo de Cartagena de Indias no respondió a esta correspondencia. Tal vez porque no se sabía con claridad qué iba a pasar. Para los cabildantes, lo más previsible era que si, después de todo, el gobernador permanecía en el cargo tomaría represalias contra quienes hubieran apoyado al oidor. No estaban dispuestos a correr ese riesgo (Matta, 1979).

Advertido de esta situación, Alcedo y Sotomayor decidió entrar a la ciudad disfrazado, para conocer más a fondo lo que estaba sucediendo. Pero Diego de los Ríos había dispuesto guardias que estaban atentos a cualquier movimiento extraño. Esta medida fue tan efectiva que en su primer intento de ingresar de forma clandestina a Cartagena de Indias el oidor fue capturado y conducido a un sitio de reclusión. Cuando ya estaba detenido, el gobernador le envió un mensaje ofreciéndole un soborno que le sería pagado con la condición que entregara a la principal autoridad de la Provincia la

copia de los autos que había enviado a la Audiencia de Santa Fe. En los cuales informaba a las autoridades judiciales andinas respecto de los avances que estaba arrojando su investigación y, también, acerca de los contratiempos que había experimentado en la realización de su cometido. Además, Diego de los Ríos le pidió que se hiciera a un lado de todo el asunto y se retirara de la ciudad caribeña, desatendiendo la investigación. El oidor no aceptó la propuesta. Ante la respuesta negativa a la oferta de soborno y a las correspondientes solicitudes que implicaba, el gobernador sacó al detenido del sitio de reclusión y lo llevó por la fuerza a hablar con él. La situación terminó en una riña entre Alcedo y Sotomayor y Diego de los Ríos.

Al otro día, sin pensarlo dos veces, el gobernador embarcó al oidor en un bergantín que tenía rumbo trazado a La Habana. La embarcación estaba en pésimas condiciones y ni siquiera contaba con provisiones suficientes que permitieran brindar alimento al prisionero. Todo parece indicar que el gobernador aspiraba que el barco naufragara o que Alcedo y Sotomayor muriera de hambre en la travesía. Con tan mala suerte que el desdichado prisionero logró arribar sano y salvo a Cuba, atravesando mil dificultades durante el recorrido. En la mayor de las Antillas nadie podía creer que un barco en tales condiciones hubiera podido llegar a su destino.

El prisionero fue entregado al gobernador de Cuba, junto con una carta en la que se le advertía que Alcedo y Sotomayor se encontraba bajo arresto porque representaba los intereses de la Audiencia de Santa Fe. Es decir, los intereses de los jueces coloniales andinos. Los cuales, según la misiva, no querían hacer otra cosa que inmiscuirse —con total descaro— en la jurisdicción que correspondía por derecho propio a los gobernadores. Diego de los Ríos presentó entonces el conflicto con el oidor en términos de una particular disputa entre el poder judicial de la Audiencia de la Nueva Granada y el poder ejecutivo-militar de la Provincia de Cartagena. En este sentido, en la carta que acompañaba al prisionero, le solicitaba a su colega gobernador de Cuba que apresara en La Habana a Alcedo y Sotomayor. Con ello pedía su apoyo irrestricto, en contra de la indebida intromisión de los jueces santafereños en un tema que a su juicio debía atender directamente la Junta de Guerra. Es decir, las autoridades militares peninsulares.

Todo el asunto era muy extraño. Por eso, a pesar de los argumentos que esgrimió Diego de los Ríos, al considerar los escandalosos rumores sobre la toma de Cartagena de Indias por los franceses —que ya se habían esparcido por el Caribe hispánico—, las difíciles condiciones en las que había arribado el bergantín a La Habana, y la versión de los hechos que le fue presentada por el propio Alcedo y Sotomayor, el gobernador de

Cuba decidió realizar una consulta con el cuerpo de abogados de la isla (quienes eran sus asesores), para definir qué hacer ante tan extraordinario suceso. Podría decirse que decidió actuar con cierta medida y prudencia frente a la situación.

Como resultado de la consulta a los letrados habaneros, el gobernador dio la orden de preparar un barco para enviar al oidor a España. Debido a la complejidad de lo ocurrido, consideró que era mejor que el asunto lo abordara una instancia superior. No quería involucrarse demasiado. Ni tomar partida por Diego de los Ríos, sin tener certeza de lo que en verdad había ocurrido en Cartagena de Indias. Por este motivo, Alcedo y Sotomayor fue embarcado rumbo a España, para que pudiera presentar en detalle el caso ante el Consejo de Indias. Lo que en efecto hizo el 16 de junio de 1698. Dos días después de su arribo a Sevilla (Matta, 1979).

Entre tanto, a Santa Fe llegaron las noticias del arresto del oidor y de su azaroso envío a Cuba en deplorables y sospechosas condiciones. El presidente de la audiencia, Gil de Cabrera y Dávalos, decidió entonces desplazarse a Cartagena de Indias para atender personalmente el caso. Dada la gravedad de las circunstancias, el presidente de la audiencia se preparó para enfrentar al gobernador de Cartagena de Indias. Consideró que el arresto de Alcedo y Sotomayor, así como su envío en un bergantín averiado a la mayor de las Antillas era la gota que había rebasado la copa. Ya no tenía paciencia. A su juicio, las sospechas contra Diego de los Ríos tenían ahora el mayor de los fundamentos. Por lo que Cabrera y Dávalos quiso ponerle punto final a la cuestión de una buena vez por todas, viajando a la ciudad caribeña para tomar cartas en el asunto. Con él viajaban dos compañías de infantería que fueron reclutadas en Honda y Mariquita. El objetivo era arrestar al gobernador de Cartagena, embargar sus bienes y encauzar por buen rumbo la investigación.

Una vez más, cuando la comitiva santafereña arribó a Mompo recibió una información según la cual Diego de los Ríos había convocado a varios militares de la Provincia de Cartagena con el argumento de que la audiencia estaba cometiendo una intromisión indebida. En la que la justicia ordinaria entraba en total contravía con la jurisdicción de la justicia militar. De modo que, con el argumento de evitar posibles disturbios, el gobernador militarizó a Cartagena de Indias. En realidad, se trataba de una preparación cautelosa con la que buscaba hacer frente a un eventual intento por parte de la audiencia de entrar a la ciudad por medio del uso de la fuerza. Por este motivo, Cabrera

y Dávalos decidió establecer un bloqueo comercial sobre la ciudad caribeña, para que Diego de los Ríos se viera obligado a entregar a Cartagena de Indias a las autoridades judiciales por efecto del desabastecimiento y el hambre que, presumía, empezarían a padecer sus habitantes.

Sin embargo, ante la medida tomada por el presidente de la audiencia, el gobernador optó por legalizar el comercio de contrabando para mantener el abastecimiento de la ciudad caribeña. Ante esta situación, Cabrera y Dávalos pidió apoyo urgente a Mompox para conformar una fuerza militar que consiguiera someter a Cartagena de Indias a la autoridad de la audiencia. No obstante, esta solicitud no fue atendida de forma positiva. En Mompox también preferían ser prudentes ante la incierta resolución de los sucesos. Después de todo Mompox hacía parte de la Provincia de Cartagena, que gobernaba Diego de los Ríos. Al final, debido a la falta de apoyo que obtuvo para tomar la plaza fuerte, la comitiva se vio obligada a retirarse a Bogotá. Al presidente de la audiencia no le quedó más opción que esperar el arbitraje del Rey en torno al conflicto jurisdiccional que se estaba presentando entre la Audiencia de Santa Fe y la gobernación de la Provincia de Cartagena.

A la larga, toda esta escandalosa situación llegó a oídos del Consejo de Indias en Sevilla. Ante el cual, como ya mencioné, había tenido oportunidad de presentar su propia declaración el oidor Alcedo y Sotomayor, dando testimonio de lo que había sucedido durante su infructuoso intento de llevar a buen término las resoluciones ordenadas por la Audiencia de Santa Fe con las que se buscaba hacer frente a los graves sucesos que estaban teniendo lugar en Cartagena de Indias. Por ello, ponderando el dramático transcurso de los hechos, el Consejo de Indias (desde España) tomó la determinación de destituir del cargo a Diego de los Ríos y nombrar como nuevo gobernador de la Provincia de Cartagena a Juan Díaz Pimenta. Además, ordenó el encarcelamiento inmediato tanto de Diego de los Ríos como de los militares de alto rango que habían estado involucrados en la defensa de la ciudad durante el asalto francés. De igual forma encargó a Julián Antonio de Tejada dar continuidad a la investigación, para poder esclarecer lo que en verdad había ocurrido (Matta, 1979).

Pero la historia no termina allí. Al parecer, Diego de los Ríos —quien se encontraba recluido para facilitar la investigación, según había dispuesto el Consejo de Indias— consiguió salirse con la suya y sobornar a Julián Antonio de Tejada. De modo que el nuevo investigador, que había sido designado desde la metrópoli para aclarar lo sucedido durante el estrepitoso asalto francés a la ciudad caribeña, estaba ahora aliado

con el principal sospechoso. Nada más ni nada menos que con el oficial que había tenido a cargo la defensa de la plaza fuerte. Por este motivo, al poco tiempo, Tejada fue detenido y encarcelado por el gobernador Juan Díaz Pimienta, quien ya sospechaba de la existencia del mencionado soborno. El investigador sobornado fue recluido bajo la acusación de no informar al nuevo gobernador respecto de los pormenores de la investigación y, además, por cobrar su sueldo directamente de las Cajas Reales.

En medio de este conflicto entre jueces y gobernadores —y ante el encarcelamiento de Tejada— asumió la investigación el oidor de la Audiencia de Santa Fe Bernardino Ángel de Isunza. Ahora bien, lo primero que hizo el nuevo investigador cuando arribó a Cartagena de Indias fue denunciar que las condiciones de reclusión de los oficiales que estaban implicados en el proceso eran sumamente laxas. Porque en la ciudad caribeña era de todos conocido que los oficiales habían sido vistos en alegres fiestas fuera de sus sitios de detención. Más precisamente en la casa de Diego de los Ríos. Por ello, para poder adelantar la investigación de forma expedita, el oidor Ángel de Isunza solicitó que los militares implicados fueran trasladados a prisiones ubicadas en otras provincias, que estuvieran lo más distante posible de Cartagena de Indias. Esto con el fin de suspender las redes de poder con las que contaban los procesados en la ciudad caribeña. Tal solicitud fue aceptada por la Audiencia de Santa Fe.

Sin embargo, algo sorprendente tuvo lugar en ese momento. Mientras se adelantaban los trámites necesarios para el traslado de los prisioneros a sus nuevos sitios de detención, el 1 de diciembre de 1700 Ángel de Isunza fue informado de que Diego de los Ríos se había fugado —como por arte de magia— de su sitio de reclusión. Además, nadie quiso aportar pistas relacionadas con su paradero. Por este motivo, las circunstancias de la fuga estaban cubiertas por un enorme manto de silencio. De todas formas, este imprevisto suceso no detuvo la investigación adelantada por el oidor. Aún en ausencia del principal implicado, los resultados del proceso fueron extraordinariamente reveladores.

La investigación realizada por Ángel de Isunza respecto de la toma de Cartagena de Indias por parte de la flota comandada por el Barón de Pointis arrojó resultados sorprendentes que llevaron a la conclusión de que, en realidad, Diego de los Ríos había vendido la ciudad a los franceses desde mucho tiempo antes de que ocurriera el asalto. La toma de Cartagena de Indias fue de hecho un simulacro. Además, quedó claro que el

entonces gobernador había estado defraudando de forma sistemática la Real Hacienda y el situado fiscal. El oidor pudo constatar que el 24 de enero de 1697 Diego de los Ríos envió una carta a la Audiencia de Santa Fe en la que le informaba que se habían fabricado nuevas cureñas para los cañones, lo cual era cierto. Pero en una madera inusual: roble. No cabe duda que se realizó un desfalco en este procedimiento, debido al sobreprecio de los materiales y a la alta calidad de la madera que supuestamente había sido utilizada. Además, los registros contables evidenciaron que las cureñas fueron fabricadas por esclavos del mismo gobernador, quien a la larga se lucró de forma adicional con el pago por la mano de obra esclavizada que fue explotada en dicha tarea.

De otro lado, según la carta de Diego de los Ríos a la Audiencia de Santa Fe, se esperaba que en un periodo de 15 o 20 días culminaran una serie de obras que se estaban realizando para el reforzamiento de las fortificaciones de la ciudad. Sin embargo, apenas un mes antes del asalto de los franceses, lo único que en realidad se había hecho era desherrar los baluartes y los cordones de murallas. Asimismo, se comprobó que el gobernador procesado mantenía bajo sus órdenes 150 unidades de milicias en toda la ciudad, cuando debían haber 520. Sin embargo, los salarios de las 520 unidades sí se cobraban del situado que era remitido desde Santa Fe y Quito para el pago de la salvaguarda de la ciudad caribeña. Solo que había un pequeño detalle: los nombres que aparecían en la relación de gastos correspondían a niños, muertos, esclavos, criados y desertores.

Por último, la investigación permitió conocer que cuando el gobernador había salido de la ciudad —después del asalto francés— había llevado consigo 40 petacas como equipaje. Sin embargo, cuando la comitiva del gobernador exiliado se desplazaba en unas piraguas hacia Mahates, se precipitó un fuerte aguacero. Para evitar que las telas finas que, supuestamente, iban en las petacas se averiaran por la lluvia, los criados decidieron extenderlas. No sin sorpresa encontraron que había mucho oro en el equipaje, aproximadamente 2.000.000 de pesos. El gobernador declaró —antes de huir— que ese oro era suyo. Pero ciertamente era una cifra elevada para un funcionario colonial. Luego cambió su versión y dijo a Ángel de Isunza que había llevado consigo el dinero de algunos vecinos de la ciudad, sobre el cual esperaba aplicar los impuestos de mitades y tercios. Esto era, a todas luces, algo inverosímil en el escenario de las cosas que ya se habían constatado sobre su corrupta gestión.

En síntesis, la investigación de la toma de Cartagena de Indias dejó en evidencia la responsabilidad de Diego de los Ríos en el detrimento de la Real Hacienda, el uso

indebido de los recursos del situado fiscal y su alta traición a la monarquía española al haber vendido la ciudad a los franceses (McFarlane, 2005).

A esta altura de los sucesos, las relaciones políticas entre las monarquías implicadas en el asalto de Cartagena de Indias tuvieron un giro abrupto e inesperado. Falleció Carlos II, rey de España (1665-1700). A raíz de su muerte, se dio inicio a la Guerra de Sucesión por el trono del imperio español, que a la larga ganó Francia. De esta forma, *le Roi Soleil* consiguió que su nieto Felipe V (1683-1746), quien era apodado como “el animoso”, asumiera la corona española.

Este giro geopolítico significó el fin de la dinastía de los Asturias en el gobierno de la monarquía hispánica —que había iniciado con la coronación de Carlos V en 1519— y el inicio del gobierno de los Borbones. Francia controlaría a partir de entonces la monarquía española. En consecuencia, después de haber sido monarquías enemigas durante la segunda mitad del siglo XVII, con la coronación de Felipe V en 1700 y la correspondiente instauración de la dinastía borbónica en el gobierno del imperio español, terminaron siendo aliadas. Tal alianza tuvo vigencia durante la mayor parte del siglo XVIII.

De manera reveladora, cuando Felipe V asumió la corona española, el mismo Luis XIV dirigió una carta al Consejo de Indias, en la que instaba a sus integrantes a que terminaran las investigaciones contra los militares españoles que estaban siendo procesados por su responsabilidad en la toma francesa de Cartagena de Indias. Porque, a juicio del monarca, los oficiales españoles no tenían de hecho ninguna relación con el Barón de Pointis y, por el contrario, de manera injusta habían sido tratados con demasiada severidad. Por lo que *le Roi Soleil* consideraba que podría dárselos libertad. Ante la decisiva carta de Luis XIV —abuelo del nuevo rey de España— el Consejo de Indias decidió dar por cerrada la investigación. De forma concluyente, absolvió de cualquier presunta responsabilidad a los militares y, en particular, a Diego de los Ríos. La investigación fue sobreseída por medio de la Real Cédula del 29 de octubre de 1706, nueve años después de lo sucedido en el Caribe neogranadino (Matta, 1979).

Todo esto deja claro el vínculo entre el gobernador Diego de los Ríos y la monarquía francesa. Así como la nueva correlación de las fuerzas políticas que se estableció entre las metrópolis europeas como resultado de la Guerra de Sucesión. A pesar de su irónico desenlace, la investigación culminada por el oidor Bernardino Ángel de

Isunza, respecto de la toma de Cartagena de Indias, constató que el asalto francés no había sido más que un simulacro. En realidad, la ciudad había sido vendida a los franceses antes de que llegara la armada de Pointis al Caribe (Matta, 1979; Mogollón, Serrano, Ruiz, Téllez, 2007). En definitiva, el asalto no tuvo lugar.

Ahora bien, uno podría preguntarse, ¿qué tiene que ver este episodio con la ambivalente racialización del paisaje montuno? Alguien podría pensar que no hay relación entre una cosa y la otra. Sin embargo, a mi modo de ver el asunto es relevante. Porque este asalto a Cartagena de Indias —o, mejor aún, el simulacro de asalto— nos permite comprender un fenómeno que se encuentra a la base de la producción de las alteridades fantasmales respecto del *hinterland* de la ciudad caribeña. Si bien el relato habitual de la historiografía contemporánea destaca que la soberanía del imperio español en el Caribe continental colombiano fue fragmentaria y dispersa, pues existían amplios territorios que no se encontraban bajo el control español, esta historiografía establece un binarismo entre la presencia de la soberanía colonial en Cartagena de Indias y la ausencia de gobierno en gran parte de las zonas rurales (Abello, 2006; Acuña y Gutiérrez, 2011; Bell, 1991b; Conde, 1999; Herrera, 2001 y [2002] 2007; McFarlane, [1993] 1997; Meisel, 2011c; Serje, 2011; Velilla, 2007).

Dicho de otra manera, mientras en la principal ciudad colonial del Caribe sí existía el ejercicio del gobierno hispánico, en las zonas rurales este gobierno se encontraba relativamente ausente. Se trata, pues, de un modelo interpretativo que se inserta en la dialéctica centro-periferia. Con todo, la toma de Pointis de Cartagena de Indias permite constatar que tampoco esta ciudad se encontraba bajo un gobierno absoluto por parte de los españoles. El hecho de que el gobernador Diego de los Ríos hubiera vendido la ciudad a los franceses y que además hubiera logrado contener, por un tiempo considerable, las disposiciones de la Audiencia de Santa Fe así lo demuestra. Por este motivo, la relación entre este episodio y la ambivalente racialización del paisaje montuno pasa por la ausencia de un ejercicio absoluto de la soberanía colonial en la ciudad caribeña. De manera que la dialéctica entre gobierno urbano y desgobierno rural en el Caribe continental queda de cierto modo difuminada. Porque no siempre en la ciudad fue posible ejercer la potestad de gobierno por parte de la monarquía católica. El centro tampoco era un núcleo simbólico estable para el ejercicio de la soberanía colonial.

Esta situación de ausencia de gobierno efectivo es importante para comprender el proceso de producción de las alteridades fantasmales que se realizó por medio de la ambivalente racialización del paisaje montuno del *hinterland* de la ciudad. Debido a que

la condición fragmentaria y dispersa de la soberanía tuvo como correlato la figuración de las entidades que constituían las geografías imaginarias (Said, [1978] 2002) que las élites proyectaban sobre dicho territorio. La ausencia de gobierno fue llenada con un conjunto de siluetas imaginarias que estaban inscritas en la economía del deseo de las clases dominantes. De este modo, las alteridades fantasmales que en ese momento hicieron parte del sistema de representación de la diferencia adquirieron el carácter de ser entidades que despertaban un intenso temor y, al mismo tiempo, despertaban los anhelos más recónditos de los sujetos coloniales. Eran figuras siniestras.

Entonces, el análisis que he realizado de este episodio me permite sugerir algunas conclusiones en torno a la manera como en el siglo XVII se ejercía el poder colonial hispánico en el escenario singular del Caribe continental neogranadino. En primer lugar, hay que resaltar que el monopolio del control marítimo del Caribe por parte de la monarquía española era un significante que se encontraba en proceso de dispersión (Bosch, [1981] 2009). Porque, para ese entonces otras monarquías europeas habían logrado diversificar la soberanía colonial y menguar el comercio de la metrópoli con sus territorios coloniales del Caribe.

En segundo lugar, puede constatar que existía una débil —o casi nula— capacidad de control jurídico-administrativo por parte de la Real Audiencia de Santa Fe sobre la Provincia de Cartagena. Esto se comprueba en los diferentes intentos fallidos de la audiencia que apuntaban a ejercer la autoridad jurisdiccional respecto de la Provincia. Por último, puede decirse que los funcionarios militares y civiles habían establecido redes de poder locales y mecanismos de corrupción que conjuraban el poder monárquico de la metrópoli. En síntesis, en la Cartagena de Indias de finales del siglo XVII, el ejercicio del poder colonial fue difuso, multipolar y conflictivo. Este es un elemento que debe considerarse para relativizar la capacidad efectiva de gobierno y dominio que pudo llegar a tener la monarquía española en el Caribe continental neogranadino.

Desde luego, el análisis de este episodio me permite subrayar el carácter fragmentario de la soberanía colonial, para comprender, a partir de allí, la especificidad de las formaciones fantasmagóricas que se proyectaban en las alteridades insumisas. En otras palabras, los espacios vacíos que propiciaba este tipo fragmentario de ejercicio de la potestad fueron una condición de posibilidad para configurar imágenes monstruosas de la alteridad que operaron como correlato de la economía del deseo de las clases

dominantes. Si la soberanía colonial no era ejercida sobre la capital de la Provincia en un sentido estricto, mucho menos era posible ejercerla sobre los sujetos insumisos que habitaron el *hinterland* de la ciudad. Esta es, entonces, la base material que condujo a la aparición de una serie de imágenes situadas que configuraron la formación regional de alteridad en el Caribe continental neogranadino.

3. La encrucijada borbónica y los espejismos de la monstruosidad

En la Provincia de Cartagena una serie de reformas poblacionales borbónicas, implementadas durante las décadas de los 70 y 80 del siglo XVIII, apuntaron a gobernar a las gentes insumisas que, frente al débil control que hasta entonces habían ejercido los españoles en la región, permanecían o bien en un aislamiento voluntario o bien en una posición estratégica de exterioridad relativa y ubicación fronteriza respecto de la sociedad colonial (Fals, [1981] 2002; Herrera, [2002] 2007; Helg, [2004] 2011; Polo y Solano, 2011; Vargas, 1993; Velilla, 2007). De manera que el propósito de las mencionadas reformas era integrar a estas gentes insumisas al orden español de la soberanía gubernamental, para convertirlas en sujetos productivos. Se trataba, pues, de garantizar su tránsito de la posición de vasallos insumisos a la de sujetos de la producción (Castro-Gómez, 2005).

Estas reformas poblacionales se adelantaron en concordancia con las teorías fisiócratas que estaban en boga en la época y que, en términos generales, operaron como un punto de referencia para la configuración del despotismo ilustrado y, desde luego, para el diseño e implementación de políticas modernizadoras que buscaban aumentar la producción agrícola por medio del control poblacional, hacer más eficientes las instituciones coloniales y acrecentar el recaudo fiscal en los territorios ultramarinos (Helg, [2004] 2011; McFarlane, [1993] 1997). En ello consistía, pues, la encrucijada borbónica. En diseñar una tecnología de poder propia de la segunda modernidad, a partir de los legados de la primera modernidad (Dussel, 2007). Se trataba, entonces, de abandonar el pretendido oscurantismo y la ineficiencia que habrían caracterizado —según los Borbones— al imperio español, durante el régimen de la dinastía de los Asturias; para abrir las puertas a la razón como principio regulativo del gobierno colonial. De esta forma, la razón de estado se convirtió en un dominio enunciativo con el que se apuntaba a

conseguir la conducción de las conductas de las gentes insumisas, sin perder de vista el principio de subordinación colonial que, de todas formas, habían legado los Asturios.

Por otra parte, en el caso específico del Caribe continental neogranadino estas reformas poblacionales fueron percibidas como atractivas por parte de la aristocracia cartagenera. Porque coincidían con el interés que dichos sectores sociales tenían por controlar los inquietantes efectos anímicos que experimentaban como cuerpo social, a causa de la paranoia colonial que habían proyectado a la manera de una desconcertante geografía imaginaria (Said, [1978] 2002) respecto del *hinterland* de la ciudad. De esta forma, en el marco de su propia economía política del deseo los sujetos coloniales procuraban de manera infructuosa capturar la imagen fantasmagórica que proyectaban en dicho territorio ingobernado. De modo que su *voluntad de representación* terminó por delimitar los límites simbólicos del paisaje circundante y, al mismo tiempo, por acecharlos en tanto sujetos coloniales. Ya que, como afirmaba Fanon, la colonización “no deja incólume la tranquilidad del colono” ([1961] 2007: 35).

En este apartado me ocuparé de analizar la manera como en las décadas de los 70 y 80 del siglo XVIII se creó esta imagen fantasmagórica de la alteridad en la región suroccidental del Caribe continental neogranadino. Una imagen que logró consagrar en “santa cruzada” a las fuerzas anímicas y gubernamentales de la soberanía colonial borbónica. Para ello me propongo comprender cuál era el *pathos* de su singular composición espectral. Es decir, las pasiones que hacían posible la emergencia de las figuras monstruosas que las clases dominantes cartageneras proyectaron —como siluetas siniestras— en el paisaje montuno que predominaba en el *hinterland* de la ciudad.

Con el propósito de comprender este proceso me interesa señalar que para el psicoanalista francés Jacques Lacan “la escena del Otro, donde el hombre como sujeto tiene que constituirse, ocupar su lugar como portador de la palabra, no puede ser sino una estructura que, por más verídica que se presente, es una estructura de ficción” ([1967] 1986: 127-128). Esta ficción constituye para Lacan el *fantasme* [fantasma]. Y es a partir de aquella escenificación espectral del Otro que se produce en sentido estricto el sujeto portador de la palabra. Dicho de otra manera, es con base en esta imagen desconcertante de la alteridad que se establece la ipseidad del sujeto del discurso, en tanto huella de la cadena significativa que articula su economía política del deseo. Por lo que aquí cabe preguntar, ¿cómo es posible el sujeto colonial?

Ahora bien, para las clases dominantes cartageneras las reformas poblacionales y las campañas de gobierno que fueron adelantadas durante las décadas de los 70 y 80 del siglo XVIII implicaban la encrucijada de perseguir un espejismo que se anclaba anímicamente en la vivencia ambivalente de su propio temor y fascinación por la diferencia insubordinada. En este sentido, era una alteridad que involucraba cierta disposición imaginaria respecto del paisaje montuno que predominaba en el *hinterland* de la ciudad. Sin embargo, domesticar la imagen de lo montuno era, por principio, una tarea imposible de realizar. Porque la representación siniestra de dicho territorio se fundamentaba en el reflejo identitario de las mismas clases dominantes. No era otra cosa que el reverso de la imagen que tenían de sí mismas. Se trataba, pues, de una *voluntad de representación* que se acechaba a sí misma. Tal imagen paradójica operó como el lado oculto de su identificación como sujetos coloniales. Debido a que, como sostiene la historiadora suiza Aline Helg, para el caso de la Provincia de Cartagena en esa época “la supervisión del Estado y la iglesia apenas si se extendía más allá de un pequeño número de ciudades importantes” ([2004] 2011: 35).

Fue por estas razones, las cuales obedecían tanto al ámbito general de los proyectos borbónicos de gobierno imperial como a las demandas regionales de la economía política del deseo de los sujetos coloniales, que fueron implementadas en la Provincia de Cartagena un conjunto de políticas de ordenamiento del cuerpo social. Entre 1774 y 1778 la campaña de poblamiento y congregación de pueblos que comandó el teniente coronel Antonio de la Torre y Miranda; entre 1779 y 1780 la visita pastoral del obispo de Cartagena de Indias Fray José Fernández Díaz de la Madrid; y, también, entre 1787 y 1788 la campaña de congregación de pueblos dirigida por Fray Joseph Palacios de la Vega (Helg, 2011; Herrera, [2002] 2007; Fals [1981] 2002; Meisel, 2000; McFarlane, 1997; Moreno de Ángel, 1993; Paolo y Solano, 2011; Velilla, 2007).

3.1 El principio de desproporción en la sociedad colonial⁷³

En 1794 se publicó en la ciudad de Santa María (Cádiz) la *Noticia individual de las poblaciones nuevamente fundadas en la Provincia de Cartagena*. En esta obra el teniente coronel Antonio de la Torre y Miranda da cuenta de las labores gubernamentales que adelantó en el Caribe continental neogranadino para la congregación de pueblos. La campaña de poblamiento de Torre y Miranda fue estudiada por Fals Borda en el segundo tomo de su *Historia doble de la Costa* ([1981] 2003). En su interpretación el sociólogo barranquillero argumentó que la congregación de pueblos realizada por el teniente coronel español permitió la conformación de una sociedad igualitaria basada en relaciones comunales. La cual influye de manera significativa en la forma de ser de los pobladores contemporáneos de la región. Sin embargo, la interpretación que realizaré en este apartado se diferencia de la de Fals Borda, porque enfatiza de forma específica el proceso de construcción de formaciones fantasmagóricas de alteridad que Torre y Miranda puso en juego en su informe sobre la Provincia de Cartagena (la racialización ambivalente del paisaje montuno) y no tanto su influencia en la conformación de las sociedades caribeñas contemporáneas.

A continuación, analizaré algunas de las imágenes que se presentan en esta obra. Las cuales se refieren a las características monstruosas que fueron atribuidas —desde la mirada de un funcionario ilustrado de la época— a los pobladores que habitaban esta región del Virreinato del Nuevo Reino de Granada. De la mano de estas imágenes fantasmagóricas podremos comprender algunos de los mecanismos discursivos que el proyecto de gobierno poblacional borbónico dispuso para la racialización de estas gentes insubordinadas como parte de la *metafísica de la raza*. Algo que es necesario para realizar los objetivos de la presente investigación, pues de todas formas estas imágenes hacen parte de las alteridades que son constitutivas del imaginario poscolonial de las élites contemporáneas. De manera que su comprensión es valiosa a la hora de analizar el tipo de estereotipos que de forma intempestiva y discontinua se proyectaron sobre los

⁷³ El manuscrito publicado en Santa María de Cádiz por el teniente coronel Antonio de la Torre y Miranda impreso por Luis Luque Leiva (1794) se encuentra localizado en la Real Academia de la Historia de Madrid (España) bajo el número de registro 11390. En este apartado utilizó una copia digitalizada del manuscrito original que realizó la Biblioteca de Andalucía en 2016 y cuya referencia es Palau 3356405 A-I4, K5. Me permito actualizar el texto original para facilitar su legibilidad.

desterrados sinuanos que llegaron a la ciudad caribeña a finales del siglo XIX, como efecto de la instauración de las geografías rurales del destierro que analicé en el capítulo dos. Este ejercicio analítico me permitirá constatar que la genealogía de los estereotipos raciales en Cartagena de Indias opera como una sedimentación temporal heterogénea que esboza la silueta de cierta “formación regional de alteridad” (Segato, 2007, 184) que es actualizada en el presente discursivo.

En primer lugar, cabe destacar que Torre y Miranda formula como introducción de su obra un diagnóstico general de la situación demográfica de las colonias americanas. Este diagnóstico apuntaba a fundamentar el proyecto de intervención gubernamental que, en el marco de las reformas borbónicas, se realizaría sobre las gentes que habitaban los territorios coloniales de ultramar para movilizar su tránsito de súbitos a sujetos productivos (Castro-Gómez, 2005). Ahora bien, en este sentido es importante mencionar que —desde la perspectiva interpretativa del coronel español— los territorios coloniales no eran homogéneos. Nada de eso. A su modo de ver existía una diversa configuración territorial y demográfica en las colonias hispánicas.

Según Torre y Miranda hay algunos territorios americanos en los que se evidencia el ejercicio de la soberanía hispánica y, por el contrario, otros que aún están lejos de hacer parte integral de la norma de obediencia al Estado colonial. A su juicio, es sobre estos territorios insumisos que debe desplegarse una pormenorizada intervención gubernamental que congrege el cuerpo social de los súbditos y, a su vez, permita el ejercicio de la soberanía colonial de manera permanente y sistemática. Solo de esta manera sería posible que prevaleciera la razón de estado en los territorios coloniales por sobre la más contumaz desobediencia.

En este sentido, Torre y Miranda afirma que:

En varias partes de los dominios de América, fijó su domicilio, la delincente perezosa, porque seducidos aquellos habitantes de la prodigiosa prodigalidad con que aquellos suelos corresponden liberanles en abundantes producciones y repetidas cosechas, se dejaron dominar por la desdicha, y se mira no sin dolor, intacta la mayor parte de sus campos, y propagada en ellos la mas deplorable y funesta pobreza, por lo que se encuentran muchas Provincias que cultivadas por sus habitantes, si se pusieran en sociedad, serían infinitas la ventajas del Comercio, reduciéndoles à población, se estimularían al fomento de la Agricultura, crias de ganados y manufacturas, aprovechándose de las inexplicables proporciones que se encuentran por cada uno de esos ramos. (1794: 6-7)

Según la perspectiva de este oficial ilustrado, las particulares condiciones geográficas tropicales que imperan en los territorios de ultramar empujan a los súbitos a una inquietante situación que debe ser atendida por el Estado colonial. Todo esto tiene que ver con la abundancia de bienes en estas tierras. Hay una “prodigiosa prodigalidad” en ellas. De manera que los frutos de la tierra brotan de manera espontánea, sin que esto demande la práctica del cultivo por parte de las gentes que habitan dichos parajes. Esta condición de prodigalidad acarrea la existencia de una “delincente pereza” en dichos territorios tropicales. Porque como no se veían obligados a cultivar la tierra, para garantizar su subsistencia, estos súbditos se rindieron ante la desidia.

Ahora bien, ¿en qué consiste este particular tipo de delincuencia que en el diagnóstico de Torre y Miranda está asociado a la pereza? El asunto pasa por que las personas que viven en estos territorios no parecen ser funcionales, en modo alguno, al Estado colonial. Su vida no se inserta en el orden social que estructura la autoridad monárquica, pues “se dejaron dominar por la desdicha”. En consecuencia, no cumplen a cabalidad con los deberes y obligaciones que tienen como miembros de la “Sociedad” y, por eso, más que gentes que puedan considerarse como súbditos del rey en sentido estricto, podría decirse que están prófugas del orden colonial hispánico. De modo que no aportan al desarrollo de la economía y de ello se desprende que delinquen contra el Estado, pues contribuyen a la “defraudación de la Real Hacienda, que por desvergüenza lo hacían por cuantos medios encontraban” (Torre y Miranda, 1794: 14).

Por este motivo, la pereza no solo es presentada como un mal hábito que podría censurarse moralmente en la esfera privada del comportamiento, sino que además constituye una clara contravención de las leyes coloniales. En especial de las disposiciones relacionadas con la recaudación de impuestos. Por todo esto, la pereza significa para Torre y Miranda un problema público para el Estado colonial. Ya que, en lugar de aportar con su trabajo al correcto dinamismo de la sociedad, y al incremento fiscal de la monarquía, estas gentes insubordinadas se dedican a su mera subsistencia. Se bastan a sí mismas. Con ello, desde la perspectiva del teniente coronel, cometen un flagrante delito: desperdician y malogran su potencial aporte a la vida del reino. Lo que no las hace sujetos productivos de la corona española, como aspiraba el Estado borbónico.

De otro lado, los habitantes de estos territorios coloniales ultramarinos viven en la más “deplorable y funesta pobreza”. Claro está, la comprensión de la pobreza que

bosqueja Torre y Miranda no tiene tanto que ver con la falta de medios que les permitan a estas gentes desobedientes garantizarse los medios para sobrevivir, pues la “prodigalidad” de la geografía montuna les asegura los productos necesarios para su subsistencia, sin que deban esforzarse demasiado para conseguirlos. Son comunidades autosuficientes, en términos del acceso a los medios requeridos para la reproducción de la vida. Por esta razón, la pobreza tiene que ver más con el hecho de que estas personas no desarrollan formas de agricultura, ganadería y manufactura que estén inscritas en el circuito de la economía colonial. Esto se evidencia en que mantienen “íntacta la mayor parte de sus campos”, lo que se “mira no sin dolor”. De cierta manera la condición de pobreza que describe Torre y Miranda supone que la fuerza de trabajo de los súbditos no opera en función de la razón de estado y que, por ello mismo, se derrocha en la más “delincente pereza”. No son sujetos productivos.

Además de favorecer la pereza y la pobreza —entendidas como disfuncionalidad económica y fiscal— las condiciones geográficas de los territorios coloniales hispánicos, en los que no se ejerce la soberanía colonial, promueven una desconcertante falta de poblamiento, como en el caso de la mayor parte de la Provincia de Cartagena. Tal falta de poblamiento intensifica las dificultades que tiene el Estado colonial para poder aprovechar la fuerza de trabajo de los súbditos en el marco de la economía borbónica y, además, dificulta poder adelantar de manera efectiva la recaudación de impuestos.

En este sentido:

(...) lo ardiente de aquellos temperamentos en donde con el sumo calor, se entorpecen los cuerpos, desmayan las fuerzas y se desecha por tormentoso cualquier abrigo, y como la soledad ofrece menos rubor y mas desahogo, así hombres como mujeres, no acostumbran à cubrir mas de sus cuerpos aquellas partes que de justicia y necesidad pide la racionalidad, y solo conservan un escaso adorno de ropas ligeras y las muy precisas para su concurrencias, que por lo común son en los vundes o vayles, à que se inclinan con demasiado exceso, y mucho mas à la embriaguez, de donde les provienen otros mayores, por enfurecidos con los licores que usan en sus bebidas, resultan con frecuencia funestas consecuencias, y por huir del castigo se ocultan mas en los montes llevándose sus familias. (1794: 7-8)

Para Torre y Miranda, los “temperamentos calurosos” que prevalecen en los trópicos influyen de manera decisiva en la mengua de las capacidades corporales de los súbditos de la corona española que viven en las colonias. El “sumo calor” conduce a que sus cuerpos permanezcan en una irremediable situación de entorpecimiento. A lo que se suma una desnudez crónica que es propiciada porque, desde su punto de vista, las altas

temperaturas no resisten el uso del más mínimo “abrigo” y, a la vez, porque al no hacer parte de poblados bien delimitados, estas personas viven en “soledad”. Tal situación conduce a que tengan “menos rubor y más desahogo”. Son gentes que no se avergüenzan de su modo de vida y, por el contrario, con sus prácticas culturales coligadas a la ausencia de vestuario expresan sin reparo la profunda satisfacción que les genera vivir de esa forma.

En este caso, se trata de gentes desvergonzadas y voluntariosas. Todo a causa de las condiciones ambientales que caracterizan a estas tierras equinocciales. Tales condiciones favorecen cierto modo de vida que se desenvuelve de forma independiente, más allá de las fronteras simbólicas que delimitan el gobierno efectivo de la sociedad colonial. La situación de falta de congregación del cuerpo de los súbditos en poblaciones unificadas se explicaría, entonces, por el determinismo de las circunstancias geográficas y, también, por los valores poco obedientes que respaldan la vida al exterior y en los márgenes de la sociedad colonial. Estos dos factores influyen en que las colonias americanas sean percibidas por el teniente coronel, en su mayor parte, como parajes despoblados. Dicho escenario acarrea una preocupante pérdida de posibilidades económicas para la progresión del Estado y la riqueza de la corona. Porque, de seguir así las cosas, estos súbditos no podrían ser convertidos en sujetos productivos.

De otro lado, la nefasta conjunción de geografía tropical y valores insumisos que existe en las colonias americanas se acentúa de manera extraordinaria en función de ciertas prácticas culturales que tienen lugar en el caso específico de la Provincia de Cartagena: los “vundes o vayles”. A los que las gentes de la región se “inclinan en exceso”. La ingesta de bebidas embriagantes en estos espacios culturales que se despliegan en torno a la música y la danza se convierte para Torre y Miranda en un mecanismo que incrementa la falta de poblamiento. Debido a que en dichos bailes suelen presentarse altercados que son causados por el consumo de alcohol y que, a la larga, terminan desencadenando “funestas consecuencias”. Por ello, para evitar ser castigadas por las autoridades coloniales, muchas personas sindicadas de delitos que tienen lugar en los bailes huyen. De esta forma se refuerzan las dificultades que existen para poder conformar un cuerpo social unificado en torno a la economía hispánica.

Por esta razón la convergencia de la geografía tropical, la insumisión y el baile conforma un circuito triangular de desacato que ahonda el problema del despoblamiento

y, en consecuencia, la dispersión del cuerpo social en la Provincia de Cartagena. Para Torre y Miranda esta dispersión es muy delicada, pues “priva de toda proporción a la sociedad” (1794: 11). Debido a que, desde su interpretación, la sociedad debe establecerse con base en la concentración unitaria de los súbditos en tanto que cuerpo compuesto a partir del gobierno monárquico. En este sentido, la sociedad propiamente dicha no es anterior a los mecanismos coloniales de poder que la constituyen. Más bien es su producto. Para este funcionario ilustrado, la sociedad colonial no sería, entonces, una positividad preexistente, sino el resultado del gobierno colonial.

Por este motivo, la “proporción” brinda la posibilidad de amplificar las cadenas micropolíticas de obediencia que permiten el ejercicio de la soberanía. Dicho de otro modo, la “proporción” involucra la correspondencia entre las partes y la totalidad: entre los cuerpos individuales y el cuerpo social que es instaurado por el Estado colonial, entre los sujetos productivos y la monarquía católica. Se trata de una metonimia gubernamental. Así las cosas, el cuerpo social funciona a partir del establecimiento de una metonimia entre los súbditos y el soberano. Pero, en todo caso, en el Caribe continental neogranadino no hay “proporción”.

Muestra de esta inquietante ausencia es la complicada disposición espacial en la que se encuentran distribuidas las parroquias:

(...) aunque tenían varias Parroquias con Párrocos que los administrasen, como los feligreses vivían a distancia de seis, ocho y diez leguas separados de ellas, con dificultad lograban algunas del pasto espiritual, y muchas [mujeres] aunque eran madres de dos ó tres hijos, no volvieron a la iglesia desde que se bautizaron: detestable desidia que reconocen. (1794: 10)

Las extensas distancias que existen entre las parroquias no permiten la administración permanente de la población por parte de los sacerdotes. Debido a que los sacramentos eran prácticas que tenían un carácter residual en la vida de los pobladores. Si se considera que la monarquía católica usaba la religión cristiana a la manera de un mecanismo para la construcción metonímica del cuerpo social —apuntando al gobierno espiritual de las conductas—, puede decirse que estas gentes insumisas lograban escaparse del control poblacional del Estado español. No eran parte del cuerpo social, en sentido estricto. Para Torre y Miranda todo esto se traduce en una “detestable desidia” que obstaculiza el funcionamiento de los mecanismos coloniales de gobierno y propicia la vida autónoma de las gentes libres que “por sus fines particulares aborrecían la

Sociedad” (1794: 15). En este modo desobediente de existencia, los intereses propios prevalecían por sobre la razón de estado.

Por otra parte, a las amplias distancias entre las parroquias, que no permitían la operatividad de las tecnologías sacramentales de gobierno de las conductas, se suman las permanentes y reiteradas fugas de los feligreses. Esto imposibilita el ejercicio de los deberes religiosos que se derivaban de su condición de súbditos de la monarquía católica y, además, su conversión en sujetos productivos.

Durante la cuaresma y el cumplimiento de la Iglesia, eran infinitos los hombres y mujeres de desarreglada conciencia, que con el fin de que ausentes de sus Parroquias, no se les notase esta falta de religión, acudían á aquellos parajes [se refiere a las ciénagas], y como la escasez de terreno los obligaba a nocturnar en las pequeñas embarcaciones de que usaban, de esta mezcla tan desconcertada y brutal entre los dos sexos, que llegó el caso de entenderse á hijas, hermanas y cuñadas, se formaron unos parentescos tan enlazados que al Teólogo más consumado, le costaría trabajo aclararlos, de que encontré repetidos ejemplares, y de otros excesos propios de una vida tan estragada: otros se cometían en varias partes de la Provincia que fueron mucha causa del sumo trabajo y oposiciones que se encontraban para reducirlos á población, y á que detestasen unos delitos tan execrables. (1794: 25)

Para el teniente coronel, las gentes que se fugaban de la jurisdicción de las parroquias y de las prácticas sacramentales católicas (propias del gobierno pastoral), padecían de una “desarreglada conciencia”. Eran gentes “irreligiosas” que —con insolente desacato— se escondían en las ciénagas para evitar ser descubiertas. Tal conducta constituía una afrenta contra las disposiciones micropolíticas de la doctrina de la fe. Porque encauzaba a estas personas en una forma de vida “estragada”. Es decir, en una forma de vida que de algún modo estaba dañada física y moralmente.

Según el relato de Torre y Miranda, estas personas insumisas sentían una profunda vergüenza por su actitud apóstata y preferían, antes que nada, evadirse de la mirada de los devotos cristianos. Debido a la insoportable vergüenza que sentían, habrían optado por ocultarse de la vista pública y, por ende, de los señalamientos morales que podían recibir. Sin duda alguna esta afirmación le resta estatuto de inteligibilidad a la agencia política que dichas acciones de insubordinación movilizaban frente al mandato colonial. Ya que las conceptualiza al modo de actos cobardes, realizados por gentes ignorantes que en realidad no saben lo que les conviene. Esta es una afirmación que encubre las potentes estrategias de transgresión que significaban dichas prácticas. Con

las que las gentes libres apuntaban a la interrupción de los mecanismos de gobierno que pretendían instaurar la subordinación en los cuerpos y almas de los súbditos.

Por último, es interesante la manera como Torre y Miranda atribuye a las ciénagas el carácter de espacios propicios para la desobediencia, en los que tanto la autoridad de la monarquía como el gobierno de la espiritualidad se encontraban ausentes. Se trata, pues, de topografías de indisciplina que propician la disrupción del gobierno colonial. Esto llama la atención. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el Caribe continental colombiano es una región de llanuras inundables en la que las ciénagas no son excepcionales. Todo lo contrario, hacen parte de un complejo sistema hídrico que está conformado por infinidad de caños y espejos de agua que ha llevado a que los geógrafos contemporáneos denominen este territorio del Caribe continental como un delta interno. El cual se alimenta de las precipitaciones de la región y que el teniente coronel caracteriza como “horrorosas tempestades de aguaceros, huracanes, rayos y centellas, que siempre causan bastante estrago” (Torre y Miranda, 1794: 13).

De modo que, si las ciénagas son mayoritarias en el paisaje regional, la desobediencia también lo es. En el planteamiento del teniente coronel el carácter de lugares propicios para el desacato que tienen las ciénagas las convierte en una escenografía privilegiada para el establecimiento de relaciones sexuales y afectivas anómalas entre las gentes libres. Una tipología de afectos que trastocan la clasificación racial de los cuerpos que ordena la sociedad colonial. Porque se trata de una serie de parentescos “tan enlazados que al Teólogo más consumado, le costaría trabajo aclararlos”. Por este motivo, para la mirada imperial del teniente coronel no cabe duda que a través de estos usos de la sexualidad, en el Caribe continental neogranadino se articulan formas de parentesco inéditas frente a las disposiciones pastorales de la catolicidad. Formas de parentesco que son producto de la mezcla “desconcertada y brutal entre los dos sexos”.

3.2 La universal relajación y corrupción de las costumbres

Entre 1779 y 1780 fray José Fernández Díaz de la Madrid se impuso a sí mismo una particular tarea: realizar una visita pastoral a lo largo y ancho de la Provincia de Cartagena.⁷⁴ Aquel monje franciscano, procedente de Quito —de donde era oriundo—

⁷⁴ Esta travesía no abarcó el Urabá. Una región que en ese momento —y hasta bien entrada la república— se encontraba bajo el control de los indios Cuna, llamados en ese entonces “indios bravos” (Vargas, 1993). Esta era una nominación que también se atribuía a los Chimila, los Wayuu y los Bari en el oriente del Caribe continental neogranadino (Acuña y Gutiérrez, 2011).

había asumido desde 1777 el obispado de Cartagena de Indias. Él mismo se refería a esta experiencia episcopal en los siguientes términos: “he consagrado mis desvelos aún en las horas de descanso a la reforma de los desórdenes, extirpación de los abusos y disciplina de las costumbres” ([1986] 1991: 160).⁷⁵

Se trataba, pues, de una dedicación profunda y laboriosa, por parte del prelado, a aquello que consideraba lo mejor para su rebaño, la instauración de una disciplina moral y política en la diócesis. Este era su más alto propósito. Tras estar dos años entregado pacientemente a aquel ejercicio pastoral, llegó a la conclusión de la “inminente gravedad de los males y perniciosos abusos que inficionaban todo el distrito” ([1986] 1991: 152). A su modo de ver la situación era complicada y no daba tiempo a esperas prolongadas. Pensaba que había que hacer algo al respecto.

Tal vez fue este inquietante razonamiento el que lo condujo a plantearse la necesidad de conocer con cierto detalle a sus ovejas, para contribuir a la salvación de sus almas y a la transformación piadosa de la situación que había identificado entre sus feligreses. En todo caso, a pesar de su fervor misional, y de su profundo convencimiento evangelizador, nada había conseguido preparar adecuadamente a este devoto fraile franciscano para las cosas que le sucederían durante tan osada empresa. Se vería abocado a una serie de circunstancias que, en realidad, no preveía el bien intencionado pastor de almas. Estaba por enfrentarse a un inmensurable territorio que pondría a prueba su fe, su salud y su autoridad eclesial.

La singular travesía pastoral que se impuso a sí mismo el obispo fue realizada en dos “entradas”. En la primera de ellas el fraile tomó “la ruta de Tierra Adentro, y cordilleras de los temibles ríos de la Magdalena y de Cauca; y en la segunda la del Sinú y lo restante de la Costa” ([1986] 1991: 152).⁷⁶ De modo que, durante la exploración pastoral de la Provincia, el recorrido que fue adelantado por fray José describió una trayectoria que iba de oriente a occidente.

⁷⁵ La carta de fray José Fernández Díaz de la Madrid se encuentra en el Archivo General de Indias (Sevilla-España) bajo catalogación Santa Fe 1171. Ha sido transcrita y publicada en dos ediciones diferentes por los historiadores colombianos Gabriel Martínez (1986) y Gustavo Bell (1991). En el presente apartado sigo la transcripción realizada por Bell y uso su correspondiente paginación para las referencias textuales.

⁷⁶ El partido de Tierra Adentro corresponder a lo que hoy en día es el Departamento del Atlántico, en el Caribe continental colombiano.

La metáfora de la iluminación inspiraba escatológicamente esta empresa, pues el viaje implicaba una relación alegórica con el movimiento de la luz solar, desplegando cierta equivalencia con la trayectoria aparente del desplazamiento del sol durante el día. En dicha metáfora, la luz representa el bien. El cual desplaza las tenebrosas tinieblas de la noche. Desde luego, en esta valoración de carácter iluminista la oscuridad estaba relacionada con el mal. Es decir, con el signo de la monstruosidad (Moraña, 2017) que designaba la ontología de las gentes y paisajes que existían en aquel territorio siniestro. En dicha metáfora espacial la luz representaba el bien que, día tras día, desplaza las tenebrosas tinieblas de la noche, en un juego trágico que se repite una y otra vez. Rueda cósmica de la moral.

De manera que esta metáfora espacial involucra un contenido moral y, además, un hondo sentido ascético. El cual demandaba —por parte del pastor de almas— la práctica de una tecnología de gobierno sobre sí mismo. Tal tecnología de gobierno pastoral adquiere en su relato la silueta de una condición de posibilidad para la evangelización. Por este motivo, en tanto que sacerdote evangelizador, el mismo fray José estaba implicado en la travesía.

En otras palabras, su ser estaba en cuestión. Debía exponerse al sufrimiento para afinar su fe y propiciar la conversión de las almas. El peregrinaje realizado por el obispo manifestaba el extático simbolismo de una cruzada espiritual y, en cuanto tal, implicaba sacrificios y riesgos para el pastor de almas. No podía ser de otra forma.

Por ello, en la carta que —para dar cuenta de su travesía— el obispo envió al rey Carlos III (1759-1788) mencionaba lo siguiente:

Logré finalmente concluir mi carrera y precisa tarea de ministerio en medio de innumerables fatigas e imponderables penalidades, que ni pueden describirse bien con la pluma, ni alcanza a penetrar su cualidad sino quien las haya sufrido y experimentado, ya por lo áspero y fragoso de los caminos de tierra, ya por las molestias del mar, ya por las insufribles incomodidades de los ríos, donde a cada paso se presenta un inminente peligro de la vida, ya por la multitud de insectos que abundan en estos Países y mortifican de día y de noche a los vivientes, ya por lo ardiente del clima que sofoca y desalienta aún a los irracionales, ya por la malignidad de los temperamentos, ya por la escasez de alimentos en unos parajes y ya por lo salobre o cenagoso de las aguas en otros, habiéndose agravado en sumo grado mis aflicciones con el lastimoso acaecido de haber perdido la vida de mi capellán el Pe. lector Fr. Pedro de Novoa al terminar la primera parte de mi peregrinación, y en la segunda mi Secretario Don Josef de Vargas Machuca que quedó sepultado en Corozal. (Bell, [1986] 1991: 153)

Había sufrido. Todo indica que las cosas no fueron fáciles para el pastor franciscano, pues se había visto arrojado abiertamente a lo que con cierto gesto melancólico llamó una “penosa estación” (Bell, [1986] 1991: 152). En su recorrido había sido alcanzado por los torrenciales ciclos de lluvias que, dos veces por año, se precipitaban en el Caribe continental neogranadino. Esto en función de la trayectoria ecuatorial del cinturón de nubes que se desplaza secuencialmente en el espectro de la zona de convergencia intertropical. Estos periodos, propios del régimen bimodal de lluvias que caracteriza la región, suceden usualmente entre abril-mayo y entre agosto-noviembre; exceptuando las zonas áridas de la península de La Guajira, que mantienen otro régimen climático en razón de la influencia de los vientos alisios del nordeste.

Con todo, a pesar de las cuidadosas precauciones y meticulosas medidas de alistamiento que habían sido tomadas por fray José, para sortear las lluvias con el fin de que su viaje no se viera afectado por ellas, nada de eso fue suficiente apresto frente a la magnitud de las precipitaciones. A lo que se sumaba el sorprendente crecimiento del caudal de los ríos producido por las lluvias que acontecen en los Andes y los valles interandinos y que desembocan en el Caribe. Se trataba, pues, de todo un diluvio. Ninguna planificación provisoria podía tener éxito ante esta magnificencia climática, ante su arrolladora abundancia hídrica.

Por lo tanto, las penurias del obispo no se hicieron esperar. Se expresaron bajo el trágico signo de “innumerables fatigas e imponderables penalidades”. Esto se debe a que su travesía iba a contracorriente. No se adecuaba a la fluidez constituyente de las potentes fuerzas hidráulicas que caracterizan la región y que hacían “casi intransitables en el invierno los caminos de tierra por las lluvias, y los de aguas por las furiosas crecientes de los ríos” (Bell, [1986] 1991: 152). Es evidente que el movimiento del obispo por la Provincia de Cartagena no estaba marcado por el ritmo de las lluvias, por los tiempos que sugiere la observación inmanente del paisaje, por la paciente comprensión del significado de la fluidez —como sí lo estaba y lo está para los habitantes ancestrales de la región—, sino por la escatología cristiana propia de la metáfora iluminista de la salvación. Un pensamiento trascendente que fricciona el territorio. Fray José pagó caro el precio de su inadecuación pragmática —de su inocente idealismo altruista—. Incluso con la irremediable pérdida de dos de sus más cercanos colaboradores: fray Pedro de Novoa y

Don Josef de Vargas Machuca, quienes perecieron durante la travesía pastoral. No olvidemos que el último de ellos quedó “sepultado en Corozal”.

A las dificultades que suponía ir a contracorriente de la fluidez constituyente del territorio se añadieron —como efecto de esa forma estriada de movimiento— lo “áspero y fragoso de los caminos”, las “molestias del mar”, las “insufribles incomodidades de los ríos”, la “multitud de insectos”, lo “ardiente del clima que sofoca y desalienta aún a los irracionales”, la “malignidad de los temperamentos”, la “escasez de alimentos y lo salobre y cenagoso de las aguas” (Bell, [1986] 1991). Como se ve, el obispo se expuso ascéticamente a un paisaje que percibía como hostil, inadecuado, violento y aterrador. Solo de esta forma se explica el calificativo de temibles con el que designó a los ríos Magdalena y Cauca. El hecho de transitar por estos parajes díscolos era una técnica pastoral que puso a prueba su espiritualidad católica y su misión evangelizadora colonial. A pesar de todo este sufrimiento —o, tal vez, en razón del mismo— la travesía valió la pena en su sentido evangelizador. La prueba pastoral había sido superada. Porque el obispo conoció a su rebaño y, también, la insondable corrupción de sus costumbres.

A pesar de todas las dificultades que lo asaltaron durante su recorrido, el obispo consideró que el viaje rindió sus frutos, pues según sus propias palabras era indescriptible el “gozo que (...) llenó mi alma en conocer a mis ovejas y ver el estado de las iglesias y que conociesen ellas también a su pastor” (Bell, [1986] 1991: 153). La *voluntad pastoral* de Fernández Díaz de la Madrid había tenido su singular realización, expresándose en el deleite que le brindó el haber experimentado un sufrimiento íntimo. Un tipo de sufrimiento que, de hecho, deseaba con profunda intensidad. De esta experiencia de sacrificio —a lo largo y ancho del “valle de lágrimas” que para él era la Provincia de Cartagena— había obtenido un goce introspectivo y espiritual. Además de esto, según su relato había conseguido administrar el sacramento de la confesión a “más de treinta mil ochocientas almas” (Bell, [1986] 1991: 154).

Con todo, la imagen siniestra que de la Provincia de Cartagena presentó el obispo en su misiva a Carlos III también es una interesante radiografía de las relaciones espaciales de poder que existían entre Cartagena de Indias y las subregiones de su *hinterland*. Nos deja entrever las jerarquías, negociaciones y conflictos territoriales que tenían lugar entre ellas. Me refiero a la distribución desigual del ejercicio del poder colonial y sus límites jurisdiccionales concretos (Conde, 1999; Helg, [2004] 2011). Esto último a causa de la existencia de sociedades libres que subvertían “desde abajo” dicho orden de representación, por medio del despliegue de sus *potencias interculturales*

insumisas. Es decir, a partir de modos de vida diferenciales que estaban constituidos por prácticas de desacato frente al régimen hispánico de gobierno.

Al respecto, según exponía Fernández Díaz de la Madrid al monarca español, la Provincia de Cartagena se caracterizaba por:

(...) la universal relajación y corrupción de las costumbres de los fieles; la infidelidad, miseria y desdicha de muchos vecindarios, la falta de pasto espiritual por carecer de párrocos un crecido número de Cuartos antiguos y modernos sin árbitro para proveerles, así por la escasez de operarios, como porque no estando aquellos suficientemente dotados, no hay sujetos de probidad que los apetezcan, ni se podría obligar a los sacerdotes a que fuesen a servirlos expuestos a mendigar y perecer; y sobre todo el abandono y olvido de las obligaciones de cristianos y el deplorable estado de las Iglesias (...). Sin embargo de mis esfuerzos, disposiciones y órdenes repetidas para que se surtan las iglesias de los parámetros precisos, se reparen y reedifiquen las que lo necesiten, se hagan donde no las hay, se concluyan las comenzadas, nada se ha adelantado hasta ahora, porque en algunos lugares los vecinos están sumamente necesitados y en los más se echa menos el estímulo de los Jueces Reales sin cuyo auxilio se vuelve ilusorio cualquier precepto de los Prelados Eclesiásticos por no entenderse su autoridad a la coerción temporal que es el respeto que regularmente induce a los súbditos a la obediencia y hace recomendable las facultades de aquellos. (Bell, [1986] 1991: 155)

Para fray José, las gentes de la Provincia de Cartagena manifiestan una “universal relajación y corrupción de las costumbres”. Ahora bien, cabe destacar que con esta calificación el obispo no se refiere a algún lugar específico que, de forma excepcional, padecería aquella desconcertante condición. Es decir, no se trata de un caso aislado que llama la atención (por efecto de contraste) respecto del conjunto de la serie que, de algún modo, sería más disciplinada y devota que aquella excepción escandalosa. Nada de eso. La situación es inquietantemente “universal”. A juicio del pastor de almas, en todos y cada uno de los lugares que componen esta inmensa unidad territorial, adscrita al Virreinato de la Nueva Granada, es posible encontrar indicios de la “relajación y corrupción de las costumbres”.

Se trata de un interesante diagnóstico político y espiritual que permite comprender los límites efectivos de la difusión del modo de vida hispanizado y, más aún, de la subordinación de los súbditos a la monarquía católica. Aspecto que tanto interesaba a los Borbones. Porque incluso después de casi 250 años de presencia española en el Caribe continental neogranadino la esperada subordinación colonial, y la conversión espiritual de los habitantes insumisos, no había tenido lugar. Al menos no en un sentido

generalizado y permanente. Todo lo contrario. La mayoría de las gentes de la Provincia, en especial las que se encontraban distanciadas del principal centro simbólico colonial —la ciudad de Cartagena de Indias—, habían estructurado una serie de mecanismos que les permitían conjurar el poder de dominación y gobierno, fugándose así de la influencia despótica y gubernamental de la monarquía católica sobre sus vidas cotidianas. Eran gentes desobedientes. Por este motivo, fueron tipificadas por el obispo a la manera de cuerpos que estaban marcados por el signo trinitario de la “infidelidad”, la “miseria” y la “desdicha”, ¿qué significaba todo esto?

En primer lugar, el enunciado de la “infidelidad” deja entrever que estas sociedades fueron calificadas como gentes que no estaban sujetas a la “policía”. Es decir, que no estaban sujetas a la potestad de la monarquía católica. Eran infieles a “su Rey” y a la iglesia. Dicho de otro modo, no hacían parte del cuerpo simbólicamente unitario de la monarquía católica y, por ende, se fugaban de la captura que se pretendía desplegar a partir de la micropolítica de sus redes de significación despóticas. Entre estas personas no operaba la economía monetaria oficial, ni el imaginario de la cristiandad católica eclesial.

Esto me lleva al segundo enunciado: la “miseria”, ¿en qué consiste dicha condición? Para el obispo la “miseria” no se refiere tanto a la falta de alimento o de bienes que les permitan sobrevivir a estas sociedades libres. No obstante, menciona que en algunos casos dichas gentes no tienen para ofrecerle ni siquiera “un pan”. Esto tiene su razón de ser. Porque tal vez, después de todo, la base alimentaria de estas personas no era en sentido estricto el pan. En concreto, cuando el fraile se refiere a la “miseria” de lo que se trata es más bien de la desconcertante capacidad de estas gentes para permanecer al margen, o en los intersticios, de la economía monetaria oficial, según les fuera más conveniente en cada circunstancia. La “miseria” es la manera como el pastor de almas describe negativamente un modo de vida autónomo y autogestionado que, de hecho, se gesta en la abundancia que propician los ecosistemas del Caribe continental neogranadino. Se refiere a un modo de vida que se basa en las suficiencias íntimas de estas sociedades (Arboleda, 2011). De manera que aquellas gentes eran presa de la “miseria”, porque estaban en *posición de éxodo* frente a la cadena significativa de la monarquía católica. Por esta razón, eran calificadas como su lado oscuro.

Según fray José, todo esto produce una desconcertante situación de “desdicha”. En este sentido, las gentes libres son desdichadas porque no hacen parte de la economía simbólica de la monarquía hispánica. Su “desdicha” es producto de estar distanciadas del

poder monárquico. En última instancia, son gentes desdichadas porque carecen de Dios y de Ley. En otras palabras, carecen de la función edípica del padre. Tal juicio evidencia el indeleble sentido civilizador del proyecto misionero del obispo de Cartagena de Indias. Un proyecto que se inscribe en la retórica salvacionista de la modernidad (Dussel, 1994). Ahora bien, el prelado señala que las dificultades que existen para el ejercicio de la potestad de “policía” sobre estas gentes insumisas son de dos tipos. Por un lado, está la falta de sacerdotes que pudieran difundir la doctrina católica de la fe y que, en consecuencia, supieran officiar debidamente los sacramentos. Esto se debe a que en razón de la “misericordia” de estas sociedades libres no les es fácil a los pastores recaudar fondos, por medio de los diezmos, para poder vivir cómodamente. Sobre todo, si la vida cómoda se estima en función del acceso a los bienes de consumo que circulan por medio de la economía monetaria colonial. En consecuencia, esta situación de “misericordia” desestimula el interés de los párrocos por dirigirse a estas zonas indómitas de la Provincia de Cartagena. Por ello “no se podría obligar a los sacerdotes a que fuesen a servirlos expuestos a mendigar y perecer”.

Según el obispo, esta es la razón por la que las gentes libres no cuentan con una vinculación directa a la cadena significativa de la cristiandad católica. Incluso, en algunos casos, “administra el Bautismo cualquiera del pueblo de que hace elección el padre o madre del recién nacido” (Bell, [1986] 1991: 158). Se trata de una apropiación de algunos elementos evangélicos, pero fuera del marco propiamente eclesial. Este es un tipo de cristianismo vernáculo en el que no existe una operatividad efectiva de la función sacerdotal, entendida como cierta tecnología de poder que apunta a la conducción de las conductas. Con todo, para el obispo, esta situación no configura otra cosa que una corrupción de la doctrina eclesial y de la espiritualidad católica. Una inquietante forma de herejía.

En segundo lugar, el ejercicio de la potestad monárquica sobre las gentes libres es obstaculizado por la ausencia de la burocracia colonial en los apartados lugares en los que habitan. Según las palabras de fray José en aquellos parajes insubordinados “se echa menos el estímulo de los Jueces Reales”. Esto conlleva que no hay autoridad en estas tierras, pues “falta la coerción temporal que es el respeto que regularmente induce a los súbditos a la obediencia y hace recomendable las facultades de aquellos”. Sin la “coerción temporal” —es decir permanente— no hay autoridad monárquica. Dicho de otra forma,

sin la intervención en el ámbito de la temporalidad no hay posibilidad alguna de que se ejerza una autoridad fundada en la incorporación cotidiana de los hábitos de obediencia y sumisión que están asociados a la forma Estado. Por eso, tal “coerción temporal” es para el prelado lo que “hace recomendable las facultades de los súbditos”.

Como se ve, sin el concierto de los súbditos, no hay posibilidad de un ejercicio del poder que consiga organizar la subordinación. Porque dicho ejercicio moviliza una correlación de voluntades: el gobierno judicial y pastoral del tiempo. Para lograr el consentimiento de los súbditos —que demanda la articulación de la forma Estado— se requiere, entonces, intervenir el registro de la temporalidad. La subordinación a la forma Estado demanda el diseño de una detallada micropolítica que permita la producción de las “facultades de los súbditos”. De manera que sea lícito ordenar sus conductas.

Por todo esto, según el obispo:

Es muy común la ignorancia de la doctrina cristiana por no querer concurrir los libres a que se les instruya en ella y rehúsan mandar a sus hijos y dependientes a tan santo sacrificio diciendo que no son indios, como que solo éstos tuvieran obligación de aprenderla, no habiendo otro modo de compelerlos (porque ya son ociosas cualesquiera exhortaciones y requerimientos). (Bell, [1986]1991: 156)

Esta consideración respecto de la “ignorancia de la doctrina cristiana” es sugerente respecto de lo que podemos llamar la agencia política y gnoseológica de las gentes libres de la Provincia de Cartagena. Se trata de un planteamiento que nos permite vislumbrar un uso estratégico de las identidades coloniales por parte de las sociedades insumisas, para evadir la evangelización y el adoctrinamiento eclesial. Por ende, involucra la actitud de conjurar la cultura impuesta (Batalla, 1988) que estas identidades conllevan. Ante la insistencia evangelizadora del obispo, los “libres de todos los colores” argumentan que la doctrina es para los “indios”, y que ellos no lo son. Por lo que, en términos estrictos, no están obligados a asistir a la catequesis.

De suerte que estas sociedades insubordinadas y suficientes se valen del estatuto demográfico de la libertad de todos los colores. En la medida que les permite trazar una línea de fuga frente a la localización jurídica subalternizada en la que son inscritos despóticamente indios y esclavos en el marco de la clasificación social hispánica. Una condición fronteriza que es su mejor arma. De allí se deriva propiamente su estatuto de libres. No están obligados a tributar —como en el caso de los indios— ni están sometidos a la esclavización, que los convertiría en propiedad mercantil de un amo. Son libres. Porque no tienen amo, ni tienen obligaciones fiscales reglamentadas por el Estado

colonial; al menos no obligaciones fiscales directas, pues en ese entonces, y especialmente a partir de la implementación de las reformas borbónicas, eran gravados indirectamente productos como el aguardiente y el tabaco (McFarlane, 1997). Ante lo que las gentes libres agenciaron tácticas como el contrabando y la producción clandestina.

Por último, con base en la caracterización que hizo fray José de los libres de la Provincia de Cartagena como gentes entregadas a la “universal relajación y corrupción de las costumbres”, este obispo sugirió a Carlos III dos líneas de acción gubernamentales que, a su juicio, podían remediar la situación, conduciendo a estas personas al disciplinamiento y la sumisión, por medio de la “coerción temporal”. En primer lugar, enfatizó que:

(...) se necesita con los más estrechos encargos de las Justicias Reales (...) que celen y eviten en las vísperas de las fiestas los bailes, que vulgarmente llaman Bundes, a lo menos desde las nueve de la noche en adelante para que se consiga que las gentes que asisten en ellos no dejen de oír misa en el siguiente día, como frecuentemente acontece, no solo en los sitios y lugares, sino también en las villas y ciudades, sin exceptuar esta que es la capital de la Provincia. (...) [Los] Bundes comúnmente se hacen de noche en las calles, patios o plazas o en los campos. Los que concurren son i[n]dios, mestizos, mulatos, negros y zambos, y otras gentes de inferior clase: todos se congregan de montón sin orden, sin separación de sexos, mezclados los hombres con las mujeres, unos tocan, unos bailan y todos cantan versos lascivos, haciendo indecentes movimientos con sus cuerpos. En los intermedios no cesan de tomar aguardiente y otras bebidas fuertes que llaman guarapo y chicha y duran estas funciones hasta cerca del amanecer. Ya se dejan considerar las proporciones que hacen para el pecado la obscuridad de la noche, la continuación de las bebidas, lo licencioso del paraje, la mixturación de los sexos y la agitación de los cuerpos, de todo lo cual han de resultar las fatalísimas consecuencias que pueden inferirse y de aquí dimena que embriagados los unos, entorpecidos los otros y cansados y rendidos del sueño todos, o no vayan a misa en la mañana siguiente (que es lo más ordinario) o no puedan oírla con la competente decisión. Ningún medio de cuantos me he valido ha sido bastante a contener estos daños. (Bell, [1986] 1991: 157)

Gobierno entonces de los “bundes” como estrategia gubernamental orientada a garantizar la participación de los libres en el sacramento de la eucaristía dominical. Este mecanismo buscaba capturar su atención respecto de lo que se decía desde el púlpito en forma de sermón evangelizador. Para el obispo los bailes que se realizaban en la “víspera de las fiestas” eran un indudable obstáculo para conseguir la difusión de la doctrina de la fe católica y la “coerción temporal”. Tanto porque contribuían a la inasistencia de los libres al culto, como porque hacían que los pocos que finalmente asistían no prestaran la

atención deseada por el pastor, para poder realizar el sacramento. Esto por estar “embriagados los unos, entorpecidos los otros y cansados y rendidos del sueño todos”.

Como si fuera poco, aquellos bailes incautos eran una práctica extendida de manera amplia, pues no sucedían solamente en algunas regiones aisladas de la Provincia, ni exclusivamente en parajes remotos y alejados de la mirada de las autoridades coloniales. Aspecto que los convertiría en manifestaciones excepcionales y transgresoras propias de las gentes de “inferior clase”. Por el contrario, acontecían “no solo en los sitios y lugares, sino también en las villas y ciudades, sin exceptuar (...) la capital”. En consecuencia, los bundes eran una muestra específica de aquello que fray José denominó la “universal relajación y corrupción de las costumbres”.

De otra parte, el prelado subrayaba que estas prácticas estaban caracterizadas por ser “bailes sin orden”, pues los asistentes se “congregan en montón”. No hay en ellos “separación de sexos”. Hombres y mujeres bailan unos junto a otros sin manifestar ningún tipo de segregación sexual. Tal como para fray José debería realizarse un estilo de danza que estuviera acorde con los preceptos de la fe. Por eso, los roles binarios de género que solían operar en las expresiones convencionales de la música, el baile y el canto eran difuminados en la medida que “unos tocan, unos bailan y todos cantan”. Se trata, pues, de una evidente corp-oralidad de las gentes libres (Arboleda, 2011; Maya, 1996). Esto redundaba en la desconcertante dislocación de las asimetrías coloniales del cuerpo social. Se trata de una táctica transgresora que toma por asalto las identidades que pretendían ser instauradas por la economía política del deseo de la monarquía católica.

A esto se suma que en los cantos destaca la permanente entonación de “versos lascivos” que invitan a la profusión de los deleites corporales. Estos versos contradicen la interpretación católica del cuerpo como lugar por excelencia del pecado que se encuentra restringido a la reproducción de la especie. Una interpretación que no consideraba en forma alguna el placer. Por eso, para la mirada inculpadora del obispo, en estas prácticas sobresalen ante todo los “indecentes movimientos”. Además de esto, los “bundes” son prácticas que articulan en su despliegue insurgente ciertas *potencias interculturales insumisas* en la medida que a ellos “concurren (...) i[n]dios, mestizos, mulatos, negros y zambos, y otras gentes de inferior clase”. Se trata, entonces, de prácticas en las que se expresa un intercambio cultural rebelde que es agenciado desde las posiciones de sujeto que ocupan una condición subalternizada en el imaginario colonial. Como se ve, estos bailes conseguían desplegar una fuerza de fuga frente a la evangelización católica.

Porque en los “bundes” se ensamblaban elementos nefastos que implican ciertas “proporciones para el pecado”. Como la “obscuridad de la noche”, la “continuación de las bebidas”, lo “licencioso del paraje”, la “mixturación de los sexos” y la “agitación de los movimientos” (Bell, [1986] 1991). De manera que esta siniestra forma estética de desacato no tenía una sola silueta, una univocidad. Más bien, desde el discurso católico del obispo, el pecado se constituye por medio de una singular “proporción” de elementos que, unos con otros, contribuyen a su desconcertante realización. Por este motivo, tales prácticas movilizan toda una geometría del pecado.

De acuerdo con la sugerencia gubernamental que propuso el obispo a Carlos III, el gobierno de los “bundes” debe prestar atención, justamente, a la manera como sus elementos proporcionales conducen a la falta y propician la inviabilidad de la “coerción temporal”. De esta forma, se podrá atender gubernamentalmente la geometría en la que se conjugan aquellos elementos para producir el pecado. Porque, de algún modo, la combinación inaudita de la hora en la que se realizan los bundes, el consumo de bebidas embriagantes, las particulares características geográficas del Caribe continental neogranadino, la indebida relación entre los sexos y el ritmo anómalo de los cuerpos que propician los bundes son, en su conjunto, los elementos heterogéneos que delimitan la “proporción” del pecado e imposibilitan la consagración del sacramento eucarístico eclesial.

Es, pues, en esta serie plural de elementos siniestros que debe concentrarse la intervención del poder monárquico, para que pueda contribuir al “remedio” de tan desconcertante situación de desobediencia. Como se ve, según fray José, la analítica de la geometría del pecado es un asunto al que la monarquía católica debe prestar particular atención. Porque es la base de la racionalidad de gobierno que el obispo propone a Carlos III, para implementar la razón de estado colonial.

La segunda línea de acción gubernamental que sugiere fray José al soberano español tiene que ver con la reducción a población de las gentes libres. En consecuencia, el gobierno de las sociedades insubordinadas debe apuntar a una transformación del patrón espacial de poblamiento que les permite fugarse del ejercicio del poder monárquico. Por este motivo, el obispo sostiene que:

Si este tropel de males y desórdenes se palpa donde hay algún vecindario, no es difícil de comprender a que extremo llegarán en las haciendas, chozas y habitaciones de los despoblados, de cuya naturaleza hay muchos dispersos en las orillas del río Cauca y en las de Cáceres, los más de ellos de negros libres que por estar muy distantes de las poblaciones no reconocen curas ni cumplen con alguno de los sacramentos de la Iglesia, viviendo por consiguiente sin ley, ni subordinación y en un total libertinaje, lo cual podría evitarse extrayendo todas las familias de las orillas y reduciéndolas a población, o bien separadas si el número de ellas fuese suficiente, o bien agregadas al sitio más inmediato, o pueblo principal, donde residan el cura y Justicias Reales para no aumentar fundaciones con lo que se lograría que viviendo como cristianos pudiesen ser vasallos útiles al Estado. (...) No puede dudarse que el sacar a los hombres de los montes que habitan en ellos como fieras y reducirlos a población es una obra piadosa y plausible de todos títulos para que vivan con el debido arreglo en lo moral y lo político. ([1986] 1991: 157-159)

Según esta caracterización, si bien en todas las regiones de la Provincia de Cartagena puede encontrarse la “universal relajación y corrupción de las costumbres” es en los lugares en los que no hay “vecindario” donde con mayor intensidad se sitúa este desconcertante fenómeno. Ciertamente: para la mirada colonial y evangelizadora de fray José la situación de insubordinación es generalizada, indudablemente universal. Pero, hay territorios en los que el asunto se manifiesta con mayor gravedad, donde la situación es más preocupante.

Estos son territorios “dispersos” que están específicamente ubicados en las orillas de los ríos Cáceres y Cauca. Su patrón de distribución espacial no obedece al damero despótico, al ordenamiento espacial que es codificado en función de un foco simbólico que centrifuga el poder monárquico con base en el principio regulador de la cuadrícula. Por el contrario, su distribución sediciosa se constituye a partir de irrupciones habitacionales que se articulan con la fluidez constituyente de los afluentes hídricos, con el significado de la fluidez. Esto para agenciar una fuga rebelde ante el poder estatal por medio del ejercicio de la suficiencia. En consecuencia, estas formas de territorialidad contradicen la manera estriada como el obispo friccionó el territorio durante su visita pastoral. Al parecer de Fray José, en estos lugares “dispersos” habitan sobre todo “negros libres” que viven “sin ley, ni subordinación y en un “total libertinaje”. Entonces, allí primaba cierta *posición de éxodo* que desplegaba una potente desobediencia estratégica frente a la “policía” y a la catolicidad pastoral.

Aquí hay una racionalidad otra en juego, que se constituye de la mano de una compleja serie de *potencias interculturales insumisas*. Por eso, la propuesta de gobierno del obispo respecto de estos territorios libres es la reducción a población de las gentes que

los habitan. Con el fin de contener su fuerza insurgente. Pero, de todas formas, si las condiciones administrativas no permitían su reducción a población, el obispo sugiere al rey que al menos consiga su “agregación” a “sitios” y “pueblos” en los que prevalezca la potestad de las autoridades eclesiásticas y seculares. Lugares en los que “residan (...) cura y Justicias Reales” y que puedan garantizar la “coerción temporal” de las gentes libres.

Esto tiene su razón de ser. Para el obispo es evidente la intrínseca relación que existe entre catolicidad y monarquía, entre moral y política. Por este motivo, asegura a Carlos III que con la intervención poblacional y pastoral que propone “se lograría que [los libres] viviendo como cristianos pudiesen ser vasallos útiles al Estado”. Es por ello que no “puede dudarse que el sacar a los hombres de los montes que habitan en ellos como fieras y reducirlos a población es una obra piadosa y plausible de todos títulos para que vivan con el debido arreglo en lo moral y lo político”.

3.3 Ilicito inimicos bestialem

Corría agosto de 1787 cuando, con cierto regocijo, el fraile español Joseph Palacios de la Vega recibió un encargo de parte del arzobispo- virrey de la Nueva Granada, Antonio Caballero y Góngora (1782-1789). La solicitud del arzobispo- virrey residía en que fray Joseph redujera a población y evangelizara en la fe católica a las gentes que vivían en un territorio del Caribe continental neogranadino que se percibía como desconcertante desde la perspectiva valorativa de las autoridades virreinales borbónicas.⁷⁷

El asunto comportaba el intrépido proyecto gubernamental de poner “bajo el son de la campana” a las innumerables gentes que desde el siglo XVII venían conformando

⁷⁷ El diario de fray Joseph Palacios de la Vega fue publicado por primera vez por Gerardo Reichel-Dolmatoff en 1955 bajo el título *Diario de viaje: del P. Joseph Palacios de la Vega entre los Indios y Negros de la Provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, 1787-1788*. Una segunda edición fue publicada en 1994 por la Gobernación del Atlántico con base en la misma transcripción de Reichel-Dolmatoff. En 2010 el diario del fraile fue publicado, una vez más, en la *Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento - Lemir* No. 14 por Óscar Medina, Juan David Zambrano, Manuel Angulo y Laura López. Esta nueva edición contrastó y corrigió la versión de Reichel-Dolmatoff a partir de un minucioso trabajo paleográfico basado en el manuscrito original que se encuentra ubicado en el Archivo General de la Nación (Bogotá-Colombia) bajo el título *Diligencias practicadas de orden del Arzobispo Caballero y Góngora, por fray José Palacios de la Vega, en el sometimiento y evangelización de los indígenas de Turbaco*. Sección Colonia, Fondo: Historia Civil; Tomo XIII, fol. 246 - 314. Esta nueva edición del manuscrito —que además modernizó el texto— fue publicada bajo el título *Diario de viaje: Entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el nuevo Reino de Granada*. Para la citación del manuscrito utilizó esta última edición.

una serie de asentamientos discontinuos en la región. Los cuales eran catalogados como lugares ilegítimos, impíos y peligrosos. La designación de aquel paisaje —en términos de anomalía— se corresponde con el hecho de que aquellos territorios estaban habitados por negros cimarrones, blancos desertores e indios rebeldes, quienes se negaban a ser sometidos por la sociedad colonial, optando por fugarse de las haciendas y de los centros poblados de la provincia, así como de la conversión cristiana (Bell, 1991; Fals, [1981] 2002; Herrera, [2002] 2007; Helg, [2004] 2011; Medina, Zambrano, Angulo y López, 2010; Polo y Solano, 2011; Vargas, 1993; Velilla, 2007). Tales asentamientos estaban ubicados en el suroccidente de la Provincia de Cartagena.

De cierta manera, estas gentes rebeldes desplegaron sus *potencias interculturales insumisas* al modo de líneas de fuga y desobediencia. Con lo que lograron conjurar la subordinación, prefiriendo habitar lugares que estaban distantes tanto espacial como simbólicamente del control gubernamental hispánico. Aunque, al mismo tiempo, mantuvieron relaciones estratégicas con la sociedad colonial, pues ciertamente no se posicionaron frente a ella desde una exterioridad absoluta. Dicho en otras palabras, fueron gentes que habitaron los amplios márgenes del imperio, sin dejarse someter. Y, para poder hacerlo, oscilaron entre el adentro y el afuera de las fronteras materiales e imaginarias de la cristiandad, transitando en doble vía el poroso y fragmentario espectro liminal que había sido diagramado por el poder de la monarquía católica en el Caribe continental neogranadino (Fals, [1981] 2002; Herrera, [2002] 2007; Helg, [2004] 2011).

Desde este ángulo, los significantes identitarios que fueron dispuestos por los españoles, para establecer el orden social en la región, terminaron siendo erosionados y fracturados por aquellas sociedades rebeldes. Porque consiguieron subvertir los marcadores de subalternización que apuntaban a fijarlas en una distribución poblacional asimétrica. Aquella con la que se pretendía controlar las conductas de los sujetos coloniales. Por eso, en consideración del desacato en el que obstinadamente vivían dichas gentes insumisas y, de todas formas, sopesando la potencia de sus prácticas transgresoras de los significantes coloniales, la Superior Comisión del virrey-arzobispo le confirió a Palacios de la Vega ciertas potestades con el propósito de que pudiera adelantar con éxito la tarea que le había sido encomendada. Como mencioné, dicha tarea consistía en reducir a estas personas a población y, al mismo tiempo, apuntaba a evangelizarlas en la fe católica.

En particular, la Superior Comisión le otorgó:

(...) la suficiente facultad para sacar de las innumerables rochelas y palenques que encierran orillas del San Jorge, todo Cauca, Nechí y Porce con sus inmediaciones a dichas vertientes; para que sacando con los seguros necesarios aquellas gentes, las remita a las justicias de aquellas jurisdicciones de donde se hallasen para que por éstas se les impongan los castigos condignos a sus delitos. (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 800-801)

A propósito de esta delegación, puede decirse que no fueron fortuitas ni la tarea que se le encargó al fraile por parte de Antonio Caballero y Góngora, ni la “suficiente facultad” y “seguros necesarios” que, en tanto encargo de la potestad del poder colonial, se le otorgaron a Palacios de la Vega para realizarla. Puesto que —en un sentido geopolítico y demográfico— la misión encomendada apuntaba a dar continuidad a la implementación de las reformas borbónicas en el Virreinato de la Nueva Granada. Por esta razón, las autoridades coloniales pretendían remitir estas gentes “a las justicias de aquellas jurisdicciones” con el fin de que se les impusieran “los castigos condignos a sus delitos”.

Añádase a esto que la elección que hicieron las autoridades virreinales al optar por fray Joseph como candidato para realizar el proyecto gubernamental borbónico también tenía su razón de ser. Porque en Europa, tiempo antes de que asumiera de lleno sus hábitos clericales, el fraile se había desempeñado como integrante del Regimiento de Infantería español. De ello resulta que era un soldado con experiencia suficiente en el combate cuerpo a cuerpo y, además, en el uso de armas de fuego. Del mismo modo, es claro que, debido a su condición de soldado de infantería, el comisionado estaba habituado a los azares de la guerra. No cabe duda que este particular atributo influyó en que fuera seleccionado para la misión de poblamiento y evangelización que se esperaba poder desarrollar en la frontera imperial caribeña.

En cualquier caso, podríamos preguntarnos: ¿cómo fue que este soldado de infantería, al servicio de la monarquía católica, terminó por convertirse en fraile? Con respecto a este punto cabe mencionar que, en cierto momento de su vida (anterior a su arribo a la Nueva Granada), Palacios de la Vega se sintió convocado espiritualmente por el llamado de Cristo. A partir de cierta experiencia de iluminación mística se persuadió a sí mismo de que era un instrumento de la providencia. Por eso, consideró que había sido elegido para ser pastor de almas, y debido a esta experiencia introspectiva, terminó por abandonar el mundo castrense, para recluirse en la vida ascética, metódica y

silenciosa de un pequeño convento ubicado en la población malagueña de Ronda en el sur de España (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010). Palacios de la Vega cambió los estallidos de pólvora y los ruidos rechinantes de los choques de espadas, por los sonidos del silencio, los cantos litúrgicos y las oraciones propias de la vida monacal.

Tal vez nunca sabremos a ciencia cierta cuál fue el acontecimiento que condujo a Joseph a encauzarse en esta afanosa necesidad de apertura al devenir, inspirada en el propósito de vivir de otro modo. Lo que sí sabemos es que el vertiginoso giro espiritual de quien se convertiría en fray Joseph no borraría del todo las marcas y pulsiones que había forjado, en sí mismo, durante su vida como hombre de milicia. Tal vez no le era lícito el devenir. Estas inscripciones corporales le acompañarán de forma indeleble por el resto de su vida.

El mismo fraile nos da cuenta de ello en su narración autobiográfica de una anécdota que vivió, ya en ejercicio del sacerdocio, durante su travesía por la Provincia de Cartagena:

Esta noche desperté oyendo varios bujidos y pasos junto a mí. Llamé a la gente y rendidos de sueño no despertaron. Saqué la cabeza del toldo. Vi un horroroso tigre parado en dos pies y agarrado de las tirantes del toldo de un boga. Al ver eso, y el peligro de la gente, agarré mi escopeta —que, enseñado de los contratiempos, siempre dormía con ella—, y levantando el toldo por un lado, descerrajé el tiro al tigre, el que dio un bramido tan horroroso que hizo estremecer la tierra. Con uno y otro ruido asustada la gente se levantó. Estaba el tigre en el suelo por haberlo rotpido toda la trasera, y pensando la gente estaba de pie se fueron a las barquetas y me dejaron solo. Di voces para que me trajeran o me tiraran un machete para acabarlo de matar. No se determinaron, y saliendo de la cama con la escopeta empuñada por el cañón, a golpes con la cox lo acabé; pero la hice pedazos en disposición de no poder más volver a servir. (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 815)

Como mencioné, aún con su vida ascética en curso, ciertas huellas de la pasada vida castrense seguían activas en Joseph. Entre ellas, conservaba el viejo hábito de dormir atento a los avatares de lo inesperado. Por eso, durante la noche nunca abandonaba su escopeta —que solía dejar cerca de su lecho para tenerla al alcance de la mano— pues “enseñado de los contratiempos, siempre dormía con ella”. Además, es evidente que su relato interpreta lo sucedido destacando cierta distancia de su modo de ser frente al de aquellos hombres que no estaban propiamente instruidos en el arte de la guerra, quienes “rendidos de sueño no despertaron” ante los signos de alarma que pudo descifrar el misionero sin mayor inconveniente, como los “bujidos y pasos” del tigre.

Nos cuenta el fraile que cuando los demás miembros de la expedición, por fin

despertaron a causa del sonido estridente del disparo de escopeta y, también, del “bramido tan horroroso que hizo estremecer la tierra” la presencia del tigre los paralizó y, luego, los hizo huir hacia las “barquetas”. Sin embargo, según relata Joseph, tampoco estando despiertos los integrantes de la expedición fueron de mucha ayuda para él. Ya que por sus propios medios tuvo que valerse de la culata de su escopeta para matar al tigre. Aunque, al final, la escopeta quedó averiada, como secuela de los golpes.

Esta situación azarosa le hizo perder al fraile el vínculo simbólico que durante su expedición por la Provincia de Cartagena le permitía mantener cierta conexión con su vida de infante al servicio de la monarquía católica. Me refiero a su escopeta. Esto fue así porque, según el clérigo, en medio de las vicisitudes que propició en el campamento la sorpresiva aparición del tigre, ninguno de sus acompañantes le alcanzó el machete que con insistencia les solicitaba: “No se determinaron”. Por lo que, según se infiere del relato, el fraile tuvo que valerse de su astucia de antiguo militar para sortear la situación. De modo que un singular *pathos* de distancia (Nietzsche, [1887] 2005) distingue al fraile de los demás integrantes de la expedición que él mismo comandaba. Se trata de una forma de ser cuya clave explicativa se encuentra en el pasado castrense del fraile misionero, en sus antiguas experiencias como integrante del Regimiento de Infantería español.

De la misma forma, la anécdota narrada por el fraile apunta a dotar de un cierto talante épico a lo sucedido. Para ello recurre en su relato a la figura retórica de la hipérbole, destacando sobre todo su carácter de individuo osado, su sagacidad castrense y, a la vez, su capacidad de afrontar lo imprevisto de manera fulminante y decidida; incluso ante las circunstancias amenazantes a las que lo había arrojado la bestialidad del paisaje (simbolizada en la figura narrativa de la ferocidad del tigre). Por ello, fray Joseph asegura que cuando consiguió disparar al felino, con la escopeta que tenía cerca de su lecho, el grito del animal hizo “estremecer la tierra”. En este sentido, la hipérbole opera en el relato como un tropo retórico que apunta a resaltar la fuerza descomunal del animal —que apenas con un bramido “horroroso” puede hacer temblar la tierra— y, en consecuencia, es una figura que se propone persuadir al lector (en este caso a las autoridades virreinales bogotanas) tanto de la superioridad del fraile, frente a los demás integrantes de la expedición, como de la monstruosidad del paisaje.

Por este motivo, en su anécdota autobiográfica fray Joseph se personifica a sí mismo como un héroe cristiano, casi a la manera de un cruzado que aparece tardíamente

en el “siglo de las luces”. Por eso, entre sus atributos excepcionales contaba con las capacidades necesarias para someter la bestialidad y para domesticar las alteridades fantasmagóricas que habitan el paisaje ubicado más allá de las fronteras imaginarias de la cristiandad católica. En otras palabras, podía dominar las representaciones que constituían el reverso de la esfera de seguridad ontológica cristiana y del control territorial por parte del gobierno monárquico. De manera que el uso del tropo retórico al que recurre el fraile (la hipérbole) conduce a la constatación narrativa de que el soldado de Cristo se encontraba en capacidad de someter y sujetar a las entidades siniestras que —no sin cierto desconcierto— movilizaban en los sujetos coloniales sus más íntimos temores y sus más apasionadas fascinaciones.

No hay lugar a equívocos. Si bien Joseph había abandonado el Regimiento de Infantería español para consagrarse de lleno a la vida eclesiástica, de todas formas, no había dejado de ser un soldado y, tampoco, de narrarse como tal. Sin embargo, en su devenir místico, algo en él había cambiado radicalmente. Ahora se consideraba a sí mismo como un soldado de Cristo consagrado a la guerra santa contra el “*ilicito inimicos bestialem*” [ilícito enemigo bestial] (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 853). Dicho de otra forma, se imaginaba como un soldado que hacía parte de la cruzada escatológica que era adelantada por la monarquía católica en el “Nuevo Mundo”.

Tal vez así lo percibía también Antonio Caballero y Góngora, el arzobispo-*virrey* de la Nueva Granada, pues la trayectoria profesional del fraile parecía indicar que contaba con las capacidades necesarias para ser parte de la misión de control poblacional que se estaba adelantando en diferentes regiones del *virreinato*. De manera que estas capacidades fueron valoradas como útiles para dar continuidad a las políticas poblacionales de los Borbones en la Provincia de Cartagena, relacionadas con el gobierno de las gentes insumisas y con la difusión del evangelio.

De cierta forma todo concuerda. En 1783 —ya en su faceta de hombre clerical— fray Joseph cruzó el Atlántico justamente con el fin de hacer parte de la renovada campaña de gobierno y evangelización hispánica que, por ese entonces, se desarrollaba en los territorios coloniales de ultramar. Al comenzar su travesía, el soldado de Cristo tenía por intención radicarse en Santiago de Cali e integrarse al *Colegio de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe* (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010). Una orden religiosa que había sido establecida en 1622 por el papa Gregorio XV —a través de la bula *Inscrutabili divinae*— y que, desde entonces, dedicó sus esfuerzos pastorales a realizar actividades misioneras en territorios de frontera, en los

que no existían diócesis que desempeñaran de manera expedita las funciones sacramentales eclesiásticas. Esta congregación se propuso llevar la luz allí donde presuntamente reinaba la oscuridad. En este caso encarnada en la inmoralidad de las gentes aún no gobernadas y en su ignorancia de la palabra de Dios. Porque, como mencioné antes, era precisamente en aquellos territorios —que estaban ubicados más allá de la frontera colonial— donde se proyectaban las imágenes siniestras de la monarquía católica. Aquellas figuras que, por efecto de contraste con la norma valorativa de la cristiandad, ordenaban sus mecanismos de identificación, dotando de fundamento discursivo a su propia representación en cuanto comunidad eclesial. De modo que este era un cuerpo social que se constituía como “nosotros” por medio de un “juego de espejos” frente al Otro que se pretendía gobernar y evangelizar, para lo que se le asignaban una serie de atributos ontológicos bestiales.

Se comprende así por qué en la Provincia de Cartagena la comunidad eclesial colonial se congregaba en función del efecto, que en el registro de la ipseidad, producían las imágenes de la diferencia insumisa. Debido a que, en ese escenario, no existía mismidad sin el correlato imaginario de las alteridades fantasmagóricas. Además, estas imágenes monstruosas estaban relacionadas con cierta ambivalencia valorativa por parte de los creyentes, con una paradójica forma de valoración que fluctuaba entre la atracción y la repulsión por lo siniestro, por el *ilicito inimicos bestialem*.

En el escenario de este imaginario de la monarquía católica, por medio de su viaje al Virreinato de la Nueva Granada, Joseph se había propuesto integrarse a la orden de *Propaganda fei* para llevar la “verdadera religión” a las gentes feroces que habitaban el lado oscuro de la cristiandad. El fraile no escatimó esfuerzos en su providencial empresa. Haría “todo lo posible para ponerles allí iglesia para que existiesen” (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955], 2010: 838). No obstante, durante su travesía atlántica el fraile contrajo de imprevisto una enfermedad que le obligó a establecerse en Cartagena de Indias y, además, a desistir por completo de su propósito de continuar su viaje con rumbo a Santiago de Cali (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010). El juego de dados del azar había arrojado su veredicto.

En razón de la enfermedad que padeció y, por ello mismo, de haberse visto obligado a radicarse en el Caribe, cuatro años después de su arribo a la Nueva Granada Joseph se encontraba ejerciendo su sacerdocio en calidad de “cura reductor del nuevo

pueblo de San Cipriano”. Donde había mostrado especial destreza para el control de las gentes insumisas, por medio de la “remisión a la Villa de Ayapel de las familias arrojadas y dispersas” (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 800). Fue justo desde San Cipriano donde el fraile inició la expedición que por orden del arzobispo- virrey se le encargó para reducir a población y evangelizar a las gentes insumisas que se localizaban en el suroccidente de la Provincia de Cartagena.

Pero, ¿qué fue propiamente lo que sucedió en el desarrollo de su travesía gubernamental? Veamos: el primer signo que anunció el encuentro de Joseph con el *illicito inimicos bestialem* tuvo lugar en la “quebrada llamada Betanci” el 9 de septiembre de 1787 (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 814). El soldado de Cristo se percató que la corriente de la quebrada llevaba consigo “varias tusas de maíz secas”, lo que interpretó como una indudable señal de que al seguir con atención el cauce de las aguas podría develar algunos de los emplazamientos que buscaba someter. Además, Joseph contaba con ciertos indicios previos al respecto, pues había sido informado de que en aquella región “habitaban gran número de negros esclavos fugitivos de sus amos”. Por lo visto, el clérigo siguió con particular esmero el rastro de las delatoras “tusas de maíz secas” y, finalmente, a las tres de la tarde llegó “a una ciénaga muy dilatada con varias islas y en ellas ranchos [y] habitaciones de gente” (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 814). Se trataba de la Ciénaga de Ayapel.

Respecto de la exploración de este cuerpo de agua, fray Joseph cuenta que:

había una ceja de monte muy espesa en la que vi una vereda de media vara de ancho. Entré por ella y salí a una grande roza de tabaco ya maduro. Seguí y hallé otra de arroz, yuca y ñame. Empezando a salir pregunté a mi gente que de quién era aquello, y me respondieron tenían noticia era de cuatro zambos ayapelanos y que ellos vendían el tabaco por alto en la misma villa; y que así que supieron que yo venía por allí se huyeron a Zamba, quebrada interna en los montes. (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 817)

La descripción realizada por el fraile respecto del lugar que encontró en la “ceja de monte” constata que había hallado un emplazamiento en el que se producía tabaco. Al mismo tiempo se dio cuenta de que los zambos ayapelanos que se dedicaban a su cultivo incurrieron en un grave delito contra la hacienda real: la producción y comercialización clandestina que estaba orientada a la evasión de los impuestos coloniales. Esto se confirma porque según los miembros de la expedición los “cuatro zambos ayapelanos [...] vendían el tabaco por alto en la misma villa” de Ayapel. En otras palabras, aquellas

personas se encargaban de comercializarlo burlando las disposiciones tributarias de las autoridades coloniales y fijándole un precio por encima de lo establecido en las regulaciones coloniales sobre el comercio de tabaco.

Al parecer, aquella operación mercantil era particularmente rentable para los zambos ayapelanos. No a otra cosa se refiere la apreciación según la cual ellos “vendían el tabaco por alto”. Tengamos también en cuenta que, según el relato del fraile, se trataba de una “grande roza de tabaco ya maduro”. Este aspecto enfatiza el hecho de que aquella era una empresa de envergadura considerable y, por supuesto, que arrojaba ganancias nada despreciables a sus propietarios. De la misma forma, fray Joseph recalca que aquél era un sembradío que estaba extendido de manera sostenida en el tiempo —no era una actividad agrícola esporádica—, pues el tabaco estaba “ya maduro”, casi listo para su comercialización.

Aún más, el singular cultivo daba cuenta de una tipología de interacción con la sociedad colonial que tenía como impronta la autonomía alimentaria de los zambos ayapelanos, porque junto a la siembra de tabaco había también “arroz, yuca y ñame”. Como se ve, aquellos cultivadores de tabaco no recurrían de manera exclusiva a la compra de vivieres en el circuito de la economía colonial para alimentarse, puesto que los producían ellos mismos. A la larga, más que estar completamente aislados de la economía colonial, la usaban de modo estratégico en su propio beneficio. Con lo que configuraban toda una tipología de relacionamiento híbrido con la sociedad colonial.

Esta forma de interacción les permitía conjurar el gobierno colonial y, por tanto, sus mecanismos de sometimiento, pues vendían en la villa de Ayapel un producto de contrabando que les reportaba ganancias considerables y, por otra parte, no gastaban del todo las ganancias que obtenían en la adquisición de bienes de consumo para su sostenimiento cotidiano. Desde luego, los ingresos que eran obtenidos por los zambos ayapelanos en este tipo de transacciones no contribuían al incremento de la hacienda real. Ni tampoco eran reintegrados inmediatamente, y mucho menos en su conjunto, a la economía colonial, puesto que los zambos ayapelanos eludían las obligaciones fiscales que habían sido decretadas por las autoridades coloniales y, además, tenían garantizada su propia producción alimentaria, trazando de esta manera una línea de fuga frente a los circuitos económicos coloniales de producción, circulación y consumo.

A esto cabe añadir que para Palacios de la Vega la prueba que confirma el hecho de que los zambos ayapelanos se dedicaban a la producción y comercialización ilícita —aprovechándose sin escrúpulos de la economía colonial oficial— era su propia conducta temerosa, pues una vez que se percataron de la cercana presencia del clérigo “huyeron a Zamba”. Una quebrada que estaba ubicada en los montes circundantes. Según sugiere el relato del fraile, el haber huido ante su inminente arribo era un signo de que los zambos ayapelanos sabían que estaban comportándose de manera indebida. Por este motivo se resguardaron en el paisaje montuno, pues eran conscientes de su responsabilidad en los actos catalogados como delictivos por la ley colonial. Estaban al corriente de lo que hacían y, por eso, actuaban en correspondencia con el carácter reprochable de sus actos.

Ahora bien, luego de encontrar la “roza de tabaco” fray Joseph decidió informar a las autoridades civiles de sus hallazgos:

Esta noche, a las diez, pasaba una embarcación de Zaragoza por carnes a la Villa de Ayapel. La mandé detener y de presto le escribí como juez de dicha causa al capitán aguerra de dicha villa, don Vicente González Belandres, dándole noticia de los agresores, sitio y hallazgo; con la advertencia de que de esto en particular daba noticia al superior gobierno, quedando siempre en mis originales diligencias la correspondiente nota de estilo —si no obraba en justicia para evitar el destrozo del real haber—. Di juntamente orden al piloto de dicha embarcación entregase, con tres testigos, mi oficio y no se regresase de aquella villa sin recibo de la entrega, acusando el día y la hora de la dicha al revés de dicho recibo —firmándolo todo, él con los demás—. (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 817)

En ejercicio de las potestades que le habían sido confiadas por la Comisión Superior del arzobispo-*virrey*, fray Joseph no solo notificó al “capitán aguerra” de la Villa de Ayapel, Vicente González Belandres, la existencia del lugar clandestino que había develado durante su incursión en la Ciénaga de Ayapel, guiado por las “tusas de maíz secas” y advertido por sus informantes de la presencia en la zona de “negros esclavos fugitivos de sus amos”, además de ello le dejó constancia al funcionario que contaba con los elementos probatorios necesarios para sustentar ante las autoridades competentes el haberle hecho la respectiva notificación. Así las cosas, de manera estrictamente formal, y con gesto un tanto amenazante, fray Joseph puso sobre aviso a González Belandres que “si no obraba en justicia para evitar el destrozo del real haber” —es decir, el menoscabo de la hacienda real a causa del contrabando de tabaco— informaría de su eventual negligencia al “superior gobierno”. En otras palabras, si el

funcionario no cumplía con su deber oficial el fraile comunicaría lo sucedido directamente a Caballero y Góngora. A quien, supuestamente, ya había notificado de los “agresores, sitio y hallazgo” que había encontrado en la ciénaga de Ayapel.

Con esta intrépida advertencia, el soldado de Cristo le anunciaba al “capitán aguerra” la posibilidad de una eventual intervención de las autoridades virreinales bogotanas en los asuntos del poder local. Tal intervención era muy poco factible en realidad. Debido a la lejana distancia a la que se encontraba la capital virreinal andina y, además, por la evidente ausencia de un control efectivo por parte de las autoridades centrales sobre estos territorios de frontera. Sin duda González Belandres estaba al tanto de estas circunstancias. Sin embargo, no con poca ingenuidad el fraile pretendía que su amenaza fuera disuasoria, para que condujera al acatamiento por parte del “capitán a guerra” de las acciones policivas que demandaba.

Ahora bien, con el propósito de contar con los soportes documentales suficientes el fraile exigió al “piloto de la embarcación” que esa noche se dirigida con destino a Ayapel —y que, casualmente, pasaba por el lugar en el que se encontraba fray Joseph— que le entregara la notificación a González Belandres en la presencia de “tres testigos [...] y no se regresase de aquella villa sin recibo de la entrega, acusando el día y la hora de la dicha al revés de dicho recibo”. Como se ve, los mecanismos letrados de la burocracia colonial fueron activados por el soldado de Cristo para garantizar que se realizara la destrucción de la plantación clandestina de tabaco y, también, el desmantelamiento de la red de contrabando en la que estaba inscrita.

Desde luego, el recurso escrupuloso a los mecanismos letrados de la burocracia colonial, que fue utilizado por fray Joseph, da a entender que desconfiaba de la voluntad política de las autoridades civiles locales para concretar su solicitud. Dudaba de su capacidad de ejercer el control necesario para evitar la evasión de los impuestos que gravaban el tabaco, favoreciendo el detrimento de la real hacienda. Como advertiremos más adelante, esta exigencia a las autoridades civiles de la Villa de Ayapel para que actuaran bajo el imperio de la ley colonial y, en todo caso, en favor de la protección de la hacienda real le traería consecuencias inesperadas a fray Joseph Palacios de la Vega. El soldado de Cristo no comprendía del todo lo influyentes que podían llegar a ser aquellas redes locales de poder.

Al otro día del hallazgo del sembradío el fraile se puso manos a la obra con las

primeras luces de la aurora. No quiso esperar la llegada del “capitán aguerra” y sus hombres. Armado de una mezcla de éxtasis providencial, y un particular anhelo por defender los intereses económicos de la monarquía católica, Joseph decidió intervenir directamente la “roza de tabaco”. Para ello, ordenó a sus acompañantes “destrozar la vega y sacar de raíz el tabaco, y juntamente dar fuego a los ranchos” (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955], 2010: 817). El fuego purificador de las llamas y la ley colonial debían enfilarse, de conjunto, contra el desconcertante signo de la bestialidad. Se propuso no dejar nada en pie.

Cuando él y los demás miembros de la expedición se encontraban en plena faena de destrucción de aquel lugar clandestino, repentinamente algo llamó la atención de un cabo que hacía parte del grupo de hombres que acompañaban a fray Joseph. Se trataba del tenue ladrido de un perro, cuyo eco se perdía en la inmensidad del monte. En compañía de otros cuatro hombres y del cabo, el soldado de Cristo siguió con particular afán el rastro auditivo del ladrido. A medida que el grupo avanzaba el ladrido se hacía cada vez “más vehemente” (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 817).

Me apresuré rompiendo monte con pecho, manos y cara hasta que divisé una mujer en cueros, solo con un trapo, peor que jerga, en las pudendas. Quiso ocultarse en el monte, pero la detuve con cariño. Era de edad como de veintiún años. Le pregunté qué hacía allí y en aquella disposición. Me respondió que estaba con otras cinco mujeres y sus hijos, que eran mujeres de aquellos zambos de aquellos ranchos que había dejado atrás. Les pregunté si eran casadas y me dijeron que no, que ella estando lavando un día en la boca de Sejebe venía en la barqueta el indio Savalete y la hizo embarcar; que su madre lo mandaba para que llegase más pronta a su casa. Que así que se embarcó, en lugar de llevarla a su casa, la sacó al medio de la ciénaga y que allí la desfloró. Que porque lloraba la quería botar al agua y, ella, por no morir en sus manos, calló. Que a los dos días la trajo con las otras mujeres que también eran muchachas hurtadas. Que ella había parido dos muchachitos y que se habían muerto sin bautismo ya de edad, y que los habían botado al caño. Que las otras tenían sus hijos, pero sin bautizar todos. Que no habían vuelto a entrar en la iglesia seis años había, ni visto hasta entonces más gente que los zambos. Le pregunté cómo se llamaba el suyo y me respondió que ella no tenía ninguno, y que todos pecaban con ella y las otras, pero que el que la engañó le llamaban el tío Santiago.

Acabada esta tan crítica conversación más la acariciaba, diciéndola la casaría con quien ella quisiera y a las otras; y así que las llamase y buscase; que vinieran sin ruido, sin miedo ni cuidado, que yo las vestiría. Empezó a llamarlas; pero viendo no respondían ni parecían, mandé dos hombres la acompañasen y ella fuera gritando por el monte hasta encontrarlas. A poco rato aparecieron las cinco restantes, dos con tres hijos y tres con dos, pero todos en cuero, hasta ser preciso sacar dos pañuelos [y] romperlos para siquiera se tapan las vergüenzas. (...)

Pregunteles si tenían más ranchos los zambos, y me respondieron que sí, que, a un lado de la roza o vega de tabaco, metido en el monte, tenían otro rancho

grande donde tenían alambiques de barro para sacar aguardiente bichengue para el contrabando. Que allí había también trojas para curar el tabaco; que allí estaban ellas siempre para que nadie las viera y allí las azotaban cuando querían. Les dije me enseñasen y así lo hicieron y hallé ser todo verdad, pues encontré nueve alambiques cargados de caldo de caña, los hornos prevenidos; y a la salida del rancho varias pailas de barro para recibir, treinta y cinco múcuras, y un grande cañaverel con toda la caña madura.

Mandé hacer pedazos todos los alambiques, romper las pailas, rozar la caña y abrasarlo todo. (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1995] 2010: 817-818)

Según el relato, el testimonio de la joven mujer que “en cueros, solo [cubierta] con un trapo” encontró fray Joseph, al perseguir con avidez pastoral el signo sonoro que le sugería el delator ladrado del perro y rompiendo el monte “con pecho, manos y cara”, indica que la producción y comercialización ilícita de tabaco no era la única situación reprochable que existía en la Ciénaga de Ayapel. El menoscabo del circuito de la economía mercantil colonial y de la hacienda real, al que se sumaba la significativa producción ilícita de “aguardiente bichengue”, no eran los únicos asuntos de gravedad que prevalecían con total impunidad en esta región monstruosa. Porque, al detrimento de la hacienda pública se añadía el contumaz desacato de los sacramentos reglamentados por la iglesia católica para la conducción de las conductas de sus fieles. La economía católica de la salvación de las almas también estaba comprometida en el asunto.

De acuerdo con el supuesto testimonio que recibió fray Joseph, por parte de la mujer de aproximadamente veintiún años —a la que “detuvo con cariño” en el preciso momento que ella quería “ocultarse en el monte”—, existía una desproporción entre, por un lado, el número de hombres que habitaban dicho lugar y, por otro, las mujeres que habían sido “hurtadas” por ellos con el propósito de que fueran sus concubinas. En este caso, se trataba de cuatro zambos ayapelanos y de un indio llamado Savalete. No obstante, cuenta el soldado de Cristo que había seis “muchachas” en el lugar. Como es evidente, de ello resulta que no existía correspondencia proporcional entre el número de mujeres y hombres. No había “proporción”. En este paraje indómito estaba ausente una tipología de parentesco que permitiera considerar la codificación de la pareja monógama como patrón de organización de los vínculos que existían entre aquellas gentes insumisas. Había razones suficientes para considerar que la “sagrada familia” no era el significante amo que ordenaba los afectos y la sexualidad en la

Ciénaga de Ayapel.

Por supuesto, esta particular situación era interpretada como indecorosa, impúdica y escandalosa por parte del soldado de Cristo. Según el diagnóstico del fraile la atmósfera inmoral que caracterizaba este emplazamiento clandestino era constatable en el hecho de que las mujeres no estaban casadas con los hombres. Tal como demanda el “sagrado sacramento del altar”. Todo indica que las cosas eran de otro modo. Porque Joseph menciona en el relato que las mujeres habían sido “raptadas” por los zambos ayapelanos y el indio Savalete. Quienes para lograrlo se habían valido de las más censurables mentiras y de las más bajas artimañas. Aspecto que da cuenta de su inequívoco carácter bestial.

Ilustremos mejor esta situación. En el caso de la mujer de veintiún años que casi desnuda encontró fray Joseph en su expedición, el indio Savalete la había “embarcado” un día que “ella estaba lavando”. Con el propósito de poder raptarla el indio inventó la excusa de que la mamá de la joven le había encomendado que la llevara a su casa, para que llegara más rápido a su destino. En realidad, todo era un embuste. Cuando ella accedió a ser trasladada, el indio Savalete la llevó al centro de la ciénaga y “allí la desfloró”. Transcurrido este horrible episodio de violación que denuncia fray Joseph, la mujer habría sido confinada en compañía de “las otras mujeres que también eran muchachas hurtadas”.

A este panorama barbárico, en el que no predominaba la pareja monógama, y en el que se encontraba ausente el sacramento del matrimonio, se suma que el bautismo tampoco tenía vigencia en aquel furtivo emplazamiento de la Ciénaga de Ayapel. No hay que olvidar que ninguno de los hijos que nacieron de esta díscola forma de parentesco fueron bautizados. Peor aún, cuando dos de ellos murieron los zambos ayapelanos y el indio Savalete los habrían “botado al caño”, sin que ni siquiera hubieran recibido el sacramento de la sagrada sepultura. De este modo, se faltaba a la más básica consideración por las almas de los desdichados infantes. Además, ni a las mujeres ni a los niños les era permitido asistir a la eucaristía, puesto que no “habían vuelto a entrar a la iglesia seis años había”. La situación de confinamiento en que los zambos ayapelanos y el indio Savalete mantenían al grupo de mujeres raptadas —y a su propia descendencia bastarda— no solo involucraba los cuerpos físicos de estas personas, también significaba un terrible impedimento para la salvación de sus almas. Estaban condenadas tanto física como espiritualmente. Debido a que no podían acceder a los mecanismos eclesiásticos necesarios para que pudieran disfrutar de la

gracia divina en su vida eterna.

Con todo, más allá del prejuicio gubernamental, y la valoración cristiana de Joseph, hay un asunto que vale la pena destacar del relato y que quizás deja entrever a contraluz la tipología de parentesco que podría existir en este emplazamiento clandestino. Por lo visto, la joven de veintiún años le aseguró al fraile que uno de los zambos ayapelanos se llamaba “tío Santiago”. Es posible que el nombre del zambo al que se refería la joven diera cuenta de un tipo de organización familiar que de hecho históricamente ha sido muy importante en la región Caribe: la familia extensa. En este escenario, el estatuto de tío —que se le atribuye al zambo Santiago— podría evidenciar una modalidad de parentesco no consanguínea que se refiere a las redes de solidaridad y afecto que establecen este tipo de comunidades insumisas entre sus miembros. Una tipología de parentesco que no estaba sobrecodificada por el significativo colonial de la sagrada familia.

Esto es así porque, incluso hoy en día, en la familia extensa caribeña los tíos o tías no tienen este estatus únicamente por ser hermanos de la madre. Nada de eso. El parentesco no pasa solo por la mediación de los lazos de sangre. Más bien esta nominación es una forma de designar las relaciones comunales que funcionan con el propósito de estrechar los vínculos entre las personas cercanas y les permite, a los miembros de la comunidad, sentirse como parte de la familia (Gutiérrez, 1962, 1975 y 1987). Lo cierto es que esta grieta en el relato estereotipado del fraile —que opera a la manera de un *impasse* del discurso colonial— nos permite suponer que algo más que la manifestación del signo de la barbarie sucedía en la Ciénaga de Ayapel.

Ahora bien, después de develar este emplazamiento clandestino, y de “sacar a la luz” las situaciones inmorales que lo caracterizaban, la expedición del soldado de Cristo avanzó en sentido suroriente con especial brío y determinación. El objetivo era arribar a la cuenca baja del río Cauca. De esta manera, fray Joseph se proponía dar continuidad a su singular misión altruista de poblamiento gubernamental y evangelización católica.

(...) ya a la salida del río Cauca, divisé (...) una senda y en ella pisadas frescas. Salté en tierra y a pocos pasos divisé una mujer cogiendo unas matas de arroz. Mandé a uno de los acompañados la llamase para que no temiese. Lo hizo y al punto se vino a él, pero al verme quiso huir. Le echaron mano y la pregunté qué hacía allí. Me respondió asustada que cogiendo arroz para la comida de la gente.

Y ¿qué gente es esa?, le dije. Respondió había mucha: había nueve hombres, diecisiete mujeres; muchachos de uno y otro sexo había veintitrés. ¿Y están lejos?, le repliqué. Dijo que estaban cerca a la orilla del Cauca, en tres ranchos. Mas le dije que de adónde eran. Me replicó que cuatro eran ayapelanos, el uno casado, que se había venido allí ya había muchos años con los otros tres porque habían hecho una muerte y que ella ya estaba allí cuando ellos fueron. Que el casado llevó su mujer e hijos; los otros tres a cinco mujeres —y tres eran casadas que se huyeron de sus maridos por venirse con aquellos hombres—, que las otras eran solteras. Y los otros cinco hombres eran ríanos del río Sinú; que con ellos habían venido ellas y siete mujeres y las restantes eran sus hijas, pero que ya eran mujeres con hijos de sus propios padres. Le pregunté si todos dormían juntos. Dijo que los ayapelanos dormían juntos con sus mujeres y sus hijos en el primer rancho; que tres ríanos dormían con siete mujeres en el inmediato y que los restantes con las mujeres e hijos que restaban en otro rancho que tenían junto a un platanarrito. ¿Qué tenían más?, le pregunté, ¿qué armas tenían? Me dijo que los ayapelanos tenían escopeta, lanza y machete. Con grande cariño le pregunté esto y, viéndola ya alegre, le dije que, si quería venir conmigo para cuidarme, que yo no tenía quien lo hiciera y que iba a haber misión y con eso se quitaría de vivir tan malamente; que la vestiría y daría bien de comer, y la casaría si quería. Me respondió:

—Sí, Paire mío, y jala que esta gente es maluca, y jala fuera agora gorita. (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 820-821)

Desde la embarcación en la que se movilizaba el grupo, el fraile divisó “una senda y en ella pisadas frescas”. Esta senda les condujo a localizar a una mujer aparentemente solitaria que se encontraba “cogiendo unas matas de arroz”. Un elemento ya recurrente en el relato de Palacios de la Vega se repite, una vez más, en esta singular escena ribereña: la reacción de la mujer. Quien atemorizada, por lo que estaba sucediendo, intentó huir justo en el momento en que era conducida por los integrantes de la expedición ante la presencia del soldado de Cristo. Un intento de fuga similar ya había sucedido antes en la Ciénaga de Ayapel. La protagonista fue la mujer de “más o menos veintiún años” que había querido huir al monte. Pero, en este caso, antes que la mujer habitante del río Cauca pudiera escabullirse, los miembros de la expedición le “echaron mano” en contra de su voluntad. Debido a la agresiva intervención de los hombres bajo su mando, el fraile pudo hacerle una serie de preguntas a esta lugareña y, además, extenderle una invitación personal.

Este encuentro forzado da pie a que, en el relato de Joseph, se esboce una singular geografía imaginaria (Said, [1978] 2002) respecto de lo que sucedía en este emplazamiento caucano. Según declaró la mujer —como respuesta al interrogatorio al que fue sometida— ella se encontraba “cogiendo arroz para la comida de la gente”. Este testimonio anuncia que el número de personas que habitaban dicho emplazamiento era considerable. Luego ella misma lo constató. Aquél no era,

entonces, un lugar pequeño. Allí vivían “nueve hombres, diecisiete mujeres; [además] muchachos de uno y otro sexo había veintitrés”. Tenemos, por tanto, otra repetición en el relato del fraile. Como ya había ocurrido, con el emplazamiento clandestino de la Ciénaga de Ayapel, en este nuevo emplazamiento caucano había una desproporción entre el número de hombres y mujeres. Tal distribución de género permite inferir que tampoco en las orillas del río Cauca la pareja monógama era el modo de ordenamiento de los lazos afectivos y sexuales entre dichas gentes. Todo indica que había otros modos de disposición del parentesco. Los cuales, como ya vimos para el caso de Ayapel, no estaban sobrecodificados por el significante colonial de la sagrada familia.

De otro lado, la procedencia de los hombres que según el testimonio de la mujer vivían allí nos brinda una interesante caracterización relacionada con el modo como en el marco del régimen discursivo colonial fue representado este lugar por parte de los integrantes de la expedición: “cuatro eran ayapelanos, el uno casado, que se había venido allí ya había muchos años con los otros tres porque habían hecho una muerte”. Además, “los otros cinco hombres eran ríanos del río Sinú; que con ellos habían venido ellas y siete mujeres y las restantes eran sus hijas, pero que ya eran mujeres con hijos de sus propios padres”.

En primer lugar, este cuadro demográfico enfatiza la interacción regional que existía entre las gentes que habitaban las cuencas de los ríos Sinú, Cauca y la Ciénaga de Ayapel. Todo sugiere que no se trataba de pequeños emplazamientos aislados. Al contrario, al menos los dos emplazamientos que fueron develados por la expedición del soldado de Cristo eran nodos interconectados que constatan la presencia de una red de comunicación e intercambio de personas entre dichas regiones. Estos emplazamientos estaban inscritos en una trama espacial que tenía estrechos vínculos regionales. Los cuales eran independientes de las disposiciones de la monarquía católica, pues ciertamente no estaban bajo su sujeción. Dicho de otro modo, la presencia de estos emplazamientos suponía cierta topología rebelde de territorialidad que estaba instalada al margen del control gubernamental de la soberanía hispánica, desplegando formas de intercambio que se ubicaban en los intersticios de los ordenamientos coloniales del espacio. Por este motivo, aquellos emplazamientos erosionaron la cadena significativa colonial en el Caribe continental neogranadino.

En segundo lugar, la mujer ribereña que encontró la expedición refiere en su

testimonio que uno de los ayapelanos que vivía en el emplazamiento estaba casado. Sin embargo, este hombre se había trasladado a la cuenca baja del Cauca. De esta afirmación se desprende que aquel personaje cienaguero no estaba cumpliendo con sus obligaciones maritales de carácter sacramental. Por lo visto, había abandonado a su esposa. No obstante, aunque el descuido de sus compromisos sacramentales era un asunto pecaminoso (en sí mismo nada despreciable), desde la perspectiva de la conciencia moral del fraile existía un hecho aún más grave que había cometido este hombre desvergonzado. Era cómplice de un atroz delito. Debido a que junto a los otros tres ayapelanos, que vivían en este emplazamiento clandestino, “había muchos años” que optaron de común acuerdo por huir a dicho paraje. Porque juntos “habían hecho una muerte”. Era claro. Se escondieron en aquel sitio remoto para escapar de las consecuencias de sus actos.

Por este motivo, en la economía discursiva del relato de Joseph queda en evidencia que los hombres procedentes de la Ciénaga de Ayapel y las riveras del Cauca eran prófugos de la justicia. De alguna manera el carácter furtivo del paisaje montuno y su inquietante disposición ontológica —apta, por antonomasia, para la conducta impía, el desacato a la ley y la perversión moral— les permitían a los criminales continuar con su vida como si nada hubiera pasado. Porque los ayapelanos y caucanos vivían sin recibir el merecido castigo por su delito, vivían en la más absoluta impunidad. En consecuencia, el relato del fraile —que recurre al testimonio de la mujer imaginada, a modo de prueba de lo que asevera— utiliza como estrategia retórica la figura de la metonimia. Tal figura opera como un tropo retórico que toma una parte por el todo, consiguiendo establecer una geografía imaginaria (Said, [1978] 2002) regional con base en lo que sucedía en este emplazamiento ilícito. Esta geografía imaginaria proyecta —a través de esta metonimia— una región monstruosa en la que campeaba la injusticia y de la que “nada bueno podía esperarse”.

En tercer lugar, a la serie siniestra de significantes que incluían las conexiones regionales independientes de la soberanía colonial, la topología territorial de desacato, la ausencia de la “sagrada familia”, la preeminencia de la poligamia, el asesinato y la falta de justicia se sumaba la reprochable presencia del incesto. Debido a que, según mencionó la interrogada, algunas de las habitantes del emplazamiento ribereño eran “mujeres con hijos de sus propios padres”. Al parecer, esto se favorecía por la hacinada distribución de los cuerpos en las cabañas a la hora de dormir, pues “los ayapelanos dormían juntos con sus mujeres y sus hijos en el primer rancho; [...] tres

ríanos dormían con siete mujeres en el inmediato y [...] los restantes con las mujeres e hijos que restaban en otro rancho que tenían junto a un platanarcito.” En consecuencia, el hacinamiento habitacional de estas gentes insumisas era un signo que, en la narrativa de Joseph, esbozaba los requisitos necesarios para la aparición del pecado mortal del incesto.

Ante esta espinosa situación, que se caracterizaba por el predominio regional del *ilicito inimicos bestialem*, el fraile se mostró especialmente caritativo y altruista, ofreciéndole a la mujer una invitación personal. Con esta invitación pretendía hacerle frente a la bestialidad de aquel paraje. Es así como en las orillas del río Cauca se establece una particular disputa moral entre el bien y el mal, un altercado que se desenvuelve nada más y nada menos que en la frontera imperial, adquiriendo el estatuto de un combate que es necesario sortear para la victoria de la verdadera fe. De esta manera, en un punto recóndito del mundo se juega el orden providencial del mundo entero.

Por ello, el soldado de Cristo le propuso a la desdichada mujer que se convirtiera en su cuidadora personal, pues en palabras del fraile él “no tenía quien lo hiciera y que iba ha haber misión”. Como contraprestación a sus servicios de cuidado Joseph “la vestiría y daría bien de comer, y la casaría si quería”. El relato de esta anécdota nos sugiere que —a pesar de los terribles pecados que existen en la región— es posible vencer a las bestiales fuerzas enemigas de la cristiandad a partir de los actos de bondad propios del pastorado cristiano, para arrebatarse algunas almas a la perversión imperante. Solo de esta manera podría prevalecer la palabra de Dios y, además, se daría inicio a una “misión” que apuntaba a convertirse en un foco de consolidación del cristianismo y de la potestad de la monarquía católica.

Luego de recibir las declaraciones de la mujer que encontraron en las orillas del río Cauca, sin mucha demora los hombres de Joseph recibieron de su parte la orden de tomar por asalto el emplazamiento que había sido descrito por ella. Tal operación se realizó a cabalidad. Durante esta nueva incursión fueron detenidos varios de los habitantes del sitio.

Sobre este nuevo asalto, el fraile menciona que:

Todo se efectuó, pero ínterin mandé me trajesen a mi presencia dos presos de los más antiguos en aquel sitio. Estando ya, les dije como me digan dónde están los

demás, que yo los soltase y llevaré conmigo, para que no les hagan daño. Les esparcí grandemente el ánimo y para más, les prometí darles una regalía. Y me declararon haber más de doscientos cincuenta por allí viviendo como ellos: unos con mujeres robadas, otros con sus propias hijas, otros con sus propias hermanas y madres (Medina, Zambrano, Angulo y López, [1955] 2010: 822).

El testimonio que recibió Palacios de la Vega por parte de los dos hombres que fueron apresados en el asalto a dicho lugar constataba un hecho imprevisto. Aquel emplazamiento no estaba conformado de manera exclusiva por el conjunto de personas que fue descrito bajo el signo de la barbarie por la mujer solitaria que se encontraba “cogiendo arroz para la gente”. Aquella que la expedición interrogó a su llegada al río Cauca. A todas luces la cuestión era más compleja. Porque según los “presos” que eran “de los más antiguos en aquel sitio” —a quienes en ejercicio del poder pastoral Joseph les esparció “grandemente el ánimo” y, además, les ofreció vincularse a la expedición “para que no les hagan daño”— en la ribera del Cauca “había muchos zambos (...) levantados con armas que tenían muchas mujeres” ([1995] 2010: 822).

Se trataba, pues, de una nueva silueta del *illicitus inimicos bestialem*. En concreto, según las declaraciones de los “presos”, eran “más de doscientos cincuenta [zambos levantados] por allí viviendo como ellos: unos con mujeres robadas, otros con sus propias hijas, otros con sus propias hermanas y madres”. Por lo visto, en esta desconcertante región el terrible pecado del incesto era generalizado y se cometía generalmente por parte de los inmorales “zambos levantados”. En consecuencia, al parecer de Joseph, en este paisaje montuno no existía vigencia alguna de las más básicas normas que ordenan la sociedad. Estas gentes vivían más cerca de los animales que de la cultura y, en consecuencia, rompían de diversas formas los mandamientos que orientaban las conductas de los buenos cristianos.

No hay lugar a dudas. Esta nueva descripción obtenida por el clérigo de parte de las personas que más conocían dicho emplazamiento (pues, a modo de prueba del relato Joseph indica que eran “de los más antiguos en aquel sitio”) era una noticia que amplificaba de forma inusitada la magnitud de la situación. Al parecer, el asunto era sumamente delicado. Los zambos ribereños eran rebeldes y contaban con armas. Como si fuera poco, habían realizado varios raptos de mujeres en la región. En este sentido, a la figura del desacato se sumaba la amenaza del uso de las armas contra los intereses de la monarquía católica. Además, en el relato, se da cuenta del rapto de mujeres como un modo de garantizar la reproducción demográfica de esta topología

de vida insubordinada.

Por tal razón, el asunto demandaba de las capacidades castrenses del antiguo integrante del Regimiento de Infantería español. De modo que el soldado de Cristo renovó sus pasiones altruistas y su convicción mística providencial. Aquella que le animaba a concebirse a sí mismo como un cruzado contra el *ilicitus inimicos bestialem*. Así las cosas, Joseph terminó lanzándose con sus hombres a nuevos asaltos con el propósito de poner freno a esa escandalosa forma de vida y poder domesticar el paisaje montuno. Un paisaje que según había comprobado —por medio de su propia experiencia— padecía de una afectación ontológica que lo hacía proclive a la presencia del pecado.

Hasta que fue denunciado por sus acciones ante el virrey Antonio Caballero y Góngora. Al parecer, el ímpetu pastoral de este soldado de Cristo estaba afectando a poderosos sectores sociales que tenían intereses en la región y que se beneficiaban de las operaciones ilegales que tenían lugar en estos parajes. Fray Joseph fue llamado a presentarse en Santa Fe para aclarar la situación, pero falleció en Honda cuando estaba dedicado a estas diligencias propias de la burocracia colonial. De manera que la cruzada escatológica contra el *ilicitus inimicos bestialem* quedó inconclusa y las reformas poblacionales no pudieron implementarse a cabalidad.

Para finalizar este capítulo, puede decirse que el análisis de los tres episodios que he abordado evidencia el heterogéneo proceso de racialización del paisaje montuno que se realizó sobre el *hinterland* de Cartagena de Indias. Para el caso de esta investigación, especialmente presté atención al diseño de las geografías imaginarias (Said, [1978] 2002) que se implementaron, en su conjunto, en la región suroccidental del Caribe continental neogranadino en diferentes momentos del periodo colonial. Como mencioné al principio, no me interesaba establecer un principio de causalidad o una línea de continuidad entre unos y otros episodios que de algún modo trascendente los conectara con el presente. Mi interés fue, más bien, analizar la manera como en su regularidad discontinua dichos episodios hicieron parte de la producción intempestiva de alteridades fantasmagóricas que eran, al mismo tiempo, anheladas y despreciadas por los sujetos coloniales. En este sentido, pude constatar que aquellas formaciones regionales de alteridad funcionaron al modo de marcadores raciales que, por contraste, permitían la escenificación de la blanquitud como relato de ipseidad por parte de las clases dominantes.

Como he venido argumentando, durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX, estos marcadores raciales fueron actualizados de forma anacrónica en las personas y comunidades desterradas que crearon los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros en Cartagena de Indias, debido a que en gran medida eran migrantes que provenían del mismo paisaje montuno que había sido racializado durante la colonia. Me refiero al *hinterland* siniestro de la ciudad caribeña. En consecuencia, tal proyección fue realizada por medio de la actualización de las herencias coloniales en el presente discursivo y de la activación de su economía política del deseo en función de la *colonialidad urbana*. En todo caso, no se trató de una pervivencia simple de elementos de la colonia en la república, más bien esta dinámica de disposición intempestiva de estereotipos hizo parte de la programación de la *metafísica de la raza* y se manifestó, de forma concreta, en el trazado de la segregación espacial por motivos de racismo de clase en la ciudad caribeña.

De otra parte, en este capítulo analicé la operatividad situada de la soberanía colonial que se ejerció en la Provincia de Cartagena. Una particular tipología de soberanía que, debido a su imposibilidad de gobierno efectivo, dejaba fuera del control gubernamental amplios territorios que fueron utilizados para el ejercicio de la desobediencia. Bien fuera a través del despliegue de las *potencias interculturales insumisas*, por parte de las sociedades rebeldes que conjuraban el gobierno colonial, o por medio del ensamblaje de prácticas de corrupción que eran realizadas por los mismos funcionarios coloniales, frente a las disposiciones imperiales de la monarquía católica. Tal tipología de gobierno limitado propició la asunción de una particular paranoia colonial por parte de las élites. En otras palabras, se trata de una experiencia ambivalente de angustiante horror que se derivó de la situación de zozobra frente a lo inmensurable del territorio que se pretendía controlar y que, al mismo tiempo, era deseado con particular fascinación por los sectores sociales que detentaban los monopolios de privilegios económicos, políticos y culturales en Cartagena de Indias.

Como mencioné, esta desconcertante ambivalencia condujo al establecimiento de una economía política del deseo que articulaba atracción y repulsión a la manera mecanismos de representación de la alteridad fantasmagórica. En tal sentido, la diferencia colonial funcionó como una proyección paradójica que movilizó las propias frustraciones y fantasías de la aristocracia cartagenera, algo que aún hoy sigue siendo así. Por esta razón, de manera irregular —una y otra vez— las herencias coloniales se actualizan en el

régimen de la temporalidad poscolonial, que con delirio estratifica el ordenamiento urbano contemporáneo.

Capítulo cinco: Herencias coloniales y modernidad caribeña

Las sombras, embriagadas de campanas,
se han tragado la torre de la catedral.

Jorge Artel

El municipio no acepta llamarnos un
barrio, insiste en declarar que somos una
invasión. ¿Qué íbamos a invadir si aquí
no había nada distinto a nuestro despojo?

Roberto Burgos Cantor

A mediados de julio de 1939 se realizó en Cartagena de Indias la intervención de política urbana que condujo a la erradicación de los barrios extramuros Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo (Bohórquez y Hernández, 2008; Valdelamar, 2014).⁷⁸ Hoy en día podemos imaginar que, en ese momento, tanto los trabajadores públicos como los policías que estaban encargados de adelantar la tarea de suprimir del espacio urbano estos polémicos territorios afrocaribeños y populares, irrumpieron en aquellos barrios atizados por un cierto ímpetu y sugestionados por una particular determinación que, como parte de su “deber profesional”, les demandaba poner punto final a la controvertida cuestión relacionada con aquellos “despreciables territorios”.

Por lo visto, había llegado el esperado momento del que con abierta expectativa, con un poco de redundancia monotemática y no sin cierta carga de indignación se había hablado en los círculos exclusivos que en Cartagena de Indias frecuentaba la “gente de sociedad” y, por supuesto, en favor de cuyo advenimiento tanta tinta había corrido en la

⁷⁸ A nivel nacional, un importante antecedente de la erradicación de estos barrios fue la erradicación en Bogotá del llamado Paseo Bolívar, como efecto de la epidemia de la Gripe española que ocurrió en 1918. Según el historiador colombiano Carlos Ernesto Noguera: “el ‘cuadro estremecedor’ que la epidemia de gripa hizo visible en Bogotá durante 1918, dio ocasión a un conjunto de medidas entre las cuales se destaca la erradicación, en la capital del país, del llamado ‘Paseo Bolívar’. Se trataba de un conjunto de habitaciones —‘chozas’ o ‘cuevas’ al decir de quienes las visitaron durante la epidemia— que se extendían por los cerros orientales de Bogotá entre el Puente Holguín y la calle 12, es decir, entre el Parque Nacional y Egipto” (2003: 67).

prensa cartagenera durante los últimos años. Al fin había llegado el anhelado momento en el que se realizaría la expulsión definitiva de las personas indeseadas que habían vivido durante décadas junto a las murallas de la ciudad caribeña, quienes desde el momento mismo de su llegada fueron denigradas bajo el calificativo de ser unas impertinentes invasoras y, además, tipificadas con el signo de encarnar una terrible enfermedad. No podemos olvidar que, al respecto, el semanario *El Porvenir* advertía en 1882 que: “Hai males que, si se dejan arraigar, dan mayor trabajo para curarlos, i muchas veces cuando se atienden tarde, ya no es posible detener sus perniciosos efectos” (*El Porvenir*, 19 de febrero de 1882).

Hoy podemos conjeturar que los trabajadores públicos y policías que fueron comisionados para realizar el desalojo de estas personas y comunidades, arribaron a los barrios extramuros acompañados por las herramientas ya desgastadas, e incluso un poco carcomidas por el salitre, que son habituales en estos oficios. Asimismo, que lo hicieron escoltados por los camiones que habían sido convocados por parte de las autoridades municipales para adelantar el traslado de los enseres que eran propiedad de los inermes habitantes a quienes se iba a desalojar (*El Fígaro*, 16 de febrero de 1939).⁷⁹ Del mismo modo, podemos suponer que durante la realización de su labor destructiva —que estaba respaldada en el altruista requerimiento del “bienestar general” de la ciudad— acompañaron a estos obreros públicos y policías la levedad indócil del polvo que, a pesar de cualquier previsión posible, se mete como un intruso en los lugares menos esperados y, también, los ruidos indiscernibles que son usuales en cualquier demolición.

Tal vez nunca lo comprobaremos a ciencia cierta, pero es muy probable que las personas encargadas de realizar la erradicación de aquellos barrios expresaran en su semblante el gesto un poco altivo y arrogante de quien respalda sus acciones en la fuerza de la ley, pues sabe que dichas acciones se encuentran amparadas por el principio de razón suficiente que simboliza la verdad. Una verdad que, en este caso, había sido proclamada por Daniel Lemaitre Tono, desde la instancia de la autoridad pública que le confería ser el alcalde de Cartagena de Indias, como lo vimos en el capítulo tres. Por tanto, en ese entonces, él era quien personificaba el principal mando ejecutivo del gobierno municipal

⁷⁹ Al parecer del historiador cartagenero Luis Eduardo Mestra “El Fígaro (1926-1948) [fue un periódico que] bajo la dirección de don Lázaro Espinosa se constituyó en la tribuna más importante de oposición liberal durante sus años de circulación en Cartagena” (2010, 160).

y, por ello mismo, fue a quien le correspondió disponer la orden de destrucción de aquellos territorios afrocaribeños y populares. No sin experimentar cierto goce al hacerlo.

De cualquier forma, al margen de los pormenores letrados y las minucias operativas que comporta el meticuloso funcionamiento del poder burocrático, lo cierto es que ante aquella fragosa intervención gubernamental los habitantes de los barrios extramuros —que estaban siendo objeto de borradura— se encontraban desconcertados, atemorizados y, además, un poco decepcionados. Porque en varias ocasiones habían recurrido a la justicia instituida con el propósito de evitar que se llevara a cabo aquel desalojo o para que, por lo menos, se les garantizara el razonable pago de indemnizaciones que se correspondieran con el largo tiempo que habían vivido allí sus familias. Esperaban que en lo posible dichos pagos fueran acordes con la dedicación, esfuerzos y gastos en que habían incurrido tanto ellos como sus antepasados, para poder construir sus hogares, tratando de sortear la exclusión, el desprecio y el racismo. Por supuesto, sin mayor éxito.

Sin embargo, como es obvio, el avance irrefrenable de la erradicación que tuvo lugar en julio de 1939 indicaba de forma concluyente que el recurso a la justicia en el que habían puesto sus esperanzas los habitantes de Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo no había sido un camino del todo afortunado para ellos. Las cosas no salieron como esperaban. Porque en función de la racionalidad racista que producía las posiciones de sujeto de las élites cartageneras emergentes y en correspondencia con la apasionada idiosincrasia despectiva que experimentaban esos sectores sociales frente a la gente del común, aquellas personas y comunidades fueron clasificadas como cuerpos dispensables.

Por este motivo, a dichas gentes no se las consideraba como integrantes de la esfera política de la ciudadanía. Tal como lo vimos en el capítulo tres, no eran personas que estuvieran catalogadas bajo el estatuto de ser sujetos efectivos de derechos y en consecuencia fueran ubicadas en una posición de igualdad jurídica ante la ley. Nada de eso. Desde luego, esta distribución desigual del espectro político contrasta con la condición que en términos reales ostentaban los sectores sociales que detentaban el monopolio de los sistemas de privilegios económicos, políticos y culturales en la ciudad. Porque entre los mencionados privilegios se encontraba precisamente la apropiación elitista de la administración de justicia y, también, el acceso restringido y prácticamente exclusivo al ejercicio de los derechos por parte de estas “gentes de sociedad”.

Entonces, no cabe duda que entre las élites y la gente del común existía una situación de enorme discordancia en lo relacionado con sus posiciones ante la ley. Porque, aunque la condición de igualdad jurídica estaba consignada en términos formales como parte del orden constitucional que regía la República de Colombia, en este asunto existía una brecha infranqueable. Tal brecha tenía que ver con la incompatibilidad entre, por un lado, lo que estaba escrito como disposición normativa respecto de la igualdad jurídica y, por el otro, la práctica efectiva de la administración de justicia. Con base en esta divergencia se configuraba en el horizonte de la cotidianidad un régimen político de carácter excluyente, como lo vimos en el capítulo dos a propósito de los conflictos que se presentaron en torno a la propiedad de la tierra en la región del Sinú a finales del siglo XIX.

En todo caso, para nadie estas cosas eran un secreto. Esto se debía a que en el caso de Cartagena de Indias la *metafísica de la raza* prescribía de manera precisa el lugar que cada cuerpo debía ocupar en el espacio urbano, fijando de forma diferenciada su posición de sujeto y, por tanto, su relación asimétrica en la esfera política de la ciudadanía. Se trataba, pues, de una particular clasificación demográfica que operaba como fundamento del *mandato de la distinción* que existía en la ciudad. Esta situación desigual era posible debido a la activación de una cadena significativa que delimitaba los atributos de los cuerpos racializados, localizándolos en una posición de exclusión política con base en la minusvaloración de las fuerzas plebeyas que proclamaban las autodenominadas “gentes de sociedad” (Aguilar, 2004; Sablaza, 2020).

Me refiero por “gentes de sociedad” a las élites cartageneras que en ese entonces se percibían a sí mismas como descendientes de los conquistadores españoles y, por tanto, como herederas exclusivas del legado civilizador hispánico (Coneo, 2017). Además, lo hacían estableciendo una singular aporía frente a aquella añoranza colonial. Porque se consideraban como el grupo social que encarnaba la misión eugenésica consistente en adelantar una perentoria profilaxis racial de la población cartagenera (Hinestroza, 2011). Esto por medio de una intervención gubernamental que consiguiera modificar la distribución espacial de dicha población, para de esta forma lograr dar rienda suelta a la codiciada reinscripción de la ciudad en las dinámicas internacionales de la economía capitalista. Sin, en ningún caso, dejar de lado la escenificación de las jerarquías coloniales que les hacían sentirse superiores.

En especial, pretendían que dicha intervención gubernamental propulsara el desarrollo del turismo (Diz, 2016). Un mecanismo que presumían como el más apropiado

para conseguir la articulación de la ciudad en la economía capitalista internacional y que, por ende, se esperaba que pudiera devolverle el “aire de grandeza” que había tenido como factoría esclavista y plaza fuerte en las épocas del imperio español. Pero ahora recurriendo para recuperar dicho lugar a otras estrategias económicas que estuvieran más acordes con los “tiempos modernos” que en ese entonces se vivían. Por tanto, en la base de la racionalidad racista que producía las posiciones de sujeto de las élites cartageneras emergentes existía una paradójica amalgama de nostalgia colonial y de anhelos modernizadores que configuraba su semiótica vanguardista. Se trata, pues, como ha señalado la historiadora cartagenera Lorena Guerrero, del relato de una “ciudad que empieza a dejar de lado su pasado de “barbarie”, y que promete un futuro en los brazos de la “civilización” (2014: 11). Desde luego, en este escenario modernizador la barbarie era un signo que se atribuía a las comunidades afrocaribeñas y populares que habitaban los barrios extramuros.

Ahora bien, lo cierto es que para poder materializar la intervención urbana que apuntaba a erradicar los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo fue diseñada por parte de las élites cartageneras una particular estrategia retórica que hizo posible el despliegue efectivo de la mencionada acción gubernamental. Porque la revistió de un aura de credibilidad. Es decir, la dotó de un principio de razón suficiente que hizo posible su realización. Tal estrategia retórica fue programada en la prensa local por medio de un heterogéneo proceso de cimentación de estereotipos que tardó varias décadas en consolidarse, como vimos en el capítulo tres.

Esta estrategia operó como un mecanismo mnemotécnico (Nietzsche, [1887] 2005) con el que se consiguió instaurar en la opinión pública un conjunto de “ideas fijas” que fueron instaladas como parte constitutiva del sentido común. De esta forma, se logró que dichos estereotipos hicieran parte esencial de la hegemonía, para favorecer la articulación de un consenso político que estaba destinado a movilizar el interés particular de las élites modernizadoras como si se tratara del interés general de todos los habitantes de la ciudad. En este sentido, puede decirse que la estrategia retórica que fue desplegada en ese momento por las clases dominantes adquirió la silueta de una metonimia.

En consecuencia, las élites que escenificaban la blanquitud (Echeverría, 2011; Castro-Gómez, 2005) apuntaban a tomar un elemento del espectro político (su propio interés y expectativa de acumulación capitalista), para subsumir en él la totalidad del

espectro político de la ciudad. Me refiero de forma específica al conjunto de intereses y expectativas que tenían los disímiles grupos sociales que la habitaban. De este modo, se articuló dicho consenso político con base en la mistificada noción de “interés general”. La cual era entendida en esa época como una noción que apuntaba al mejoramiento de la raza y, al mismo tiempo, a contener a toda costa la degeneración que presuntamente caracterizaba al cuerpo social afrocaribeño y popular. En ello radicaba la *voluntad de persuasión* de las clases dominantes, en realizar una administración eugenésica de la población. Por ende, tal administración poblacional estaba estrechamente vinculada con las premisas ontológicas del racismo biológico y se implementó de forma específica a través de la práctica gubernamental del urbanismo eugenésico (Hinestroza, 2011; Palencia, 2014).⁸⁰

Gracias al uso de esta metonimia, las élites cartageneras consiguieron dejar en posición de borradura las *potencias interculturales insumisas* que habían hecho posibles aquellos territorios. Porque para la época el arraigado desprecio que dichos sectores sociales sentían por las comunidades que habitaban los barrios populares extramuros se había convertido en una especie de “lugar común” que estaba plenamente justificado. Debido a que sus modos de valoración se ensamblaban con una serie de saberes expertos, tales como la biología, la medicina tropical y la economía. De ahí que los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo fueran percibidos por el cuerpo social que estaba capturado en el registro de la hegemonía como una “piedra en el zapato”, es decir, como un molesto obstáculo que se interponía al proyecto que apuntaba a alcanzar la modernización urbana. De esta manera, los efectos se invirtieron por las causas.

Por otra parte, la destrucción de estos territorios fue una intervención política que produjo una profunda metamorfosis del ordenamiento urbano cartagenero, conduciendo a la territorialización de la raza. Porque los efectos geográficos y demográficos de aquella intervención derivaron en la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase. Un modo de administración del cuerpo social que opera a partir de la articulación de la *colonialidad urbana*. Como hemos visto, este complejo patrón de poder de carácter discontinuo y heterogéneo continúa funcionando en Cartagena de Indias al actualizar hoy en día la *metafísica de la raza* como un esquema de ordenamiento urbano y clasificación poblacional que prescribe las posiciones de sujeto de sus habitantes y, por

⁸⁰ Por motivos relacionados con el espacio del que aquí dispongo no abordaré en esta investigación los vínculos entre racismo biológico y urbanismo eugenésico. Es un problema que estudiaré en detalle en una próxima investigación.

tanto, las zonas del ser y del no-ser (Fanon, [1961] 2007) en la sociedad contemporánea, como lo vimos en el capítulo uno.

Imagen 16

Bendición del Club Cartagena (1924)



Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

La intervención de política urbana que con base en las disposiciones del urbanismo eugenésico dejó en posición de borradura a los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo fue una reacción gubernamental que apuntó de manera concreta a domesticar, controlar y estabilizar el acontecimiento que había significado la estrategia de producción de territorialidades afrocaribeñas y populares en Cartagena de Indias. Aquella estrategia se desarrolló como un modo creativo de habitar la ciudad a partir de las *potencias interculturales insumisas* de las personas y comunidades que habían sido desterradas a finales del siglo XIX de la región del Sinú y, también, del centro de la

ciudad. Es decir, se agenció como una respuesta “desde abajo” con la que se buscaba hacer frente a los ordenamientos espaciales y demográficos que se derivaron del establecimiento de las geografías del destierro en el Caribe continental colombiano.

Conviene subrayar que esta reacción gubernamental fue diseñada por las élites cartageneras debido a que la producción de territorialidades afrocaribeñas y populares condujo a la emergencia de una serie de conflictos sociales, políticos y culturales que se convirtieron —a lo largo de las cinco décadas anteriores a la erradicación de estos territorios— en una desconcertante presencia que consiguió perturbar el registro simbólico del espacio urbano que había sido imaginado por las élites cartageneras, como pudimos verlo en el capítulo tres. Se trataba, entonces, de una tipología de territorialidad que interpelaba el conjunto ambivalente de nostalgias coloniales y anhelos modernizadores que las élites cartageneras habían cultivado en el registro de su propia subjetividad. Porque, de una u otra forma, estas pasiones paradójicas constituían parte de su esfera de seguridad ontológica.

Al mismo tiempo, el advenimiento de esos barrios extramuros significó la activación de una presencia urbana que debido a su carácter transgresor y desobediente fue inscrita en el registro de la *metafísica de la raza*, permitiendo a las élites modernizadoras de la ciudad identificarse a sí mismas en cuanto clases dominantes. En todo caso, tal proceso de identificación solo fue posible debido a la operatividad de un singular mecanismo de distinción social negativa. Es decir, por medio del ordenamiento micropolítico de cierto *pathos* de distancia (Nietzsche, [1887] 2005) frente a los territorios afrocaribeños y populares extramuros. Aquel mecanismo de distinción social se estableció en el horizonte de la cotidianidad por parte de los sectores sociales que detentaban el monopolio de los sistemas de privilegios económicos, políticos y culturales en la ciudad. Se trató, pues, de una formación discursiva que estaba sobredeterminada por el racismo de clase. De ahí se infiere que este ordenamiento micropolítico codificaba las fronteras imaginarias entre las esferas de la identificación y la diferencia, moldeando así la percepción espacial de las élites modernizadoras y, en consecuencia, las posiciones de sujeto que demarcaban la serie binaria del “nosotros” y los “otros”.

Esta clasificación fue toda una matriz de poder que dispuso la organización de los cuerpos y, desde luego, sus posibilidades de ser o no-ser en el espacio urbano. Por este motivo, puede decirse que la operatividad de la distinción negativa de las élites cartageneras solo era una experiencia colectiva posible en razón de la existencia correlativa de aquellos despreciados lugares y, por supuesto, de las personas que los

habitaban. En otras palabras, en el escenario de la Cartagena de Indias de finales del siglo XIX y principios del siglo XX no podía existir identificación de las clases dominantes sin el recurso a la representación racista que estos sectores sociales instauraron en el espacio urbano como respuesta reactiva a la presencia de los territorios afrocaribeños y populares extramuros. De ello resulta que estas alteridades fantasmagóricas eran un correlato imprescindible para la configuración de la ipseidad de las élites emergentes cartageneras.

En este capítulo analizaré tres mecanismos de distinción negativa que fueron diseñados en ese momento. Tales mecanismos me permitirán cartografiar los conflictos territoriales que se establecieron entre el proyecto modernizador de las élites y las *potencias interculturales insumisas* de los barrios afrocaribeños y populares. Estos mecanismos son: primero, el régimen visual que se programó a propósito de la instalación en el espacio público de una estatua conmemorativa de la independencia de Cartagena de Indias; segundo, el discurso de reivindicación hispanista que fue activado por las élites modernizadoras y; tercero, el uso performativo de la fotografía de familia. No sobra decir que el análisis de la operatividad de estos mecanismos supone interpretar la correlación de fuerzas en la que se inscribió la acción gubernamental que condujo a la erradicación de Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. Es decir, la *voluntad de poder* que se manifestó en las leyes del despojo que materializaron la erradicación de los primeros barrios afrocaribeños y populares de la ciudad, asunto que abordaré al final de este capítulo.

5.1 *Noli me tangere*, la proscripción del contacto

Uno de los episodios en los que a principios del siglo XX se hizo más patente tanto el mecanismo de distinción social negativa de las élites como el carácter reactivo de la valoración que conformaba su ipseidad fue la celebración del centenario de la independencia de Cartagena de Indias, el 11 de noviembre de 1911. El evento fue tan notable para sus contemporáneos que los cuidadosos preparativos que se organizaron para su celebración se comenzaron a emprender con dos años de anticipación a la efeméride. A propósito de esta celebración, el historiador cartagenero Raúl Román menciona que durante los meses de preparativos “hubo tiempo de estructurar un dispositivo modernizador para la ciudad” (2011: 234).

Aún más, en torno a este episodio se desarrolló una acalorada disputa por la significación de la memoria histórica, política y cultural cartagenera. Esta disputa involucró a las clases dominantes y a los artesanos de la ciudad, quienes polemizaron en torno a la definición del programa urbanístico que estaba orientado a la construcción de espacios públicos y monumentos conmemorativos, con el propósito de simbolizar el origen, el sentido y las causas que habían desencadenado la independencia (Frías, 2018; Pérez, 2018; Román, 2011). De manera que el modo como se adelantaría la celebración de esta efeméride era un asunto fundamental. Porque movilizaba una discusión respecto del pasado que ponía en juego la correlación de fuerzas políticas existentes en la ciudad y, por ende, los conflictos raciales de la época.

Muestra de esto es que incluso en 1886 —unos años antes de la centenaria celebración— las élites cartageneras habían instalado el mito sacrificial de los “mártires de la independencia” por medio de una intervención en el espacio urbano: la construcción del “Paseo de los mártires” (Yepes, 2018). Esto con el propósito de que tan importante acontecimiento (la independencia del imperio español) se interpretara por parte de los habitantes de la urbe como el fruto de una serie de hazañas memorables que habrían sido realizadas de manera extraordinaria por unos pocos patricios blancos. Con ello apuntaban a fijar la idea de que estos individuos encarnaban en la ciudad el motor de la historia.

De manera que, como resultado de la mencionada intervención urbana, además de ser personificados como los artífices de la independencia, aquellos patricios blancos fueron caracterizados como unos héroes altruistas que habían “ofrendado su sangre” por la noble causa de la emancipación de Cartagena de Indias y, en general, del país. Según este relato, el terrible martirio que experimentaron a manos de las tropas de Pablo Murillo no significaba otra cosa que el precio que se había tenido que pagar para poder alcanzar el preciado bien de la libertad. Es decir, el supremo derecho a ejercer la capacidad de pensar y decidir con autonomía, superando así el prolongado tutelaje español.⁸¹

⁸¹ “Las estatuas [de los “mártires”] corresponden a los señores Manuel del Castillo y Rada, Martín de Amador, Pantaleón Germán Ribón, Santiago Stuart, Antonio José de Ayoa, José María García de Toledo, Miguel Díaz Granados, Manuel de Anguiano, José María Portocarrero y José Manuel Rodríguez de Torices. Ellos —con excepción de Rodríguez de Torices que fue ajusticiado en Bogotá— fueron fusilados el 24 de febrero de 1816 luego de recorrer la ciudad desde sus sitios de reclusión y atravesar el puente levadizo de la Boca del Puente sobre el Caño de San Anastasio hacia la explanada cercana al cordón de muralla donde se levantó el patíbulo” (Yepes, 2018: 95-94).

El sacrificio desinteresado en el sagrado altar de la república de algunos de los “mejores hombres blancos” con los que contaba la ciudad era entendido como una condición histórica de posibilidad para el ascenso a la mayoría de edad del pueblo cartagenero. Debido a que, en ese momento, la clave explicativa del proceso de la independencia frente a la monarquía hispánica no era presentada por las élites modernizadoras como una ruptura política absoluta frente al legado hispánico. Nada de eso. No se concebía como una interrupción del proceso civilizador que con “gesto maternal” habría adelantado occidente por medio del colonialismo. Más bien, la clave explicativa de la independencia era presentada como la culminación de un piadoso y esmerado tutelaje por parte de la “madre patria”. Una madre que desde el momento en el que se consumó la independencia se había permitido ofrendar a los pueblos —a los que durante mucho tiempo brindó su protectora crianza— el derecho de seguir adelante por sí mismos en la senda de la historia, pues ya estaban maduros para hacerlo. La independencia era entonces interpretada a la manera de una declaración de mayoría de edad. No como una lucha de emancipación frente a la metrópoli imperial.

En este pasaje edípico el sacrificio de los mártires simboliza una proeza decisiva. Porque con la sangre de los “mártires de la independencia” se selló el arcano irreversible de la libertad. De esta manera, el sentido teleológico de la historia de la civilización americana se descifrará años después de este sacrificio. Esto por medio de la derrota definitiva de las tropas españolas que protagonizaron la reconquista que condujo a la liberación de Cartagena de Indias en 1821. No cabe duda que con este relato las élites activaron una conveniente interpretación de la independencia. El punto a resaltar era que un cordón umbilical conectaba a las élites modernizadoras con la “madre patria”. Por este motivo, más que como una lucha anticolonial, la independencia del imperio español fue interpretada como la realización más acabada de la tarea civilizadora hispánica. Por supuesto, según esta peculiar interpretación, quienes se encontraban en mejores condiciones para dar continuidad a la tarea civilizadora eran las élites emergentes de la ciudad.

Como dije, el relato de las élites cartageneras tuvo su expresión concreta en 1886 con la instalación de los bustos que simbolizan a los próceres de la independencia que fueron fusilados por las tropas españolas al mando de Pablo Morillo. Porque la representación pública de aquellas imágenes espectrales recreó los rostros de los

personajes que entregaron su vida por la independencia e hizo identificable para los habitantes de Cartagena de Indias su fisionomía y adscripción cultural. Esta personificación de los rostros de quienes fueron sacrificados para conseguir la libertad fue esculpida en mármol y se ubicó de forma estratégica en el espacio urbano de la ciudad caribeña. Los bustos “fueron tallados en Italia por el escultor Felipe Moratilla, con base en los bocetos elaborados por Luis Felipe Jaspe Franco” (Yepes, 2018: 95). Tal presencia fantasmagórica les recordaba a los habitantes de Cartagena de Indias la deuda de sangre que mantenían con las clases patricias blancas de la ciudad. Porque, como mencionaba Nietzsche, “solo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria” ([1887] 2005, 79).

Por su parte, los artesanos conformaron en 1908 la Sociedad de Artesanos de Cartagena con el objetivo de incidir en la memoria histórica, política y cultural que en ese momento se estaba construyendo a propósito del centenario de la independencia (Román, 2011). Para ello, propusieron destacar la figura de Pedro Romero, a quien ellos caracterizaban como el heroico personaje que había liderado a los Lanceros de Getsemaní para presionar la firma del acta de independencia de la ciudad frente al imperio español, en 1811. Desde esta perspectiva, se acentúa el decisivo papel que jugaron los mulatos en la independencia cartagenera. De manera que este relato insumiso apuntaba a desplazar la excluyente narrativa que destacaba únicamente la agencia política de los patricios blancos para ubicarla en el lugar de los sectores populares, contradiciendo así el proyecto de memoria hispanista que en torno a la independencia impusieron las élites modernizadoras en la ciudad.

Sin embargo, la iniciativa con la que los artesanos propusieron conmemorar la memoria centenaria de Pedro Romero, a partir de la instalación de una escultura en su nombre, no tuvo éxito. Debido a que las élites, y los sectores sociales vinculados a ellas (como los tipógrafos), se opusieron rotundamente a que existiera una representación pública de este líder mulato. A tal punto que monopolizaron el diseño del programa de la celebración para impedir que se cuestionara el relato blanco y patriarcal de la independencia de Cartagena de Indias.

Según Román:

Esta apropiación y despliegue de poder en el espacio público, por parte de los sectores hegemónicos cartageneros, para imponer una memoria histórica y política representativa de su clase, tenía tres propósitos fundamentales; primero ligar los habitantes de la localidad con un pasado común; segundo, postularse como herederos políticos de los fundadores de la república y el proyecto nacional; y tercero, mimetizar a los sectores populares dentro de una simbología

monumental, con la cual este grupo social no se identificaba del todo. (2011: 135)

Ahora bien, el conflicto no terminó allí. El proceso hegemónico de construcción de una simbología monumental como parte del proceso de modernización de Cartagena de Indias, con el que las élites cartageneras pretendían capturar el acontecimiento de la declaración de independencia de la ciudad, que de hecho fue propiciado por el levantamiento radical de los artesanos mulatos y el regimiento de pardos, quienes presionaron a la Junta de Gobierno de la ciudad para que declarara la independencia, como vimos en el capítulo dos, se manifestó en la creación de otros monumentos y espacios públicos con los que se pretendía establecer un régimen visual que exaltara su propio relato fundacional de la república, explicitando su rol protagónico en tanto que clases dominantes. En este sentido, la disputa por la memoria implicó una serie de intervenciones que apuntaban a materializar el relato que había sido establecido por las élites emergentes, para destacar su conexión ontológica con el proceso civilizador que había sido iniciado por el imperio español. Con este objetivo en mente, para conmemorar el centenario de la independencia —desde una perspectiva hispanista— se realizaron cuatro intervenciones urbanas: el *Parque Centenario*⁸² y el *Monumento a la Bandera*, edificadas por Luis Felipe Jaspe y Pedro Malabet; El *Teatro Municipal*⁸³ y la estatua *Noli me tangere*.

En la composición plástica de estos monumentos y espacios públicos predominó un estilo neoclásico con el que se pretendía exaltar el *ethos* de la civilización occidental. Por ese motivo, la apelación imaginaria a la estética grecolatina operaba desde la escala valorativa de las élites modernizadoras como un elemento que hacía parte de la herencia cultural que la conquista y la colonia hispánica legaron a Cartagena de Indias. Tal herencia atestiguaba el advenimiento luminoso del porvenir, como una deriva necesaria

⁸² “En 1909 la administración departamental definió que en el sitio se construyera un parque conmemorativo de la independencia de 1911. Para este fin se adelantó un concurso de méritos al que se presentaron seis oferentes, siendo elegida la propuesta de Pedro Malabet, arquitecto de origen catalán residente en la ciudad, consistente en “un hermoso parque a la usanza de los grandes parques ingleses”; el ganador encomendó la construcción a su socio Luis Felipe Jaspe (que a su vez diseñó el obelisco y las estatuas de sus portadas)” (Yepes, 2018: 162-163).

⁸³ “En el frente del teatro se instalaron las estatuas de Terpsícore (musa de la danza y la poesía coral), Polimnia (musa de los cantos sagrados y la poesía sacra), Calíope (musa de la elocuencia, belleza y poesía épica) y Melpómene (musa de la tragedia y del teatro)” (Yepes, 2018: 167).

de aquel proyecto civilizador. Antigüedad grecolatina y progreso modernizador eran presentadas, pues, como las dos caras de una misma moneda: el avance de la civilización occidental. En este sentido, los monumentos y espacios públicos que celebraban el centenario de la independencia cartagenera estuvieron conformados por estatuas de mármol, columnas de estilo helénico y musas semidesnudas que representan en su conjunto los más altos valores culturales de occidente.

De este conjunto de intervenciones urbanas me interesa detenerme en el análisis de la estatua *Noli me tangere*. Porque la instalación de este monumento involucró la puesta en circulación de un mensaje que a la manera de una declaración pública da cuenta de la posición política que algunas personas pertenecientes a los sectores privilegiados de la ciudad asumieron frente a los conflictos sociales, políticos y culturales que existían entre las élites cartageneras emergentes y las comunidades afrocaribeñas y populares de los primeros barrios extramuros, particularmente en lo relacionado con el proyecto de modernización de la ciudad. Tal posición política se encontraba a la base del desprecio que las elites experimentaban frente a esos territorios indeseados y propiciaba la interpretación de los mismos como lugares que amenazaban el advenimiento de la modernidad y el progreso.

Imagen 17

Ubicación de la estatua *Noli me tangere* en el “Paseo de los Mártires” (1911)



Fuente: Fotos Antiguas de Cartagena

Ahora bien, no perdamos de vista que la estatua *Noli me tangere* fue un obsequio que un grupo de “damas de sociedad” hicieron a la ciudad en el marco de la apasionada y conflictiva celebración del centenario de la independencia. En su base, el monumento tiene la siguiente inscripción: “A Cartagena heroica, 1811-1911. Sus hijas”. Tal inscripción manifiesta la invención de un linaje que se atribuye la encarnación del legado civilizador hispánico y que, en consecuencia, se adjudica el advenimiento de la independencia. Como es obvio, aquellas “damas de sociedad” se consideraban a sí mismas como hijas legítimas de la libertad que simbolizaba la “Cartagena heroica”.

Según la abogada colombiana y doctora en patrimonio Gloria Inés Yepes: “La estatua fue encargada a Italia con base en el modelo a lápiz que realizó Luis Felipe Jaspe, siendo su ubicación y lema autoría de doña Concepción J. de Araújo” (2018: 166). La importación de la estatua *Noli me tangere* se sumó a la de las tres estatuas de mujeres que están ubicadas en las también tres entradas del *Parque Centenario* y, además, a la de las cuatro musas (Terpsícore, Polimnia, Calíope y Melpómene) con las que se decoró la fachada del Teatro Municipal. Como dije, todas estas obras fueron creadas a partir de una estética neoclásica.

En particular, el monumento *Noli me tangere* es una representación de la libertad personificada por una mujer blanca de rasgos caucásicos cuya cabeza está ceñida por una corona. La mujer se encuentra vestida con un atuendo griego y ataviada por una capa que cubre la mayor parte de su vestido al modo de una manta que traza pliegues diagonales al caer, los cuales surgen de su hombro izquierdo. Este hombro opera en el conjunto escultórico como el vértice de los pliegues que forman la manta. La cabellera, finamente esculpida, simula moverse por efecto de la influencia del viento proveniente de la Bahía de las Ánimas. Con lo que Luis Felipe Jaspe quiso darle cierto toque de dinamismo a la escultura. Tal efecto dinámico se complementa con los pliegues de la manta de seda, para brindarle sentido de movimiento a la composición.

Imagen 18

Primer plano de la estatua *Noli me tangere* (1911)

Fuente: Fotos Antiguas de Cartagena

Con su brazo izquierdo extendido hacia abajo, la mujer que personifica la libertad sostiene aferrado a su mano el escudo del Estado de Cartagena de Indias. En el que aparece “una indígena bajo una palmera con una granada en la mano” (Yepes, 2018: 166). Este simbolismo ratifica la continuidad del proyecto hispánico. Es decir, su pervivencia

en tiempos de la república. La indígena del escudo aparece arrodillada, en estado de sumisión. Tal como también vimos, en el capítulo dos, para el caso de la estatua de Cristóbal Colón en la que aparece una indígena en una posición similar. Este gesto subordinado de la mujer indígena, que simboliza la continuidad del proyecto civilizador en la independencia, se relaciona con la presencia en la base del monumento del escudo que Felipe II (1556-1598) confirió a la ciudad. Como se ve, en este relato escultórico la existencia de la libertad —que es personificada por la mujer blanca— no se contradice con la subordinación de las “razas inferiores”. Todo lo contrario. Más bien, la pervivencia de la subordinación de estas poblaciones es expuesta como el correlato de la libertad republicana, como el símbolo de la continuidad del proceso cultural que fue iniciado siglos atrás por el imperio español.

Por su parte, el brazo derecho de la mujer que personifica la libertad está levantado y apunta hacia la Bahía de las Ánimas. Su mano extendida manifiesta con firmeza la exigencia que hace a un observador indeterminado de mantener una posición de distancia frente a ella. Se trata de una singular proscrición del tacto que tiene que ver con el nombre de la escultura: *Noli me tangere*. Esta es una locución latina que quiere decir “no me toques”. La expresión es parte de una conocida historia bíblica que se narra en el capítulo veinte del evangelio según San Juan. Allí la expresión “no me toques” aparece en el versículo diecisiete y es pronunciada por Jesús resucitado en los siguientes términos: “No me toques porque aún no he subido a mi Padre; pero ve a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.”

¿Cuál es propiamente el horizonte narrativo en el que aparece la expresión *Noli me tangere* en el evangelio según San Juan? La historia bíblica cuenta que, una vez culminada la trágica escena de la crucifixión de Jesús, y después de haber sido conducido su cuerpo sin vida al sepulcro, el lunes de pascua María Magdalena fue a visitarlo. Para sorpresa de ella descubrió que la piedra que sellaba el recinto funerario no estaba en su lugar. La piedra no se encontraba cerrando el paso de ingreso al sepulcro, como se supone que debería estar ubicada. Por lo que María Magdalena pensó que el cadáver de Jesús había sido robado por alguien. Tal vez consideró que podría tratarse de un macabro caso de profanación. Por este motivo, fue rápidamente a buscar a Pedro y a “otro discípulo” —quienes se encontraban cerca— para alertarles de la situación.

Cuando los encontró les dijo alterada: “Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto”. Con afán los dos discípulos se dirigieron al lugar e ingresaron al sepulcro, comprobando que allí no se encontraba el cadáver de su maestro. El sudario estaba en “un lugar aparte” de donde se había depositado el cuerpo inicialmente. Mientras todo esto sucedía, María Magdalena se encontraba afuera del sepulcro, llorando desconsolada por la pérdida de los restos mortales de Jesús. Cuando de repente —en una escena de altísimo dramatismo— alguien que se encontraba detrás de ella le preguntó a María Magdalena: “¿por qué lloras?”. Ella responde que la razón por la que estaba llorando era que había desaparecido el cuerpo de “su señor” y que nadie sabía dónde estaba. Luego, totalmente desprevenida, María Magdalena se dio la vuelta y se percató de que la voz que había escuchado era la de Jesús resucitado, ¡estaba vivo frente a ella! Había ocurrido un milagro: el anuncio de la “buena nueva” de la resurrección. El “hijo de Dios” había conseguido vencer a la muerte. En este punto de éxtasis narrativo Jesús le dice a María Magdalena: *Noli me tangere*.

¿A qué se debe esta particular solicitud que hizo el “hijo de Dios” a la desconsolada mujer que sufría por la pérdida de sus restos mortales? El asunto es que el cuerpo resucitado de Jesús se encontraba en el umbral de la muerte y la “vida eterna”. Aún no había “subido al padre”. Esta es la razón por la que Jesús le pide a María Magdalena que se abstenga de cualquier contacto con su cuerpo. No debe tocarlo. Pero, sin embargo, Jesús resucitado le pide a María que vaya a anunciar la “buena nueva” a sus discípulos. La “buena nueva” de que Cristo había resucitado, liberando a la humanidad del castigo de la muerte. Dicho de otro modo, había liberado a la humanidad de la angustia de la finitud. Así, gracias al sacrificio de Jesús, se abrían las puertas de la “vida eterna” para todo aquel que estuviera dispuesto a creer en la salvación de las almas.

Esta conocida historia sirvió de inspiración para el diseño de la estatua *Noli me tangere* que fue realizado por iniciativa del exclusivo grupo de “damas de sociedad” que estaba liderado por “doña” Concepción de Araújo. En cualquier caso, uno podría preguntarse, ¿qué tiene que ver una estatua de mármol con la que se celebró el centenario la independencia de Cartagena de Indias por parte de las élites de la ciudad con el anuncio de la resurrección de Jesucristo? Desde luego, podría pensarse que nada. Tal vez la expresión evangélica *Noli me tangere* solo era una frase decorativa que hacía parte de la ecléctica composición simbólica de la escultura, y nada más. O, quizás, era una forma de advertir a posibles invasores de la ciudad —que eventualmente podrían arribar por la

Bahía de las Ánimas— que no se atrevieran a sitiarla. Pero, de todas formas, a mi modo de ver el simbolismo del asunto es un poco más sutil.

Aunque a primera vista parece que no hay relación alguna entre una cosa y la otra (entre la conmemoración de la independencia y la histórica bíblica) la analogía que vincula la estatua *Noli me tangere* con estos dos elementos es significativa, al menos en dos aspectos. En primer lugar, en la historia que se narra en el evangelio según San Juan el cuerpo de Jesús era una prueba incontrovertible de la resurrección. Esto es lo que expresa la misteriosa desaparición del cadáver de Cristo, y su posterior aparición milagrosa como cuerpo resucitado frente a María Magdalena. La muerte había sido vencida. Porque, después de todo, Jesús seguía vivo. Su cuerpo era una evidencia palpable de la resurrección de los muertos, del nuevo pacto de Dios con la humanidad.

Con todo, en el escenario de la conmemoración del centenario de la independencia la resurrección se refiere específicamente a la formación discursiva del legado hispánico que, como hemos visto, involucra una conexión ontológica y de tutelaje entre la civilización occidental y la república. El asunto que se quería destacar, con esta analogía evangélica, es que una vez superados los horrores de las guerras de independencia, que se relacionan simbólicamente con el suplicio de la crucifixión y la aterradora figura de la muerte en la historia bíblica, a la larga, había prevalecido en la senda de la historia la semilla que con muchos sacrificios fue plantada por España en tierras americanas. La semilla del ascenso de la civilización occidental por medio de la cristiandad. Porque, desde esta perspectiva hispanista la cristiandad era considerada como una formación cultural que hundía directamente sus raíces en la antigüedad grecolatina.

Entonces, así como Jesús consiguió vencer a la muerte y superó el suplicio de la crucifixión para la “salvación de los hombres”, de igual forma el legado hispánico también había conseguido vencer el horror de las guerras de independencia y, por tanto, continuaba vivo al modo de un cuerpo resucitado en las clases dominantes que garantizaban la continuidad de aquella herencia civilizadora. Aún más, las “razas inferiores” seguían subordinadas y sometidas a la “raza superior”, como lo simboliza de forma explícita la imagen de la indígena postrada en el escudo de Cartagena de Indias. En esta ambivalente amalgama de colonial modernidad las “razas superiores” herederas de la gallardía hispánica eran designadas como las llamadas a continuar gobernando la ciudad durante la república, en la era en la que primaba la mayoría de edad del pueblo

cartagenero. En consecuencia, la estatua *Noli me tangere* presenta la libertad a la manera de una milagrosa resurrección de la magnificencia hispánica. Es decir, como una entidad luminosa que da continuidad a la tarea que había sido iniciada por los conquistadores españoles en el siglo XV.

En segundo lugar, como mencioné antes, el uso de la prescripción *Noli me tangere*, que el evangelio según San Juan atribuye a las palabras que Jesús dirigió a María Magdalena, indica que su cuerpo no debía ser tocado, pues se encontraba en un peculiar pasaje que se situaba en la frontera entre la muerte y la “vida eterna”. El cuerpo resucitado de Cristo aún no había “subido al padre”. Era entonces una entidad sagrada con la que no se debía establecer contacto táctil directo (aún cuando el cuerpo fuera visible), pues hacerlo implicaba una suerte de sacrilegio de la peculiar sustancia milagrosa que estaba realizando la resurrección. De manera similar, por medio de la instalación en el espacio público de este monumento neoclásico las “damas de sociedad” que concibieron y financiaron la estatua *Noli me tangere* en el “Paseo de los mártires” hacían pública una exigencia separatista a los sectores plebeyos de la ciudad: debían mantener una infranqueable distancia corporal frente a los sectores sociales que —por oposición a la barbarie— representaban la libertad. Por este motivo, la figura de la libertad fue simbolizada como un cuerpo sagrado que no debía ser tocado por la gente del común, pues de lo contrario se incurriría en un sacrilegio. La prescripción que instauró la estatua *Noli me tangere* en el espacio público exhorta a una escisión poblacional. En este sentido, los cuerpos que en Cartagena de Indias representaban la resurrección del legado civilizatorio hispánico no debían ser tocados por las personas que pertenecían a las comunidades afrocaribeñas y populares que habitaban la ciudad.

Aquí vale la pena mencionar que la expresión evangélica *Noli me tangere* también ha sido traducida como “no me retengas”, siguiendo la locución griega *μη μου απτου* (*mi mou aptou*), que indica un tipo de acción que se desarrolla de manera continuada en el tiempo y, por tanto, quien la enuncia exige que no se realicen interrupciones al desarrollo de la acción en curso. Por este motivo, algunas traducciones de la expresión bíblica del evangelio según San Juan han sido formuladas como “no me toques”, mientras que otras lo han sido como “no me retengas”. En realidad, estas dos traducciones no son contradictorias. Son más bien convergentes. Debido a que en el relato ambos significados confluyen en el transcurso narrativo de lo que sucede en la historia evangélica. Después de todo, Jesucristo se encuentra a medio camino para “subir al padre”, por eso le pide a María Magdalena que no lo retenga, que no lo toque. En últimas, lo que Jesucristo le

solicita a la mujer desdichada —cuando le dice *Noli me tangere*— es que no interrumpa su acción de tránsito.

Imagen 19

Campesinos bolivarenses (1900)



Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

En este sentido, el mensaje que utilizaron las “damas de sociedad” cartageneras como una analogía evangélica por medio de la instalación del monumento *Noli me tangere* en el espacio urbano —y que refería a la distancia corporal que exigían mantener a las comunidades afrocaribeñas y populares— denota performativamente que esos cuerpos racializados constituían un obstáculo para la realización de la modernidad. Según esta interpretación, inscrita en la *metafísica de la raza*, los cuerpos racializados de las comunidades afrocaribeñas y populares retenían el avance del progreso.

Por lo visto, el ideal de libertad republicana que activaron las “damas de sociedad”, con la instalación de este monumento, actualizaba en el presente discursivo

las jerarquías raciales que habían sido instauradas durante la dominación hispánica, negando a las personas racializadas la capacidad de movimiento histórico. Por este motivo, se trata de una prohibición del con-tacto que fue actualizada en el presente discursivo al modo de una herencia colonial. Tal como ha planteado el filósofo francés Jean-Luc Nancy ([2003] 2006), en su obra dedicada al análisis de esta expresión evangélica —en la que realiza una deconstrucción del cristianismo a partir de la prolífica tradición de escultura y pintura que ha tomado esta escena bíblica por motivo plástico— *Noli me tangere* es un mandato que comporta la antinomia de no poder tocar un cuerpo que, al mismo tiempo, es tangible.

Dicho de otro modo, supone que un cuerpo que se presenta como palpable (después de todo María Magdalena vio el cuerpo de Jesús resucitado) es, al mismo tiempo, intocable. Es un cuerpo sagrado. Por eso, según Nancy: “La “resurrección” es la surrección, el surgimiento de lo indisponible, de lo otro” ([2003] 2006: 28). Por este motivo, en el caso de la estatua *Noli me tangere* que fue instalada en Cartagena de Indias se trata de una intervención urbana que expresa el *mandato de distinción*. Es decir, el requerimiento de distancia y la prohibición del con-tacto. Porque, la libertad entendida como la realización del principio histórico de la civilización occidental no está disponible para todos. Al contrario, en este dominio enunciativo algunos cuerpos son calificados como entidades impedidas para ejercer la libertad y, en consecuencia, deben ser más bien gobernados como poblaciones y abstenerse de cualquier tipo de relación sensible con los sectores sociales que simbolizan el devenir de la historia y que, en estricto sentido, encarnan la libertad como valor civilizador.

De manera que este *mandato de distinción* inscribe a la estatua *Noli me tangere* en la *metafísica de la raza*, en un reparto asimétrico de los entes en el que los cuerpos deben ocupar “su lugar” y, en todo caso, jamás transgredir la prohibición del con-tacto. Solo de esta manera se garantizará la pervivencia de la libertad. Se trata, pues, de la actualización en el presente discursivo de un legado colonial que simboliza la condición de mayoría de edad de las clases dominantes y que, a la vez, certifica el avance teleológico de la civilización occidental. Por esta razón, las personas y comunidades que llegaron a Cartagena de Indias desterradas del Sinú o que fueron desalojadas de la ciudad —motivo por el que construyeron los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros, como vimos en el capítulo dos— representan una amenaza simbólica contra la libertad. De manera que no deben tocarla. A pesar que, como mencionan las historiadoras cartageneras Nellys Bohórquez y Carmen Hernández, estas personas y comunidades desterradas eran

“edificadoras de entornos espaciales, culturales y económicos, con capacidad de pensar, sentir y actuar, por medio de intereses particulares y heterogéneos” (2008: 62).

Según aquella interpretación elitista, quienes habían arribado por efecto de la disposición decimonónica de las geografías del destierro a la ciudad caribeña ponían en riesgo el proyecto civilizador. Esto por medio de una amenaza de relacionamiento sensible con las élites cartageneras emergentes. De modo que esas personas indeseadas debían ser alejadas, a toda costa, del espacio urbano. En este sentido, por medio de la instalación de este monumento, los sectores sociales que detentaban el monopolio de los privilegios económicos, políticos y culturales lanzaron un rotundo requerimiento a las comunidades afrocaribeñas y populares de los barrios extramuros: *Noli me tangere*.

5.2 Nostalgia hispanista y modernización urbana

Como elemento integrado a la valoración reactiva que las élites cartageneras formularon para manifestar públicamente su lugar de privilegio, y para activar sus mecanismos de identificación social negativa frente a las comunidades afrocaribeñas y populares, se produjo una paradójica narrativa de la noción de raza que articulaba la exaltación de la conquista hispánica y el progreso modernizador. Por medio de dicha paradoja se fundamentó la posibilidad histórica de dar continuidad en el porvenir al proyecto civilizador hispánico. Esta articulación entre nostalgia hispanista y deseos modernizadores, propia de la colonial modernidad, se expresa de manera peculiar en la obra *Monografía de Cartagena* de Manuel Pretelt Burgos, publicada por primera vez en 1929.⁸⁴

Un aspecto interesante de la publicación de esta obra es que su divulgación fue resultado de la convocatoria del primer concurso de la Junta Oficial del Censo. Una

⁸⁴ Según afirma el historiador Cartagenero Alfonso Múnera, en el prólogo a la reedición de 2011 de la *Monografía de Cartagena*, “Pretelt, a pesar de haber nacido en el corregimiento de Berástegui, en las inmediaciones de Ciénaga de Oro (actualmente Córdoba), tenía hondas raíces cartageneras, las cuales compartía simultáneamente con su origen sabanero. Su bisabuelo era el célebre José María Berástegui, el fundador de la hacienda Berástegui, y el patriarca de una larga dinastía de empresarios, comerciantes y ganaderos del Bolívar Grande. Su madre, Manuela Placina Burgos, al del empresario Diego enviudar de su esposo Manuel Pretelt Amador, contrajo nupcias con Diego Martínez Recuero, hermano del alcalde cartagenero Vicente Martínez Recuero, y primo hermano Martínez Camargo. Pretelt era entonces un hombre bien relacionado en altas esferas de la ciudad de la cual era un gran conocedor, y en donde desplegó su destacada carrera intelectual” (Pretelt [1929] 2011: I).

iniciativa que promovió el Concejo Municipal y la Sociedad de Mejoras Públicas de Cartagena de Indias. En este sentido, se trata de una obra que se ensambló con el discurso modernizador que proyectaban en el espacio urbano las élites cartageneras que ocupaban, en ese momento, los cargos de poder político en la ciudad. La obra moviliza, entonces, una singular radiografía de las relaciones de poder que constituían el proyecto urbano de las clases dominantes de principios del siglo XX.

Imagen 20

“La raza”. Grabado de la *Monografía de Cartagena* (1929)



Ahora bien, cabe preguntar, ¿cómo se manifestó la paradoja entre nostalgia hispanista y deseos modernizadores en la *Monografía de Cartagena*? Esta era una obra con la que Burgos se proponía realizar una minuciosa reseña histórica y geográfica de la ciudad, para catalogar los avances del progreso en Cartagena de Indias en diferentes ámbitos que consideraba importantes. Nada debía quedar por fuera de esta consideración.

Por este motivo, catalogó de forma detallada los elementos que, a su modo de ver, configuraban los signos del progreso en la ciudad caribeña.

En primer lugar, lo hizo con “la cultura”. De la que hacían parte en su reseña la administración de justicia, el acceso a bibliotecas, las ciencias y las artes, el número de abogados, el cuerpo médico, los gabinetes dentales y la instrucción pública. En segundo lugar, abordó el “comercio”. El cual comprendía el intercambio mercantil, la aduana, las exportaciones y el movimiento del puerto marítimo y el puerto fluvial. De este último le interesó describir las rutas de comunicación de Cartagena de Indias con el Sinú, el Atrato, las “poblaciones costaneras”, las “poblaciones de las sabanas de Bolívar” y Tolú. En tercer lugar, describió el “estado de las empresas comerciales” radicadas en Cartagena. Entre ellas la *Packing-house* de Coveñas, la *Tropical Oil Company*, la *Andian National Corporation*. En cuarto lugar, se detuvo en la “vida cultural”. La cual tenía que ver con el turismo, los monumentos, los parques, las iglesias, los hospitales, el acueducto, el correo, el telégrafo. En quinto lugar, reseñó “la presencia de bancos” como el Banco del departamento, el Banco Agrícola Hipotecario, el Banco de la República, el Banco Anglo-sud Americano, *The Royal Bank of Canada*, el Banco Alemán-antioqueño y el Banco de Bolívar. De manera que para Pretelt esta era la serie heterogénea de elementos que, en ese momento, manifestaba el evidente simbolismo del progreso en la ciudad caribeña.

En la introducción de la *Monografía de Cartagena* Pretelt presenta el asunto en los siguientes términos:

Indudablemente fue para el mundo el siglo XVI la época más grande de su historia. España, la más gloriosa y eximia de todas las naciones, la hizo grande y excelsa porque la prestigió con su grandeza. Sus hombres dieron toda la savia fecunda de sus cerebros y todo lo bueno y puro de sus valientes corazones. La empresa formidable de dar un nuevo mundo al universo, más grande que todas las empresas juntas que antes y después produjo y realizó el genio y el valor de otros hombres, dio a la raza hispana el derecho de existir y la obligación moral de fecundar con su sangre los nuevos continentes. Es la misma sagrada obligación y el mismo divino derecho de las madres para los seres que el misterio sobrenatural de la vida puso en sus entrañas y fecundizó sus senos para su propia exaltación con el convencimiento íntimo, amargo, doloroso y fuerte, necesario en la concepción divina de los mundos, de dar la vida con el propio sacrificio de la nuestra. Sublime destino de la raza, precioso legado de España, la grande, que, pasando a través de los siglos, de generación en generación, puso en el viejo y noble pergamino que acredita su calidad y su pujanza, su virtud y su valor, un sello de altivez y de grandeza dando a la raza hispana, sobre los pueblos de la tierra, el derecho espiritual de poseerlos ya que el derecho material de ocupación reivindicó para sí la extensión sin límites de sus conquistas. ¡Sobre todas las razas que pueblan el mundo, la nuestra ganó para ella, al precio invaluable de su

sangre, de sus sacrificios y sus virtudes el derecho de primogenitura! ([1929] 2011: 3)

Como se ve, desde su peculiar perspectiva elitista, Pretelt sostiene que en el fundamento de la modernización de Cartagena de Indias se encuentra el proyecto civilizador hispánico. Porque este es el horizonte de sentido que da pie al desarrollo de la historia. Por medio de la empresa “formidable de dar un nuevo mundo al universo, más grande que todas las empresas juntas que antes y después produjo y realizó el genio y el valor de otros hombres”. Para este escritor hispanófilo, no existe contradicción alguna entre conquista, colonialismo y modernidad. Al contrario, son elementos consecuentes e integrados. Debido a que los dos primeros procesos históricos habrían sido los que lograron desarrollar los factores necesarios para el advenimiento de la modernidad propiamente dicha. Por todo esto, la amalgama ambivalente de nostalgia hispanista y modernización caribeña adquiere en esta obra una configuración paradigmática que justifica la exclusión, “dando a la raza hispana, sobre los pueblos de la tierra, el derecho espiritual de poseerlos ya que el derecho material de ocupación reivindicó para sí la extensión sin límites de sus conquistas”.

En este sentido, las clases dominantes que escenificaban la blanquitud (Castro-Gómez, 2005; Echeverría, 2011) se narraron a sí mismas como continuadoras del legado hispánico en Cartagena de Indias. Este singular imaginario fue enunciado de forma explícita por el autor de la *Monografía de Cartagena*. De manera que la expulsión de las personas y comunidades que construyeron los primeros barrios afrocaribeños y populares en la ciudad quedaba plenamente justificada, por el “derecho de primogenitura” del que se sentían herederas las élites modernizadoras emergentes.

5.3 Una fotografía insolente

Cabe resaltar que si la creación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros movilizó una interpelación del proyecto de ciudad que anhelaban formalizar las élites modernizadoras y, de manera simultánea, funcionó como un mecanismo de distinción negativa de dichos sectores sociales, suturando su identificación (Hall, [1996] 2003) como clases dominantes, es porque aquella estrategia de producción territorial

(Santos, [1996] 2000) trazó una interacción antagónica en el espacio urbano de Cartagena de Indias. En particular, entre los presupuestos ontológicos que le servían de fundamento a la modernización y las *potencias interculturales insumisas* que no podían ser subsumidas en aquel proyecto vanguardista. Por tanto, estos territorios extramuros fueron percibidos como el lado oscuro de la ciudad fantaseada que deseaban establecer las elites emergentes. Es decir, como el reverso de lo que el historiador cartagenero Fabricio Valdelamar (2014) ha denominado la ciudad imaginada.

En el paisaje urbano de Cartagena de Indias la presencia de los territorios populares extramuros se convirtió, entonces, en un síntoma palpable de cierta anomalía de la modernización. Me refiero, en concreto, al conjunto de prácticas cotidianas que desplegaron las comunidades de los barrios populares extramuros al poner en circulación una singular táctica metamórfica de poder que fue ejercida desde las fronteras físicas y simbólicas de la ciudad fantaseada. Denomino táctica metamórfica a una modalidad disruptiva de ejercicio del poder que, en dicho escenario, se agenció con base en el despliegue de las *potencias interculturales insumisas*. En particular, por medio de la capacidad que poseían estas comunidades desterradas para transvalorar algunos artefactos y prácticas que eran consideradas como signos consustanciales de la modernidad. En particular, este ejercicio de poder “desde abajo” tiene que ver con la fuerza plástica que se ponía en juego cuando dichos artefactos y prácticas eran usados de forma diferente a la función simbólica que le conferían las élites cartageneras, perturbando la cadena significativa en la que estaban inscritos y, desde luego, sus esquemas asimétricos de significación.

De manera que esos signos de la modernidad terminaron siendo inscritos por las comunidades afrocaribeñas y populares como elementos acoplados a su propia valoración del mundo y, por ello mismo, fueron integrados a su agencia territorial. Con su capacidad de erosión de las ontologías de la colonial modernidad, el ejercicio de esta táctica metamórfica de poder operó como una perspectiva interpretativa que interpeló el *mandato de distinción* que existía en la ciudad caribeña, agrietando la estabilidad del régimen discursivo de la exclusividad. Este no era un asunto menor.

Puesto que la exclusividad es uno de los ordenamientos enunciativos que deslinda la esfera de operatividad del *habitus* de clase (Bourdieu, [1979] 2012) y funciona como una plataforma política desde la que se producen las posiciones de sujeto de las élites. En consecuencia, a partir de la exclusividad era trazado el esquema corporal de las clases dominantes y, además, se instauraba el significado de su proxemia pública en el espacio

urbano. Se trata, pues, de dos dimensiones de la habitabilidad cinética de la ciudad que estaban fundadas en la práctica tanto de la distinción como de las “buenas maneras” y, por eso mismo, en el discurso de la urbanidad. Porque, tal como menciona la antropóloga colombiana Zandra Pedraza: “La distinción es el argumento más socorrido en favor del acatamiento de la urbanidad” (1999: 44).

Entonces, la táctica metamórfica de poder que desplegaron las personas y comunidades afrocaribeñas y populares en Cartagena de Indias tensionó la operatividad de algunos de los elementos que simbolizaban las jerarquías culturales y sociales a las que estaban vinculados los signos que eran considerados expresión intrínseca de lo moderno. De esta forma, se trasladó su uso fuera de los circuitos de consumo que fueron sobredeterminados de forma aristocrática por las élites emergentes en la ciudad caribeña. De forma específica, el conflicto semiótico que se generó en torno a dichos signos de la modernidad tenía que ver con la transgresión del mencionado *habitus* de clase (Bourdieu, [1979] 2012). Aquel que les permitía a los integrantes de los sectores privilegiados suturar su identificación (Hall, [1996] 2003) en cuanto clases dominantes, por medio del mecanismo de la distinción social negativa.

Desde luego, tal mecanismo basaba su operatividad en la premisa comportamental de “no ser como la gente del común” y, además, en el principio regulativo de no permitir que los sectores plebeyos se “igualaran” con las clases dominantes. De la conjunción de estos dos elementos —que constituían un singular *pathos* de distancia (Nietzsche, [1887] 2005)— procedía la autodenominación de “gentes de sociedad” que se otorgaron a sí mismas las personas que detentaban el monopolio de los privilegios económicos, políticos y culturales en Cartagena de Indias.

Imagen 21

Cuatro generaciones (1937)



Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

A continuación, me ocuparé de realizar un análisis por medio del cual me será posible comprender la operatividad de un dispositivo frente al cual se ejerció por parte de las personas y comunidades afrocaribeñas y populares la táctica metamórfica del poder en Cartagena de Indias: la fotografía de familia. Con este análisis, me interesa llamar la atención sobre el uso performativo de la composición fotográfica. Es decir, aquello que *se hace* con las imágenes fotográficas y, además, las jerarquías sociales y culturales con las que se ensambla dicha práctica. Me refiero, entonces, a la particular dimensión pragmática de la imagen y, también, a los efectos políticos que dicha dimensión involucra.

Hay un asunto interesante al respecto. Si hacemos una exploración de las casi dos mil fotografías que conforman el archivo visual de la Fototeca Histórica de Cartagena de Indias,⁸⁵ para el periodo comprendido por las cuatro primeras décadas del siglo XX, podemos constatar que el uso de la fotografía en la ciudad caribeña era una práctica cultural que estaba claramente delimitada. Debido a que la mayoría de las fotografías que

⁸⁵ La Fototeca Histórica de Cartagena de Indias se encuentra actualmente ubicada en la Biblioteca Daniel Lemaitre Tono de la Universidad Tecnológica de Bolívar (UTB).

hacen parte del archivo de la fototeca, y que datan de esos años, registran diferentes facetas de la vida cotidiana de las élites.

Como contrapunto, son muy pocas las imágenes en las que aparecen personas pertenecientes a las comunidades afrocaribeñas y populares. Estas personas están relativamente ausentes del archivo. Sin embargo, lo interesante del asunto es que precisamente su ausencia da cuenta de la disposición de la mirada que impera en la ciudad, develando el orden de la representación visual respecto de las imágenes fotográficas. En este sentido, la faceta que es omitida —el reverso no visible del archivo— da cuenta de la privación que constituye su anverso. Porque, en todo caso, esta ausencia descubre la singular disposición política de lo que es presentado. En este sentido, la ausencia revela el estatuto político de la positividad (Badiou, [1999] 2009; Derrida, [1967] 1986; Lyotard, [1979] 1987a y [1986] 1987b).

Con todo, las excepcionales ocasiones en las que las fotografías de este archivo están conformadas por personajes afrocaribeños y populares, o en las que las fotografías tienen por tema la vida cotidiana de la gente del común, son ocasiones que propician la aparición de *impasses* que interrumpen este régimen visual. Cuya codificación se efectuó por medio del uso elitista de la fotografía y, por tanto, con base en la organización de la mirada que se ponía en juego a partir de su uso exclusivo. En consecuencia, aquellas imágenes minoritarias consiguen subvertir “desde abajo” la cadena significativa de la colonial modernidad, al quebrar su adscripción excluyente en el horizonte del sentido común. Tales imágenes —un poco extrañas y atípicas— constituyen fulgores de “lo real”. Porque perturban el orden de significación que estaba vinculado a la exclusividad. El cual era activado en ese entonces a través del uso distintivo de la fotografía por parte de las élites.

Ahora bien, antes de analizar de forma específica la operatividad de la táctica metamórfica de poder que transgredió este régimen de visualidad me ocuparé del dispositivo de la fotografía de familia, para luego poder identificar los signos modernos que fueron dislocados por las comunidades afrocaribeñas y populares de los primeros barrios extramuros. En este sentido, cabe mencionar que en las imágenes que solían producir las élites cartageneras, durante ese periodo de inicios de siglo, pueden identificarse algunos estilos comunes. Es decir, algunos hábitos relacionados con el género fotográfico que utilizaban las élites emergentes y, a la vez, ciertas convenciones

que empleaban para representarse a sí mismas. Me refiero, entonces, al uso paradigmático de estilos fotográficos en los que los personajes solían posar de una manera peculiar. Tales estilos eran frecuentes entre quienes consumían la fotografía de familia. De manera que estas formas estilísticas se repiten transversalmente en el archivo de la Fototeca Histórica de Cartagena de Indias, permitiendo analizar lo que se denota por medio de ellas. Porque, con base en su composición, ponen en juego un uso performativo de la imagen.

En particular, me interesa abordar desde una perspectiva no cronológica un tipo de composición que en ese momento se había vuelto usual en lo referido al dispositivo de la fotografía de familia.⁸⁶ Se trata de un estilo de imagen que estuvo de moda en esa época y en el que se daba cuenta del linaje de las élites cartageneras. En las fotografías de este tipo se exponen varias generaciones de una misma familia que son representadas por mujeres de diferentes edades. La Imagen 21 es un ejemplo de aquel estilo de composición que fue tan recurrente en las fotografías que producían las élites cartageneras durante las primeras décadas del siglo XX. Esta fotografía data de 1937. En ella aparecen Teresa Tono Cowan, Ana Cowan de López y Marina López de Ramírez.

Con este estilo de fotografía aquellos sectores sociales aspiraban a dar cuenta de su linaje, mostrando diversas generaciones de una misma familia. Es decir, esta fotografía es una expresión simbólica de la continuidad existencial que caracteriza a una familia en el tiempo. En esta continuidad existencial se manifiesta lo que permanece estable e indiferenciado a pesar de las incertidumbres del devenir y, por tanto, de las diferentes circunstancias que podían llegar a presentarse en la vida de los individuos. En consecuencia, expresa aquello que atraviesa las disparejas apariencias de un cuerpo colectivo, por medio de la ficción de una esencia inamovible. De cierta forma, lo que se deseaba demostrar era que la herencia racial estaba viva, era imperturbable y, por ello mismo, continuaría existiendo. Esta herencia racial se expresa en la serie discontinua del conjunto de mujeres que integran la familia. Con este procedimiento analógico se apuntaba a fijar un signo que trascendiera el juego de la temporalidad finita que define el orden del nacimiento y la muerte. Tal procedimiento era una estrategia óptica de simulación que apuntaba a superar la existencia limitada del individuo, produciendo un

⁸⁶ Al enfatizar que no recurriré a una perspectiva cronológica en el análisis propuesto quiero decir que no me interesa establecer una secuencia de temporalidad lineal entre las imágenes analizadas, sino comprender su dimensión performativa. En este sentido, se verá que el material corresponde a dos momentos diferentes de las primeras décadas del siglo XX y que lo asumo como una sintomatología del régimen visual. No como un encadenamiento cronológico entre las imágenes fotográficas analizadas.

efecto de ontología visual con el que se escenifica la suspensión simbólica de la finitud, para exaltar la certeza de la continuidad y, de este modo, cimentar la proyección futura de los privilegios asociados al racismo de clase.

En especial, dicha modalidad interpretativa de la herencia racial tiene por función demostrar la existencia de una tipología del *mandato de distinción* que caracteriza a varias generaciones de un mismo tronco familiar. Ese mensaje abstracto involucra, entonces, una forma jerárquica de organización de la imagen. Un modo de alineación visual en el que cierta sutura identitaria define la ficción cronológica de la herencia racial y, por ende, el orden de la composición. De manera que en la sucesión que moviliza esta teleología se constituye el peculiar campo visual de la fotografía. Un campo visual que distribuye de forma específica el lugar que deben ocupar tanto los cuerpos como sus proporciones relativas en función de la edad de cada persona, trazando así una disposición de las diagonales que encuadra dichas entidades y, también, el plano que conforma la profundidad visual de la imagen. Con lo que es posible inferir tanto la proyección del punto de fuga como el contenido pragmático de su composición.

A partir del despliegue de este campo visual se organiza el árbol genealógico de las madres de la familia y, además, se dispone la ontología que la imagen fotográfica establece en contra de la evidencia de la finitud individual. Es decir, en contra de la muerte de los individuos que conforman la familia. El mensaje latente es que la estirpe que escenifica la blanquitud prevalecerá. Por este motivo, se recurre a la representación estereotipada de las mujeres como cuerpos reproductores, como cuerpos que están facultados para engendrar otros cuerpos (Federichi, [2002] 2007). En consecuencia, aquella ontología da cuenta de la fertilidad del linaje familiar, y de la prolongación de la herencia racial, recurriendo a una imagen de la mujer que escenifica el *continuum* de la teleología identitaria familiar en la imagen fotográfica y, a la vez, sedimenta la gramática del privilegio.

En concreto, esta fotografía se caracteriza por desplegar un tipo de disposición visual por medio de un solo plano. Con esa composición el fotógrafo emula la fuerza plástica de una pintura del tipo retrato. Tal vez, para simular esa forma de composición pictórica, el fotógrafo indicó a las tres mujeres adultas que contuvieran la eventual expresividad excesiva de sus gestos, pidiéndoles que aparecieran “lo más natural que les fuera posible”. Esto para favorecer que en su semblante se evidenciara la personalidad de

cada una y, también, para que quedara registrada la singularidad de su talante. En otras palabras, su huella racial. Por tal razón, en esta imagen familiar la gestualidad de aquellas mujeres aparece como un poco inexpresiva. No obstante, como es obvio, la inexpresividad también es un modo de expresión. Uno que involucra cierta aporía. Porque no cabe duda que la inexpresividad siempre expresa algo.

En este sentido, el fotógrafo utiliza una técnica que le permite al observador de la imagen acceder a la intencionalidad que aquel moviliza en su obra. La cual consiste en presentar una composición visual a partir del carácter de las mujeres retratadas. Me refiero al signo del linaje que se expresa en su rostro. Por este motivo, es probable que el fotógrafo quisiera retratar los atributos personales de su gestualidad para “tocar el alma” de cada una. Se trata, pues, de uno de los desafíos técnicos que implica el retrato como modalidad pictórica: expresar la personalidad de quien es retratado. Entonces, con esta fotografía se intenta dar cuenta de la disposición anímica de la estirpe, a partir de cierta aura de fortaleza vital hereditaria que se expresaría en la gestualidad de estas mujeres.

Hay otro detalle que sobresale en esta imagen fotográfica. Tiene desenfocado el fondo. Con este contraste el fotógrafo apunta a resaltar las siluetas y los detalles que conforman el conjunto de los cuerpos de las cuatro mujeres, para con ello destacar la teleología identitaria familiar. De este modo, el retrato cumple una función pragmática que consiste en escenificar el privilegio. Ahora bien, es interesante que la probable solicitud hecha a las mujeres por parte del fotógrafo, para que mantuvieran una “actitud natural” al momento de obturar la fotografía, consiguiera expresar mucho más de lo que en principio se quería que expresaran.

En este sentido, el semblante parco de la mujer que se encuentra en el costado derecho, detrás de la madre de la bebé (y quien era su abuela), muestra una expresión de rigidez que roza la silueta del “mal carácter”. Se trata de un gesto estoico que tenía la intención de ser inexpresivo, pero que de hecho esboza en el semblante de esta mujer el lugar de autoridad de quien era la matrona de la familia, simbolizando así las relaciones de poder que existían en este grupo de personas. Porque como mencionan Deleuze y Guattari: “Los rostros concretos nacen de una *máquina abstracta de rostridad*, que va a producirlos al mismo tiempo que proporciona al significante su pared blanca, a la subjetividad su agujero negro” ([1980] 2004: 174). En este sentido, el rostro de la matrona expresa la posición de sujeto encargada de vigilar y garantizar la reproducción del *habitus* de clase (Bourdieu, [1979] 2012), para que los miembros de la familia siempre estén a la “altura y compostura” de su distinción (Gutiérrez, 1962 y 1975). En otras palabras, en

cuanto *máquina abstracta de rostridad* la matrona debía garantizar que todos los miembros de la familia escenificaran el monopolio de los privilegios económicos, políticos y culturales que se derivaban del racismo de clase imperante en la ciudad.

Con todo, en la fotografía este gesto de firmeza de la matrona contrasta con la risa irreverente de la bebé que, desde luego, no acata las indicaciones del fotógrafo, develando —con su actitud, aparentemente ingenua— la regla que se establece en la imagen. La cual opera por medio del ordenamiento de la gestualidad que la niña desconoce. Por este motivo, la bebé no constriñe la enorme alegría y curiosidad que le genera la situación de estar frente a la cámara fotográfica. Aún más, su gesto revela la posición del fotógrafo y de la cámara. Es decir, el lugar que ocupa esa amalgama de hombre y máquina que le causa fascinación.

Como se ve, aquella composición fotográfica define el contenido performativo que se quiere comunicar al observador potencial, dirigiendo su mirada a un fin específico. Por ello, en lo que tiene que ver con este particular estilo de fotografía que estuvo tan de moda entre las élites emergentes de las primeras décadas del siglo XX, no solo se trataba de adquirir por parte de la familia un objeto decorativo. Me refiero a la fotografía. Había más cosas en juego. Esta forma de composición comporta una función de la imagen fotográfica con la que se apuntaba a surcar los mares azarosos del tiempo y, en ese sentido, a cimentar la trascendencia de los privilegios que se derivaban de la operatividad de la *metafísica de la raza* en Cartagena de Indias.

De otra parte, como era habitual en ese momento, la imagen fotográfica podía exponerse en un área pública de la vivienda (la sala de estar, el estudio o el comedor) o, también, podía exhibirse en un espacio íntimo que solo fuera accesible a los miembros más cercanos del núcleo familiar (las alcobas, los muebles personales o un vestidor). Esto con el propósito de verificar a propios y extraños la teleología identitaria de la familia fotografiada. De modo que con aquella exposición se apunta a evidenciar que los privilegios no son un asunto que pueda explicarse por un “golpe de suerte”. No son resultado de la contingencia o de la espontaneidad que, en ambos casos, los hubiera hecho aparecer de la nada. Al contrario, con la composición de este tipo de imágenes fotográficas se fundamentaba una conexión ontológica intergeneracional. Toda una escenificación micropolítica que fundamenta el privilegio.

Tal conexión ontológica enlaza las diferentes generaciones, representando un modo de ser que se mantiene vivo a pesar del fortuito paso del tiempo y, por supuesto, de la existencia individual. Porque la fotografía de familia era un dispositivo que trazaba la trascendencia de la estirpe. Era una imagen que por medio de su encuadre podía abarcar, en términos ficcionales, un siglo de existencia del cuerpo familiar. Por eso, es evidente que en el caso de que la imagen fotográfica fuera exhibida en un espacio público de la vivienda esta escenificación del privilegio estaría orientada a persuadir a los visitantes, no necesariamente integrantes de la familia, respecto de la mencionada teleología identitaria. Ahora bien, en el caso en que dicha exposición estuviera restringida a la observación de la imagen fotográfica en la intimidad familiar, aquella disposición narcisista de la mirada permitiría sedimentar un particular sentido histórico del privilegio. Una pragmática de la ipseidad que estaba relacionada con la posición de clase social a la que pertenecía la familia.

No hay que perder de vista que la escenificación del privilegio es una práctica de ascendencia hispánica con la que durante la colonia se hacían públicas las jerarquías sociales por medio de la limpieza de sangre (Castro-Gómez, 2005). En este sentido, como herencia colonial, que fue actualizada en el presente discursivo, la dimensión performativa de este tipo de fotografía indica la constatación visual de que la distinción y la clase social “no se improvisan”. No son un asunto que esté al alcance de cualquier advenedizo. Por este motivo, el dispositivo de la fotografía de familia moviliza el imaginario de la permanencia temporal de la estirpe. Con ello se apunta a hacer pública la pervivencia de una larga serie temporal que cimienta la edificación de un futuro vanguardista en la ciudad caribeña y, a la vez, se justifica la existencia de clasificaciones sociales asimétricas. Esto por medio de la función pragmática de la fotografía.

Imagen 22

Hombres de una familia afrocaribeña y popular (1925)



Fuente: Fototeca Histórica de Cartagena de Indias

En síntesis, el dispositivo de la fotografía de familia moviliza una representación de la herencia racial que otorga cierto estatuto de excepcionalidad a la élite cartagenera modernizadora, con base en un diseño óptico de poder que establece el atributo imperecedero de su ipseidad. En consecuencia, a través de dicho estatuto aristocrático, se

organizó en la ciudad cierto *mandato de distinción* del linaje. Se trata, pues, de una micropolítica del *habitus* de clase (Bourdieu, [1979] 2012) que operó en función de este régimen visual. Por esta razón, en ese momento la composición jerárquica de la fotografía de familia expresa una maquinaria semiótica que simboliza la colonial modernidad, por medio del uso exclusivo de la cámara fotográfica, pues como mencionaba el sociólogo francés Pierre Bourdieu “es muy raro que de alguna manera pueda deducirse de la cosa en sí misma el uso social que de ella se hace (...) la mayor parte de los productos solo reciben su valor social en el uso social que de los mismos se hace” (Bourdieu, [1979] 2012: 25). En este caso, la cámara fotográfica era un producto dotado de un sentido de exclusividad, a partir de su uso social.

Por su parte, la operación performativa que se realiza “desde abajo” en la Imagen 22 (obturada 12 años antes que la imagen aristocrática que acabo de analizar, por lo que no existe una secuencia cronológica entre ambas) es muy diferente. En ella vemos la representación de cuatro hombres de una misma familia afrocaribeña y popular en la que la función pragmática de la fotografía opera por medio de una *mimesis* [imitación] disruptiva. Esta forma de *mimesis* es una de las modalidades de lo que he denominado antes una táctica metamórfica de ejercicio del poder. Porque efectúa cierta transposición transgresiva de los signos que son considerados como parte de la exclusividad primaria de las élites cartageneras y, por tanto, de los elementos que son asignados a la esfera de su *mandato de distinción*.

La *mimesis* disruptiva que del dispositivo de la fotografía de familia realiza “desde abajo” esta intervención metamórfica afrocaribeña y popular dispersa la adscripción excepcional de la imagen, dislocando la codificación semiótica que estaba relacionada con la teleología de la identidad que fundamenta el privilegio y, en consecuencia, con la ficción de la herencia racial de las clases dominantes. De modo que en el caso de esta fotografía atípica el mecanismo de distinción negativa de las clases dominantes es perturbado y, a la vez, puesto en función de otra tesitura de sentido. Me refiero a la tesitura de sentido de las *potencias interculturales insumisas*.

La composición de la imagen fotográfica da cuenta de esta *mimesis* disruptiva realizada por parte de la familia afrocaribeña y popular. En la fotografía posan para la cámara cuatro hombres de diferentes edades. Puede inferirse que estos personajes son integrantes de una misma familia. Debido al uso performativo que hacen de la composición fotográfica (aspecto que abordaré más adelante) y, también, por la similitud de sus rasgos faciales. Al parecer, se trata de un padre de familia que por medio de esta

imagen se presenta a sí mismo acompañado por sus tres hijos. Este retrato fue producido para la posteridad, con el propósito de dejar testimonio histórico de su existencia como grupo familiar. Sin embargo, en el archivo de la Fototeca Histórica de Cartagena de Indias no se registran los nombres de los personajes que aparecen en la fotografía. Se trata, pues, de una serie de personas que fueron situadas en el más absoluto anonimato.

Desde luego, esto a diferencia de las fotografías de familia de las élites emergentes en las que predomina la relación entre los rostros, los nombres propios y los apellidos aristocráticos que escenifican el linaje de la blanquitud. Porque, como indicaban Deleuze y Guattari:

Los rostros no son, en principio, individuales, defienden zonas de frecuencia o de probabilidad, delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes. De igual modo, la forma de subjetividad, conciencia o pasión, quedaría absolutamente vacía si los rostros no constituyesen espacios de resonancia que seleccionan lo real mental o percibido, adecuándolo previamente a una realidad dominante. El rostro es redundancia. Y hace redundancia con las redundancias de significancia o de frecuencia, pero también con las de resonancia o de subjetividad. ([1980] 2004: 174)

Ahora bien, por otro lado, podemos constatar que esta imagen fotográfica fue obturada en el solar de la casa familiar. Esto es identificable por las prendas de vestir que se encuentran tendidas en una cuerda detrás de los cuatro hombres. Las prendas están secándose al aire libre. Se trata, pues, de una actividad doméstica común y corriente que la familia realiza aprovechando el sol y la brisa a los que pueden acceder en el patio de su vivienda. Además, también es posible afirmar que se trata de un solar porque detrás del joven que está ubicado en el costado izquierdo de la imagen —simulando la posición de combate de un boxeador— se alcanza a reconocer una robusta mesa de madera que seguramente era utilizada para realizar diferentes tareas domésticas. Además, se reconoce que es un solar por la presencia tanto de la cerca de madera en la que hay una sábana tendida, como del árbol y sus enmarañadas ramas que se ubican en el fondo de la imagen. Es evidente que la cerca fue construida usando diferentes ramas, para poder así delimitar el espacio habitacional de la vivienda.

Por último, es claro que la fotografía fue tomada en el patio de la vivienda. Porque el suelo es de tierra. No se encuentra recubierto de cemento o adosado con baldosas. Aunque, de todas formas, es muy probable que gran parte de las casas de los barrios

populares extramuros tuvieran en ese momento “piso de tierra”. En cualquier caso, el lugar en el que fue obturada la fotografía es un escenario que afirma la territorialidad afrocaribeña y popular. Un lugar cotidiano que denota ciertas prácticas usuales en el día a día de estos grupos sociales racializados, a diferencia de la fotografía aristocrática que años después sería obturada en un estudio fotográfico. Me refiero a la fotografía aristocrática que analice antes.

Con todo, el uso del vestuario por parte del padre es uno de los elementos que llaman la atención en la Imagen 22. Está ataviado con un elegante vestido de corbata y utiliza un sombrero “estilo Panamá” que estaba de moda en la época. El uso del vestuario deja claro que la fotografía acentúa la elegancia del padre de familia y su posición de autoridad. Porque contrasta con la desnudez de su hijo menor y, además, con las sencillas prendas de vestir que usan sus otros dos hijos. Dicho de otra forma, el contenido performativo de la imagen indica que los excluidos también recurren a signos que resaltan su dignidad por medio del vestuario. Aún en una ciudad que los excluye y discrimina. Porque como menciona el cineasta e investigador cartagenero Ricardo Chica (2018), a propósito de las prácticas de vestuario de los sectores afrocaribeños y populares en Cartagena de Indias, ser pobre es cuestión de estilo. En este sentido, el *mandato de distinción* es transgredido por medio de esta imagen. La cual realiza un uso social diferente al que movilizaba la función de exclusividad que era programada por las elites emergentes cartageneras con base en el dispositivo de la fotografía de familia.

Hay otro elemento interesante en la composición. La postura de combate de boxeo que simula el joven del costado derecho de la imagen. Porque, de hecho, el boxeo es una práctica deportiva que fue introducida por las élites de la ciudad, pero que rápidamente fue apropiada por las comunidades afrocaribeñas y populares de los barrios extramuros. Con lo que se erosionó su sentido de distinción. La postura del joven que simula la posición de combate de un boxeador da cuenta de este proceso de dislocamiento de la práctica deportiva como elemento de diferenciación social.

De manera que el uso de la fotografía de familia por parte de las comunidades afrocaribeñas y populares desplegó un *impasse* en el régimen visual que había sido establecido por las elites cartageneras emergentes. Debido a que por medio de la *mimesis* disruptiva de los signos de la colonial modernidad la maquinaria semiótica de la distinción fue interrumpida y erosionada. Como mencioné antes, este tipo de imágenes fotográficas son excepcionales en el archivo de la Fototeca Histórica de Cartagena de Indias. No obstante, su excepcionalidad da justamente cuenta del orden de la mirada que se dispuso

en la ciudad a partir del uso del dispositivo de la fotografía de familia. En este caso, el *habitus* de clase (Bourdieu, [1979] 2012), y la gestualidad asociada a la *metafísica de la raza*, fueron dislocados por las *potencias interculturales insumisas* de las comunidades afrocaribeñas y populares.

Entre otras cosas, en ello radica el carácter de sitio de acontecimiento que significó la estrategia de producción de territorialidades que se agenció en Cartagena de Indias por parte de las personas y comunidades que fueron desterradas y desalojadas a finales del siglo XIX como efecto de las geografías rurales y urbanas del destierro. Tales territorialidades constituyeron un sitio de acontecimiento. Porque simbolizaron un elemento disfuncional frente al proyecto de sobrecodificación del paisaje urbano al que apuntaba el capital y que, de todas formas, se expresaba en términos subjetivos por medio del *mandato de distinción* de las élites emergentes.

Es decir, los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros operaron como un significante nómada en el espacio urbano. Un significante que no podía ser capturado de forma alguna por el pacto entre el capital y el Estado colombiano. Por este motivo, aquellos territorios afrocaribeños y populares activaron en la ciudad un diferencial-múltiple que desestabilizó el proyecto modernizador programado por las élites. Esto al materializar el límite de la representación espacial que las clases dominantes proyectaban en la ciudad. Con ello, las *potencias interculturales insumisas* de las personas y comunidades afrocaribeñas y populares escenificaron una fisura simbólica y un *impasse* en el régimen del discurso modernizador.

Por eso, podemos afirmar, en este caso siguiendo al filósofo francés Alain Badiou, que:

La forma múltiple de la historicidad se encuentra por entero en lo inestable de lo singular, es aquello que la metaestructura estatal no puede capturar. Es un punto que se sustrae al reaseguro de la cuenta a través del estado.

Llamaré *sitio de acontecimiento* a un múltiple semejante, totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. El sitio está presentado, pero <por debajo> de él, nada de lo que lo compone está, a punto de que el sitio no es una parte de la situación. (...)

Un sitio es, entonces, el *minimum* concebible del efecto de estructura; pertenece a la situación, pero lo que le pertenece no pertenece a ella. El efecto de borde por el cual ese múltiple toca al vacío proviene del hecho de que, con respecto a la

situación, la consistencia (lo uno-múltiple) se compone únicamente de aquello que, sustraído a la cuenta, in-consiste. ([1988] 1999: 197)

En este sentido, puede decirse que la estrategia de producción de territorialidades afrocaribeñas y populares que condujo a la creación de los barrios extramuros Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo abrió una dimensión acontecimental en la historia urbana de Cartagena de Indias. Más aún, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX la presencia disruptiva de estos barrios adquirió la faceta de un sitio de acontecimiento. Porque estas territorialidades simbolizaron lo inestable del orden de representación que se deseaba instaurar en la ciudad por parte de las élites cartageneras emergentes. Además, porque simbolizaron el punto de vacío ontológico del proyecto de modernización urbana que programaron las clases dominantes. De manera que su presencia no era parte de la situación, parte de lo uno-múltiple, parte de lo que estaba capturado en el registro de la hegemonía. Porque, las *potencias interculturales insumisas* de las personas y comunidades desterradas que crearon dichos barrios se localizaron en el umbral de la representación dominante, constituyendo un efecto de borde en el ordenamiento urbano.

De igual forma, en función del mecanismo de distinción negativa de las élites que he señalado antes, aquella presencia desconcertante configuraba la inestable sutura identitaria de las clases dominantes. Esto por medio de ciertos estereotipos racistas que se proyectaban en los cuerpos racializados, estereotipos que analicé en el capítulo tres. Porque, a toda costa, los sectores sociales que escenificaban la blanquitud (Bolívar, 2011; Castro-Gómez, 2005) en Cartagena de Indias buscaban diferenciarse de dichos territorios y de las comunidades afrocaribeñas y populares que los habitaban, produciendo de este modo su identificación elitista y excluyente con base en la negación reactiva de aquella presencia desestabilizadora que, a la vez, era absolutamente ineludible.

Por este motivo, la amenaza que representaban estos territorios extramuros para la economía política del deseo de los sectores sociales que escenificaban la blanquitud (Castro-Gómez, 2005; Echeverría, 2011) consiguió interpelar la identificación de las clases dominantes. Me refiero a la paradójica sutura que gravitaba entre el proyecto de modernización urbana y el relato celebratorio de la misión civilizadora hispánica. Se trata, pues, de la presencia desconcertante de lo que la historiadora cartagenera Lorena Guerrero denomina “los contornos raciales que están insertos en el proceso de modernización” (2014: 44). Porque aquellos territorios se fugaron del régimen moderno de representación, posicionándose más bien en el registro del diferencial-múltiple, es decir, en el horizonte de dispersión n-1.

Por tanto, el despliegue disruptivo de las *potencias interculturales insumisas* hizo aparecer los fulgores de “lo real” en la economía política del deseo de las élites cartageneras, cristalizando las grietas siniestras que movilizaban aquella paradójica representación que era irrepresentable en la representación (Lyotard, [1979] 1987a y [1986] 1987b). Este despliegue condujo a la emergencia del rostro aterrador de estas personas y comunidades. Un rostro que era calificado como monstruoso (Moraña, 2017) porque acechaba el sistema de representación de la colonial modernidad. Es decir, las personas y comunidades afrocaribeñas y populares fueron sobrecodificadas como una alteridad fantasmal, como una figura enigmática que simbolizaba el orden de la normalidad por medio del contraste con la blanquitud (Castro-Gómez, 2005; Echeverría, 2011) y que, al mismo tiempo, acechaba dicho orden. Es por este motivo que los territorios populares extramuros fueron percibidos como una presencia monstruosa. Aspecto que les confería el estatuto político de ser una heterotopía, sobre esta categoría Foucault mencionaba que:

Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la “sintaxis” y no solo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y las cosas. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula*, las heterotopías (...) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases. ([1966] 2005: 3)

En este sentido, puede decirse que durante las primeras décadas del siglo XX en la ciudad caribeña existió una dialéctica entre utopía y heterotopía. Por un lado, había un proyecto utópico de modernización urbana imaginado por las elites cartageneras emergentes y, por el otro, una heterotopía afrocaribeña y popular que lo desestabilizaba. De manera que la utopía estaba anclada al propósito de que se concretara la fantaseada inserción simbólica de la ciudad en las redes capitalistas internacionales asociadas al turismo. Esta utopía se fundamentó en la fábula del linaje que dichos sectores sociales relataban a la opinión pública, al considerarse a sí mismos como herederos de la misión civilizadora hispánica y, por tanto, como responsables de conseguir el rescate del esplendor colonial que había tenido la ciudad caribeña durante la época del colonialismo

hispanico, al ser una “plaza fuerte” del sistema imperial español y, también, un importante nodo comercial de la trata esclavista. Por su parte, las *potencias interculturales insumisas* de las personas y comunidades que fueron desterradas como efecto del establecimiento de relaciones espaciales capitalistas en el Caribe continental colombiano a finales del siglo XIX desplegaron una heterotopía en los territorios populares extramuros. En cuanto agencia de producción de territorialidad, esta heterotopía posicionó en el espacio urbano un modo de interpelación que agrietaba el relato grandilocuente de las élites y, por tanto, desafiaba la mitología del progreso.

Por este motivo, la utopía modernizadora de las élites cartageneras emergentes tuvo como límite de su orden de representación la heterotopía afrocaribeña y popular de los barrios extramuros. Este conflicto entre utopía y heterotopía urbana condujo a que las clases dominantes optaran por diseñar la reacción gubernamental que condujo a la erradicación de esos territorios que amenazaban su economía política del deseo. Tal diseño se realizó a partir de la racionalidad racista que producía las posiciones de sujeto de las elites. En este sentido, se trató de una reacción gubernamental que apuntó a domesticar y controlar el acontecimiento que había sido desplegado en Cartagena de Indias a partir de la creación de los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. De manera que este sitio de acontecimiento fue destruido. Con lo que se organizó la segregación espacial por motivos de racismo de clase como el principio regulativo del ordenamiento urbano. Un principio regulativo que sigue operando en el presente.

5.4 Las leyes del despojo

En este apartado me ocuparé de reconstruir las disposiciones legislativas e institucionales por medio de las cuales se efectuó la erradicación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros de Cartagena de Indias: Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. Cabe destacar que dichas disposiciones fueron una manifestación normativa de la racionalidad racista de gobierno que producía las posiciones de sujeto de las élites de la ciudad, actualizando en el presente discursivo las herencias coloniales que articularon la racialización del paisaje montuno del *hinterland* de la ciudad y, al mismo tiempo, los discursos hispanófilos que fueron diseñados en el escenario de los mecanismos de distinción negativa que suturaban la identificación de las clases dominantes. Tal como hemos visto para el caso de la estatua *Noli me tangere*, la *Monografía de Cartagena* y el dispositivo de la fotografía de familia. En este escenario,

las leyes del despojo fueron instrumentos que movilizaron la *colonialidad urbana* y objetivaron la proyección de la economía del deseo de las clases dominantes a partir de la *metafísica de la raza*.

Ahora bien, el proceso de producción legislativa e institucional contra los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros se remite a la publicación, el 13 de enero de 1905, de un artículo en el semanario *El Porvenir* en el que se cuestiona abiertamente la legitimidad de aquellos barrios.

¿A quién pertenece el terreno extramuros comprendido entre la “Tenaza” y el “Limbo”?

¿Es de la Nación?

¿Es del Departamento?

¿Es del Distrito?

¿Es un bien mostrenco?

¿Es un bien común?

Si es de la Nación ¿quién ha dado el permiso para edificar en él? Si es de el Departamento ¿Qué autoridad ha otorgado la autorización para que en ese terreno se forme una población?

¿El municipio ha facultado al Personero para ceder porciones de ese terreno á particulares para edificar ranchos sin sujeción a ningún plan?

Si alguna de estas tres entidades es la dueña de Pekín y el Boquetillo ¿bajo qué condiciones lo ha cedido? ¿Se han cedido gratuitamente y á perpetuidad?

¿Se han arrendado? ¿Quién recibe el valor del arrendamiento? ¿Se han vendido? ¿A qué caja ha entrado el valor?

¿Puede cualquier individuo de la China, del Japón, de Jamaica, de los infiernos, llegar y cogerse un pedazo de terreno, edificar una casa, vivirla y venderla cuando se le antoje, sin intervención para nada de la autoridad?

¿Todos los que han edificado en Pekín y en el Boquetillo tienen títulos que acrediten la propiedad? (*El Porvenir*, 13 de enero de 1905)

Como se ve, el artículo cuestiona la propiedad de los terrenos en los que fueron construidos los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo al sostener que se trata de predios que son propiedad de la nación. No de sus habitantes. Por este motivo, al formular la pregunta por la condición predial de dichos territorios, el editor del semanario interpela a las autoridades de la ciudad sobre los permisos que deberían tener los habitantes de aquellos barrios para construir allí sus viviendas. El efecto de este artículo fue

significativo. Porque a partir de entonces una serie de disposiciones normativas y de consideraciones económicas van a converger en la práctica gubernamental de la erradicación de dichos territorios afrocaribeños y populares, dando inicio al ordenamiento contemporáneo de la ciudad por medio del principio regulativo de la segregación espacial por motivos de racismo de clase.

En los años siguientes, la prensa cartagenera se dedicó a desacreditar de forma sistemática a aquellos territorios, como lo vimos en el capítulo tres. Hasta que en 1924 una consideración publicada en *El porvenir*, que estaba relacionada con las eventuales oportunidades económicas que ofrecía el turismo a la ciudad caribeña, consiguió acelerar las acciones legislativas orientadas a la erradicación de Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. La consideración publicada en *El porvenir* fue la siguiente:

En los primeros meses del presente año por primera vez fuimos visitados por varios barcos de turismo, entre los cuales recordamos el “Orca” el “Megantic” y el “Empres of Britain”. En el curso de tres meses, tocaron dos veces en nuestro puerto, trayendo cada uno alrededor de trescientos o cuatrocientos turistas, que reconocieron la ciudad visitando todo lo interesante e histórico que atesora Cartagena.

Estos turistas o los jefes de esas excursiones como que no quedaron mal impresionados, pues se nos informa que para el próximo año se avisa la llegada de varios de estos buques entre los que se cuentan el “Orca” que hará dos viajes, el “Megantic” que hará dos también e igual número de viajes el “Monterreyal”, el “Resolute” el “Reliance”, el “Lafayette” y el “Tuscania” barcos todos de gran tonelaje y en los que viajan tres a cuatrocientos turistas en cada uno.

Cartagena, debe desde ahora prepararse a recibir de una manera decente estas embajadas, que sí son las que dan verdadero movimiento a la ciudad y verdaderamente dejan utilidad, porque cada uno de esos turistas gasta necesariamente algo en su visita y ese dinero va a manos del hotelero, del dueño de vehículos, a las tiendas y almacenes donde se venden curiosidades y, por último, sabido es que entre ese numeroso grupo de turistas que trae cada barco, vienen muchos hombres de negocios que a la vez que realizan un viaje de placer y descanso, estudian la manera de establecer nuevos negocios.

En primer lugar, es del resorte de la Cámara de Comercio, prepararse con tiempo, para este recibimiento, organizando exposiciones, haciendo una activa campaña tanto en el exterior como en el interior, sobre este tópico: en el exterior, demostrando las bondades, facilidades, paseos, monumentos históricos etc., etc., que posee Cartagena, para de esa manera despertar el deseo de que sea visitada; y en el interior, para que los comerciantes, industriales y todos los hombres de negocios se interesen por que se lleve a término en esta ciudad, tan necesaria exposición permanente. Bien es cierto que el proyecto acariciado por la Cámara de Comercio desde hace mucho tiempo, incluye la construcción de edificios especiales para tal objeto, pero cierto también es que el desarrollo de ese plan necesita un fuerte capital; de ahí que sugiramos la idea de que la Cámara tome en arriendo un local espacioso en el cual se pueda organizar la exposición. Y en el que pueda cederla a cada sección del país, un departamento donde se exhiban

los productos de la sección, cobrando solo la parte proporcional al valor del arriendo y conservación. Seguros estamos de que si desde ahora se hace una inteligente labor en este sentido esta exposición puede inaugurarse en los primeros meses del año próximo, cuando comienzan a llegar los barcos de turismo.

Por lo que respecta a la honorable municipalidad, debe tratar de que la ciudad presente un aspecto grato a la vista, que su aseo deje poco nada que desear, que sus paseos sean convenientemente arreglados, para que los visitantes lleven de ella una grata impresión y a la vez queden invitados para una nueva visita; a este efecto debía ordenar la impresión de tarjetas postales con vistas de los lugares históricos, de los paseos modernos, de los nuevos edificios, de la bahía y sus alrededores, para distribuir las entre los turistas de manera gratuita; es así como se hace propaganda de una ciudad. Para todo esto, se cuenta todavía con cinco meses, en cuyo tiempo, es mucho lo que puede, mucho lo que debe hacerse. (*El Porvenir*, 7 de octubre de 1924)

La promesa de una gran afluencia de turistas a la ciudad se convirtió en el motor dinamizador de una serie de medidas que buscaban consolidar a Cartagena de Indias como una “estación de turismo” (*El Porvenir*, 7 de octubre de 1924). Para ello, el editor plantea la idea de que la Cámara de Comercio publicite a la ciudad como destino turístico y que “tome en arriendo un local espacioso” con el propósito de ubicar allí una exposición permanente de los atractivos del país. Se trataba, pues, de ofrecer a los visitantes la posibilidad de tener una experiencia que les permitiera conocer los atributos culturales de las diferentes regiones de Colombia. La oportunidad de dinamizar la economía de la ciudad por medio del aprovechamiento del arribo de cruceros fue a la larga la plataforma que dio mayor respaldo a la acción gubernamental que apuntó a la erradicación de los primeros barrios afrocaribeños y populares.

Como resultado de esta consideración económica un año después el Ministerio de Hacienda y Crédito Público remitió un telegrama a la administración de Hacienda Nacional de Cartagena. En el que se ordenaba “abstenerse de celebrar nuevos contratos arrendamientos terrenos Pueblo Nuevo, Boquetillo, Pekín, hasta nueva orden este ministerio” (*El Porvenir*, 16 de junio de 1925). De manera, que el asunto de la erradicación de estos territorios se convirtió en un tema de interés nacional. La promesa del arribo de los cruceros a la ciudad era vista como una oportunidad que no se podía dejar pasar y, por eso mismo, se expresó en la orden de no permitir nuevos asentamientos en los barrios extramuros. Al menos mientras se tomaban medidas más drásticas en relación con su subsistencia.

Una semana después se conoció en la ciudad caribeña el oficio que había sido emitido el 8 de junio de 1925. En este oficio se confirmaba la decisión que fue anunciada días antes en el telegrama por considerarse un asunto urgente. El oficio indicaba que:

Con relación a los contratos de arrendamiento de los terrenos de Pekín, Boquetillo y Pueblo Nuevo, le participo **que debe prescindir en absoluto de celebrar contratos de esta clase** con los que ocupan terrenos en los barrios indicados, y **que debe dejar la situación en el estado en que se encuentra**, mientras el gobierno decide algo definitivo en relación a los ocupantes de ese terreno. (*El Porvenir*, 24 de junio de 1925)

Este asunto se convirtió en una preocupación de primer orden, pues apenas tres meses después de estas disposiciones del Ministerio de Hacienda y Crédito Público se conoció el proyecto de Ley que reformaba la Ley 9 de 1923. En esta normativa se definió el destino de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros de Cartagena de Indias.

Artículo 1º - Los terrenos situados entre la orilla del mar y parte de las fortificaciones de Cartagena, en donde están establecidos los barrios denominados Pekín, Pueblo Nuevo, Boquetillo, y los que han quedado libres en los tramos derruidos de estas fortificaciones, como también, una zona de quince metros de anchura alrededor de la fortaleza de San Felipe de Barajas, se reservan exclusivamente para la construcción de paseos que saneen y embellezcan la mencionada ciudad, y, de conformidad con esta disposición, el Gobierno Nacional no podrá conceder licencias para edificar en esos terrenos.

Artículo 2º - Decláranse de utilidad pública los paseos de que trata el artículo anterior y, en consecuencia, el Gobierno Nacional procederá a ordenar la cancelación de los contratos de arrendamiento de los lotes de terreno en los citados barrios de Pekín, Pueblo Nuevo, Boquetillo y en los espacios que han quedado libres de los tramos de murallas derruidos, expropiando en forma legal, de los edificios ubicados allí, los que serán desarmados y vendidos sus materiales en pública subasta.

Artículo 3º - Declárase también de utilidad pública, el paseo alrededor de la Fortaleza de San Felipe de Barajas y, en consecuencia, el Gobierno Nacional procederá a ordenar que sean retiradas a una distancia de quince (15) metros todas las cercas de propiedad particular que hoy se apoyan en sus bastiones, expropiando de forma legal, los terrenos y edificios allí ubicados, si fuere el caso.

Artículo 4º - Vótase la cantidad de treinta mil (30.000) pesos anuales que se han de cubrir en las dos próximas vigencias para el pago de las indemnizaciones a que haya lugar y encárgase al Fiscal del Tribunal Superior de Cartagena para que de acuerdo con el Gobernador del Departamento de Bolívar y la Sociedad de Mejoras Públicas de Cartagena, inicie y lleve a cabo los juicios de expropiación correspondientes a fin de dar estricto cumplimiento a esta ley. (*El provenir*, 17 de septiembre de 1925)

Este proyecto de Ley evidencia un cambio en las disposiciones que habían sido sugeridas en 1924, en relación con que la Cámara de Comercio alquilara un local en el que se establecería una exposición permanente orientada a los visitantes extranjeros. Ahora, había tomado fuerza la idea de construir un paseo en el lugar en el que se encontraban ubicados los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. En este lugar se esperaba instalar diferentes exposiciones relacionadas con las características culturales del país. La idea era que cada departamento pudiera tener un lugar adjudicado, para poder dar a conocer a los turistas las riquezas culturales de sus territorios y costumbres.

A pesar de la urgencia con la que en un principio intervino el Ministerio de Hacienda y Crédito Público en relación con los barrios extramuros, el asunto se quedó paralizado por unos años. Ya para 1927, el *Diario de la Costa* informaba la

Aprobación de una partida, destinada a la conservación de los monumentos históricos de esa ciudad, que son gloriosas reliquias de la raza española. A la vez que la compra de innumerables viviendas que se han construido al pie de la muralla en cierto punto y que hacen casi imposible el acceso a los turistas. (Citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 48)

En este sentido, en una misma directriz el Concejo de la ciudad había destinado una partida presupuestal que llevaba a la práctica tanto el embellecimiento de la ciudad como una profilaxis que destaca la importancia de los monumentos de origen colonial, al considerarlos “gloriosas reliquias de la raza española”. Mientras que, al mismo tiempo, destinaba recursos para iniciar la compra de los predios de los habitantes de los barrios afrocaribeños y populares extramuros, con el fin de facilitar el “acceso a los turistas”. Por este motivo, en los siguientes años se dio rienda suelta al proceso de adquisición de los terrenos por medio de la expropiación.

Estas disposiciones gubernamentales generaron conflictos con los habitantes de Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. Porque ellos no estaban de acuerdo con las medidas que se habían establecido en su contra. En este sentido, el 21 de octubre de 1929 el diario *La Patria* publicó una carta en la que los habitantes de dichos barrios manifestaron públicamente sus inconformidades.

El procedimiento que se inicia contra nosotros como propietarios de casas, es contrario a la Constitución y a las leyes Nacionales y nosotros nos resistimos a creer que nuestros derechos sean desconocidos y vulnerados, por medio de la

fuerza. Algunos de nosotros llevamos ya más de treinta años de tener en el barrio nuestras habitaciones a ciencia y paciencia de las autoridades tanto Nacionales, Departamentales y Municipales.

Sabemos bien que el terreno que nuestras casas ocupan es propiedad Nacional; también sabemos que la constitución y las leyes Colombianas permiten la expropiación de la propiedad particular por motivos de utilidad públicas, tales como la necesidad de ornato y embellecimiento y su higienización o saneamiento, pero si eso es así usted y nosotros sabemos que la expropiación la decretan los jueces, siguiendo un procedimiento conocido con audiencia de los interesados y más aún como lo tiene establecido el artículo de la ley 35 de 1915, no se procede a hacer la entrega de las casas al expropiado, sino después que la sentencia este ejecutada e inscrita y que se haga el pago o el depósito de la indemnización otorgado al expropiado. (citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 50).

Como se ve, los habitantes de los barrios aceptaron el argumento de la propiedad de la nación sobre los territorios en los que habían construido sus viviendas. Un argumento que fue formulado en 1905 para deslegitimar su presencia urbana. Pero que ahora tomaba forma concreta en la legislación del despojo. Ante estas disposiciones, los habitantes de Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo reconocieron la propiedad pública sobre los terrenos. Algo que a su juicio era de pleno conocimiento por parte de las autoridades, pues estaban allí “a ciencia y paciencia de las autoridades tanto Nacionales, Departamentales y Municipales”. De esta forma, manifestaban que su presencia no era resultado de una invasión de los predios públicos, sino que se había acordado por medio de contratos de arrendamiento con el municipio. Los cuales fueron suspendidos en 1925 por orden del Ministerio de Hacienda y Crédito Público. De manera que la presencia de los barrios afrocaribeños y populares extramuros no era delictiva, sino producto de un acuerdo contractual. No obstante, a pesar de reconocer la propiedad pública de los predios, los habitantes de estos barrios denunciaron que habían ocurrido ciertas irregularidades en los procesos de expropiación y, además, en los pagos de las indemnizaciones correspondientes.

Estas irregularidades continuaron presentándose. A tal punto que, siete años después de iniciarse el proceso de expropiación de las viviendas, las personas que vivían en los barrios extramuros seguían manifestando su inconformidad al respecto. En este sentido, los *Anales del Concejo de Cartagena* informan que los “vecinos de Pueblo Nuevo, Pekín y Boquetillo, están quejándose fin no expropiárseles las casas sin llevarse requisitos legales que concejo y autoridades simultáneamente pretenden burlarlos” (citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 51).

Una y otra vez las solicitudes de las personas y comunidades de los barrios extramuros fueron ignoradas. Además, ese mismo año el Concejo Municipal de Cartagena de Indias definió la legislación que concretaría la eliminación definitiva de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros: la ley 117 de 1936. Este acto legislativo ordenó los siguiente:

Artículo 1: Las autoridades Municipales, gestionan la desocupación de los barrios denominados Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo, consiguiendo que la Nación indemnice justamente a los propietarios y auxiliando el cambio de habitación de los simples inquilinos. El presidente del concejo municipal gestionará una ley autorizando al Municipio para disponer de los lotes comprados por él, para barrios obreros.

Artículo 2: Se vota la partida de cien mil pesos para que la Sociedad de Mejoras Públicas inicie los trabajos para el cumplimiento de ese acuerdo.

Artículo 3: En los lugares más visibles de las murallas que limita la Avenida Santander, se colocarán placas de mármol con el nombre de los departamentos de Colombia y sus capitales.

Artículo 4: Las ciudades capitales de Colombia, podrán construir en la Avenida, sendos kioscos para exponer los productos típicos de sus respectivos departamentos. (citado en Bohórquez y Hernández, 2008: 52).

De manera que la legislación del destierro llevó a la práctica la idea de que en el lugar donde hasta entonces habían existido los barrios afrocaribeños y populares debía construirse una avenida que sería nombrada en honor a uno de los próceres blancos de la independencia de Colombia. Me refiero a Francisco de Paula Santander. Esto con el argumento de que en 1940 se cumpliría una importante efeméride, el primer centenario de su fallecimiento. Además, en ese momento se retomó la propuesta que había sido formulada en 1905. La cual consistía en construir un espacio que fuera visitado por los turistas, en el que los diferentes departamentos que conformaban la nación pudieran contar con un kiosco para exponer sus “productos típicos”. Para ello, cada departamento tendría una placa de mármol con su nombre. Estas placas, en su conjunto, representarían la diversidad de la nación colombiana, para que los visitantes extranjeros pudieran hacerse una idea de la riqueza cultural del país.

En este sentido, dos significantes relacionados con el imaginario elitista de la nación colombiana fueron puestos en juego para movilizar la destrucción de los barrios Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo. Estos dos significantes son, en primer lugar, el origen

blanco, patriarcal y andinocentrado de la república y, en segundo lugar, la configuración diversa de la nación colombiana que se expresa en sus diferentes departamentos. De esta forma, se apuntó a borrar la inquietante presencia de los barrios afrocaribeños y populares extramuros en el espacio urbano y, a la vez, a obliterar las memorias relacionadas con la procedencia de las personas y comunidades que los construyeron.

Por este motivo, puede decirse que el nombre de un criollo blanco y los nombres de las unidades político-administrativas que conformaban la nación desde la Constitución de 1886 en calidad de departamentos —por sobre las llamadas comisarías e intendencias, que fueron ubicadas en un lugar de jerarquía territorial inferior a los departamentos— y que, además, serían inscritos en las “placas de mármol” de estilo neoclásico que se fabricarían para indicar la ubicación de cada kiosco, fueron programados como los significantes más apropiados para erradicar de una vez por todas las toponimias afrocaribeñas y populares del espacio urbano. Me refiero a las toponimias que habían sido establecidas a finales del siglo XIX por las personas y comunidades que crearon aquellos territorios a la manera de una agencia territorial, para hacerle frente a las geografías del destierro a las que fueron arrojadas como resultado del pacto entre el capital y el Estado colombiano en el Caribe continental colombiano.

Epílogo: El eterno retorno del destierro

Una inconsciente envidia hay en la
oblicua mirada de vuestro
desprecio

Frederich Nietzsche

A lo largo de esta investigación me propuse relacionar la memoria colectiva sobre el destierro de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros de Cartagena de Indias con una crítica intempestiva del presente. Esta articulación entre saberes populares y genealogía me permitió analizar las condiciones históricas de posibilidad que condujeron a la emergencia de la segregación espacial por motivos de racismo de clase en la ciudad caribeña, como una manifestación de la *colonialidad urbana* y, por tanto, de las correspondientes disposiciones ontológicas de la *metafísica de la raza*.

Por medio de esta interpretación discontinua de la historia pude contradecir el discurso neoliberal según el cual la *auto-segregación* de las comunidades afrocaribeñas y populares cartageneras explica la disposición asimétrica del espacio urbano y, al mismo tiempo, la situación de empobrecimiento y exclusión en la que dichas personas y comunidades se encuentran. Como hemos visto, la racionalidad neoliberal de gobierno urbano —que produce las posiciones de sujeto de las élites— interpreta la segregación espacial por motivos de racismo de clase a la manera de un fenómeno cuya responsabilidad es atribuida a las mismas personas y comunidades segregadas. De esta forma, considera que *los excluidos son excluidos, porque quieren serlo*. En consecuencia, dicho orden del discurso encubre las dinámicas concretas que trazaron las asimetrías espaciales que caracterizan a la ciudad contemporánea. Por esta razón, se trata de una formación enunciativa que mistifica el devenir de los conflictos territoriales que convergieron en la conformación del modelo excluyente de ciudad, el cual predomina hoy en día en Cartagena de Indias. Un modelo de ciudad que se ha fundado históricamente en el desprecio por las personas y comunidades que habitan los barrios afrocaribeños y populares.

En este estudio me interesó problematizar dicha estrategia retórica. Porque es un dominio discursivo que configura la anatomía del sentido común del urbanismo neoliberal, al fundamentar las políticas urbanas que condicionan las experiencias cotidianas de discriminación que viven los cuerpos racializados. Mi propósito fue entonces contribuir a la destitución del estatuto de verosimilitud de esta estrategia retórica, para lo que me ocupé de deconstruir su principio de razón suficiente. Por eso, en esta investigación he constatado que aquel orden del discurso se configuró con base en la actualización de ciertas herencias coloniales en el presente discursivo, a través de su remodelación anacrónica en la temporalidad poscolonial.

Ahora bien, analizar el mecanismo de forclusión que oblitera la procedencia histórica de la segregación espacial por motivos de racismo de clase era un ejercicio necesario. Porque, como dije, a partir de su disposición pragmática dicho mecanismo interpela a los habitantes de la ciudad para sedimentar en ellos un sentido común que dota de estatuto de verosimilitud a las políticas urbanas neoliberales, trasladando a los sujetos excluidos la responsabilidad por no integrarse a las leyes del mercado. Las cuales deben regir el ordenamiento territorial de cualquier ciudad globalizada, según lo dispone el proyecto civilizador neoliberal. En este sentido, cada individuo es convocado a identificar las ventajas comparativas que le conducirían a salir de la exclusión. Esto por medio del cultivo de “competencias de emprendimiento” que le conduzcan a configurarse a la manera de un empresario de sí mismo.

Es decir, a constituirse como un sujeto capaz de ofertar su singularidad en el registro del valor de cambio. Esto sin recurso alguno a mecanismos que permitan la distribución social de la riqueza que se produce en la ciudad, pues se asume que de forma espontánea la lógica del mercado creará las condiciones necesarias para la superación de la exclusión económica, política y cultural. Todo esto por medio de la multiplicación del signifiante de la competencia en el cuerpo social. La premisa es, entonces, que la inversión privada de capital y las disposiciones subjetivas de los sujetos competitivos permitirán que el libre mercado regule el cuerpo social y, en este escenario, cada ciudadano conseguirá alcanzar por sí mismo su desarrollo en el marco de la forma empresa. No obstante, tras varias décadas de implementación del urbanismo neoliberal, lo que es constatable es que la miseria planificada sigue creciendo en la ciudad caribeña.

Ahora bien, el hecho de que el discurso neoliberal oblitere los conflictos territoriales y traslade a los sujetos excluidos la responsabilidad histórica por la exclusión que impera en la ciudad caribeña evidencia su arbitrariedad y sus huellas veladas. Sin

embargo, de todas formas, no se trata de un conjunto de enunciados que operen bajo una función representativa de adecuación al orden de “lo real”. Es decir, no son enunciados con los que se pretenda establecer una correspondencia entre las palabras y las cosas. Nada de eso. Más bien este discurso apunta a producir la realidad social por medio de la sobrecodificación pragmática del sentido común. Se trata, pues, de una serie de enunciados que moviliza efectos materiales en la vida de los habitantes de la ciudad caribeña. Porque, como mencioné, comporta un proyecto de control de sus conductas que apunta a instalar la competitividad en tanto que modo de relacionamiento entre ellos. En otras palabras, el efecto de la tecnología neoliberal de gobierno urbano en el cuerpo social de Cartagena de Indias produce subjetividades inscritas en el registro de la competencia.

Por este motivo, en la ciudad caribeña no se avanza en el diseño de políticas territoriales que conduzcan a la reparación histórica frente al destierro que ha fundamentado la segregación espacial por motivos de racismo de clase como principio regulador del ordenamiento urbano. Al contrario, en su lugar la repetición de este modelo de despojo ha conducido a la extraordinaria concentración de la propiedad predial, a la captación de plusvalías urbanas y al monopolio sobre las rentas inmobiliarias. En este sentido, la borradura de la genealogía de los conflictos territoriales que realiza el urbanismo neoliberal —al sostener la hipótesis de la *autosegregación* de las comunidades afrocaribeñas y populares— tiene como contrapartida la ausencia de políticas urbanas que conlleven la reparación histórica de los desterrados, así como la superación crítica de los efectos asimétricos que el destierro produce en el ordenamiento urbano.

Ahora bien, para problematizar el urbanismo neoliberal, en esta investigación constaté que la segregación espacial por motivos de racismo de clase emergió en un momento histórico particular. En todo caso, no por voluntad de los sujetos excluidos. En aquel momento se produjo un punto de inflexión en el ordenamiento de la ciudad caribeña. Tal punto de inflexión se manifestó en la erradicación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros, trazando una particular distribución asimétrica del espacio urbano que desde entonces se ha venido amplificando. En concreto, la erradicación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros significó una reacción gubernamental con la que se apuntaba a domesticar, normalizar y despotenciar el acontecimiento de la creación de dichos territorios. Una agencia territorial que fue

posible gracias a las *potencias interculturales insumisas* que desplegaron en Cartagena de Indias las comunidades desterradas.

Este proceso de producción de territorialidades urbanas “desde abajo” fue una estrategia concebida por los sectores sociales que experimentaron los efectos económicos, culturales y políticos de las geografías del destierro a finales del siglo XIX. Los cuales, por un lado, presionaron la migración forzada de comunidades de campesinos sinuanos hacia la ciudad caribeña y, por el otro, condujeron al desalojo de muchos habitantes populares del centro amurallado, por medio del establecimiento del monopolio de la propiedad predial y, a la vez, de la captación de rentas inmobiliarias. De manera que, en uno y otro caso, se trató de efectos demográficos que derivaron de la instauración de relaciones espaciales capitalistas en el Caribe continental colombiano.

Asimismo, en esta investigación pude constatar que la erradicación de los primeros barrios afrocaribeños y populares extramuros se realizó por medio de la activación de ciertas herencias coloniales en el presente discursivo. Tales herencias coloniales estaban relacionadas con la racialización del paisaje montuno de donde provenían los desterrados sinuanos y, también, con la racialización de los sectores populares que habitaron la ciudad en el siglo XIX. Por este motivo, la categoría de *colonialidad urbana* que he formulado en este estudio me permitió analizar la presencia discontinua de estas herencias coloniales en el modelo contemporáneo de ciudad.

Ahora bien, en términos prospectivos considero que sería interesante analizar la operatividad de la *colonialidad urbana* en otras ciudades colombianas y del Gran Caribe. Esto con el propósito de comprender cómo las relaciones espaciales de poder que diferentes ciudades establecieron con su *hinterland* constituyeron un horizonte singular para la producción de alteridades fantasmales que se actualizan en la producción del paisaje urbano. Además, este análisis permitiría comprender las similitudes y discrepancias de la emergencia de la segregación espacial entre Cartagena de Indias y otras ciudades.

En síntesis, para el caso de la ciudad caribeña, la hipótesis de la *autosegregación* que argumenta el discurso urbano neoliberal, al atribuir la responsabilidad por la exclusión a los sectores sociales excluidos, encubre el discontinuo proceso histórico que condujo a la conformación de la segregación espacial por motivos de racismo de clase. Con todo, este modelo de ordenamiento urbano ha sido dispuesto a partir de diferentes ciclos de destierro que se corresponden con varios proyectos de modernización urbana que han sido implementados en la ciudad caribeña durante el siglo XX y lo que va corrido

del XXI. Tales ciclos de destierro organizan una dinámica sistemática de desalojo y expulsión de personas y comunidades pertenecientes a los barrios afrocaribeños y populares, conformando un tipo de geografía urbana que profundiza los conflictos territoriales y programa el eterno retorno del destierro.

Bibliografía

Fuentes primarias ubicadas en archivos

Biblioteca Nacional de Colombia

El Figaro, 16 de febrero de 1939

El Porvenir, 4 de abril de 1879

_____ 1 de enero de 1882

_____ 19 de febrero de 1882

_____ 27 de marzo de 1903

_____ 13 de enero de 1905

_____ 17 de septiembre de 1915

_____ 7 de octubre de 1924

_____ 16 de junio de 1925

_____ 24 de junio de 1925

_____ 17 de septiembre de 1925

Real Academia de la Historia - España

Torre y Miranda, Antonio de la. 1794. *Noticia individual de las poblaciones nuevamente fundadas en la Provincia de Cartagena, la más principal del Nuevo Reyno de Granada, de las montañas que se descubrieron, Caminos que se han abierto de los Canales, Ciénagas y Ríos que se han hecho navegables, con expresión de las ventajas que han resultado à la propagación del evangelio, al Comercio y al Estado*. Santa María: Luis de Luque y Leyva. No. 1390.

Secretaría de Planeación Distrital de Cartagena de Indias

Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias. 2001. *Decreto 0977 de 2001 por el cual se adopta el Plan de Ordenamiento Territorial del Distrito Histórico y cultural de Cartagena de Indias*.

- _____ 2004. *Acuerdo N° 010 de mayo 28 de 2004. Por medio del cual se adopta el Plan de Desarrollo del Distrito de Cartagena, Cartagena es Nuestra Casa 2004-2007.*
- _____ 2008. *Acuerdo 0977 de 2008 Por medio del cual se adopta el Plan de Desarrollo económico, social y de obras públicas del distrito turístico y cultural de Cartagena Por una Sola Cartagena 2008-2011.*
- _____ 2012. *Plan de Desarrollo Económico, Social y de Obras Públicas, del Distrito Turístico y Cultural de Cartagena de Indias, En Cartagena hay Campo para Todos y Todas 2012-2015.*
- _____ 2013. *Plan de Desarrollo Ahora sí Cartagena 2013 - 2015.*

Fuentes primarias publicadas

- Burgos, Juan. [1881] 2009. “Informe del gobernador de la Provincia de Loricá”. En Solano, Sergio Paolo; Rocier, Flores (eds.), *Documentos para la historia del Departamento de Córdoba: Informes de los gobernadores de las provincias de Loricá, Chinú y Nieto, 1835-1882*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 93-103.
- _____ [1882] 2009. “Informe del gobernador de la Provincia de Loricá”. En Solano, Sergio Paolo; Rocier, Flores (eds.), *Documentos para la historia del Departamento de Córdoba: Informes de los gobernadores de las provincias de Loricá, Chinú y Nieto, 1835-1882*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 104-142.
- Fernández Díaz de la Madrid, Fray José. [1986] 1991. “Carta a Carlos III (1781)”. En: *Cartagena de Indias: de la colonia a la república*. Medellín: Fundación Simón y Lola Guberek.
- Gosselman, Carl August. [1881] 2011. “Viaje por la República de Colombia en 1823” (fragmento). En Deavila, Orlando; Guerrero, Lorena. *Cartagena vista por los viajeros siglos XVIII-XX*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 106-141.
- Mollien, Gaspar Tehodore. [1943] 2011. “Viaje por la República de Colombia en 1823” (fragmento). En Deavila, Orlando; Guerrero, Lorena (compiladores). *Cartagena*

- vista por los viajeros siglos XVIII-XX*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 84-105.
- Obeso, Candelario. [1877] 2017. *Cantos populares de mi tierra*. Barranquilla: Universidad del norte.
- Pineda, Rafael. [1880] 2009. "Informe del gobernador de la Provincia de Chinú". En Solano, Sergio Paolo; Rocier, Flores (eds.), *Documentos para la historia del Departamento de Córdoba: Informes de los gobernadores de las provincias de Lórica, Chinú y Nieto, 1835-1882*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 184-191.
- _____ [1881] 2009. "Informe del gobernador de la Provincia de Chinú". En Solano, Sergio Paolo; Rocier, Flores (eds.), *Documentos para la historia del Departamento de Córdoba: Informes de los gobernadores de las provincias de Lórica, Chinú y Nieto, 1835-1882*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 195-201.
- Reclus, Élisée. [1861] 2011. "Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta" (fragmento). En Deavila, Orlando; Guerrero, Lorena (compiladores). *Cartagena vista por los viajeros siglos XVIII-XX*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 202-211.
- _____ [1855] 2014. "Carta a su madre, en casa de M. Fortier, Nueva Orleans, 28 de junio de 1855". En Mächler, Ernesto (compilador). *Un nombre expoliado. Élisée Reclus y su visión de América*. Bogotá: Universidad del Rosario/ Banco de la República, 62-63.
- _____ [1856] 2014. "Carta a su madre, Riohacha, 30 de agosto de 1856". En Mächler, Ernesto (compilador). *Un nombre expoliado. Élisée Reclus y su visión de América*. Bogotá: Universidad del Rosario/ Banco de la República, 76.
- _____ [1856] 2014b. "Carta a su madre, Riohacha, 14 de octubre de 1856". En Mächler, Ernesto (compilador). *Un nombre expoliado. Élisée Reclus y su visión de América*. Bogotá: Universidad del Rosario/ Banco de la República, 78-85.
- _____ [1897] 2015. *Evolución, revolución y anarquismo*. Barcelona: Descontrol.

- Tanco, Nicolás. [1861] 2011. “De Nueva Granada a China” (fragmento). En Deavila, Orlando; Guerrero, Lorena (compiladores). *Cartagena vista por los viajeros siglos XVIII-XX*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 174-184.
- Striffler, Luis. [1844] 2008. *El alto Sinú: historia del primer establecimiento para extracción de oro en 1844*. Barranquilla: Gobernación del Atlántico.
- Zarante, José Dolores. [1874] 2009. “Informe anual del Gobernador de la provincia de Lórica”. En: Flórez Rocier; Sergio Solano. *Documentos para la historia del Departamento de Córdoba. Informes de los gobernadores de las provincias de Lórica, Chinú y Nieto, 1835-1882*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena 74-78.

Prensa contemporánea en acceso digital

- BBC. 2020. *ONU en Colombia “Los asesinatos de líderes sociales son crímenes políticos”: Michel Forst, relator especial para los derechos humanos*, 4 de marzo, disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51745651>
- Caracol. 2019. *Líderes amenazados expusieron su situación ante el Concejo de Cartagena*, 9 de junio, disponible en: https://caracol.com.co/emisora/2019/06/09/cartagena/1560107055_108735.html
- El Espectador. 2020. *La otra pandemia. Estos son los líderes asesinados desde la firma del acuerdo de paz*, 13 de junio, disponible en: <https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/estos-son-los-lideres-asesinados-desde-la-firma-del-acuerdo-de-paz/>
- _____. 2021. *Exalcaldesa Judith Pinedo fue condenada a 12 años de prisión por el Tribunal de Cartagena*, 12 de abril, disponible en: <https://www.elespectador.com/judicial/exalcaldesa-judith-pinedo-fue-condenada-a-12-anos-de-prision-por-el-tribunal-de-cartagena-article/>
- El Heraldo. 2015. *Cesa proceso de responsabilidad fiscal contra exalcalde de Cartagena Campo Elías Terán, ya fallecido*, 22 de agosto, disponible en: <https://www.elheraldo.co/bolivar/cesa-proceso-de-responsabilidad-fiscal-contra-exalcalde-de-cartagena-campo-elias-teran>
- El Tiempo. 1997. *Historias de franceses*, 5 de marzo, disponible en: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-551570>

- _____ 2000. *Un salsero asume la alcaldía de Cartagena*, 17 de noviembre, disponible en: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1249002>
- El Universal. 2014. *Cartagena es la segunda ciudad con mayor porcentaje de población pobre*, 17 de octubre, disponible en: <http://www.eluniversal.com.co/cartagena/cartagena-es-la-segunda-ciudad-con-mayor-porcentaje-de-poblacion-pobre-174321>
- _____ 2017. *La historia del viejo “Mainero”*, 16 de julio, disponible en: <https://www.eluniversal.com.co/suplementos/facetas/la-historia-del-viejo-mainero-257759-OVEU369421>
- _____ 2020. *Exagente de la DEA que trabajó en Cartagena, acusado de lavado de activos*, 21 de febrero, disponible en: <https://www.eluniversal.com.co/colombia/exagente-de-la-dea-que-trabajo-en-cartagena-acusado-de-lavado-de-activos-KC2444792>
- La Nación. 2003. *Abogado ganó la alcaldía de Cartagena el día que nació primer hijo*, 23 de octubre, disponible en: <https://www.nacion.com/archivo/abogado-gano-alcaldia-de-cartagena-el-dia-que-nacio-primer-hijo/2VB6LRG3WZEZJLV7PIJBN7H6GQ/story/>
- Revista Semana. 2014. *Cartagena, dos ciudades*, 18 de octubre, disponible en: <http://www.semana.com/nacion/articulo/cartagena-dos-ciudades/406343-3>
- RCN. 2019. *Bandas de microtráfico amenazan y desplazan a 15 líderes en Cartagena*, 23 de mayo, disponible en: <https://www.rcnradio.com/colombia/caribe/bandas-de-microtrafico-amenazan-y-desplazan-15-lideres-en-cartagena>
- Verdad Abierta. 2015. *La ‘contra-reforma agraria’ de Mancuso*, 4 de diciembre, disponible en: <https://verdadabierta.com/la-contra-reforma-agraria-de-mancuso/>

Grabaciones musicales

- Camargo, Martina. 2002. “La Pluma”. En *Alé Kumá – Cantaoras*. Bogotá: Alé Kumá Recordings.
- _____ 2005. “Las olas de la mar”. En *Aires de San Martín: Música de las riberas del Río Magdalena*. Barranquilla: Millenium.

Los Gaiteros de San Jacinto. 2006. "Fuego de cumbia". En: *Un fuego de sangre pura: Los Gaiteros de San Jacinto from Colombia*. Washington: Smithsonian Folkways Recordings.

Fuentes secundarias

Abello, Alberto (comp.). 2006. *Un Caribe sin plantación. Memorias de la Cátedra del Caribe Colombiano*. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe/ Observatorio del Caribe Colombiano.

_____. 2015. "Del arte de prohibir, desterrar y discriminar: Cartagena y sus disímiles narrativas de desarrollo y pobreza" en: Abello, Alberto; Flórez, Francisco. *Los desterrados del paraíso. Raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias: Instituto de Cultura y Turismo de Bolívar, 21-56.

Acosta de Samper, Soledad. [1886] 1946. *Los piratas en Cartagena*. Bogotá: Ministerio de Educación.

Acuña, José Polo y Gutiérrez, Ruth. 2011. "Territorios, cultura y gentes libres en el Caribe continental Neogranadino, 1700-1850" en: Acuña, José Polo; Solano, Sergio Paolo. *Historia social del Caribe colombiano. Territorios, indígenas, trabajadores, cultura, memoria e historia*. Medellín: La Carreta Histórica/ Universidad de Cartagena, 13-44.

Aguilar, José. 2004. *Ocio y élite en Cartagena, 1920-1939*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.

Aguilera, María y Meisel, Adolfo. 2009. *Tres siglos de historia demográfica de Cartagena*, Bogotá: Banco de la República.

Alarcón, María. 2012. "Desastres agrícolas y vulnerabilidades: las plagas de langostas y la sociedad venezolana del siglo XIX". En *Revista Geográfica Venezolana* No. 53, 307-327.

Anzaldúa, Gloria. [1987] 1999. *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*. Madrid. Capitan Swing libros.

Arboleda, Santiago. 2002. "Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano". En Mosquera, Claudia; Pardo, Mauricio; Hoffmann, Odile (edit.). *Afrodescendientes en las Américas. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 399-420.

- _____ 2007. “Los Afrocolombianos: entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro”. En *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* vol 12. 1: 213-222.
- _____ 2007b. “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos”. En Mosquera, Claudia; Barcelos, Luis. *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Observatorio de Estudios del Caribe.
- _____ 2011. “Destierro afrocolombiano: la interculturalidad imposibilitada”. En Bondía, David; Muñoz, Manuel Ramiro (edits). *Los movimientos sociales en la construcción del Estado y la nación intercultural*. Barcelona: Huygens editorial. 159-194.
- _____ 2016, *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poemia.
- Archila, Mauricio. 2015. “Aspectos metodológicos de la co-labor”, en: AAVV, “*hasta cuando soñemos*”. *Extractivismo e interculturalidad en el sur de la Guajira*. Bogotá. Cinep/Programa por la paz, pp. 207-243.
- Arrázola, Roberto. 1955. *Historial de Cartagena*. Cartagena de Indias: Casanalpe.
- Ayala, Jhorland y Meisel, Adolfo. 2017. *Cartagena libre de pobreza extrema en 2033*. Cartagena de Indias: Banco de la República.
- Ávila, Freddy. 2008. *La representación de Cartagena de Indias en el discurso turístico*. México: AFRODESC.
- Badiou, Alain. [1999] 2009. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel. [1988] 1991. *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- Ballestas, Jhonnatan; Espinosa, Arón y Astrid Utria. 2018. “Segregación residencial de afrodescendientes en Cartagena, Colombia”. En *Economía y región* Vol. 12 No. 1, 95-132.
- Barros, Sandy. 2011. *Cartagena y su denominación como patrimonio el 1985*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Bataille, Georges. [1949] 2011. *La parte maldita y algunos apuntes*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.

- Batalla, Bonfil. 1988. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". *Anuario Antropológico* 86:13-53
- Baudrillard, Jean. [1972] 1979. *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- Bell, Gustavo. 1991. *La conexión jamaicana y la Nueva Granada 1760 -1840*. En Bell Lemus, Gustavo. *Cartagena de Indias: de la colonia a la república*. Medellín: Fundación Simón y Lola Guberek, 11-37.
- _____, 1991b. *Cartagena de Indias: de la Colonia a la república*. Medellín: Fundación Simón y Lola Guberek.
- Benítez, Antonio. 1986. "La isla que se repite: por una reinterpretación de la cultura caribeña". En *Cuadernos hispanoamericanos*, No. 429. Madrid: AECID, 115-132.
- Berdugo, Sandra. 2007. *Ingenio azucarero María en Cartagena: El caso de Nicolás de Zubiría 1873-1892*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Bhabha, Homi. [1994] 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bohórquez, Nellys y Hernández, Carmen. 2008. *Los Barrios populares. Una forma de construir ciudad en Cartagena de Indias. Casos: Pekín, Pueblo Nuevo y Boquetillo*, Cartagena, Monografía de grado del Programa de Historia, Universidad de Cartagena.
- Bolívar, Echeverría. 1994. *Modernidad, mestizaje y ethos barroco*. México: UNAM/El equilibrista.
- _____. 2011. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Borrero, Ricardo. 2009. "De Pointis y la representación textual de la expedición a Cartagena en 1697: tipología discursiva, ambigüedad y pragmatismo trascendental". En *Fronteras de la historia* Vol. 14-2, 368-390.
- Bourdieu, Pierre. [1979] 2012. *La distinción. Crieterio y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- Borges, Jorge Luis. [1996] 2000. *El Aleph*. Barcelona: Editorial sol.
- Borja, Jaime Humberto. 1996. "El control de la sexualidad: negros e indios. 1550-1650". En *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Bogotá, Ariel, 171-199.
- Bosch, Juan. [1981] 2009. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe como frontera imperial*. México: Fundación Juan Bosch.

- Botero, Amparo. 1992. "Franceses en el Sinú. Un *affaire* olvidado". En: *Boletín cultural y bibliográfico* No. 21, 61-72.
- Boyer, Amalia. 2020. "Pensar en imágenes: de la 'isla del entendimiento' a la 'isla encallada'". En *Eidos* No. 34, 83-111.
- Caballero Juárez, José Antonio. 1997. *El régimen jurídico de las armadas de la Carrera de Indias. Siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cabrales, Carmen. 2000. "Los barrios populares en Cartagena de Indias". En Calvo, Stevenson y Meisel, Adolfo, *Cartagena de Indias en el siglo XX*. Cartagena de Indias: Banco de la República/Universidad Jorge Tadeo Lozano.
- Calvo, Stevenson y Meisel, Adolfo. 2002. *Cartagena de Indias en el siglo XIX*. Cartagena de Indias: Universidad Jorge Tadeo Lozano/ Banco de la República.
- Caraballo, Rafael y Díaz, Israel. 2018. "Gobernabilidad y macroproyectos en Cartagena de Indias. ¿Al servicio de quiénes? ¿Dónde queda hoy el Derecho a la ciudad?" en *Boletín "Huellas para la paz y el Desarrollo"* No. 2, 1-11.
- Cardozo, José Vicente. 2013. *El matarraton (gliciridia sepium) en la alimentación de rumiantes*. Monografía. Universidad Nacional Abierta y a Distancia.
- Casiani, Alfonso; León Adriana. 2011. *Participación e incidencia política de la población afrocartagenera*. Cartagena de Indias: PNUD.
- Castillo, Nicolás del. 1997a. "La piratería a finales del siglo XVII. El asedio de Pointis a Cartagena". En *Revista Credencial Historia*. No. 89.
- _____ 1997b. *La llave de las indias*. Bogotá: Planeta.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816*. Bogotá: Editorial javeriana.
- _____ 2010. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Santo Tomás.
- Ceballos, Diana Luz. 1995. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada (un duelo de imaginarios)*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Césaire, Aimé. [1950] 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

- Chakrabarty, Dipesh. [2000] 2008. *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el fin del predominio cultural europeo?* Barcelona: Tusquets.
- Chatterjee, Partha. [2006] 2008. *La nación en tiempo heterogéneo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Chevalier, Jaques; Buckles, Daniel. 2009. *Guía para la investigación colaborativa y la movilización social*. Madrid. Plaza y Valdez.
- Chica, Ricardo. 2018. *Ser pobre es cuestión de estilo. Prácticas del vestir en los sectores populares en Cartagena, 1975-1985*. Cartagena de Indias. Universidad de Cartagena.
- Colectivo Situaciones. 2002. *La hipótesis 891: más allá de los piquetes*. Buenos Aires: Colectivo Situaciones.
- Colmenares, Germán. 1997a. *Historia económica y social de Colombia I, 1537-1719*, Bogotá, Tercer Mundo.
- _____ 1997b. *Historia económica y social de Colombia II: Popayán una sociedad esclavista 1680-1800*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Conde, Jorge. 1999. *Espacio, sociedad y conflictos en la Provincia de Cartagena, 1740-1815*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.
- Coneo, Jhonatan. 2017. *La tradición hispánica en la construcción de la identidad nacional colombiana. Una mirada a partir del Caribe, 1886-1902*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Coronil, Fernando. 1997. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad/Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico Universidad Central de Venezuela.
- _____ 2000. "Naturaleza del poscolonialismo, del eurocentrismo al globocentrismo". En Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 87-111.
- Cortés, Francisco y Piedrahita, Felipe. 2011. *De Westfalia a Cosmópolis: soberanía, ciudadanía, derechos humanos y justicia económica global*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad de Antioquia.
- Cunin, Elizabeth. 2003. *Identidades a flor de piel. Lo negro entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA-ICAHN/Universidad de los Andes/Observatorio del Caribe Colombiano.
- Cuño, Justo. 2008. *El retorno del rey: el restablecimiento del régimen colonial en Cartagena de Indias*. Castellón de la Plana: Universidad Jaume I.

- Davis, Ángela. [1981] 2005. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Deavila, Orlando. 2015. “Los desterrados del paraíso: turismo, desarrollo y patrimonialización en Cartagena a mediados del siglo XX” en: Abello, Alberto; Flórez, Francisco. *Los desterrados del paraíso. Raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias. Instituto de Cultura y Turismo de Bolívar, 123-146.
- Deavila, Orlando y Guerrero, Lorena. 2011. *Cartagena vista por los viajeros, siglo XVIII-XX*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena/Instituto de Patrimonio Cultural de Cartagena de Indias.
- Deavila, Orlando y Román, Raúl. 2008. *Políticas urbanas, pobreza y exclusión social en Cartagena: El caso Chambacú 1956-1971*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Deleuze, Guilles. [1962] 2002. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- _____. 2007. *Dos regímenes locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Madrid: Pre-textos.
- _____. 2013. *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. [1973] 1985. *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires: Paidós.
- _____. [1988] 2004. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos
- Derrida, Jaques. [1967] 1986. *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Díaz, Gustavo y Reyes, Andrés. 2009. *Entre el discurso y la acción. El caso de las propiedades colectivas en el estado soberano de Bolívar 1860 1880*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Diz, Alexander. 2016. *Turismo, modernidad y exclusión en Cartagena de Indias, 1913-1946*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Domínguez, Freddy. 2008. “La memoria histórica de Cartagena en el discurso turístico”. En Revista *Visitas al patio* No. 2, 11-30.
- Du Bois, W. E. B. 1935. *Black reconstruction. An essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*. Nueva York: Harcout, brace and company.
- _____. [1903] 2007. *The souls of black folk*. Nueva York: Oxford University Press.

- Dussel, Enrique. 1994. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La paz: UMSA.
- _____. 2007. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Escobar, Arturo. 1996. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Espinosa, Arón. 2015. “Desarrollo humano y desigualdades en Cartagena de Indias, 1980-2015” en: Abello, Alberto; Flórez, Francisco. *Los desterrados del paraíso. Raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias. Instituto de Cultura y Turismo de Bolívar, 220-252.
- Espinosa, Arón y Ballestas, Jonathan; Utria, Astrid. 2017. “La segregación residencial de afrocolombianos en Cartagena”. En *Encuentros. Documentos sobre desarrollo y cultura* No. 10; pp. 4-34.
- Falchetti, Ana María. 1996. “El territorio del Gran Zenú en las llanuras del Caribe colombiano. Arqueología y Etnohistoria”. En *Revista de arqueología Americana* No. 11, 7-41.
- _____. 2009. “El ocaso del Gran Zenú”. En Stevenson, Haroldo; Meisel Roca, Adolfo (edit.). *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Cartagena: Banco de la República, 68-86.
- Fals, Orlando. [1981] 2002. *Historia Doble de la Costa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Banco de la República/El Áncora Editores.
- Frías, Emerson. 2018. *Difusión de la historia patria en la prensa y en las escuelas durante la celebración del centenario de la independencia de Cartagena de indias*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- _____. 2009. *Una Sociología Sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Fanon, Frantz. [1952] 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- _____. [1961] 2007. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Federici, Silvia. [2002] 2007. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Flórez, Francisco. 2015. “Culto a la piedra, desprecio a la gente: Cartagena en tres escenas” en: Abello, Alberto; Flórez, Francisco. *Los desterrados del paraíso*.

- Raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias. Instituto de Cultura y Turismo de Bolívar, 110-122.
- Flórez, Roicer; Malkun, William y Solano, Sergio. 2008. "Ordenamiento territorial y conflictos jurisdiccionales en el Bolívar Grande: 1800-1886". En: *Historia Caribe* No. 13, 67-121.
- Foucault, Michel. [1966] 2005. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ [2004] 2006. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Colegio de Francia 1978-1979* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ [2004] 2007. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Colegio de Francia 1978-1979*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ [2012] 2014. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la verdad en la justicia. Curso de Lovaina 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, Paulo. [1968] 2015. *Pedagogía del oprimido*. México: siglo XXI.
- Freud, Sigmund. [1919] 2020. *Lo siniestro*. Madrid: Archivos Vola.
- García, Fabián. 2011. *Expansión urbana, prácticas de higiene y relaciones de poder en Cartagena: El caso del mercado de Getsemaní (1970-1978)*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- García, Gabriel. 1995. *Del amor y otros demonios*. Buenos Aires: Suramericana.
- Garcés, José Luis. 2008. "Introducción". En: Striffler, Luis. [1844] 2008. *El alto Sinú: historia del primer establecimiento para extracción de oro en 1844*. Barranquilla: Gobernación del Atlántico.
- Giamo-Chávez, Silvana. 2000. "Cartagena. Sobrellevando la crisis". En Abello Vives, Alberto; Giamo-Chávez, Silvana *Poblamiento y ciudades del Caribe colombiano*. Bogotá: Fondo Financiero de Proyectos de Desarrollo/Observatorio del Caribe colombiano.
- Gilroy, Paul. [1993] 2014. *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid. Akal.
- González, Gertrudis. 2007. *Desarrollo económico y despegue industrial en Cartagena el caso de Merlano y compañía 1882-1915*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- González, Pablo. 1969. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.

- González, Rubén. 1998. *Regeneración y empresarios en Cartagena de Indias: El caso de Bartolomé Martínez Bossio 1886-1899*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Grahn, Lance. 1987. *Contraband, commerce, and society in New Granada, 1713-1763*. Michigan: University Microfilms International.
- _____. 2003. "Comercio y contrabando en Cartagena de Indias en el siglo XVIII" En Stevenson, Haroldo; Meisel Roca, Adolfo (edit.). *Cartagena de Indias en el siglo XVIII*. Cartagena: Banco de la República, 19-53.
- Gramsci, Antonio. [1936] 1967. *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas". En Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Instituto Pensar/Iesco/Siglo del hombre, 63-78.
- Guerra, Joel. 2016. "Neoparamilitarismo en Colombia: criminalidad, acumulación de capital y control social". En *Mundo siglo XXI* No. 40, 25-41.
- Guerrero, Lorena. 2008. *Imaginario urbanos en Cartagena: visiones y proyectos de ciudad 1910-1925*. Cartagena: Monografía de grado del Programa de Historia, Universidad de Cartagena.
- Guha, Ranajit. [1983] 2007. "La prosa de contra-insurgencia". En Barragán, Rossana; Rivera Cusicanqui, Silvia. *Debates post Coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bogotá: Universidad Surcolombiana.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1962. *La familia en Colombia: estudio antropológico*. Bogotá: FERES.
- _____. 1975. *Familia y cultura en Colombia: tipologías, funciones y dinámica de la familia, manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y estructuras sociales*. Bogotá. Instituto Colombiano de Cultura.
- _____. 1987. "La familia en Cartagena de Indias" en *Boletín Cultural y Bibliográfico* No. 12, 35-47.
- Hale, Charles y Stephen, Lynn. 2013. *Otros Saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*. Santa Fe: Latin American Studies Association.
- Hall, Stuart. [1996] 2003. "Introducción ¿quién necesita identidad?". En Hall, Stuart; Gay, du Paul. *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- _____ [1983] 2013. “El problema de la ideología: el marxismo sin garantías”. En Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine; Vich, Víctor. *Stuart Hall sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Corporación Editora Nacional, 136-156.
- Haraway, Donna. [1991] 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. [2000] 2002. *Imperio*. Buenos aires: Paidós.
- Harvey, David. 1979. *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ [2003] 2005. *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: Clacso.
- _____ [2012] 2013. *Ciudades rebeldes: del derecho a la ciudad a las revoluciones urbanas*. Madrid: Akal.
- Heidegger, Martin. [1927] 1983. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Helg, Aline. 2005. “Sociedad y raza en Cartagena a fines del siglo XVIII”. En Calvo, Stevenson; Meisel, Adolfo. *Cartagena de Indias en el siglo XVIII*. Cartagena de Indias: Banco de la República; 319-364.
- _____ [2004] 2011. *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano, 1770-1835*. Medellín: Universidad Eafit/ Banco de la República.
- Herrera, Marta. 2001. “Las divisiones político-administrativas del virreinato de la Nueva Granada a finales del periodo colonial”. En *Revista Historia Crítica*. Nro. 22; 76-104.
- _____ [2002] 2007. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Medellín: La Carreta Editores/Uniandes.
- Hinestroza, Ibeth del Carmen. 2011. *Racismo en el discurso higienista inspirado en las ideas eugenésicas. Cartagena, 1918-1922*. Cartagena: Monografía de grado del Programa de Historia. Universidad de Cartagena.
- Hobsbawm, Eric. [1987] 2009. *La era del imperio. 1875-1914*. Buenos Aires: Crítica.
- Horkheimer, Max. [1967] 2007. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Terramar.

- James, Cyril Lionel Robert. [1938] 2003. *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, Frederic. [1984] 1991. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Jaramillo, Jaime. 1965. "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII". En: *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, No. 3, 21-48.
- Khatibi, Abdelkebir. 2017. "Maghreb plural". En Mignolo Walter. *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Signo; 77-96
- Kuethé, Allan. 1993. *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada 1773-1808*. Bogotá: Banco de la República.
- Lacan, Jaques. [1981] 1984. *El Seminario. Libro 3, Las psicosis*. Barcelona: Paidós.
- _____. [1981] 1986. *El Seminario. Libro 14. La lógica del Fantasma*. Buenos Aires: Paidós.
- Lander, Edgardo. 1992. *Los límites de la democracia en la sociedad tecnológica: la ciencia y la tecnología como asuntos políticos*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____. 1994. "Proyecto neoliberal-neoconservador, reforma del Estado y democracia". En *Neoliberalismo, sociedad civil y democracia*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 183-206.
- Lasso, Marixa. 2015. "Guerra de razas y nación en el Caribe Grancolombiano, 1810-1832" en: Abello, Alberto; Flórez, Francisco. *Los desterrados del paraíso. Raza, pobreza y cultura en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias: Instituto de Cultura y Turismo de Bolívar, 110-122: 57-81.
- Lavinas, Lena. 2014. "La asistencia social en el siglo XXI". En *New Left Review*, No. 84, 7-48.
- Lazzarato, Mauricio. 2013. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.
- LeGrand, Catherine. 1988. *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lemaitre, Eduardo. [1983] 2004. *Historia general de Cartagena*. Bogotá: El Áncora.
- Le Roy, Bruce. [1957] 1983. *El Sinú. Geografía humana y ecología*. Bogotá: Carlos Valencia editores.

- Ligardo, Rubén. 2005. *Los discursos saberes y prácticas de los médicos de la Universidad de Cartagena en la salud pública de la ciudad de Cartagena, 1920-1940*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Lora, Roberto. 2012. *Redes socio-económicas en Cartagena de indias: el caso del inmigrante italiano Juan Bautista Mainero y Trucco (1875-1918)*. Tesis de pregrado Universidad de Cartagena.
- Lucena, Manuel. 1992. *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América: perros, mendigos y otros malditos del mar*. Madrid: Mapfre.
- Lugones, María. 2007. "Heterosexualism and Colonial/modern gender system". En *Hypatia*, Vol. 22, No., 1. Bloomington: Indiana University Press, 186-209.
- Luque, Emma Cecilia; Sánchez, José Enrique y Splendiani, Ana María. 1994. *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Lytard, Jean-François. [1979] 1987a. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- _____ [1986] 1987b. *La posmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.
- Mächler, Ernesto. 2014. *Un nombre expoliado. Élisée Reclus y su visión de América*. Bogotá: Universidad del Rosario/ Banco de la República.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 127-168.
- Marco, Enrique. 1988. *Cartagena de Indias, puerto y plaza fuerte*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.
- Martínez, Gabriel. 1986. *Cartas de los obispos de Cartagena de Indias durante el período hispánico, 1534-1820*. Medellín: Editorial Zuluaga.
- Marmolejo, Luis. 2018. *Registros históricos sobre el caribe colombiano. Canales y caminos en el Río Magdalena (1823-1881)*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Massé, Frédéric. 2011. "Bandas criminales o neoparamilitares". En *Foreign affairs Latinoamérica*, No. 2, 42-49.

- Matta, Enrique de la. 1979. *El asalto de Pointis a Cartagena de Indias*. Sevilla: Escuela de estudios hispanoamericanos.
- Maya, Luz Adriana. 1993. "Las Brujas de Zaragoza, resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia". En *América Negra*, No. 4, 85-98.
- _____. 1996. "África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII". En *Revista Historia Crítica*, No. 12, 20-42.
- _____. 1998. "Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, Siglo XVII". En *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos*. Tomo IV. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura hispánica.
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina
- McFarlane, Anthony. 1983. "Comerciantes y monopolio en la Nueva Granada: el consulado de Cartagena de Indias". En *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, No. 11, 43-69.
- _____. [1993] 1997. *Colombia antes de la independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón*. Bogotá: Banco de la República/El Áncora.
- _____. 2005. "Autoridad y poder en Cartagena de Indias: la herencia de los Asturias". En Calvo Stevenson, Haroldo; Meisel Roca, Adolfo. *Cartagena de Indias en el siglo XVIII*. Cartagena: Banco de la República, 221-259.
- Merleau-Ponty, Maurice. [1945] 1984. *La fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta-De agostini.
- Meisel, Adolfo. 1980. *Esclavitud, mestizaje y haciendas en la Provincia de Cartagena: 1533-1851*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- _____. 2009. *¿Por qué perdió la Costa Caribe el siglo XX? y otros ensayos*. Cartagena: Banco de la República.
- _____. 2011. "¿Situado o contrabando? La base económica de Cartagena de Indias a fines del Siglo de las Luces". En *¿Por qué perdió la Costa Caribe el siglo XX?* Cartagena de Indias: Banco de la República, 9-58.
- _____. 2011b. "La crisis fiscal de Cartagena en la era de la Independencia, 1808-1821". En *¿Por qué perdió la Costa Caribe el siglo XX?* Banco de la República: Cartagena de Indias, 89-112.
- _____. 2011c. "Puertos vibrantes y sector rural vacío: el Caribe neogranadino a fines del período colonial". En *¿Por qué perdió la Costa Caribe el siglo XX?* Cartagena de Indias: Banco de la República, 113-132.

- Medina, Oscar; Zambrano, Juan David; Angulo, Manuel y López, Laura. [1955] 2010. “Diario de viaje: entre indios y negros de la Provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada”. En *Revista Lemir* No. 14, 798-867.
- Mestra, Luis Eduardo. 2010. “La prensa: espacio de poder y formación de opinión pública en Cartagena, 1920-1940”. En *Palabra* No. 12, 150-164.
- Mignolo, Walter. 1999. “Colonialidad del poder y diferencia colonial”. En *Anuario mariateguiano*, No. 10. Lima: Amauta.
- _____. 2000. *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. [2000] 2005. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho”. En Lander Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 55-85.
- _____. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- _____. 2007b. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Instituto Pensar/Iesco/Siglo del hombre editores, 25-46.
- _____. 2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Signo.
- Molina, Luis Fernando. [1998] 2006. *Empresarios colombianos del siglo XIX*. Bogotá. El Áncora Editores.
- Moncayo, Víctor Manuel. 2012. “¿Cómo aproximarnos al Estado en América Latina?”. En Mabel Thwaites (ed.). *El estado en América Latina: continuidades y rupturas*. Buenos Aires, Clacso/ Arcis, 19-49.
- Monedero, Juan Carlos. 2012. “El programa de máximos del neoliberalismo: el Informe a la Trilateral de 1975”. En *Sociología Histórica*, No. 1. Madrid, 298-310.
- Monroy, Elkin. 2008. *Destrucción y redefinición del patrimonio histórico de Cartagena de indias: El derribo de murallas y baluarte, justificaciones higiénico-sanitarias e intereses privados, 1916-1925*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Moraña, Mabel. 2017. *El monstruo como máquina de guerra*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

- Moreno, Pilar. 1993. *Antonio de la Torre y Miranda, viajero y poblador, siglo XVII*. Bogotá: Planeta.
- Mogollón, José Vicente; Ruiz, Julián; Serrano, José Manuel y Téllez, Germán. 2007. “¿Por qué cayó Cartagena en 1697?”. En Calvo, Haroldo; Meisel, Adolfo (edit.) *Cartagena de Indias en el siglo XVII*, 527-550.
- Múnera, Alfonso. 2008. *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Planeta.
- _____. 2010. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá. Planeta: 2010.
- Nair, Sami. 2004. *El imperio frente a la diversidad del mundo*. Barcelona: Debolsillo.
- Nancy, Jean-Luc. [2003] 2006. *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Nietzsche, Friedrich. [1874] 1999. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca nueva.
- _____. [1887] 2005. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- _____. [1889] 2006. *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- _____. [2006] 2007. *Fragmentos Póstumos (1885-1889) Vol. IV*. Madrid: Tecnos.
- _____. [1883] 2016. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- Nichols, Theodore. 1973. *Tres puertos de Colombia. Estudio sobre el desarrollo de Cartagena, Santa Marta y Barranquilla*. Bogotá: Banco Popular.
- Noguera, Carlos Ernesto. 2003. *Medicina y política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*. Bogotá: Universidad Eafit.
- Ocampo, Gloria Isabel. 2007. *La Instauración de la ganadería en el valle del Sinú: la hacienda Marta Magdalena, 1881-1956*. Medellín: Universidad de Antioquia-Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ortiz, Javier. 2001. “Modernización y desorden en Cartagena, 1911-1921: amalgama de ritmos”. En Román, Raúl; Buenahora, Giobanna; Quiroz, Patricia y Ortiz, Javier. *Desorden en la plaza. Modernización y memoria urbana en Cartagena*. Cartagena: Instituto Distrital de Cultura, 83-117.
- _____. 2018. *Un diablo al que le llaman tren. El ferrocarril Cartagena-Calamar*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

- Palacios, Jorge, 1973, *La trata de negros por Cartagena de Indias, 1650-1750*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Pedraza, Zandra. 1999. *En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Peraldo, Giovanni (edit.). 2015. *Plagas de langostas en América Latina. Una perspectiva multidisciplinaria*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Pérez, Aparicio. 2018. *Imaginario sociales en la celebración de las fiestas de independencia en Cartagena de Indias, 1910-1912*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Pimienta, Andrés. 2013. *Derecho y urbanismo en Cartagena. Evolución histórica y normativa*. Cartagena: Tesis de grado. Programa de derecho. Universidad de Cartagena.
- Pitalua, Maico Enrique. 2011. *Los hijos del desorden: vagos y pobres en Cartagena, 1903-1936*. Cartagena: Monografía de grado del Programa de Historia, Universidad de Cartagena.
- Posada, Eduardo. 1998. *El Caribe colombiano. Una historia regional, 1870-1950*. Bogotá: Banco de la República/El Áncora.
- Poulantzas, Nicos. 2005 [1978]. *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI.
- Pratt, Mary Louise. [1992] 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Puello, Cielo. 2008. *Álbumes de ciudad: Representaciones de los procesos modernizantes en Cartagena de Indias y Santiago de Guayaquil a Comienzos de siglo XX (1900-1930)*. Tesis de maestría. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Quesada, Adolfo; Peraldo, Giovanni y Solano Flora. 2011. “La plaga de langostas en Costa Rica entre 1850 y 1950”. En Lértora, Cecilia (Coord.). *Geonaturalia. Geografía e Historia Natural: hacia una historia comparada. Estudio a través de Argentina, México, Costa Rica y Paraguay*. Buenos Aires: Ediciones FEPAI, 139-184.
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, 285-330.

- Racero, Berta. 2008. *Empresarios y ganaderos en el estado de Bolívar: Luis y Pedro Vélez Racero, 1888-1909*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Revolledo, Oswaldo. 2016. *Vías de comunicación y comercio en el estado soberano de Bolívar, 1870-1885*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Román, Raúl. 2011. *Celebraciones centenarias. La construcción de una memoria nacional*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena/ Alcaldía Mayor de Cartagena.
- Ricardo, David. [1817] 1959. *Principios de economía política y tributación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ripoll, María Teresa. 2006. *La élite en Cartagena y su tránsito a la República. Revolución política sin renovación social*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rivera, Luis Fernando. 2013. "Modernización, sociedad y desarrollo urbano en la Cartagena del siglo XX: un balance historiográfico". En *Revista Estudiantil ALAÛLA*, No. 1. Cartagena: Universidad de Cartagena, 47-57.
- Rivera, Silvia. 2001. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota
- _____ 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robinson, Cedric. [1983] 2019. *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Rodríguez, María. 2012. "Desastres agrícolas y vulnerabilidades: las plagas de langosta y la sociedad venezolana del siglo XIX". En *Revista geográfica venezolana* No. 53, 307-327.
- _____ 2015. "Plagas y coyunturas desastrosas en sociedades agrodependientes: Venezuela y la langosta a finales del Siglo XIX". En Peraldo, Giovanni (ed.). 2015. *Plagas de langostas en América Latina. Una perspectiva multidisciplinaria*. San José: Universidad de Costa Rica, 157-2013.
- Rosa, Caraballo. 2000. *La obra de Francisco Javier Balmaseda en la junta central de la agricultura: Un pensamiento moderno en el Estado de Bolívar 1861 - 1908*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Rose, Nikolas. [1996] 2019. *La invención de sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Santiago: Editorial Pólvora.
- Royett, Gina Marcela. 2013. *El barrio de Torices en el proceso de expansión urbana de la ciudad Cartagena, 1920-1960*. Cartagena: Monografía de grado del Programa de Historia, Universidad de Cartagena.

- Rufer, Mario. 2010. “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”. En *Memoria y sociedad* Vol. 14 No. 28, 11-31.
- _____ 2020. “El perpetuo conjuro: tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia”. En *Historia y memoria* número especial, 271-306.
- Sabalza, Damián. 2020. *Formas de sociabilidad y espacios de integración en Cartagena de Indias. El caso de los clubes sociales. 1905-1935*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Said, Edward. [1978] 2002. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.
- _____ [1983] 2004. *El mundo, el texto y el crítico*. Buenos Aires, Debate.
- Salas, Rodolfo. [1987] 2009. *Las fortificaciones de Cartagena de Indias*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Samudio, Alberto. 2000. “El crecimiento urbano de Cartagena de Indias en el siglo XX: Manga y Bocagrande”. En Calvo, Haroldo; Mesiel, Adolfo. *Cartagena de Indias en el siglo XX*. Bogotá: Banco de la República/ Universidad Jorge Tadeo Lozano, 139-144.
- _____ 2001. *Arquitectura republicana de Cartagena*. Cartagena: Banco de la República.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Sánchez, José Enrique. 1996. “La herejía: una forma de resistencia del negro contra la estructura social colonial”. En *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ariel.
- Sánchez-Mojica, Dairo. 2008. “Batallas por el corazón del mundo: La emergencia de “Ciudad Perdida” y las luchas por el uso diferencial del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta”. En Castro-Gómez, Santiago; Restrepo, Eduardo. *Genealogías de la colombianidad formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Editorial Javeriana, 70-95.
- _____ 2012. “El mito del Estado en la producción de la diferencia colonial Tairona”. En *Revista Nómadas* No. 37, 72-87.
- _____ 2015. “Pobreza, racismo y competitividad. El ordenamiento urbano neoliberal en Cartagena de Indias”. En *Revista Nómadas* No. 45, 131-147.

- _____ 2017. “El giro de la potestad a la potencia en la analítica de la colonialidad”. En Aschner Restrepo, Camila; Cabra Ayala, Nina Alejandra, *Saberes Nómadas. Derivas del pensamiento propio*. Bogotá: Universidad Central, 149-165.
- _____ 2017b. “La bruja negra como alteridad fantasmal del poder esclavista, Cartagena de Indias, 1618-1622. En *Revista Nómadas* No. 45, 153-167.
- _____ 2017c. “El eterno retorno de la segregación. Genealogía de la clasificación-distribución racial del territorio en Cartagena de Indias”. En Sánchez-Mojica, Dairo (edit.). *Del otro lado de la muralla. Experiencias de educación en Derechos Humanos en Cartagena de Indias y San Basilio de Palenque*. Bogotá: Cinep/Universidad Central.
- _____ 2018. “Geografías del destierro: los barrios afrocaribeños y populares de Cartagena de Indias, 1844-1885”. En *Revista Nómadas* No. 48, 65-81.
- _____ 2018b. “Un asalto que no tuvo lugar. Soberanía colonial y grietas de la colonialidad del poder. Cartagena de Indias, 1697”. En *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos* No. 9, 85-109.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: ILSA.
- _____ 2011. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Santos, Milton. [1996] 2000. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo, razón y emoción*. Madrid: Ariel.
- Sarmiento, Libardo. 2008. *Cartagena de Indias. El mito de las dos ciudades*. Cartagena de Indias: Observatorio de derechos sociales y desarrollo.
- Sartre, Jean-Paul. [1943] 1993. *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl. [1950] 1979. *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Segato, Rita Laura. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____ 2007a. “Formaciones de alteridad: nación y cambio religioso en el contexto de la globalización”. En: Segato, Rita. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 175-201.

- _____ 2007b. "Raza es signo". En: Segato, Rita. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 131-150.
- _____ [2006] 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. México: Tinta limón.
- _____ 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Segovia, Rodolfo. 1982. *Las fortificaciones de Cartagena de Indias: Estrategia e historia*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Sen, Amartya. 1998. "Capital humano y capacidad humana". En *Cuadernos de economía* No. 20, 67-72.
- Serje, Margarita. 2011. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Serrano, José Manuel. 2004. "Situados y rentas en Cartagena de indias durante el siglo XVIII". En *Temas americanistas* No. 17, 58-78.
- _____ 2005. "La Gobernación de Cartagena de Indias y el sistema defensivo indiano en el siglo XVIII". En *Revista de Historia Militar* No. 98, 37-76.
- Silva, Luz Dary. 2011. *Cartagena y su hinterland, 1870-1880*. Cartagena: Monografía de grado del Programa de Historia, Universidad de Cartagena.
- Solano, Sergio. 1998. "Un siglo de ausencia: La historiografía sobre Cartagena (Colombia) en el siglo XX". En Haroldo Calvo y Adolfo Meisel (eds.), *Cartagena de Indias en su historia*. Cartagena de Indias: Banco de la República/ Universidad Jorge Tadeo Lozano, 215-232
- Solaún, Mauricio y Kronus, Sidney. 1973. *Discrimination whitout violence. Miscenegenationi and racial conflict in Latin America*. Nueva York: John Wiley and Sons.
- _____ 1998. "Dimensiones estructurales del conflicto racial en la modernización-urbanización de Cartagena (Colombia)". En Calvo Stevenson, Haroldo; Meisel Roca, Adolfo, *Cartagena de Indias en su historia*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano: 1998), 23-43.
- Sontag, Susan. [1973] 2006. *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara.
- Smith, Adam. [1776] 1996. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruch. [1670] 1994. *Tratado teológico-político*. Barcelona, Altaya editores.

- _____ [1677] 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Tapia, Luis. 2009. "El estado en condiciones de abigarramiento" En AAVV, *El estado: campo de lucha*. La Paz: Clacso/Muela del Diablo/Comuna, 97-128.
- Téllez, Germán, 2005, "La arquitectura civil en Cartagena en el siglo XVIII". En Calvo, Stevenson y Meisel, Adolfo. *Cartagena de Indias en el siglo XVIII*. Cartagena de Indias: Banco de la República, pp. 197-216.
- Therrien, Mónica. 2007. "Más que distinción, en busca de la diferenciación: arqueología histórica de Cartagena de Indias en el siglo XVII". En Calvo, Stevenson y Meisel, Adolfo. *Cartagena de Indias en el siglo XVII*. Cartagena de Indias: Banco de la República, 17-66.
- Tovar, Hermes. 1988. *Hacienda colonial y formación social*. Barcelona: Sendai/Hospitalet de Llobregat.
- _____ 1998. "La historiografía sobre Cartagena de Indias en el siglo XVIII". En Calvo, Stevenson y Meisel, Adolfo. *Cartagena de Indias y su historia*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, 22-85.
- Trejos, Luis Fernando. 2017. *Narcotráfico en la región caribe*. Bogotá: Friedrich Ebert Stiftung.
- Tuhiwai, Linda. [1999] 2016. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM.
- Uprimny, Rodrigo y Vargas, Alejo. 1989. "La palabra y la sangre: violencia ilegalidad y guerra sucia". En Palacio, German, *La irrupción del paraestado. Ensayos sobre la crisis colombiana*. Bogotá: Cerec/ Ilsa, 69-104.
- Valdelamar, Fabricio. 2014. *La ciudad imaginada. Política urbana en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias: Funsarep.
- _____ 2017. "Modernización urbana y exclusión social en Cartagena de Indias, una mirada desde la prensa local". En *Territorios* No. 36.
- Van Ausdal, Shawn. 2011. "Labores ganaderas en el Caribe colombiano, 1850-1950". En Polo, José; Solano, Sergio (editores). *Historia social del Caribe colombiano. Territorios, Indígenas, trabajadores, cultura, memoria e historia*. Medellín: La Carreta/Universidad de Cartagena, 123-162.
- Van Dijk, Teun. [1977] 1980. *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*. Madrid: Cátedra.
- Vargas, Patricia. 1993. *Los embera y los cuna: impacto y reacción frente a la ocupación española, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Cerec.

- Velilla, Camilo. 2007. "*Sin Dios ni ley*". *El caribe neogranadino en los informes de los funcionarios ilustrados de la segunda mitad del siglo XVII*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Viloria, Joaquín. 2004. *La economía ganadera en el departamento de Córdoba*. Cartagena de Indias: Banco de la República.
- Viviel, Adriana. 2001. *Difusión de las normas de urbanidad en Cartagena: Entre lo discurso y realidades 1870-1899*. Tesis de pregrado. Universidad de Cartagena.
- Walsh, Catherine. 2005. "(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". En Walsh, Catherine (edit.) *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Ediciones Abya Yala, 13-35.
- _____. 2008. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político epistémicas de refundar el Estado" En *Tabula rasa*, No. 9, 131-152.
- _____. 2012. "Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: redundares político epistémicos en marcha" En Grosfoguel, Ramón; Roberto Almanza (edit.). *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 95-118.
- Wallerstein, Immanuel. [1979] 2011. *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. Madrid: Siglo XXI.
- Weber, Max. [1904] 2002. *Ética protestante y el espíritu de capitalismo*. Madrid: Albor.
- _____. [1922] 2005. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Eric. [1979] 2010. *De Colón a Castro: La historia del Caribe, 1492-1969*. Ciudad de México: Instituto Mora.
- _____. [1944] 2011. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Yepes, Gloria Inés. 2018. *Patrimonio de Cartagena de Indias: finales del siglo XIX a los años treinta del XX*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Zabaleta, René. [1986] 2015. "El Estado en América Latina". En *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires: Clacso/Siglo XXI, 321-355.
- Zapata, Manuel. 1990. *¡Levantate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: REI/Andes.

- _____ 1997. *La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.
- Zapatero, Juan Manuel. 1989. *Las fortificaciones de Cartagena de Indias*. Madrid: Culturas hispánicas.
- Zibechi, Raúl. 2008. *América Latina: periferias urbanas, territorios en resistencia*. Bogotá: Desde Abajo.
- _____ 2009. *América Latina: contrainsurgencia y pobreza*. Bogotá: Desde Abajo.
- _____ 2010. *Política y miseria: una propuesta de debate sobre la relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*. Buenos aires: La Vaca