

“De isla en isla”

Configuración socioespacial en Santa Cruz del Islote

Andrea Leiva Espitia

“De isla en isla”

Configuración socioespacial
en Santa Cruz del Islote

“De isla en isla”

Configuración socioespacial
en Santa Cruz del Islote

Andrea Leiva Espitia



Leiva Espitia, Andrea
“De isla en isla”. Configuración socioespacial en Santa Cruz del Islote/Andrea Leiva
Espita, Primera edición, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2023.

354 páginas; fotografías, ilustraciones y tablas

Incluye referencias bibliográficas (páginas 341-354) e índice analítico.

ISBN: 978-958-782-606-7
E-ISBN: 978-958-782-607-4

1. Vida social y costumbres -- Santa Cruz del Islote 2. Población -- Santa Cruz del Islote 3.
Santa Cruz del Islote (Isla, Cartagena, Colombia) – Historia 4. Investigación -Turismo 5.
Familias-Mujeres I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 918.61

CO-BoUST



© Andrea Leiva Espitia, 2023
© Universidad Santo Tomás, 2023

Ediciones USTA
Bogotá, D.C., Colombia
Carrera 9 n.º 51-11
Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991
editorial@usta.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Eduardo Franco
Diagramación y montaje de cubierta: Julián Hernández - Taller de diseño
Fotografía de cubierta: Imageprinting

Hecho el depósito que establece la ley
ISBN: 978-958-782-606-7
E-ISBN: 978-958-782-607-4
Primera edición, agosto 2023

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás
Vigilada MinEducación
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, MinJusticia
Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 014525 del 28 de julio de 2022, 8 años, MinEducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio,
sin la autorización expresa del titular de los derechos.

A mi padre, marinero eterno

A mi madre, luz y vida

Contenido

GLOSARIO	15
AGRADECIMIENTOS	17
NOTA AL LECTOR	21
INTRODUCCIÓN	23
“La isla más densamente poblada del mundo”	24
Relaciones prácticas: ¿formas de cohesión?	29
Los estudios sobre Santa Cruz del Islote	31
La trayectoria y el cambio de perspectiva: de la etnicidad a las relaciones sociales	33
La configuración social caribeña	36
El espacio y las “formas de habitar” el entorno	40
La intimidad cultural y los “límites” cambiantes de la privacidad	43
La etnografía: “el que come ojo de ronco se amaña”	44
Estructura	50
I. “ARRANCHARSE, CALZAR Y TRAÉ MUJE”: PERCEPCIÓN DEL ENTORNO Y POBLAMIENTO	53
Las islas sumergidas, los fuertes españoles y los indios que “se hicieron a tierra firme”	55
Arrancharse: itinerancia entre isla Barú y las islas de San Bernardo	63
Los baruleros que “abrieron las islas”	65
Los itinerarios entre la brisa y el viento	69
La pesca, las bonanzas y las marcas de prestigio	75
Los hombres “afuera”: demarcación local de los lotes	83
“Calzar” y “traé mujé”: construcción de Santa Cruz del Islote y la instalación femenina	85
Las mujeres “traídas”	86
“Yo sabía que iba a tener un poco de hijos, por eso calcé”	90
El incendio y la reconfiguración socioespacial	93
El “agua salá” y el mar abierto	97

II. “UN BARRIO EN MEDIO DEL MAR”: CONFIGURACIÓN ESPACIAL DEL ISLOTE	107
Las familias y las mujeres	112
Dormir juntos, ¿cocinar juntas?	116
La casa de material: prestigio individual	134
Entre hermanos y parientes: el calce y el barrio, segmentos mayores del grupo residencial	139
La construcción de lo heredado	141
“Mi barrio en el islote”: vínculos de identificación	146
III. LA COMUNIDAD, LA “LIGA” Y LA ENVIDIA: VÍNCULOS Y RUPTURAS	157
La calle y la comunidad: las fiestas patronales y la plaza de la Cruz	158
“A esa niña sí le gusta la calle”: calle como código	159
Los instantes de la comunidad	162
“Eso fue la envidia”: de “comunidad” a “isla dividida”	169
“Yo movía doscientas canastas de gaseosa”: la prosperidad perdida	171
“La isla dividida”: facciones familiares	173
El culto evangélico: dramatización de conflictos	176
“Los enviados de Dios”	178
“Ligar el pescado”, ligar a la gente: la distribución y el consumo de la comida como forjadores de lazos	195
“Lo que come uno lo comen todos”	197
Los hilos que teje la comida	200
IV. LOS MUNDOS INVERTIDOS: LAS ISLAS DE MÚCURA Y TINTIPÁN	209
El “monte” e isla Múcura: entorno geográfico y social	210
Isla Tintipán	212
Isla Múcura	214
El “monte” isleño	216
Entre parientes, arrendatarios y mucureros	219
Los isleños en el “monte”	219
“Esto se formó con gente de afuera”: isla Múcura	222
El turismo: el “resort” y La Punta	230
Don Oscar y los isleños	231
El turismo en la playa	233

Los difuntos y los “brujos”	239
Vivir en Santa Cruz del Islote, morir en el “monte”	240
La “suciedad y la necesidad de Dios”	244
V. HABITAR LAS ISLAS Y EL LITORAL	253
La movilidad y la distancia	254
El “viaje”, la “pesca”, la “vuelta” y el “vacile”	256
“Irse a pescar”	267
Irse de “vacile”	272
La “vuelta”	278
Redes y pertenencias: entre la ciudad, el barrio y el Estado	285
El barrio y la ciudad	286
Las figuras del Estado en la ciudad	296
Las redes de reciprocidad: Tolú y Berrugas	305
¿Vas pa Tolú?	305
Los gallos los unen, los peces los confrontan	314
CONCLUSIÓN: UNA MIRADA LOCAL DE LA SOCIABILIDAD CARIBEÑA	325
¿Cómo distinguirse en una “gran familia”?	325
Compresión social, dispersión espacial	327
¿Qué insularidad representa Santa Cruz del Islote?	327
La “mundanez”: competencia para vivir entre una hectárea y el continente	330
REFERENCIAS	337
SOBRE LA AUTORA	351
ÍNDICE ANALÍTICO	353

Índice de figuras

Figura 1. Ubicación de Santa Cruz del Islote en el espacio caribeño	23
Figura 2. Santa Cruz del Islote	25
Figura 3. Ubicación del archipiélago de San Bernardo	27
Figura 4. Archipiélago de San Bernardo	28
Figura 5. Archipiélago de San Bernardo	56
Figura 6. Muro que recuerda la fiesta de la Cruz en isla Barú	71
Figura 7. La Cruz de Mayo	73
Figura 8. Cruz de Mayo antes de su celebración en 2010	74
Figura 9. Pescadores y cazadores de tortugas legendarios de Santa Cruz del Islote	85
Figura 10. Secuencia de poblamiento	105
Figura 11. Interpretación de la configuración concéntrica del espacio en el islote	106
Figura 12. Vista aérea de Santa Cruz del Islote	109
Figura 13. Jugando dominó en el día	115
Figura 14. Mujeres y niños en las terrazas durante el día	115
Figura 15. Configuración de la casa	119
Figura 16. El patio	128
Figura 17. Patio del barrio Casablanca	131
Figura 18. Un patio y sus objetos	132
Figura 19. Un calce visto desde la orilla	140
Figura 20. Los calces de las hermanas Castillo	143
Figura 21. Los barrios de Santa Cruz del Islote	148
Figura 22. Calles y espacios de socialización	159
Figura 23. La plaza de la Cruz	163
Figura 24. Papayera en la fiesta de la Cruz de Mayo	164
Figura 25. Bailando en el picó	165

Figura 26. Invitadas de Berrugas a la fiesta de la Cruz de Mayo	165
Figura 27. Mujeres decorando la canoa-altar de la Virgen del Carmen	167
Figura 28. Hombres levantando la canoa de la Virgen del Carmen para la procesión	167
Figura 29. Grupo de adolescentes luciendo sus prendas de fiesta	168
Figura 30. Facciones políticas de Santa Cruz del Islote	176
Figura 31. Liberaciones en la plaza	184
Figura 32. Culto del Movimiento Misionero Mundial (mmm) en la gallera	192
Figura 33. Mujeres cocinando en un fogón compartido	198
Figura 34. Redes y anclajes en torno de los fogones	206
Figura 35. Isla Tintipán y sus lugares	213
Figura 36. Isla Múcura	214
Figura 37. Finca en isla Tintipán	221
Figura 38. Caserío de Chupundún	223
Figura 39. Chupundún, suelo inundado	228
Figura 40. La Punta en un día concurrido	234
Figura 41. Juvenal Julio, trabajador de la playa hablando a los turistas sobre los cangrejos	237
Figura 42. Procesión marítima hacia isla Tintipán	241
Figura 43. Llegada de la procesión al cementerio	242
Figura 44. Mujeres decorando una tumba durante un entierro	243
Figura 45. Isleños en Chupundún listos para el culto evangélico	247
Figura 46. Habitantes del caserío Chupundún esperando el culto evangélico	247
Figura 47. Isleño preparando el reloj en la riña de gallos	320
Figura 48. Isleños en medio de la pelea	321
Figura 49. Galleros de Berrugas en Santa Cruz del Islote	322
Figura 50. Redes y doble residencia isleña	323

Glosario

Agua gorda: agua que filtra las capas subterráneas.

Agua llorá: agua de pozos que almacenan el agua de lluvia y el agua de mar.

Agua salá: agua de mar próxima al espacio doméstico.

Arrancharse: construir ranchos en una estación de pesca.

Bajo: banco de pesca en profundidad.

Bazurto: mercado de Cartagena.

Bote: embarcación pequeña.

Cachaco: originario de Bogotá o de la zona andina de Colombia.

Calce: terreno construido a partir del relleno del mar con piedras, conchas de caracol y arena.

Canoa: embarcación en madera y remo.

Careteo: buceo con máscara.

Carimañola (*beignet*): especie de empanada costeña hecha con yuca.

Casa de material: casa de concreto.

Caserío: conjunto pequeño de casas.

Champeta: ritmo musical que tiene su origen en el *souk* y la terapia.

Chupundún: caserío donde viven los mucureros, habitantes de múcura.

Corral: acuario y cerca de madera para retener el suelo de Santa Cruz del Islote.

Corregimiento: subdivisión el área rural de un municipio.

Corroncho: persona tímida, que no se sabe relacionar en público, retraído.

Departamento: agrupación de municipios.

Endulzarse: bañarse con agua dulce después del baño de mar.

Enramada: cubierta de palma para cubrirse temporalmente.

Fogón: cocina de leña.

Gallera: arena donde se hacen peleas de gallos.

Inspector: primera autoridad política del corregimiento.

Lanchero: persona que conduce una lancha de motor.

Liga: porción de proteína en el plato de comida o cantidad de dinero que se gana en un día.

Ligar: buscar la proteína para completar el plato de comida.

Marina: puerto de lanchas.

Mondao: sin dinero.

Municipio: segundo nivel de división administrativa en el ordenamiento colombiano.

Paísa: proveniente de Medellín.

Patio: zona exterior de la casa que dirige al mar.

Pelar fríjol: quitar la vaina del fríjol negro.

Picó: sistema de sonido móvil.

Porcelana: recipiente metálico para lavar ropa.

Porro: ritmo musical tradicional de la Costa Caribe similar a la cumbia.

Rallar coco: raspar la pulpa del coco.

Rancho: casa en madera y techo de palma.

Traé mujé: llevar a vivir a la mujer a la casa construida por el hombre.

Vacile: amante o fiesta.

Agradecimientos

Un libro es un escrito a varias manos. Son muchos los coautores que contribuyeron a su realización desde que comencé a concebir este trabajo en 2008 y hasta hoy. Los isleños, protagonistas de esta historia, me acogieron con cariño y paciencia. Los días vividos en Santa Cruz del Islote estuvieron colmados de buenas conversaciones, música, comida y sonrisas. Al ser una isla pequeña, no existe una persona a la que no conozca. Aunque me es imposible nombrarlos a todos, le agradezco a Marciana quien fuera mi “mamá” en la isla, me brindó su techo y sus cuidados. Juvenal fue mi guía y gran amigo, además de un gran conversador y una excelente persona. Isabel me brindó la serenidad con su compañía. Debo agradecer al profesor Alex, un líder que sigue guiando los destinos de la isla. A toda la familia Mesa, quienes fueran mis vecinos más próximos: Ada, Blas Enrique y Blacho. Carmen, Mónica, Eugenio, el Bambino y sus hermanos me recibieron con los brazos abiertos. La tía Elida, una mujer fuerte y dócil a la vez que me recibió en su casa en Cartagena. A Oscar, Mirna, Edwin, Eder, Rocío, la China, Emilce, Enriqueta, el Guacho, Macita y Cristóbal, Mayo, Celina, Negrita, Daniela, Morena, Robinson, Papón y Susana, Mafe, Maya, Lourdes Rosa, y todos los niños que nunca se separaron de mí mientras viví en la isla. Al Tío Pepe le rindo un homenaje especial, quien ahora debe estar navegando en aguas más serenas.

Hace 15 años Anne-Marie Losonczy aceptó ser mi guía en este camino. Debo agradecerle su gran generosidad intelectual y humana. Además de avivar en mí el amor por la etnografía con sus enseñanzas y experiencias, ha tenido la paciencia de soportar mis idas, venidas, inseguridades y múltiples giros de la investigación.

Muchas gracias a Odile Hoffmann, Aline Helg, Agnès Clerc-Renaud y Danièle Dehouve por aceptar ser jurados de la tesis en español, insumo central de este libro.

En Bogotá, tengo una gran deuda con todos los integrantes del grupo UMBRA: Espacio, Sociedad y Cultura, en especial con su directora Marta Herrera Ángel. Las largas jornadas de lecturas, comentarios y discusiones enriquecieron, sin duda, el proceso de redacción.

También agradezco inmensamente al profesor Eduardo Restrepo, quien me brindó desde un principio su amistad, contactos y, además, la oportunidad de coordinar durante un año el Semillero de Estudios Afrodescendientes. A él y todos los miembros del Centro de Estudios Afrodescendientes, en especial a Catalina Zapata y María Paula Velásquez, les agradezco por su apoyo.

Carlos Agudelo siempre me ha motivado en los distintos momentos del doctorado. Gracias por regalarme su tiempo y sus enseñanzas.

Dedico este trabajo a mis padres Jorge y Betty. Mi papá es el poeta que ahora alumbra con su luz mis pasos y fue quien me motivó a recorrer este camino. No me alcanzaría la vida para agradecerle a mi madre todo el amor y la paciencia, además de ser un apoyo moral incansable, quien me ayudó con la relectura de la tesis. Mis hermanas y mejores amigas, Ana María y Alejandra, nunca me desamparan y siempre me iluminan. Gracias por estar ahí y por los hermosos sobrinos que me dieron. A Thomas Coyer que fue un gran apoyo durante varios años, incluso los que me tomé en la investigación y su escritura.

En Santa Cruz del Islote, conocí a una persona con quien comparto el amor por la isla y su gente, y ahora tengo el honor de contarla entre mis amigas: Lina Vanegas. Gracias también a Jonathan Adams por su generosidad con las fotografías que me cedió para alimentar este libro y al profesor Stanley Heckadon por contarme tantas historias bonitas sobre su experiencia pasada en el islote y por cederme hermosas imágenes.

En París, hice grandes amigos y colegas: Magda Dziubinska, Laura Steil, Nicolas Adde, Gabriel González, Maya Anderson, Ana Rieger, Héctor Salinas, Sandra Jerez, Andrea Torres Nicolás Alvarado, Juan Carlos Rubiano, Aureliano Camacho, Sandra Herrán, Álvaro Santoyo,

Laura De la Rosa, que me siguen acompañando y motivando, con ustedes nunca me sentí sola y fueron una gran red de ayuda en las angustias y alegrías de la vida y de la tesis. Asimismo, Jérémy Voriol y Rocío Vera fueron grandes compañeros en esta aventura.

Mis amigos Julio Arias y Luisa Sánchez fueron un gran apoyo moral.

Tengo una gran deuda con Juan Camilo Niño no solo por su valiosa amistad, sino también por ayudarme desde el comienzo de la escritura con leer mis textos y por sus agudos comentarios. Asimismo, Laura Murillo, además de inspirarme con su serenidad, me ayudó con mapas e ilustraciones.

Por último, pero no menos importante, a mis amigas del alma: Julie, Karina, Ángela, Ivonne, Viviana, Bibiana, Lina, Catalina y Angélica: sin ustedes todo sería opaco, gracias por su luz. A mi alma gemela, Ángela Caicedo, y a mis amigos Freddy y Gabriel quienes siempre estuvieron pendientes de mis avances y retrocesos. Agradezco a María Camila Díaz Casas quien, aunque apareció al final de la elaboración de este libro, también ha sido una luz importante en el camino recorrido hasta ahora.

Agradezco al laboratorio Déplacements Identités Regards Ecritures (DIRE) de la Université de la Réunion, en especial a su directora Corinne Duboin por su aporte en la publicación de este libro y a mi gran amiga y colega Mónica Cárdenas por apoyarme en este proceso. Asimismo, a mis compañeros de la Universidad Santo Tomás, en especial a Verónica Salazar, Catalina Acosta y Alexander Gamba de la Facultad de Sociología en cabeza del decano Miguel Urra Canales, un gran apoyo en los pasos recientes de mi carrera. Por último, agradezco a Daniela Ramos, Camilo Fernández y Raúl Clavijo, antes estudiantes y ahora colegas que han contribuido en las revisiones finales del libro.

Nota al lector

Este libro es producto de la tesis doctoral iniciada en 2008 y sustentada en 2016. Seis años después varias cosas han cambiado en Santa Cruz del Islote tanto en su dimensión espacial como en sus dinámicas sociales. Por ejemplo, una de las galleras que describo ahora es un terreno apropiado por el Movimiento Misionero Mundial (MMM), grupo evangélico que compró una parte de la isla. Algunos de los barrios que identifiqué durante mi trabajo de campo en el periodo 2010-2011 ya no existen o se han transformado siguiendo las dinámicas sociales y espaciales. Las dinámicas económicas se han transformado y el turismo creció a pasos agigantados durante los últimos diez años en el archipiélago de San Bernardo, nuevos actores han aparecido como el hotel llamado Casa en el Agua vecino al islote que impactó formas de vida y de organización social en la isla. El islote se ha convertido en un atractivo turístico en el que ahora, a diferencia del año en el que viví en el que muy poca gente entraba a visitar la isla con fines turísticos. Muchas de las personas que conocí, la mayor parte adultos mayores, ya no nos acompañan. La isla cambió, pero las dinámicas y los eventos que describo y analizo fueron un intento por captar la vida de una sociedad que sigue resistiéndose al cambio climático, a la necesidad de convertir en capital sus terrenos para sobrevivir a la violencia y el narcotráfico. El islote sigue siendo para muchos de ellos “el mejor lugar del mundo”.

Introducción

“Yo me la paso de isla en isla, yo me la paso viajando” es una frase de la composición de Reinaldo de la Hoz, habitante de Santa Cruz del Islote¹ en la Costa Caribe. Su canción expresa el alma viajera compartida por la gente del mar interior. Este ha sido fuente de debate (véase Gatzambide, 2006, pp. 1-24) sobre las formas delimitarlo, definirlo y conceptualizarlo. Integra una serie de islas y continentes sometidos a relaciones e intercambios desde la época prehispánica (Curet y Hauser, 2011). Para Richardson (1983, p. 8), es un área constituida por partes que se orientan a los diferentes puntos cardinales, pero nunca a un centro. La figura 1 es diciente, el Caribe se presenta como una cadena de islas y de zonas costeras que se cierran dando forma a un mar donde sus partes se comunican entre sí.



Figura 1. Ubicación de Santa Cruz del Islote en el espacio caribeño

Fuente: elaborado por Christian Medina Fandiño.

1 Aunque en el presente libro se mantenga la escritura oficial, los isleños le asignan como nombre propio Islote a la isla, no necesariamente Santa cruz del Islote.

Varios investigadores interpretan las interacciones como redes que se expanden por medio de múltiples mecanismos culturales y sociales (Chivallon, 1997; Losonczy, 2002; Orsini Aarón, 2007; Ratter, 2001; Valencia Peña, 2012). Otros describen las migraciones económicas y laborales como un rasgo propio de “la cultura migratoria” (Márquez Pérez, 2013; Richardson, 1998). Estas perspectivas contribuyen a pensar el Caribe como un espacio de relaciones, donde islas y continentes se articulan mediante diferentes dispositivos: la migración, el parentesco, la alianza y las redes económicas.

Este libro pretende aportar a los estudios sobre las formas de interacción caribeñas, según el análisis de la configuración social de Santa Cruz del Islote, isla que hace parte del archipiélago de San Bernardo, en la zona del golfo de Morrosquillo, en la Costa Caribe. El objetivo es mostrar las formas de habitar en un entorno amplio formado por distintas islas, el mar y otras poblaciones costeras del litoral. La etnografía realizada entre 2010 y 2011 reveló la capacidad de su gente para moverse, habitar e identificarse con otros lugares sin perder la cohesión. Se trata de ampliar el espacio de vida reforzando los lazos internos de su sociedad. Las alianzas matrimoniales privilegiadas entre sus miembros, las prácticas asociadas a la transmisión de bienes y la creación de hogares matricentrados en el continente son algunas estrategias que les permiten estar “adentro” y “afuera” en un rango limitado de relaciones. Así, aunque el Caribe se entiende como un espacio móvil e interconectado, esta configuración debe ser analizada desde las dinámicas culturales y sociales propias de cada lugar.

“La isla más densamente poblada del mundo”

Caracterizada por la pequeñez y una alta densidad demográfica: 600 habitantes en menos de 1 ha², la superficie de Santa Cruz del Islote

2 El Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras José Benito Vives de Andrés (Invemar, 2006) afirma que la proporción es de 8,3 habitantes por kilómetro cuadrado. Su cálculo parte de un censo en el que se señala que el número de habitantes de la isla es de 1200. Sin embargo, los censos son disímiles. El que realicé en 2011 sumó 600 personas. El que llevó a cabo el Departamento

está construida en su totalidad y consta de 98 casas. Como consecuencia de su densidad, en el contexto turístico, y no sin cierto exotismo, se le concibe como “la isla más densamente poblada del mundo”.³ No existen playas ni terrenos cultivables, tampoco bosques de manglar ni cuerpos de agua dulce, como sí ocurre en islas vecinas, como Tintipán y Múcura, así como otras del Caribe, pero sí edificaciones, como la de la Escuela Santa Cruz del Islote, la cual fue construida, en parte, por una donación de diversas fundaciones. Los niños entre los 5 y los 14 años cursan la primaria y parte del bachillerato. Asimismo, existe un centro de salud de dos pisos, cuya construcción y equipos fueron donados por organizaciones y fundaciones sin ánimo de lucro (figura 2).



Figura 2. Santa Cruz del Islote

Fuente: “Santa Cruz, el islote más poblado del mundo” (s. f.).

Administrativo Nacional de Estadística (dane) en 2005 arroja 550 habitantes. Para la Corporación Autónoma Regional del Canal del Dique (Cardique), hay 900 habitantes.

3 Las búsquedas en internet bajo esta etiqueta arrojan directamente como resultado el contenido relativo al islote.

Ante la ausencia de fuentes de agua potable, el líquido se recoge mediante cisternas domésticas que almacenan el agua lluvia, pozos de aguas filtradas ubicados en islas aledañas y una cisterna común que tiene capacidad para almacenar 380 t de agua, cuya construcción fue financiada por un empresario hotelero (Arango, 2013, p. 279). La energía eléctrica proviene de una planta generadora colectiva, la cual fue donación del Gobierno Nacional durante la década de 1990 y funciona con combustible pago por los isleños. Últimamente, esta fuente de energía eléctrica se combina con la solar, gracias a los paneles que fueron donados por la Embajada de Japón (Alex Atencio y Lina Vargas, comunicación personal). Así, las organizaciones no gubernamentales (ONG) y las instancias diplomáticas extranjeras cubren carencias en servicios básicos.

Esta isla es distante de su centro administrativo. En el ordenamiento territorial regional, aparece como corregimiento⁴ del Distrito Turístico y Cultural de Cartagena de Indias, ciudad que queda a 60 km⁵ de esta (Google Maps). En cambio, es cercana a Sucre en su zona costera, cuyo puerto más próximo es Rincón del Mar, a una distancia de 23 km sobre la costa del golfo de Morrosquillo (Google Maps) (figura 3).

Santa Cruz del Islote hace parte del archipiélago de San Bernardo, un conjunto compuesto por las islas Cabruna, Palma, Ceycén, Panda, Mangle, Tintipán, Múcura y la casi desaparecida debido a la erosión isla Maravilla o isla de los Pájaros. Estas, junto con la plataforma submarina sobre la cual se encuentran, están dentro del área demarcada como el Parque Nacional Natural Los Corales del Rosario y de San Bernardo,⁶ que abarca las islas del Rosario, archipiélago ubicado al norte y el archipiélago de San Bernardo donde se encuentra.

4 Según el DANE (s. f., p. 2), un corregimiento es una subdivisión de un departamento que incluye un núcleo de población.

5 Según los vientos y las corrientes marinas, entre Cartagena y Santa Cruz del Islote un trayecto dura un máximo de dos horas.

6 Este parque natural fue delimitado por primera vez en 1977 y fue realinderado en 1996, año en el que se incorporó el archipiélago de San Bernardo a su área. Ocupa 120 000 hectáreas de área sumergida, las islas y los islotes que ocupan la franja litoral entre Cartagena y San Onofre en Sucre (Invemar, 2009).

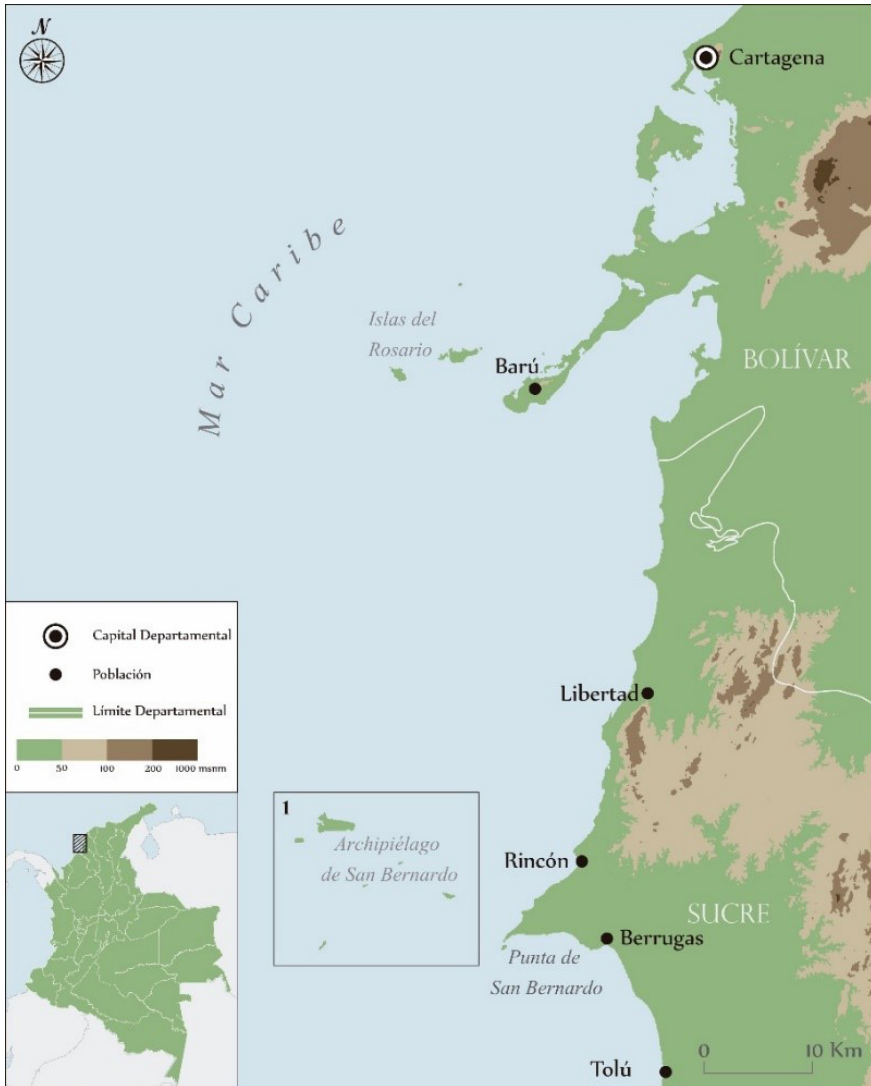


Figura 3. Ubicación del archipiélago de San Bernardo

Fuente: elaborado por Christian Medina Fandiño.

Los dos conjuntos de islas están vinculados por estos límites, pero también por una historia de intercambios y relaciones que datan de tiempo atrás. La península de Barú es, según la historia oral, el lugar desde donde llegaron los pescadores que comenzaron a asentarse desde finales del siglo XIX (figura 4).



Figura 4. Archipiélago de San Bernardo

Fuente: elaborado por Christian Medina Fandiño.

Esta confluencia de límites geográficos, políticos, administrativos entre islas, entidades estatales y poblaciones del continente deja entrever que Santa Cruz del Islote se encuentra dentro de distintas escalas espaciales superpuestas: el archipiélago, el parque nacional natural, el golfo de Morrosquillo, los departamentos de Bolívar y Sucre, la Costa Caribe, la sociedad nacional y el Caribe como mar interior. El lugar que ocupa dentro de esta escala es el centro poblacional del archipiélago, por lo cual muchos de sus lugareños lo llaman “la capital” del conjunto insular. Pero frente al continente, y en especial a Cartagena, la isla aparece y se percibe por los sus habitantes como una zona marginal y distante de los centros de poder político y administrativo. Para los isleños, sin embargo, es el “pueblo” que los reúne como colectivo y le proporciona el acceso a una pertenencia común.

Relaciones prácticas: ¿formas de cohesión?

Según la memoria local, los habitantes de Santa Cruz del Islote, quienes se definen fenotípicamente como negros⁷ y se agrupan bajo la categoría de isleños⁸, tuvieron que hacerse a un suelo para construir sobre este sus casas rellenando el cayo con residuos sólidos, conchas y bloques de coral. Así pues, para abastecerse de productos agrícolas y otros insumos, acceder a servicios administrativos y médicos, apropiarse de terrenos cultivables, obtener agua potable y relacionarse con otros grupos sociales, incorporan las islas aledañas y distintos lugares del continente en su espacio de relaciones.

Uno de los procesos que subyace a su configuración social es el fortalecimiento de los vínculos entre los isleños, que se evidencia en las formas de parentesco y alianza, así como en la sucesión de los terrenos residenciales. En la isla, conviven los miembros de nueve familias, unas más grandes que las otras, pero todas relacionadas entre sí por lazos de alianza y consanguinidad. Se puede decir que las relaciones de los isleños se han mantenido dentro de los límites del grupo. Las alianzas matrimoniales privilegiadas son aquellas que ocurren entre primos; el derecho a vivir y construir una casa dentro de la isla recae sobre los descendientes de los miembros de las distintas familias extensas.

Aunque no es una norma, el patrón de inclusión de las mujeres externas a las redes familiares de Santa Cruz del Islote que se unen a hombres isleños se caracteriza por momentos de exclusión y dificultades de integración. Las fases iniciales pasan por rumores, acusaciones de brujería y rechazo por parte de otras mujeres, para después insertarse en las redes de cooperación femenina. Una vez enviudan, estas mujeres externas heredan las casas que construyeron sus esposos isleños. Fallecido su esposo, salen a vivir a otros lugares y la casa queda

7 En los últimos años, han adaptado la categoría étnica de comunidad negra según la normatividad relativa a la multiculturalidad que se enmarca en la Ley 70 de 1993. Este tema será tratado más adelante.

8 Utilizaré esta forma de llamar a los habitantes de Santa Cruz del Islote, en atención a que es la más usada para identificarse como colectivo.

a cargo de su suegra. La herencia recae sobre los hijos y las hijas, producto de la relación con el hombre isleño.

Por su parte, los hombres externos que se unen a mujeres isleñas no tienen mayor derecho sobre la residencia matrilocal y, asimismo, quienes heredan son los descendientes producto de su relación con la mujer isleña. Estos mecanismos se interpretan como formas en que los lugareños limitan el acceso a la herencia de terrenos construidos. En una isla tan pequeña, donde no hay espacio para construir ni apropiarse de terrenos, el control del acceso al suelo se mantiene dentro de un rango de relaciones limitado a los descendientes de la progenie local.

La poligamia masculina se mantiene también dentro de un marco de relaciones con mujeres isleñas. Un hombre puede tener relaciones simultáneas con varias mujeres, pero se privilegian aquellas que tienen vínculos de parentesco con las familias isleñas. Existe, igualmente, una tendencia a considerar “mujer” a la pareja con la que se tiene descendencia. Ella es elegida para “sacar a vivir” en un hogar que usualmente será la residencia matrilocal o una casa contigua a esta. Las mujeres con las que se tienen relaciones poligámicas en otros lugares, y que no llegan a integrarse bajo la categoría de “mujer”, son consideradas un “vacile”: una relación pasajera o esporádica. Por su parte, las mujeres suelen llenar la ausencia prolongada de su pareja mediante la unión con otros posibles compañeros que llegarán a suplir las necesidades del hogar. Este mismo modelo fue observado por Gutiérrez de Pineda (1975) en su estudio sobre la familia en Colombia. La antropóloga describió las dinámicas propias del “complejo negroide”, en que incluyó a la gente negra de la Costa Pacífica y de la Costa Caribe.

Las familias se integran alrededor de una figura materna llamada “tía”. Ella encarna el anclaje al espacio doméstico de la isla. Pero su dominio va más allá: para aliviar la compresión espacial, la gente del Santa Cruz del Islote tiene residencias en el litoral que, tanto en su distribución física como en la del grupo residencial, comparten patrones similares. Es común que la misma figura materna, foco del hogar dentro de la isla, sea también el centro de las residencias en el continente. Para poder moverse entre las islas y el continente, así como para pertenecer a otros lugares manteniendo la cohesión social del colectivo isleño, el mecanismo subyacente es, entonces, la duplicación de

hogares matricentrados. A estos se suman distintas estrategias corporales y relacionales que serán descritas y que les permiten mantener el equilibrio entre la compresión física y social.

Los mecanismos para consolidar la pertenencia común al colectivo isleño se pueden entender como una “red privilegiada de relaciones prácticas” (Bourdieu, 2007, pp. 271, 274), que tienen en el mantenimiento de los lazos genealógicos su máxima expresión. Para Bourdieu, las relaciones no genealógicas pueden ser movilizadas por un grupo para solventar las necesidades de la existencia. El caso de Santa Cruz del Islote nos muestra que el refuerzo de los vínculos internos ayuda a maximizar el espacio de movilidad e interacción con otros lugares, es entonces una manera de mantener los “límites prácticos del grupo”. Ahora bien, dentro del colectivo isleño también emergen estrategias entre sus miembros para separarse del pariente más cercano y acercarse al más distante. Las categorías del parentesco, pero también las formas de distribución espacial, instituyen fronteras que pueden cambiar constantemente.

Así, si en ciertas sociedades caribeñas la movilidad y la creación de alianzas sirve para ampliar las parentelas hacia otros lugares, y con ello crear una red “multiterritorial” (Losonczy, 2002; Valencia Peña, 2012) que brinda acceso a bienes y servicios, en Santa Cruz del Islote la consolidación del grupo sirve para ampliar las “redes de relaciones prácticas” (Bourdieu, 2007) manteniendo el vínculo genealógico.

Los estudios sobre Santa Cruz del Islote

En las ciencias sociales, hay trabajos sobre Santa Cruz del Islote que enriquecen esta perspectiva. El estudio de Heckadon (1970) sobre su vida y pesca es una fuente fundamental tanto para este estudio como para quienes se interesan en conocer las dinámicas de vida y pesca en esta zona geográfica de la Costa Caribe durante la segunda mitad del siglo xx. Además, es un antecedente sobre la composición de la población y la distribución espacial en la época. Otro referente importante es el trabajo de Alonso (2010). Su tesis sobre el humor y la identidad en la isla nos ofrece detalles ricos sobre las estrategias de convivencia en un lugar exiguo. En los últimos años, el interés por

Santa Cruz del Islote ha crecido. Lo que antes se veía como un espacio que poco interesaba a los científicos sociales por varias razones como la aparente inexistencia de reivindicaciones identitarias multiculturalistas se convirtió en un lugar de interés en temas como la autogestión del bienestar (Sanclemente Quintero, 2015) y las redes de aprovisionamiento de agua como indicador de dinámicas sociopolíticas locales (Arango, 2013).

Estos distintos aportes fortalecen el panorama sobre un lugar que fue hasta hace poco marginal a los intereses de la antropología y la sociología. El primero sirve para entender el mundo de la pesca isleña en la década de 1970 con un énfasis en la dimensión económica y las estrategias de cooperación entre grupos y parejas de pescadores (Heckadon, 1970). Varios años después Alonso (2010) se concentró en el análisis de la convivencia mediante el humor. Arango (2013), por un lado, y Sanclemente Quintero (2015), por otro, usan el concepto de *red* para entender los vínculos sociales locales y las transformaciones sociales, políticas y económicas que atraviesa Santa Cruz del Islote mediante la distribución y el uso del agua (Arango, 2013, p. 267) y para comprender los lazos que se tejen internamente y “constituyen el fundamento de una cultura ancestral” (Sanclemente Quintero, 2015, p. 71).

Por mi parte, entiendo a la sociedad isleña en un contexto caribeño amplio. No me baso en una sola dimensión o práctica como la pesca, la convivencia o la creación de redes. Pretendo enfocarme, más bien, en analizar cómo se relaciona la gente dentro y fuera de la isla. Me fundamento en la observación y en el análisis de varios contextos: histórico, religioso, organización social y política, interacciones cotidianas y la movilidad a otros lugares, para mostrar cómo una sociedad no se limita a un espacio definido, sino que tiene la capacidad de crearlo, reconfigurarlo y definirlo a la medida de sus necesidades y de lógicas propias. Con ello, no pretendo hacer de Santa Cruz del Islote un caso excepcional y tampoco un modelo único, pero sí un ejemplo a pequeña escala, que me llevó a entender una forma de habitar entre la compresión y la dispersión. Esta aproximación surgió de un cambio de perspectiva metodológica y conceptual del cual es preciso dar cuenta, pues fue el antecedente que le dio forma a este trabajo.

La trayectoria y el cambio de perspectiva: de la etnicidad a las relaciones sociales

Mi interés por Santa Cruz del Islote surgió de un giro de la propia investigación y formación académica. En los inicios de mi formación como antropóloga, me interesé en las reivindicaciones sociales en general y, en particular, me llamó la atención el proceso de movilización social en torno al reconocimiento étnico. Este tema fue fuente de investigación en las ciencias sociales en Colombia como consecuencia de la Constitución Política de 1991 en la cual se reconoció por primera vez en la historia constitucional a los negros como una etnia.⁹ Varios antropólogos nos enfocamos en analizar cómo este reconocimiento hizo aflorar distintos procesos de acción colectiva en diferentes lugares, entre estos las islas de San Andrés y Providencia en la Costa Caribe (Guevara, 2007; Leiva Espitia, 2005; Rivera, 2004; Valencia Peña, 2002). Y, en el mismo terreno, otros trabajos como los de González Delgadillo (2015) se concentraron en analizar las relaciones entre los nativos isleños y los colombianos continentales.

En la isla de San Andrés, distintos elementos como una lengua propia, el creole, la existencia de prácticas religiosas distintas del catolicismo caracterizadas por las corrientes del protestantismo llamado “histórico”, tales como el adventismo y el bautismo, y la idea de una pertenencia ancestral al territorio, fueron herramientas aptas para reclamarse como un grupo étnico de nativos raizales. Corría 2004 cuando decidí analizar, como parte de una maestría en antropología en Colombia, las reivindicaciones étnicas del movimiento social de San Andrés y sus formas de definirse frente a otros movimientos negros del país. Según distintas entrevistas y revisión de documentos institucionales y normativos, culminé la investigación en 2005.

Más tarde, cuando llegué a Francia en 2007 a cursar el máster ²¹⁰, entre líderes, leyes y reuniones, el interés por la acción colectiva se fue transformando en uno por alejarme de los discursos étnicos y hacer

9 Por medio del artículo transitorio 55, que dos años más tarde se decretó en la Ley 70 de 1993, una nueva etnicidad entró a hacer parte de la “nación multicultural” proclamada en la Constitución Política de 1991.

10 Antiguo DEA (Diploma de Estudios a Profundidad) en el sistema francés.

una etnografía de sus líderes, pero más desde sus prácticas cotidianas y cómo estas se solapaban con el discurso, la cual sería el insumo para el *mémoire*. Con esta idea regresé a San Andrés en 2008 para recoger información que diera cuenta de la vida de sus líderes más allá de la reivindicación social, pero se me dificultó entablar una relación con los personajes más importantes del movimiento. Debido tanto a mi condición de colombiana continental o “pañá”¹¹, externa al mundo “nativo” de San Andrés y, además, interesada en conocer sus “agendas” colectivas, se complicó la realización de un trabajo etnográfico. El método se basó, más bien, en conversaciones y entrevistas programadas que poco aportaron a mi intención de salirme del “discurso oficial”.

Después de la mencionada investigación, mi apuesta por continuar el trabajo sobre temas relativos a los procesos de etnicidad se fue diluyendo. No porque no viera en San Andrés y en las reivindicaciones un campo complejo e interesante; de hecho, varios colegas han logrado y siguen haciendo aportes muy valiosos en el campo, e, incluso, desde perspectivas alejadas de lo “étnico”¹². Pero, en mi caso, tal vez por torpeza o por falta de método, San Andrés se había convertido en un campo que para mí era ya difícil abordar desde perspectivas alternativas al conflicto étnico por fuera de los “discursos oficiales”.

La trayectoria anterior no es un dato aislado ni anecdótico para los propósitos de este libro. Gran parte de la motivación para elegir Santa Cruz del Isote como terreno para mi investigación doctoral tuvo su razón en que, a diferencia de lo que sucedía en San Andrés y otras islas de la Costa Caribe¹³, los isleños no se interesaban ni emitían discursos en

11 Entre algunos sanandresanos que se afirman como nativos-raizales por estar vinculados a una historia basada en las raíces anglófonas y caribeñas, Colombia y los colombianos tenemos la connotación de “invasores”. Una forma despectiva de designarnos es “pañas”, abreviación de “spaniard”, que traduciría “español” en el contexto nativo. No obstante, estas relaciones parecen estar mediadas por prácticas de alianza interétnica que son formas de convivencia “no violenta” analizadas ampliamente por González Delgadillo (2015).

12 Márquez Pérez (2014) explora la apropiación del mar y los ecosistemas marinos en isla Barú y isla de Providencia.

13 Durán Bernal (2006) analizó el caso de las islas del Rosario, que están vinculadas al isote histórica y geográficamente por ser parte de una misma franja coralina

torno a la etnicidad. No es un caso único en la Costa Caribe. Losonczy (2002, p. 240), a partir de su trabajo sobre Dibulla, un municipio de La Guajira, mostró cómo sus lugareños “no participan ni se interesan en los nuevos estatus legislativos que otorgan diversos derechos territoriales y recursos colectivos a los grupos reconocidos como “negros”.

Los procesos étnicos incursionaron en Santa Cruz del Isote después de 2011. Como el periodo en el que realicé la etnografía comenzó en marzo de 2010 hasta octubre de este año y culminó con una corta temporada en 2011 (junio-septiembre), las dinámicas asociadas a la etnicidad de la población fueron posteriores a mi trabajo de campo. Sin embargo, a pesar de que este no será el tema central de este libro, ha sido interesante observar cómo, entre los recursos que movilizan a los isleños, existe la organización en torno a la figura del “consejo comunitario”, establecida en la Ley 70 de 1993 como una instancia de interlocución para la defensa del “territorio colectivo”¹⁴. Lo negro aparece como una identificación colectiva. Se usa en ciertos momentos de encuentro con funcionarios, representantes de otras comunidades negras y abogados. La razón del renovado interés en definirse como “comunidad negra” es la condición de propiedad que tienen las islas en el marco normativo estatal como tierras “baldías”, cuyo usufructo está reservado a la nación¹⁵.

En este sentido, la lucha de los isleños dentro de la multiculturalidad se basa en mostrar su derecho al “territorio”. Esta palabra solo comenzó a funcionar como herramienta de defensa e identificación colectiva

de la plataforma continental. En su estudio, muestra cómo los habitantes de las islas se constituyeron en “comunidad negra” para defender sus tierras en la normatividad vigente.

- 14 El artículo transitorio 55 de 1991, que fue adoptado como Ley 70 de 1993, tuvo como objetivo reconocer los derechos de propiedad colectiva a las comunidades negras que “han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico”.
- 15 Según el Código Fiscal de 1873 y de 2011, las islas hacen parte de las tierras baldías, siempre y cuando estas no se encuentren ocupadas por “poblaciones organizadas o por poblaciones particulares con justo título”. Asimismo, la Ley 110 de 1912 establece que estas “constituyen reserva territorial del Estado y no son enajenables” (Durán Bernal, 2006, pp. 74-75).

desde la incursión del discurso étnico en la isla. Para defenderlo, se basan en dos nociones superpuestas de propiedad. La primera es una construcción histórica propia del poblamiento de la isla que por medio de discusiones, recuerdos y anécdotas instauró la fecha de llegada de los primeros pescadores desde 1860. Este año se estableció como un acuerdo, una herramienta para reivindicar su presencia histórica en la isla. La segunda noción es la que asume la propiedad sobre la isla por el hecho de haberla construido ellos mismos. El hecho de haber rellenado o “calzado” el cayo y de haber construido sus casas es, localmente, una práctica de apropiación. Esto no se restringe a Santa Cruz del Islote, ya que los lugareños reclaman también la propiedad sobre el mar y las islas aledañas, donde sus antepasados abrieron el “monte” para cultivar coco. No obstante, estos argumentos no han sido suficientes para que les sea reconocido un “territorio colectivo” por parte del Estado.

Así, el recurso a la etnicidad y al territorio aparece como herramienta que se suma a la configuración social isleña para defender su pertenencia a la isla, pero no como categoría que da cuenta de las formas de sociabilidad isleña. Estas, marcadas por la historia de llegadas individuales, discontinuas y por la movilidad pasada y presente, podrían definirse sobre la base de perspectivas históricas como la de Helg (2011), quien afirma que, durante el periodo 1770 y 1835, “los afrodescendientes del Caribe colombiano eligieron diversas formas de rebelión, resistencia y adaptación, ninguna de las cuales se basó en la raza o comprendió la región entera. Utilizaron una amplia combinación de estrategias [...] tales como la fuga, las acciones legales, las redes de patronazgo, el parentesco ritual” (p. 37). Es sobre esta perspectiva histórica que reposa el análisis de los isleños como parte de un complejo caribeño e insular.

La configuración social caribeña

El universo caribeño de relaciones e intercambios impone retos de análisis por la dispersión territorial, política, social y lingüística. Sin embargo, varios investigadores han hecho propuestas enriquecedoras. Por fuera de la Costa Caribe destaco el trabajo de Chivallon (1997) sobre la sociedad antillana, quien a partir de una etnografía muestra cómo las sociedades campesinas de Martinica del periodo posesclavista apelan

a una defensa del territorio, marcado por una filiación masculina a la tierra y la conformación de hogares nucleares. Por otro lado, cómo en los espacios urbanos del Reino Unido la identidad de los migrantes jamaquinos se caracteriza por una dispersión o segmentación y no por una agrupación a la manera de un gueto o un barrio antillano.

Chivallon (1997) parte de una crítica a la visión bipolar en el estudio sobre la sociedad antillana que caracterizó dos épocas de la producción intelectual. Por un lado, una perspectiva que identificó la producción intelectual antillana de la década de 1980¹⁶, representada por la búsqueda de una identidad con el territorio de origen. Y la segunda, en la década de 1990, fue una apuesta por entender esta identidad como móvil e híbrida¹⁷ en la que no habría un recurso a la comunidad y al territorio. Su análisis concilia estas dos perspectivas resaltando, entre otras cosas, la capacidad de la gente antillana de construir “segmentos comunitarios” (p. 785) que se materializan en diferentes lugares de reunión, como las iglesias, o en elementos culturales itinerantes, como los “sistemas de sonido”¹⁸ en los espacios de migración. Estos son abiertos, descentrados y múltiples. Así, el recurso a la “comunidad” puede tener otros aspectos que no son necesariamente los del territorio de origen.

La propuesta de Chivallon (1997) es una base importante para el análisis de las relaciones de pertenencia e identificación con lugares del continente, donde el barrio, “la calle” y los sistemas de sonido llamados

16 Caracterizada por la búsqueda de una raíz en el territorio de origen e ilustrada en la producción de Aimé Césaire, una primera etapa del trabajo de Edouard Glissant y Francis Affergan (Chivallon, 1997, pp. 773-774).

17 Caracterizada, entre otros, por una segunda etapa de la producción de Glissant en la “poética de la relación” y también por otros como Patrick Chamoiseau, por parte de las Antillas francesas, y por otro lado, estaría Paul Gilroy y Stuart Hall con propuestas innovadoras sobre la identidad híbrida, con el propósito de escapar y contrarrestar las construcciones dominantes de la nación y la etnia (Chivallon, 1997, p. 774).

18 Equipos de sonido manipulados por personas que circulan por distintos espacios y en torno de los cuales se congregan los grupos para festejar alrededor de la música antillana. En Colombia, una versión de estos sistemas de sonido serían los “picós” que emiten la champeta y otros ritmos propios de la configuración cultural costeña.

“picó” se podrían concebir como “segmentos comunitarios”. Pero estos, en lugar de servir como puntos de anclaje de una “identidad” isleña, son formas de fundirse y pertenecer a los espacios costero-continentalles que, por el hecho de ser también lugares de residencia matrifocal, los isleños sienten como “propios”. Estos segmentos no reúnen a una “comunidad isleña”, sino que les permite a los individuos moverse en lugares del litoral, no como ajenos a este, sino como “costeños”, “cartageneros”, “tolueños” y, a la vez, isleños.

Los isleños despliegan entre sí una serie de identificaciones individuales que surge del juego de apariencias en contextos urbanos como Cartagena, en las que salen a relucir categorías como “chino”¹⁹, “pelo rucho”²⁰, “prieto”²¹, “moreno”²², “clarito”²³, y que Cunin (2003) analizó como parte de su trabajo sobre las interacciones urbanas. En una escala mayor que la de Santa Cruz del Islote, su gente se identifica como “costeña”. De hecho, “la Costa” es la categoría que mejor representa en el lenguaje cotidiano su adscripción al mundo caribeño. Tal forma de nombrar al litoral caribe en Colombia es concebida por Helg (2011) como un “término neutro” (p. 43) usado por académicos como Fals Borda (1979) antes de la década de 1980, y que fue reemplazado luego por el de “Caribe colombiano”.

Wade (1997), por su parte, define “la Costa” como una categoría “ambigua en el paisaje semántico y racial del país. Es negra pero no tan negra; tiene muchas personas que pueden ser categorizadas fácilmente como negras y que se clasifican a sí mismas como tales, pero también muchas que podrían quedar por fuera de los límites flexibles de esa categoría” (p. 118). Es en este último sentido que los isleños se designan como parte de la Costa o costeños, incluso incluyen a Santa Cruz del Islote dentro de esa forma de pertenencia. Es decir, este hace parte de la categoría genérica de “la Costa” así sea una isla, pues queda dentro del

19 De pelo liso y tez morena.

20 Pelo muy crespo y con apariencia tiesa.

21 Muy negro.

22 No tan negro.

23 Más blanco que negro.

marco geográfico y social de la región así definida. Además de ser individualmente una población de “claros”, “negros” y “chinos”, se consideran isleños y, en un contexto más amplio, se identifican como costeños.

Esta variedad de identificaciones y formas de adscribirse a distintos lugares hace parte de lo que Losonczy (2002) acotó bajo el concepto de *configuración mestiza* para describir las “sociabilidades que movilizan simultáneamente un referente territorial común en constante fragmentación y otro de red familiar de afiliaciones diversas, desplegados sobre la intersección de múltiples espacios geográficos, culturales y sociales” (p. 243). Según una etnografía realizada en Dibulla (La Guajira), Losonczy muestra cómo la “poligamia multiterritorial de los hombres” propicia la formación de redes en distintos lugares, cuyos anclajes y referentes son, entre otros, los “segmentos familiares centrados en la madre” (p. 238). El modelo de redes y anclajes interconectados por medio de relaciones de alianza, compadrazgo y expansión de parentelas permite entender de una manera concreta la coexistencia del referente territorial y de las redes como dinámicas que posibilitan el acceso a bienes, intercambios simbólicos a sociedades caribeñas. La propuesta ha sido acogida por distintos investigadores de la Costa Caribe tanto de las islas como del continente.

Valencia Peña (2012, p. 233), por ejemplo, mostró, para el caso de San Andrés, cómo se estructuran “redes multiterritoriales transfronterizas” mediante el comercio ilegal (contrabando, narcotráfico). Estas propiciaron migraciones familiares hacia y desde la isla a otros lugares del Caribe y del continente. Tales intercambios son base importante de la memoria local y también tienen influencias relevantes en la economía y la sociabilidad en la isla. Otros trabajos que acogen elementos de la configuración mestiza en el análisis son el de Orsini Aarón (2007) sobre la poligamia y el contrabando en La Guajira, y el de Cárdenas y Uribe (2006), que trata de un conflicto reconocido entre dos facciones familiares en la misma zona geográfica.

La alianza y el parentesco como dispositivos relacionales en contextos caribeños son de gran pertinencia para entender el tipo de vínculos y la forma en que los isleños moldean, ensanchan y también expanden su campo socioespacial. Como afirmé, la coexistencia del hogar matricentrado como anclaje territorial y su expansión por

medio de la movilidad masculina están también presentes en Santa Cruz del Islote. Solo que, en vez de crearse “redes” que amplían las parentelas mediante la poligamia multiterritorial de los hombres, lo que ocurre es una duplicación de las residencias matrifocales, privilegiando la cohesión interna por medio de las alianzas entre los mismos isleños. Estas uniones pueden ocurrir entre hombres y mujeres que viven tanto dentro como fuera de la isla, y que, frecuentemente, tienen lazos de consanguinidad con familias isleñas. Es, entonces, una forma de ampliar el espacio de relaciones reforzando, a la vez, la pertenencia común a la isla.

Las dinámicas de alianzas, anclajes y redes parecen no restringirse a la Costa Caribe. Aunque con mecanismos distintos, también han sido analizadas para el caso de la Costa Pacífica. Hoffmann (2007) muestra cómo, entre las poblaciones negras de esta última región, los habitantes de una zona ribereña diversifican la red y al mismo tiempo la refuerzan manteniendo cierto tipo de lazos. Estas dinámicas promueven la movilidad entre los ríos que congregan a los parientes cercanos y las zonas urbanas. El resultado es “un espacio aparentemente abierto y accesible a los migrantes en función de sus necesidades y sus expectativas, gracias a las redes de parientes y vecinos que garantizan la recepción en los lugares de llegada” (p. 109). Dentro de su estudio, la alianza y el parentesco son procesos que permiten leer las relaciones espaciales. Su trabajo muestra, entre otras cosas, la posibilidad de habitar un espacio de movilidad amplio manteniendo la pertenencia común a un “territorio”.

El espacio y las “formas de habitar” el entorno

El marco anterior nos permite entender que los individuos son agentes y moldeadores de su entorno socioespacial. La recursividad y creatividad de los isleños aparece como una forma de gestionar y moverse entre distintas escalas: la microsocioal en Santa Cruz del Islote y su ampliación, pasando por el mar, las islas y el continente. El entorno ecológico y social se entienden como agentes que se afectan mutuamente,

están en constante interacción y no son espacios contenedores de prácticas sociales, sino forjados y forjadores de estas.

Para Ingold (2011, 2015), los individuos tanto humanos como no humanos tenemos distintas formas de habitar en el mundo. No construimos ni nos apropiamos del mundo. El proceso de “habitar” no ocurre en pasos consecutivos y el espacio no se proyecta intelectualmente para luego ser habitado. Lo que sucede es, más bien, que, “en tanto habitantes, construimos” (Ingold, 2011, p. 181). El lugar no existe dentro de un espacio, sino que es resultado de los recorridos, de las trayectorias de los individuos, a quienes él mismo llama “caminantes” (*wayfarers*) (p. 13). Así visto, el lugar no está circunscrito a unos límites en los que vive la gente, pues estos “son delineados por el movimiento” (p. 9). Esta propuesta permite replantear la idea de territorio y de espacio como contenedores de prácticas sociales.

Acojo la noción de *habitar* en lugar de la de *territorio* y, eventualmente, hablaré de espacio y de lugar, pero no como contenedores de prácticas, sino como procesos forjados por la movilidad y las relaciones de los individuos. Considero que la noción de *habitar* es pertinente para analizar el caso de Santa Cruz del Islote. De acuerdo con la historia oral, gran parte del suelo se debió al relleno de un cayo, a partir del cual los lugareños ampliaron su suelo. En una relación continua y recíproca con los elementos presentes en el entorno, como el mar, el manglar, los vientos y las corrientes, los isleños fueron dejando su huella: una isla delineada por el paso constante de los habitantes, un espacio de vida. En este sentido, este tanto en su existencia social como material es el resultado de esta relación ecológica del individuo en el entorno (Ingold, 2011).

Pero, como la existencia del individuo no se contiene, ni se circunscribe a un espacio determinado, en sus recorridos los isleños también fueron delineando otras relaciones entre diversos lugares. Siguiendo la metáfora que usa Ingold (2011) para describir lo que entiende como el mundo habitado, los “lugares, entonces, son como nudos, y los hilos con los que están atados son líneas de caminantes” (p. 14). Se puede decir, entonces, que el sistema que habitan los isleños está formado por una serie de nudos, cada uno con un nivel distinto en la escala de

valoración económica, sentimental y de pertenencia. Los hilos que se tejen entre estos son las relaciones que han construido y construyen en su recorrido tanto dentro como fuera.

Un trabajo inspirador que utiliza la metáfora de las redes y los nodos es el del geógrafo cultural Bonnemaïson (1983, 1986, 1998) sobre el archipiélago de Vanuatu en Melanesia, donde el sistema territorial se funda en un mito que habla de los árboles como marcadores de territorio (*la coutume*) y las piraguas como metáforas del recorrido y forjadoras de rutas. Las rutas, que pueden ser terrestres (dentro de las islas) y marítimas, son tan importantes como los puntos más “fijos”: los lugares rituales. Las primeras son apropiadas por hombres de prestigio y representan relaciones de alianza con otras poblaciones. Los itinerarios que conforman estas rutas se perciben también como territorios. Bonnemaïson (1996) describe un tipo de territorialidad representada “tanto por la extensión de sus lugares como por la prolongación de las rutas” (p. 177). Esta sociedad rechaza la idea de los límites. El territorio, que no es un lugar que se defiende, sino con el cual uno se identifica: “El territorio [...] remite a un espacio abierto. De ahí se desprende el sistema social; a un espacio en malla o ‘reticular’, estructurado no por fronteras, sino por nodos que se encuentran y forman un tejido de nexos, le corresponde una sociedad orgánica que se concibe como una sustancia unida” (p. 506).

Se leen las relaciones como lazos que tienen una facultad generativa: en el caso de Santa Cruz del Islote, las interacciones sociales, ecológicas y comerciales dieron lugar a la forma de su isla y engendraron en ella a una sociedad. Al contrario de lo que plantea Bonnemaïson (1996), los isleños no rechazan los límites, pero sí tienen formas locales de generarlos, cambiarlos y traspasarlos. Una de las formas de generar un límite es el fortalecimiento de las relaciones internas mediante la alianza y la herencia. Pero no solo eso, sino que también hay estrategias discursivas e implícitas, como el rumor, el humor y, por retomar el concepto de Mauss (1950), las “técnicas del cuerpo”, que les permiten convivir en los límites de su propia relación.

La intimidad cultural y los “límites” cambiantes de la privacidad

Si bien la gestión de su espacio tiene uno de sus mecanismos en el parentesco y la alianza, existen otras estrategias que les permiten vivir en sociedad en condiciones exiguas que también definen los contornos de la colectividad isleña. Una pista de análisis de estos dispositivos internos es el concepto de *intimidad cultural* acotado por Herzfeld (2005), que hace referencia al “uso de formas culturales con el fin de cubrir los actos sociales” (p. 1). Es, en pocas palabras, la forma en que la gente usa los límites de su propia relación para desafiar el orden impuesto por el Estado y la sociedad nacional. Según Valtchinova (2006), a pesar de la fuerza de las imposiciones externas, estatales, mediáticas y los discursos políticos, “la vida de una sociedad puede gestionarse gracias a ese saber implícito de afinidades, distancias, proximidades, y de todo un universo de experiencia no siempre ‘racionalizable’, que constituye la perspectiva de la ‘intimidad cultural’” (p. 12).

En un contexto cultural como el de Santa Cruz del Islote, el humor, el rumor y las mismas competencias relacionales, así como la negación implícita y resistencia ante los turistas y los patrones en el contexto laboral, son formas internas de gestionar la relación. En un espacio sometido a la exigüidad física, y además una isla donde hay una sobrecarga de relaciones sociales, la gestión de la intimidad no solo alivia las tensiones internas, sino que funciona como mecanismo relacional en los contextos externos a la isla. Así, también mostraré algunos elementos de la gestión de la proximidad y cómo estos contribuyen a que los isleños se piensen como una “comunidad” o un “pueblo” frente actores y poblaciones externas.

En Santa Cruz del Islote, la proximidad impulsa formas locales de delimitar lo “público” y lo “privado”. Pero estas categorías no son usadas por los isleños. Se traducen en formas verbales y no verbales de hacer evidentes los límites. Existen marcadores espaciales visibles como ciertos objetos, cercas, palos o especies de compuertas. Asimismo, la influencia de los vientos, las corrientes, las variaciones en la amplitud de las mareas, por ejemplo, hacen que en ciertas épocas del año

los espacios que eran concebidos como “privados” se conviertan en lugares de paso “comunes” por la dificultad de transitar por los callejones que separan las casas. Por otro lado, el viento determina formas de dividir el espacio internamente entre el “arriba y el abajo”, como se verá en el capítulo tres. Y existen otras formas, menos evidentes de marcar límites: algunas frases, rumores, conflictos, o modos de integrar o excluir a las personas del grupo de parientes.

Estos mecanismos para construir internamente la “privacidad” son, como señala Wilson (1974, p. 135), necesidades tanto psicológicas como sociales. La privacidad en este sentido no consiste en estar solo, sino en estar “solo” con y en una continua relación con otras personas. De hecho, esta relación define los límites de lo privado y lo público. Considero que en el contexto de Santa Cruz del Islote una de las formas de construir la privacidad es, precisamente, la posibilidad de moverse hacia otras islas y el continente. La necesidad de salir de la isla, ya sea por conflictos, ya sea por simple decisión individual, se alivia con la movilidad hacia afuera de esta.

La observación de tales estrategias requiere la convivencia prolongada, la convivencia en el universo social de los isleños. En mi caso, tuve que aprender y aprehender lenguajes corporales y sociales que, a veces, me resultaban incomprensibles la mayor parte del tiempo, divertidos y, en algunas situaciones, desconcertantes. Pero con el tiempo fueron incorporados en mi propia forma de relacionarme en una isla donde mi presencia siempre estaba mediada por mi condición de “extraña”, “blanca” y “cachaca”²⁴.

La etnografía: “el que come ojo de ronco se amaña”

La primera vez que llegué a Santa Cruz del Islote fue en 2005. En ese entonces, estaba contratada por una entidad del Estado para hacer un censo de la población de pescadores, como insumo de un estudio

24 Forma en que las personas que habitan en la Costa Caribe llaman a quienes provenimos del “interior” del país, categoría que designa las zonas andinas en contraposición con el litoral.

socioeconómico de las islas. La misión era recorrer cuatro islas del archipiélago: Ceycén, Tintipán, Santa Cruz del Islote y Múcura, en una semana levantando información que diera cuenta de las condiciones de pesca. En esa ocasión, me alojé en Tintipán, una isla que queda a menos de 1 km de distancia de Santa Cruz del Islote, en una posada turística desde la cual se divisaba esta última. Mi incursión entre la gente isleña fue distante y mediada por la condición de “funcionaria” que no siempre es bien percibida. Y mucho menos cuando se trata de indagar sobre la pesca, pues, debido a las constantes sanciones e imposiciones a las que son sometidos los pecadores por parte de las entidades ambientales competentes, hay una reacción de rechazo generalizada hacia sus representantes.

A pesar del corto tiempo, y la distancia con los isleños, puedo decir que fue en ese momento cuando los contornos de este libro comenzaron a definirse. En lugar de llegar directamente a Santa Cruz del Islote, el recorrido me llevó a conocer, primero, sus islas aledañas. La primera fue Ceycén, la más distante que funciona como estación de pesca para isleños y, eventualmente, para otros pescadores provenientes del golfo de Morrosquillo. Se trata de una isla que en su tamaño y composición aparece como radicalmente opuesta a Santa Cruz del Islote: tiene 30 ha de superficie (Cano Correa y Valderrama Barco, 1996) y está formada por un “banco” coralino rodeado de manglar, playas y lagunas interiores. Al llegar se percibe como una isla solitaria, pues, al ser de pescadores, en horas de la tarde solo se encuentran algunas mujeres que cocinan en sus fogones de leña. Cuando le pregunté, obsesiva y torpemente, cuál era la población que habitaba, una mujer me respondió que esa isla era de la gente del islote.

Quedé un poco desconcertada por no entender esta disociación entre un lugar y la pertenencia de sus habitantes, y porque esta afirmación desbordaba los límites impuestos por una tendencia, anterior y propia, a racionalizar el mundo insular como un universo de islas donde había una correspondencia unívoca entre lugar de pertenencia y lugar de residencia. Semejante forma de pensar también estaba impuesta por el “censo” que debía hacer como parte del contrato. Así, esperaba encontrar en cada isla una población correspondiente al lugar habitado. Al indagar en Santa Cruz del Islote esta afirmación, los

lugareños me respondieron exactamente lo mismo: “Ceycén es de los isleños” porque allá los pescadores mayores han construido sus casas y esto implica una forma local de asumir la propiedad más allá del islote. Comencé a desvirtuar la correspondencia mental propia entre un lugar y la pertenencia a este: los isleños han habitado el archipiélago incorporando en lo que conciben como su universo propio otras islas ricas en recursos que no existen en el islote, al igual que el mar, un camino que vincula y los integra, así como un agente que transforma constantemente su relación con el entorno.

La imagen de Ceycén, lejana y solitaria, pero integrada en el universo espacial y social de Santa Cruz del Islote, quedó siempre en mi mente durante los cinco años que tardé en volver para hacer la temporada de campo. En 2010, llegué desprovista de mi condición anterior de “funcionaria”, y con el único contacto que logré establecer antes de mi llegada al terreno: la directora de la Escuela Santa Cruz del Islote. Ella, una mujer originaria de Berrugas, un poblado del golfo de Morrosquillo que, aunque es su directora vive la mayor parte del tiempo en Cartagena, fue quien me habló de un profesor al que podría contactar para alojarme en la isla. A pesar de sus contadas promesas de viajar conmigo para acompañarme, nunca fue posible nuestro encuentro y, por eso, llegué sola al islote, con el nombre de un profesor en el bolsillo y mi equipaje.

El profesor que me “ayudaría a buscar alojamiento” era, tal vez, uno de los personajes más anónimos y poco apreciados por los isleños. Puedo decir entonces que llegué sola con mi equipaje, pues el contacto mencionado no funcionó en la gestión de mi ingreso. Al contrario, los otros profesores de la escuela, así como sus vigilantes y los niños, serían grandes anfitriones. Al verme extraña y tímida, y pensando que tal vez no me amañaría en la isla, recibí como bienvenida cuatro platos de comida, uno de ellos era un pescado frito llamado ronco (*Haemulon aurolineatum*); al comerlo, quien me lo ofreció dijo: “Cómase el ojo, porque el que come ojo de ronco se amaña”²⁵. Con esa expresión,

25 Esta expresión quiere decir que quien come ojo de ronco va a querer quedarse siempre, a gusto, en la isla.

buscaba, tal vez, tranquilizarme y garantizar que me “amañaría” durante mi estadía en la isla. No comí el ojo de ronco, pero sí puedo decir que “me amañé”.

Una visitante itinerante de Santa Cruz del Islote, que se gana la vida vendiendo enseres, fue quien me presentó a Marciana, la mujer que se convertiría desde el día de mi llegada en mi anfitriona en la isla. Su posición social es particular, se mueve entre varios registros: es la partera del pueblo, en ese momento ejercía como “rezandera” hasta que se convirtió a la religión evangélica, es enfermera y, además, la gente la percibía como “la más chismosa del pueblo”. Había quedado, entonces, muy bien ubicada. Por un lado, me situé en una posición estratégica en cuanto al espacio, pues la casa de Marciana queda al frente de la plaza central de la isla por donde pasa gente todo el día y se reúnen en torno a ciertas discusiones. Desde ahí se vislumbran peleas, encuentros amorosos, juegos, rituales religiosos, fiestas y todo tipo de encuentros. Por el otro, la posición multifacética de mi anfitriona era una fuente constante de información, historias y enseñanzas sobre la vida de la isla.

Marciana vive en el barrio Pueblito, uno de los más grandes de la isla. Es miembro de la familia Castillo por vía materna y habita en el grupo residencial cuyo centro es la tía Elida, su madre. Aunque en un principio duramos un buen tiempo en ganar cierta confianza, poco a poco, me convertiría en parte de su espacio y más exactamente dejaría de ser Andrea para convertirme en parte de “Marciana” y del barrio. Mi ubicación en la isla determinó mi pertenencia a una familia específica y esto condicionó las relaciones con la gente tanto dentro como fuera del islote. Además, el hecho de habitar en el barrio y con determinada familia me hacía parte de los conflictos y de las alianzas con otras familias: estaba sometida a los rumores, las distancias y las relaciones de proximidad que recaían sobre el barrio y los parientes que allí viven.

Mis lazos con la familia Castillo determinaron también las residencias en las cuales me alojaría en mis “viajes” a Cartagena, Tolú y Rincón del Mar, y los desplazamientos que hice hacia esos lugares, casi siempre, ocurrieron en compañía de gente isleña y me alojaba en la casa de la tía Elida, figura materna del barrio. Así, gran parte de la

etnografía siguió el ritmo de la estabilidad y la movilidad que establecían los parientes de la familia a la que fui vinculada. Con el tiempo, la integración en otros espacios fue lenta, pero las redes de amistad que logré forjar con distintas mujeres en varios puntos me permitieron acceder a sus barrios y a sus casas sin parecer una extraña. Así, después de unos tres meses, ya logré moverme sin timidez y con mayor libertad entre distintas casas donde me invitaban de vez en cuando a comer, a pasar el día entre charlas y también algunas tareas en los fogones y las cocinas.

Dentro de Santa Cruz del Islote, la estrechez del espacio es incómoda para determinados fines, como jugar fútbol en el caso de los niños, o cuando se quiere estar completamente solo. Es necesario, por ejemplo, aprender y marcar los límites entre la calle y la casa constantemente, saber por dónde “es calle” y por dónde “es casa”, y a qué horas del día se puede pasar por determinados lugares que en ciertos momentos son “privados”. Aunque vivía en una casa que tenía letrina y una empalizada para bañarse, las necesidades y el baño de algunas personas estaban a la vista de todos, incluso desde los patios de algunas casas, en especial por parte de los hombres, pero era un comportamiento naturalizado²⁶ y manejado con humor.

A pesar de las situaciones que genera la exigüidad, debo ser honesta y admitir que no siempre me fueron más extremas que las que, tal vez, vive el antropólogo en un lugar apartado y de difícil acceso a otras zonas. Cuando uno lleva un buen tiempo viviendo en Santa Cruz del Islote, las dimensiones del espaciotiempo adquieren la justa medida: el callejón que parecía pequeño adquiere la dimensión de una “calle”, uno aprende a omitir la escucha de conversaciones “privadas” de sus vecinos y silenciarlas para evitar conflictos. Se conoce por dónde es propicio pasar y por dónde no.

Aunque la imagen de la isla sí tiene un impacto, y también su condición de pequeñez, gran parte de esta imagen es construida por las

26 No es una situación exclusiva del islote en atención a que en muchas sociedades el concepto de baño y de privacidad son distintos del de sociedades urbanas con infraestructura sanitaria. Véase, por ejemplo, la etnografía de Mameli (2014) en Riosucio (Chocó).

personas externas. Aunque hay expresiones que indican un cierto desespero de algunas personas por el hecho de permanecer todo el tiempo en ella, considero que la construcción de la densidad desde fuera tuvo un efecto de realidad en las relaciones dentro: los isleños no hablan cotidianamente de “lo difícil que es vivir estrechos” o por lo menos no lo hacen explícito. Estas expresiones relucen en la interlocución con algunos medios de comunicación²⁷.

Considero que la gente logra vivir en esta isla gracias, en gran parte, a que los isleños incorporan y amplían su espacio de movilidad sin perder de vista su cohesión colectiva. El vaivén entre “la casa isleña” y “la casa cartagenera” hace que se equilibre la vida en Santa Cruz del Islote. O, por lo menos, eso entendí cuando me quedé por cuatro meses, solo moviéndome hacia usla Múcura e isla Tintipán, y alojándome de forma permanente en la isla. La consecuencia de mi estadía permanente fue el despliegue de ciertos rumores sobre mí que iban desde el consumo de drogas, pasando por una acusación de ser una “sapa” o una informante de la “ley” en aspectos de consumo de drogas, y otros como una supuesta frase de rechazo que yo había dicho sobre un buen amigo mío y que casi me cuesta su valiosa amistad.

En ese momento, me di cuenta de que la relación había llegado, tal vez, a un momento de sobrecarga por mi convivencia permanente y comprendí que los rumores que recaían sobre mí eran una forma implícita de solicitar una distancia. Era hora de salir un rato, viajar a Cartagena o a Tolú y aliviar de mi presencia a mis vecinos. Al volver, después de una semana de ausencia, los rumores parecían haber desaparecido, el comportamiento de las personas cambió positivamente y cada regreso era algo así como una renovación de la presencia, una nueva llegada. El hecho de salir un tiempo de los límites del archipiélago, de tomar distancia, es un comportamiento necesario para llevar la relación interna.

Esta manera de relacionarme y entender las dinámicas internas de los isleños deja entrever formas locales de percibir los límites y el

27 Los últimos cinco años Santa Cruz del Islote ha sido objeto de documentales diversos, entrevistas, intervenciones de ONG y de la empresa privada.

equilibrio entre el adentro y el afuera de la isla. “Salir” de la isla no significa solo irse de Santa Cruz del Islote a otra isla o a Cartagena. Más bien, alejarse por un tiempo de la compresión social y espacial. “Entrar” o “meterse” en el islote no es solo llegar, sino quedarse por tiempo prolongado conviviendo y siendo parte de las relaciones internas. La convivencia “adentro” y la “salida” son formas complementarias, no se excluyen. Son constitutivas de la personalidad y el *ethos* isleño. Se pueden entender como las formas de habitar el mundo, más aún, cuando el espacio de movilidad se extiende entre una hectárea de tierra rodeada de mar y una larga franja de litoral.

Estructura

Este libro se divide en cinco capítulos. En el capítulo uno, describo y analizo el poblamiento de Santa Cruz del Islote. El planteamiento central es que el modo en que se construyó el asentamiento y se formó una población isleña se hizo siguiendo unos parámetros sociales y culturales que siguen vigentes: a) la itinerancia masculina por causa de la pesca, b) el cultivo del coco y el contrabando y c) la estabilización femenina por medio de la construcción de casas y hogares que giran alrededor de la figura materna.

El capítulo dos presenta la organización de los grupos residenciales en Santa Cruz del Islote. El objetivo es mostrar cómo, en un espacio construido por su propia población, los isleños fueron marcando los límites espaciales y sociales. La configuración socioespacial se identifica por distintos segmentos que van de una escala menor a mayor: la casa y el patio forman el espacio doméstico y femenino, el calce es el terreno construido que luego se transmite a la descendencia y el barrio es el arquetipo de la identidad con un grupo de parientes. El análisis deja entrever diferentes niveles de cohesión: la familia, el grupo de hermanos y la parentela.

En el capítulo tres, a partir del análisis de tres mecanismos: el culto de religiosidad popular, la comida y el culto evangélico, se analiza la gestión de vínculos y discordias entre los isleños. Se identifica la creación de una comunidad del instante mediante el análisis de las

fiestas patronales de la Cruz de Mayo y la Virgen del Carmen (Agier, 2002). Se identifica un faccionalismo incipiente que tiene como lugar de expresión el culto evangélico y, por último, se analiza la comida, cuya distribución y circulación conectan a individuos ubicados en distintos lugares.

En el capítulo cuatro, se identifican los aspectos principales de la relación de oposición y complementariedad de Santa Cruz del Isote con isla Múcura e isla Tintipán, sus islas aledañas. Si la primera es un espejo invertido de la sociedad isleña, la segunda, representación del “monte”, es el universo complementario y próximo al isote. El análisis del turismo, el ritual y las formas de apropiación de cada isla deja entrever que tras estas representaciones subyace una relación de proximidad y distancia mediada por los vínculos genealógicos.

El capítulo cinco se orienta al análisis de la movilidad y las redes que tejen los isleños en su interacción con el litoral. Se identifican distintas formas de percibir la distancia y los trayectos de los isleños: el viaje, la pesca, la vuelta y el “vacile”. Se analiza cómo, mediante estas modalidades de movilidad, los isleños habitan el litoral. La pertenencia al barrio urbano, la representación local del Estado y la red de reciprocidad turística y ritual mediante las peleas de gallos son algunas de las relaciones que configuran espacial y socialmente su sociedad.

La conclusión retoma aspectos de la tesis que originó este libro y a partir de estos sugiere ciertas vías posibles para analizar la sociabilidad caribeña e insular. Aborda las dinámicas de la cohesión interna, la capacidad de ampliar el espacio de relaciones hacia otros lugares. Analiza la insularidad a la luz de este trabajo y una competencia social llamada localmente “mundanez” como caminos posibles para entender cómo habitan los isleños entre islas y continente.

I. “Arrancharse, calzar y traé muje”: percepción del entorno y poblamiento

La mayor parte de grupos [...] diseñan, en cierta manera, su forma sobre el suelo y establecen sus propios recuerdos colectivos en un contexto espacial así definido.

HALBWACHS, *La mémoire collective*

Siguiendo la bella expresión de Halbwachs (1997) que sirve de epígrafe, se puede decir que los isleños diseñaron, literalmente, su forma sobre el mar. Ese es el común denominador de la memoria: en sus narraciones, los lugareños que pertenecen a generaciones mayores coinciden en afirmar que fueron ellos, y sus antepasados, quienes ampliaron el suelo de un pequeño cayó y lo convirtieron en Santa Cruz del Islote. Este fue un proceso discontinuo de poblamiento que sucedió al ritmo de la itinerancia de pescadores, cultivadores de coco y comerciantes. La isla fue primero una estación de pesca que con el tiempo se transformó en un asentamiento humano.

El propósito de este capítulo es analizar las características del poblamiento a la luz de las narraciones de la historia oral. Las conversaciones, historias de vida, entrevistas y genealogías son el insumo principal. No se trata de relatos lineales, sino anecdóticos de la vida de la gente. Los narradores tienen diversas formas de interpretar la historia isleña y el lugar que ocupa cada uno de ellos en la sociedad influye en su lectura del pasado.

Siguiendo a Ingold (2011), la memoria es relacional. No está contenida en una cultura, ni se transmite de generación en generación. Más bien, es el resultado del movimiento que las personas hacen a lo largo

de su vida. Al explorar las narraciones de los isleños sobre su pasado, registran una serie de lugares, percepciones y trayectorias que nos hablan de la relación cambiante e individual con el entorno. Sin embargo, para exponer las características del poblamiento, elegí los periodos paradigmáticos comunes en las narraciones. Estos se articulan alrededor de tres momentos: el arranchamiento, el calce y la integración de las mujeres en Santa Cruz del Islote.

El arranchamiento se describe como un proceso estacional e itinerante. En cambio, el calce aparece como la práctica de ampliación del suelo, esta les permitió la construcción de un asentamiento más o menos estable. Al tiempo, ocurrió la incorporación progresiva de las mujeres en el espacio doméstico. El mar, las islas aledañas y los puertos costeros se convirtieron en el ámbito predominante de la presencia masculina. El uso diferenciado del lugar por parte de hombres y mujeres se debe entender como una tendencia y no como una norma explícita. Los límites entre los distintos lugares son porosos, pero la lectura de los relatos orales deja entrever que existen formas sexuales de habitarlos.

Este análisis se entrelaza con datos sobre la geografía y las percepciones locales del entorno. El mar, las corrientes, los vientos, los peces, los bajos de pesca, las formaciones rocosas, las playas y el manglar son parte integral de este proceso. En el contexto histórico, la base narrativa está formada por los relatos del fallecido Miguel Felipe Morelos, mejor conocido entre sus coterráneos como el Tío Pepe. La memoria del isleño, colmada de bellas anécdotas sobre parientes y recorridos, se apagó a los 97 años en junio de 2011. Sus relatos se complementan con los evocados por otros lugareños y de las pocas fuentes historiográficas sobre la zona.

Antes, comenzaré por exponer cómo los isleños mayores entienden las épocas precedentes al surgimiento de Santa Cruz del Islote. La intención es mostrar que la interacción cotidiana con el mar es también una fuente de interpretación del pasado. Por un lado, los hombres pescan en lugares profundos, o bajos, que antes eran islas, y esto les permite discutir e interpretar los cambios geográficos del archipiélago. Por el otro, el hallazgo de cañones sumergidos es una base para

especular sobre los grupos humanos que, posiblemente, habitaban la zona antes de que llegaran los antepasados isleños²⁸.

Las islas sumergidas, los fuertes españoles y los indios que “se hicieron a tierra firme”

El espacio que hoy les es familiar a los isleños en el archipiélago está formado por nueve islas. Santa Cruz del Islote es la más poblada y la más pequeña. Asimismo, es la única del grupo que no está forrada por manglares, ni playas, ni pozos de agua: se levanta sobre un antiguo bajo coralino (Cano Correa y Valderrama Barco, 1996) y es una porción de tierra firme artificial ampliada por sus propios pobladores. El relleno continuo del suelo mediante la acumulación de conchas de caracol pala (*Strombus gigas*), rocas de coral y arena fue el método que les permitió a los isleños agrandar el otrora cayo pequeño e incipiente. Actualmente, mide menos de 1 ha de superficie²⁹ y su población es de 600 habitantes³⁰. Según Cano Correa y Valderrama Barco (1996) allí se concentra el 95 % de la población del archipiélago.

Santa Cruz del Islote es un lugar árido y sin vegetación, esta apariencia se opone de forma radical a la de isla Tintipán e isla Múcura, las islas aledañas. La primera tiene una espesa vegetación. Es la más extensa del archipiélago con 80 ha (Cano Correa y Valderrama Barco, 1996, p. 183), donde se intercalan formaciones de manglar (*Riszophora*

28 Por lo anterior, habrá saltos históricos que van del presente al pasado y también datos de documentos historiográficos e históricos que se entrecruzan con la historia oral. Asimismo, un desbalance en la extensión del primer aparte con respecto a los siguientes. Este primero se pensó como una entrada para exponer las dinámicas locales de la memoria.

29 Su tamaño se compara con el de una cancha de fútbol estándar que puede llegar a medir 8000 m²; una hectárea tiene 10 000 m². Sin embargo, estas medidas no son precisas, pues la isla tiene una forma alargada y no redonda ni cuadrada. Tomando la distancia entre cada uno de sus extremos, mide aproximadamente 5600 m² (Sistema de Gestión Ambiental Municipal [Sigam], 2010), es decir, 0,5 ha (media hectárea).

30 Censo personal hecho en junio de 2010.

mangle, o mangle rojo), playas arenosas y blancas, lagunas interiores y crestas de coral que se levantan caprichosas sobre el mar. Isla Tintipán se ubica al noreste de Santa Cruz del Islote y queda a una distancia de 420 m (Google Maps). Según los vientos, las corrientes y la embarcación, el tiempo de navegación entre las dos islas no supera los 15 minutos. Los lugareños consideran que Tintipán es el “monte”: un espacio donde pueden cazar iguanas y un mapache llamado localmente mundano, así como recolectar frutos silvestres, como el icaco (*Crysobanalus icaco*), el zapote (*Manilkara zapotilla*) y la uvita (*Coccoloba uvifera*). El “monte” es también destino de los difuntos isleños (figura 5).



Figura 5. Archipiélago de San Bernardo

Fuente: elaborado por Christian Medina Fandiño.

En el costado izquierdo de Santa Cruz del Islote, se encuentra isla Múcura, una isla de 32 ha (Flórez y Patiño, 1993) y de forma redondeada. Tiene una espesa vegetación de bosques de manglar (*Rhizophora mangle*) y su topografía plana combina playas con crestas rocosas. Alberga en su interior un pantano, otrora laguna, llamado El Cholo, donde se concentra gran parte de la industria turística del archipiélago. Existen dos hoteles de alta gama, otras cabañas de menor alcance

y una playa donde trabajan los isleños, atendiendo a los turistas que vienen de todas partes del país, en especial de Bogotá y Medellín. La población que se concentra en isla Múcura habita en un caserío llamado Chupundún. Concentra 200 personas distribuidas en 40 casas (censo personal). Sus lugareños son descendientes de pescadores que llegaron de varias partes del golfo de Morrosquillo y se identifican como mucureros.

En el extremo sur de Santa Cruz del Islote, aparece una pequeña porción de roca coralina que no mide más de 100 m² (Cano Correa y Valderrama Barco, 1996, p. 183). Del suelo emergen arbustos de manglar, rezagos de la otrora isla Maravilla o isla de los Pájaros. Tiempo atrás era un lugar de anidación de aves como la fragata (*Fregata magnificens*). El Tío Pepe anuncia con nostalgia que la abundancia de aves en la isla era tanta que el pescador desprevenido debía evitar que le cayera excremento cuando pasaba en su bote bordeando el manglar.

¡En Maravilla vivían las aves [...] el alcatraz, el pájaro bobo, las gaviotas, esas [...] las golondrinas, eso sí estaba lleno! ¡Y uno pasaba por ahí bogando quietecito [...] porque apenas volteaba volaba [brrrr]! ¡Volaban y se cagaban sobre uno [...] así que uno pasaba por ahí sin hacer ruido!, porque, como hicieran ruido, ¡ahí están! [...] se dividió en tres pedazos pero quedó un pedacito chiquito. (Tío Pepe, comunicación personal, 1 de marzo de 2010)

Ahora la isla Maravilla está en proceso de transformación hacia una isla sumergida, como sucedió con otras que se convirtieron en bajos de pesca. Me detendré en la descripción del entorno insular, pues para este trabajo no consideraré la interacción de los isleños con todas las islas del archipiélago. Santa Cruz del Islote será el lugar central del análisis, pero se privilegiarán aquellas islas con las que los lugareños tienen una interacción cotidiana, como Tintipán, Múcura y, eventualmente, Ceycén.

La experiencia sobre la desaparición de islas, aves y el surgimiento de Santa Cruz del Islote debe entenderse como una de las tantas formas de habitar el lugar y de construir memoria. La experiencia de la pesca y la navegación permite discutir, cristalizar y aprehender el pasado, mediante una continua relación con el entorno presente. Al

escuchar los distintos relatos, emerge un posicionamiento distinto de cada lugareño frente a su propia construcción de la historia.

Las diversas formas de narrar el pasado

Las mujeres mayores cuentan poco sobre “lo que había antes” de Santa Cruz del Islote. Su relato comienza por la propia experiencia doméstica y genealógica, con narraciones sobre su llegada o nacimiento en la isla. Cuentan cómo vivían antes de casarse, cómo formaron un nuevo hogar y, sobre todo, qué heredaron de sus padres. Narran la historia según una reconstrucción de los vínculos genealógicos y también eventos traumáticos: un incendio, una tempestad o un acto de violencia.

Las generaciones más jóvenes tienen otras posturas frente a la memoria de las islas: la cuentan desde sus propias vivencias y muy pocos saben sobre las islas sumergidas o la gente que las ocupó antes que ellos. Esta es una de las mayores preocupaciones de los isleños mayores que aún viven: según sus palabras, los jóvenes no quieren que la historia les sea transmitida y, en este sentido, piensan que, al detenerse esa “transmisión”, se “perderán los valores”.

Esta preocupación está ligada a la necesidad de defender su derecho a la tenencia de las islas ante las instancias del Gobierno local. En atención a que estos terrenos son considerados por el Estado “baldíos” reservados a la nación, los isleños estiman que su derecho de propiedad sobre Santa Cruz del Islote y las islas aledañas se adquiere por haberlo construido (véanse Hoffmann, 2007; Losonczy, 1997). Para defenderlo, desde 2011 un grupo de lugareños formó un “consejo comunitario”, instancia creada en la Ley 70 de 1993. Esta les permite reclamar un “territorio colectivo” bajo condición de cumplir varios requisitos, entre ellos demostrar la ocupación “histórica y ancestral” del asentamiento (cap. 6, art. 2).

El intento por transmitir una memoria unificada sirve como soporte de su existencia como colectivo. Sin embargo, la interpretación individual y relacional de la historia es propia de las sociedades que, como Santa Cruz del Islote, se formaron por la confluencia discontinua de individuos. En este sentido, la narración del pasado es una fuente de procesos culturales y sociales dispersos, contrarios a la construcción de un relato unificador (Hoffmann, 2007; Losonczy, 2002).

La gente isleña tiene una experiencia propia del pasado y la construye desde sus perspectivas individuales. En este caso, me baso en los pescadores que bucean en las profundidades: no importa la edad ni la generación, varios de ellos infieren sobre la historia según el descubrimiento de cañones sumergidos, asimismo, por el encuentro cotidiano con bajos de pesca que un día fueron islas.

“Aquí hubo indios”

En las conversaciones de los pescadores, se escuchan con frecuencia sucesos ocurridos durante las faenas de pesca. Entre otras cosas, se habla del hallazgo de “cañones antiguos” sumergidos. Según las interpretaciones locales, los cañones son la prueba de que “los españoles ocuparon el archipiélago hace mucho tiempo y construyeron fuertes para defenderse de los piratas”. En una de las conversaciones que tuve con el Tío Pepe, añadió la idea de que “los españoles sacaron de las islas a los indios y se hicieron a tierra firme”:

Andrea Leiva: ¿Y usted sabe quiénes estaban antes acá en estas islas?

Tío Pepe: Antes los primogénitos de aquí eran los indios que ocupaban las islas estas, pero, cuando entraron los españoles, los echaron, y huyeron, huyeron los indios, se hicieron a tierra firme.

Andrea Leiva: ¿Y usted cómo supo que había españoles?

Tío Pepe: Porque nosotros aquí en varias islas [...] que tenían que ser islas y el mar las destruyó [...] encontraba uno fuertes de los españoles, como aquí en isla de Palma, al costado, había una isla que dice uno el bajo de Salamanquilla, ese no era bajo sino una isla, y ahí había cuatro cañones, miraba el uno al sur, el otro al norte, el uno al este y el otro a oeste, es decir, que cogían dirección a las entradas de aquí de las islas, de las islas del archipiélago.

Andrea Leiva: ¿Y no hubo negros, esclavos, acá?

Tío Pepe: ¡No! ¡Aquí no hubo negros de esos! Aquí había era los indios, sí, porque la bisabuela mía era india, se llamaba Gertrudis Villeros, que era la mamá de Gerónimo Castillo, el abuelo mío. Y tenía una argolla de oro que le decían, que el zamuro [...] le llamaban ellos [...] bueno, ella dizque cuando les decían los de aquí ¡Gertrudis! vamos a quitarte eso que tienes en la nariz [*risas*] ella se insultaba (se ofendía), no dejó que se la quitaran, no nunca y [el zamuro] murió con ella.

Así, el narrador construye su propia versión del “pasado” basado en su experiencia de pescador, en los diálogos con sus pares y en conocimientos que seguramente habría aprendido durante su vida. La presencia de los indios, por ejemplo, la deduce del hecho de que su bisabuela era india, posiblemente del grupo de los kunas de la región de Urabá-Darién y del archipiélago de San Blas entre Colombia y Panamá. Esto se infiere por las características que resalta del “zamuro” o nariguera que portan las mujeres casadas de este grupo como símbolo de control de la sexualidad (Morales Gómez, 1997), asimismo, por los intercambios que según los relatos tuvieron los isleños con estos indígenas durante buenaparte del siglo xx.

A pesar del desfase temporal entre el pasado colonial al que se refiere el Tío Pepe cuando habla del hallazgo de los “cañones” y el recuerdo de su bisabuela indígena, se puede decir que esta es su propia manera de interpretar la presencia de gente en un pasado lejano e indeterminado. La remembranza sobre su bisabuela también es un dato importante para entender que la historia de Santa Cruz del Islote tuvo lugar en un campo más amplio de intercambios y alianzas.

La narración anterior se cruza con los pocos registros historiográficos sobre las islas. Por un lado, en varios trabajos sobre el Caribe, historiadores de la región han mencionado el archipiélago de San Bernardo como uno de los lugares por donde pasaron Rodrigo de Bastidas y Juan de la Cosa entre 1501 y 1502 (Del Castillo Mathieu, 1988). En 1503, una cédula real menciona las islas de Barú³¹, el archi-

31 Actual archipiélago de las islas de Nuestra Señora del Rosario.

piélago de San Bernardo y el puerto de Cartagena como zonas pobladas por “indios salvajes”. En el documento, la Corona ordenaba capturar a los indios de las tierras e islas mencionadas, para venderlos como esclavos bajo el argumento de que eran “caribes”³² y se resistían a la autoridad. Sin embargo, Melo (1978) afirma: “Esta cédula es extraña, pues el único contacto de los españoles con los indios de esta región había sido el del grupo de Bastidas y La Cosa, y sus relaciones con los habitantes locales fueron, hasta donde sabemos, pacíficas” (p. 75). Así, es posible entender cómo cada versión de la historia, una que parte de la narración oral local y la otra de la historiografía, sirven para ubicar el lugar indeterminado que Tío Pepe le da al pasado antes de la creación de Santa Cruz del Islote.

Las islas sumergidas y el cayo emergido

Una de las pocas fuentes históricas es el documento de los derroteros de la expedición de Joaquín Francisco Fidalgo³³ en 1803 que incluyó el Caribe neogranadino. Para ese entonces el mencionado capitán avistó once islas: Tintipán, Múcura, Maravilla, Caracolillo, Ceycén, Panda, Mangle, Palma, Salamanquilla, Juan de Jesús y Cabruna. Dentro de la lista, aparecen las que el Tío Pepe y otros ancianos evocan como actuales bajos: Salamanquilla, Juan de Jesús y Caracolillo. Estas pasaron a ser parte del entorno submarino de los isleños y se convirtieron en bajos de pesca.

Los únicos rastros de una posible intervención humana en el archipiélago a principios del siglo XIX fueron “algunas palmas de Cocos, pies de plátanos y matas de algodón dispersas” en isla Múcura (Domínguez et ál., 2012, p. 156). Así, se infiere que, después del despoblamiento indígena y antes de finales del siglo XIX, época en la cual llegaron a

32 “Los españoles se acostumbraron a denominar caribes a los grupos que ofrecían mucha resistencia armada, utilizaran arcos y flechas envenenadas, y practicaran el canibalismo y la sodomía” (Melo, 1978, p. 43).

33 Esta expedición fue impulsada por las reformas que trajo consigo el reinado de Carlos III (Lemaitre, 1983, p. 383) y tuvo como objetivo “establecer la longitud y la latitud del cordón de las islas grandes Antillas desde la Trinidad hasta Chagres y levantar mapas exactos de las costas de Tierra Firme y de las pequeñas Antillas desde la Trinidad hasta Chagres” (Laffite, 1995, p. 25).

establecerse los primeros habitantes en Santa Cruz del Islote, quizá, hubo presencia ¿itinerante? de gente que cultivó en las islas.

En estos derroteros, no figura Santa Cruz del Islote o, por lo menos, no como una “isla”. No obstante, se menciona que “en la inmediación a la punta S.O de la isla de Tintipán y al O. y S.O de ella hay tres cayos próximos entre sí situados de N a S, el más N tiene un décimo de milla [...] y *el del S. no está inundado y hay en él otros árboles y pocas palmas de coco* [las cursivas son mías]” (Domínguez et ál., 2012, p. 156). La frase subrayada es, según Heckadon (1970), un posible indicador de Santa Cruz del Islote: un cayo que no estaba inundado y se encontraba al sur de isla Tintipán, como se encuentra el islote hoy día.

En la memoria local, el consabido cayo aparece bajo la categoría de un “mogote” o islotillo que sirvió de base para la construcción del actual asentamiento. En cambio, las islas sumergidas eran grandes extensiones. Luego, se convirtieron en parte de una franja submarina, provista de una gran variedad de especies. Así, las generaciones pasadas de pescadores fueron testigo del hundimiento de unas islas y el surgimiento del islote.

Aunque en la expedición española las descripciones de las islas no son detalladas, se menciona que están cubiertas de “mangles”. Isla Tintipán se describe como un terreno con grandes ciénagas y “playas cortas interceptadas por puntillas de mangles salientes” y de isla Múcura se dice que “es de terreno más firme que todas las otras” (Domínguez et ál., 2012, p. 156).

Así las cosas, ¿por qué teniendo islas que sobrepasan hasta en 80 veces la superficie de Santa Cruz del Islote los isleños decidieron instalarse en un cayo cuya adaptación implicó un arduo trabajo de relleno para ampliar el suelo? La respuesta local a este interrogante es la abundancia de “plaga” o mosquitos en las islas aledañas, en contraste con su aparente ausencia en el islote debido a que no hay vegetación. Esta afirmación es una especie de “acuerdo” de los narradores: “dicen que había mucha plaga” es la respuesta habitual a la pregunta. Así, el medio ha desempeñado un papel importante en la reconstrucción del pasado. Esta vez, la relación entre vegetación y presencia de mosquitos es una forma de imaginar las razones que los llevaron a vivir allí.

Las relaciones internas les permiten a los lugareños establecer acuerdos sobre ciertos aspectos, pero también silenciar otros. Analizo el poblamiento según tres elementos recurrentes de los relatos y los organizo en fases: arranchamiento, calce e incorporación de las mujeres. En lo que sigue, es preciso apelar a la memoria o las memorias individuales. Estas fuentes permiten entender cómo se pasó de la itinerancia a la creación de un asentamiento. Siguiendo los términos locales, defino la primera fase como arrancharse.

Arrancharse: itinerancia entre isla Barú y las islas de San Bernardo

Los pescadores que según los relatos iniciaron el poblamiento de las islas aparecen como hombres provistos de todo un bagaje social, cognitivo y cultural. Varios conocimientos, destrezas y creencias son elementos que salen a relucir en las narraciones de sus descendientes actuales. Posiblemente, como el Caribe constituye un espacio de interrelaciones, quienes se instalaron y comenzaron a rellenar Santa Cruz del Isote conocían o habían tenido noticia sobre las potencialidades del lugar. Con esto quiero decir que su poblamiento no se debe entender como un “descubrimiento y colonización” de “islas vacías”. Según lo registran los datos históricos, es probable que estas fueran despojadas de su población indígena en el siglo XVI³⁴.

Si nos atenemos a la Expedición Fidalgo, durante más de tres siglos transcurridos entre la supuesta cédula de 1503 en que se anunciaba la presencia de caribes, puede que las islas hayan servido como lugar ¿de paso?³⁵ donde quizá llegaban pescadores y cultivadores de zonas aledañas.

34 Ni en la historiografía ni en los archivos revisados aparece información sobre las islas entre el siglo XVI y el siglo XIX.

35 Herrera Ángel (2007) registra que en la provincia de Cartagena en el siglo XVII y debido a la gran disminución de la población indígena los lugares despoblados fueron refugio de “esclavos huidos, desertores y prófugos” (p. 148). Aunque su estudio está basado en la historia de las llanuras del Caribe, especulando un poco se puede decir que los rastros de cultivos en Múcura e isla Palma que halló la Expedición Fidalgo tal vez correspondieron a este tipo de población.

Según Herrera Ángel (2007), el proceso de poblamiento en el Caribe³⁶ se asocia a una alta movilidad, debido a la “compleja articulación del medio-adaptación-economía” (p. 69), que caracterizó desde la Colonia a las poblaciones de la región. Incluso, esta dinámica influyó en las formas de organización social. En el contexto marítimo, aunque sitios como el archipiélago de San Bernardo fueron silenciados por la historiografía hasta el siglo XIX, tal vez fueron zonas importantes en el Caribe debido a su ubicación y las potencialidades del entorno.

Una de las expresiones de la adaptación al medio en el Caribe es la dinámica que se presenta en ciertas sociedades de pescadores. El término para definirla es “arrancamiento” que significa “juntarse en ranchos” y “acomodarse a vivir en algún sitio o alojarse de forma provisional”³⁷. Cuando los isleños hablan de “ranchar” o “arrancharse”, se refieren a la acción de “parar rancho” o construir una estancia que les servirá como un alojamiento temporal cercano a los bajos de pesca. Es una práctica transitoria común entre pescadores de la Colombia continental, como lo afirma Márquez Pérez (2014, p. 51) en sus estudios sobre isla Barú e isla de Providencia. Esta práctica se asemeja a las de otras sociedades como los pescadores del grupo indígena wayuu, las cuales son descritas por Guerra (2004) como “campamentos”, cuya “apropiación” obedece a dinámicas ligadas a la alianza y el parentesco.

El arranchamiento se puede entender como una forma local de apropiación, contrapuesta a las nociones legales y estatales. Para la gente isleña, la “propiedad” sobre las estaciones de pesca se obtiene por la construcción de ranchos que se abandonan por temporadas y vuelven a ser ocupados por ellos a su regreso. De acuerdo con este proceso, se comenzaron a demarcar las zonas de habitación, pesca y cultivo. Los

Más aún, en atención a que por ser islas podían constituirse en lugares de refugio temporal.

36 La historiadora analiza específicamente las llanuras del Caribe y no las costas e islas. No obstante, considero que estas características pueden hacerse extensibles al espacio marítimo caribeño.

37 Estos son los significados que el Diccionario de la lengua española propone para México, la República Dominicana, el primero, y el segundo es usual en Chile, Cuba, México y Venezuela (Real Academia Española [RAE], 2014).

gestores del poblamiento figuran con nombres propios definidos y un lugar de origen determinado. Según las narraciones, fue la península de Barú, ubicada al norte del archipiélago de San Bernardo, el lugar de donde provino la pareja “fundadora”.

Los baruleros que “abrieron las islas”

El arranchamiento es una práctica itinerante. Con el vaivén de los pescadores, los lugares se modifican, se adaptan y las huellas que quedan de esa presencia son los ranchos y los acuarios para almacenar temporalmente peces. Estos últimos se denominan localmente corrales. Los sitios se abandonan por un tiempo y luego vuelven a adquirir la forma de refugios temporales. Santa Cruz del Islote fue resultado de un proceso similar, solo que culminó con la creación de un asentamiento más permanente.

Los relatos del pasado mencionan nombres y patronímicos específicos, de forma similar a Losonczy (2004, p. 594) en la Costa Pacífica, donde la memoria registra referencias genealógicas y espaciales que rememoran personajes emblemáticos. Pero este tipo de memoria también adquiere la forma de las prácticas culturales, las experiencias y las formas de habitar el entorno. En el caso de Santa Cruz del Islote, una pareja de cuñados provenientes de la península de Barú aledaña a Cartagena es la figura gestora del arranchamiento y posterior asentamiento. Según la historia oral, estos dos personajes, llamados baruleros por su gentilicio, comenzaron a viajar a las islas en un periodo evocado por las generaciones mayores como “finales de mil ochocientos”³⁸ o en las últimas décadas del siglo XIX.

“Abrir” y “meterse” en las islas

El “arrancamiento” es un término evocado junto con otros como el de “abrir” o “meterse” en las islas. En zonas aledañas y costeras como Tolú, es posible encontrar referencias similares. Como en el caso de Don Primitivo, un anciano de 90 años:

38 Esta expresión también fue registrada por Losonczy (2002) en su estudio sobre la configuración social entre la gente de Dibulla en La Guajira (Costa Caribe).

Andrea Leiva: ¿Usted sabe cuándo comenzó a vivir gente ahí?

Don Primitivo: ¿A “abrir” las islas? Quién sabe en qué época era, cuando yo levanté [nací] eso ya era coquera³⁹.

Andrea Leiva: ¿Ya tenían gente viviendo allá?

Don Primitivo: Claro, y en el islote había muchas personas... el islote era una isleta y comenzaron a aterrar y aterrando fue que abrieron.

Andrea Leiva: ¿Y usted sabe cuándo llegaron las primeras personas al islote?

Don Primitivo: Eso era antiguo, ya nacía uno y eso ya estaba ahí, funcionando esas coqueras.

Primitivo cuenta la historia de las islas desde el momento de su propio nacimiento. En sus respuestas, el hecho de abrir se asocia a usar las islas para el cultivo del coco (coquera). El uso del verbo “abrir” implica que las islas se consideraban espacios “cerrados” que los hombres “abrieron” por la labor de cultivo. Otra forma de enunciar estos procesos es el verbo “meterse”. Al preguntar a los isleños de generaciones mayores quiénes fueron los primeros que llegaron a Santa Cruz del Islote, muchos hacían la contrapregunta “¿los primeros que se ‘metieron’?”, y estas mismas expresiones se han usado desde tiempo atrás para anunciar la llegada de otras presencias: “los popoles⁴⁰ se metieron”, “los paramilitares⁴¹ se metieron en el

39 Se refiere a una plantación de palma de coco.

40 Policía Política (Popol) creada por un gobernador departamental en la Violencia bipartidista en Colombia en la década de 1950, que se caracterizó por el enfrentamiento entre los partidos Liberal y Conservador. Los popoles surgieron en el seno del Partido Conservador para combatir los avances liberales (Becerra, 2011).

41 Los paramilitares son un grupo armado que se formó en la década de 1990 por parte de terratenientes y ganaderos de Córdoba, el Urabá Antioqueño, los Llanos Orientales y el Magdalena Medio. Estos se reunieron bajo la figura llamada Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) para contener a las guerrillas atacando sus fuentes de financiación (“La expansión: El nacimiento de las

islote”, “Cristo⁴² se metió en el islote”, “mi papá se metió en el islote con mi mamá”.

“Meterse” y “abrir” sugieren una diferenciación entre el “adentro” y el “afuera”. El primer adverbio se relaciona con el hecho de habitar o instalarse, mientras el segundo suele asociarse con los lugares externos a esa isla: el mar, las otras islas y el litoral. Estos límites no se deben entender como procesos *a priori* ni como demarcaciones fijas entre los lugares. Son, más bien, fruto de la experiencia y del vaivén de los individuos entre islas y continente. Quienes figuran como gestores del proceso son los cuñados Fermín Cortés y Gabino Julio.

La pareja de pescadores como “fundadora”

En ciertas sociedades de navegantes y pescadores⁴³, la pareja constituye “la unidad laboral más básica en la cual están implicadas un fuerte aprendizaje y un fuerte lazo fraternal” (Giraldo Herrera, 2009, p. 60). Hoy día, la pesca en Santa Cruz del Islote es una labor, casi siempre, individual. La pareja aparece cuando se requiere la presencia de un proero y un popero en la embarcación para facilitar el uso de ciertas artes⁴⁴. Heckadon (1970, p. 60) describió una configuración similar de

Autodefensas Unidas de Colombia (1997-2002)”, 2008). El islote, aunque se concibe localmente como una zona pacífica, ha sido un enclave usado por los paramilitares para el tráfico de narcóticos. Su gente vivió sometida al mando de los jefes paramilitares del golfo de Morrosquillo hasta 2005.

42 Esta expresión fue utilizada por la gente cuando llegó a la isla una pareja de pastores evangélicos y desde ahí muchos lugareños conocieron y acogieron el pentecostalismo y sus prácticas asociadas.

43 Aunque aún no se conocen estudios académicos, el caso de la isla Migingo es revelador sobre esta característica diádica de la pesca. Se trata de una isla con dimensiones similares a las del islote que está ubicada en el lago Victoria entre Uganda y Kenia. Según la información que se encuentra en internet, esta isla es objeto de disputa entre los dos países por las riquezas pesqueras de la perca del Nilo, una especie invasora de pez muy apetecida y costosa. Como en el islote, una pareja de pescadores fue la primera que se instaló y construyó un caserío sobre una roca emergida. Allí viven unos 100 habitantes (“Así es Migingo, la isla más poblada y sucia del planeta”, 2021).

44 El proero es el tripulante que va en la proa o parte delantera de la embarcación. El popero es el que va en la popa, o parte posterior. Aunque la pesca actual en el islote se realiza de forma más individual que en parejas o grupos, existen

sus tripulaciones, en especial en prácticas como la caza de tortugas. Es posible que estas dinámicas hayan sido las usadas por los pescadores que comenzaron a arrancharse.

Dos cuñados, Fermín Cortés y Gabino Julio, simbolizan la pareja “pionera” del arranchamiento en esta isla. La caza de tortugas y el cultivo de coco aparecen como dos razones de su itinerancia:

Ellos [los primeros pobladores] vinieron aquí por cuestiones de pesca y el coco, pero, como les fue bien, buscaron la isla donde no hubiera plaga⁴⁵, esta era pequeña, era como un mogote⁴⁶ y ahí hicieron corral⁴⁷ también para ir almacenando lo que cogían [el pescado], uno de esos pescadores era el tatarabuelo mío, Gabino Julio. El otro pescador era Fermín... Fermín Cortés. Fíjese [...] porque él trajo a su cuñado y lo mismo Fermín también trajo a la hermana del cuñado que vivían [juntos], por eso, eran Cortés-Julio. (Miguel Felipe Morelos Castillo, comunicación personal, 1 de marzo de 2010)

El Tío Pepe comienza la historia construyendo su propia genealogía. Ubica a su tatarabuelo, Gabino Julio, como uno de los dos pescadores que poblaron la isla, y al cuñado de este, Fermín Cortés, como su acompañante. La pesca y el cultivo de coco son las labores que motivaron sus “viajes”, finalmente, “como les fue bien”, encontraron terrenos fértiles para el cultivo y una zona marítima rica en especies para la pesca, decidieron comenzar a asentarse en Santa Cruz del Islote. El proceso se evoca a partir de dos fases difusas: una inicial en la que los

métodos como el encierro de cardúmenes que solicitan la cooperación de más de dos personas. Buzos o pescadores de aguas profundas también se asocian para cuidarse en las faenas.

45 El narrador se refiere al insecto jején *Phlebotomus papatasi*. Esta especie invade las islas aledañas, en especial Tintipán, en las zonas de alta humedad, como el mangle y las playas. En el islote, la cantidad de jején es menor que en las islas aledañas.

46 Forma en que los isleños ancianos denominan los cayos pequeños.

47 “Hacer corral” significa construir un acuario contiguo al cayo donde se almacenan los peces recogidos durante las faenas.

pescadores parecen “probar el terreno” y otra en la que deciden instalarse de forma más estable porque se dan cuenta de que tienen buenas oportunidades.

Las relaciones entre estos pescadores definieron las dinámicas de descendencia y construcción de nuevos asentamientos. Los descendientes de Fermín Cortés con la hermana de su par pescador, Gabino Julio, se unieron posteriormente a nuevas familias, como los Castillo, ascendientes del Tío Pepe por vía materna. Luego, se sumaron otros pescadores de Tolú, Rincón del Mar, Berrugas, que se unieron a mujeres isleñas o llegaron con mujeres externas.

La duración del arranchamiento de los pescadores baruleros es un elemento ausente en los relatos, pues la memoria de los mayores isleños es anecdótica y discontinua, y no existe una preocupación por definir fechas y tampoco continuidades. La información surge, más bien, de las discusiones que propicia el investigador o de las preguntas hechas por ciertos isleños jóvenes a los ancianos, para conocer algo de su historia⁴⁸. Así, entre discusiones colectivas y según los cálculos realizados junto con los narradores, se estableció como año de “fundación” de la isla 1860. ¿Cuáles fueron los procesos que se imbricaron con la pesca y motivaron a los isleños a arrancharse?

Los itinerarios entre la brisa y el viento

El clima y las dinámicas marítimas marcaron los ritmos de la itinerancia de los baruleros en Santa Cruz del Islote. Aunque este elemento se silencia en los relatos que nos cuentan los isleños mayores, se explicita en las descripciones actuales sobre la experiencia de la pesca y la navegación. Las historias recogidas por Heckadon (1970) en Santa Cruz del Islote y por Martínez (1975) en Barú también son fuente de información sobre las prácticas de movilidad y temporalidad que, posiblemente, propiciaron el arranchamiento.

48 En el contexto de la reivindicación del “territorio”, un joven que participa de tal proceso fue el encargado de “recuperar” relatos de abuelos.

Los inviernos y la navegación

La navegación y la marinería son formas de interactuar con el entorno y de habitarlo (Giraldo Herrera, 2009, p. 18), asimismo, la pesca y el cultivo, labores que requieren una constante lectura del clima, del comportamiento del mar y de los periodos propicios para pescar y cultivar. Para viajar en una embarcación de isla Barú a Santa Cruz del Islote a finales del siglo XIX, los pobladores requirieron, seguramente, aprehender el tiempo y el espacio propicios para moverse. En este proceso, la temporalidad de los trayectos coincidió con la incorporación de símbolos y de celebraciones religiosas que siguen vigentes.

Los marineros y pescadores baruleros se arrancharon en el archipiélago de San Bernardo siguiendo la dirección de los vientos alisios, llamados localmente la brisa. Estos definen las dinámicas marítimas en el Caribe y las épocas propicias para la pesca y la navegación. Durante la temporada seca o verano, que se extiende entre abril y mayo, estos vientos planetarios son fuertes y soplan desde el noreste al sur (Guhl, 1975, p. 184). Según Heckadon (1970), al encontrarse en el norte del archipiélago de San Bernardo, los baruleros esperaban el final de este periodo seco y, cuando empezaban las primeras lluvias que anunciaban la llegada del invierno, emprendían su viaje a Santa Cruz del Islote, donde paraban sus ranchos y se instalaban hasta octubre (Heckadon, 1970, p. 22). La estancia duraba una buena parte del periodo invernal que se extiende entre junio y noviembre, este último mes es cuando se presentan las máximas de lluvia. En esta época, los alisios del noreste pierden fuerza y se refuerza la contracorriente (Cano Correa y Valderrama Barco, 1996, p. 31; Flórez y Patiño, 1993, pp. 29-34), fenómeno que los isleños llaman “viento”. A diferencia de las brisas que tienen dirección norte-sur, el “viento” es multidireccional y sopla de forma predominante desde el suroeste⁴⁹ al noreste.

49 El clima de las llanuras del golfo de Morrosquillo tiene un promedio anual de 26 °C y la precipitación es de 900 a 1200 mm. En el archipiélago de San Bernardo, la temperatura promedio disminuye ligeramente a 24 °C y al igual que las precipitaciones que presentan un promedio anual de 500 a 1000 mm (Cano Correa y Valderrama Barco, 1996, p. 179). Al encontrarse en la zona intertropical, la estacionalidad se caracteriza por presentar dos máximas de lluvia y dos periodos secos en el año (Guhl, 1975, pp. 187-190). La primera temporada ocurre entre abril y mayo, y la segunda, que es más intensa, entre octubre y noviembre. En

La Cruz de Mayo, el anclaje histórico

Las dinámicas de los vientos y las brisas influyeron en la duración y la frecuencia del proceso de arranchamiento. Esta información explica la existencia de rituales y símbolos que coinciden con aquellos que se celebran y veneran en Barú. En Santa Cruz del Islote, la Cruz de Mayo se considera la patrona de la isla y, en isla Barú, se asocia a las leyendas sobre el poblamiento de ese lugar, donde esta figura marca espacialmente el centro de la isla. En isla Barú, existe la misma representación, esta vez en hierro, y la cruz está dibujada en uno de los muros exteriores del poblado (figura 6)⁵⁰:



Figura 6. Muro que recuerda la fiesta de la Cruz en isla Barú

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

cambio, las dos temporadas secas tienen su máxima entre diciembre y abril, y la segunda es de menor duración, y se extiende entre junio y julio, periodo que es llamado veranillo de San Juan en toda la Costa Caribe.

50 Se considera que Barú es una isla porque está separada del continente mediante el canal artificial que comenzó a construirse en el siglo xvi, llamado canal del Dique. Prefiero llamarla península, y el poblado del que salieron los isleños es un corregimiento ubicado en la punta sur que lleva su nombre.

Según Martínez (1975):

La Cruz de Mayo es motivo de grandes fiestas. [...] Esta además surgió de la creencia de los “santos vivos”, se trata de pequeñas estatuas de santos que crecen muy lentamente con el tiempo. Esto nos recuerda la historia de la cruz que se encontraron los primeros baruleros en el lugar donde está hoy la iglesia. Se llevaron la cruz para el otro sitio donde vivían en ese tiempo, pero un buen día el “santo vivo” se escapó con la cruz y se devolvió a su lugar de origen. Fue por este motivo que los baruleros construyeron el pueblo donde se encuentra actualmente. Se habla de varios santos vivos que les pareció que Barú era un buen lugar para vivir, llegaron allí en forma de estatuas que fueron creciendo poco a poco en los nichos de la iglesia “hasta que llegaron los curas blancos y se los robaron”. (p. 108)

Así, en isla Barú, la leyenda de la santísima Cruz de Mayo se relaciona con la figura de “un santo vivo” que parece tener la capacidad de moverse y crecer. Según la historia, fue un hallazgo de pescadores baruleros. Luego, fue raptada por un “santo vivo”. El pueblo de isla Barú se fundó donde el consabido santo dejó la cruz. La cruz encarna un proceso fundacional. En cambio, en Santa Cruz del Islote, se dice que los pescadores que llegaron de isla Barú a arrancharse la construyeron. Primero, la hicieron en madera, pero, en 1958, cuando ocurrió un incendio infortunado, se quemó y la reconstruyeron en cemento (figura 7).

Los isleños la pintan y la decoran cada 3 de mayo para inaugurar la fiesta que conmemora su día. Cuando llegué a Santa Cruz del Islote en marzo, esta conservaba la pintura del año anterior y en el costado frontal figuraba la consigna: “Santísima Cruz de Mayo, cumpleaños 305” (figura 8).

El corregidor, representante local del Gobierno de Caragena, fue quien hizo la inscripción. Su intención era mostrar que Santa Cruz del Islote tenía una antigüedad mayor que la que acordaron los ancianos en sus discusiones. Para él, la isla se fundó hace más de tres siglos. Para las generaciones mayores, la llegada de los baruleros no ocurrió hace más de 150 años. Por esta razón, el día que se celebró esta fiesta en 2010 alguien decidió pintarla de blanco sin autorización del inspector, y se formó una disputa entre el corregidor y el pintor: cada uno se lanzó pintura blanca y también fuertes arengas.



Figura 7. La Cruz de Mayo

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Las interpretaciones sobre la antigüedad de las islas también son refutadas por gente externa a Santa Cruz del Islote. En iTolú, Jaime Zúñiga, a quien sus coterráneos reconocen como el historiador local, concuerda con la versión de los ancianos mayores y plantea:

La gente iba a las islas a pescar, eso no tiene tantos años de poblado como la gente sugiere [...] ahí ha vivido toda la vida una familia Barrios Ibarra, ahora es que han llegado varios, han sido pescadores que llegaron de Berrugas y Rincón, entonces cogían las islas a arrancharse, es decir, el pescador iba a pescar por dos o tres días para coger el pescado que traía en la chalupa, se quedan en las islas. ¿Por qué el islote y no Tintipán que es más grande?, porque el islote al ser tan pequeño y tan denso y en el área que está no tiene tanta plaga como los otros... entonces fíjate que si a lo mejor si vas a las islas te van a decir “aquí vivió mi tatarabuelo”, esto fue en 1900, yo puedo hablarte de una que ni siquiera fue

poblada por españoles, sino por esclavos y es Barú. (Jaime Zúñiga, comunicación personal, 15 de abril de 2010)



Figura 8. Cruz de Mayo antes de su celebración en 2010

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Don Jaime confronta “lo que la gente dice” con lo que “él sabe”. La época que plantea como periodo de instalación en Santa Cruz del Isote es 1900, cuatro décadas después de la fecha que proponen los isleños de generaciones mayores, en que aparece una muestra más de la condición relacional de la memoria. Al ser producto de la interacción entre los individuos y el entorno, la interpretación del pasado depende de las discusiones, los debates y los malentendidos que brotan en la convivencia.

Pero más allá de la disputa sobre la “antigüedad” de la isla y de su población, la instalación de la cruz aparece como un momento importante en la historia oral. Su figura se puede interpretar como un “lugar de memoria” (Nora, 1997), que se celebra, se renueva y congrega a la gente en torno a una historia y un presente compartido. La cruz es un anclaje histórico y religioso del espacio doméstico y residencial. Pero

existen otros “lugares” que se convirtieron en fases emblemáticas de la historia oral: las “bonanzas”.

La pesca, las bonanzas y las marcas de prestigio

Los isleños identifican a los pobladores baruleros como navegantes, pescadores y cazadores de tortugas expertos. La pesca no solo tuvo como objetivo directo el autoconsumo, también fue fuente de comercio e intercambio de productos con Rincón del Mar, Tolú, Berrugas y el archipiélago de San Blas en Panamá. Los baruleros y luego los pescadores que los siguieron en el proceso de poblamiento recorrían estas zonas costeras cambiando el pescado por alimentos, como el maíz, el plátano, el arroz y la yuca. Así, lo cuenta Marcos Watts:

Yo iba a la costa a buscar plátano, compraba pescado ahí, salado, me lo salaban, me lo llevaba para San Juan de Urabá, allá vendía el pescado y compraba carne, entonces, para comer carne, me ganaba algo en la venta del pescado, fiaba plátano allá y me pagaban cuando iba de regreso, a veces, me pagaban con pescado y con plata. (Comunicación personal, 20 de agosto de 2011)

Estos intercambios contribuyeron a expandir las relaciones entre islas y continente. Aunque el relato se ubica en la década de 1950, los itinerarios descritos son formas características de sociabilidad en la zona que vincula a Santa Cruz del Islote con el litoral. En el vaivén, los hombres conocían nuevos amigos, se reencontraban con parientes y tenían relaciones esporádicas con mujeres. Así, tanto el proceso de arranchamiento como la posterior llegada de pescadores de Berrugas, Tolú y Rincón del Mar deben entenderse como producto de dinámicas de ida y vuelta entre islas y continente.

El trueque de pescado por verduras, carne y tubérculos fue y sigue siendo una práctica común en la configuración socioespacial tanto de Santa Cruz del Islote⁵¹ como de isla Barú. Sin embargo, otro tipo de

51 En el islote, llegan todavía varios comerciantes a vender o cambiar esos productos por pescado.

comercio, el de las “bonanzas”, sería determinante en las relaciones con diversos lugares, insulares y continentales.

“Aquí vivió uno de la finca cocotera, vivió del carbón, el carey”

La “bonanza” es un término común en la historia caribeña. Durán Bernal (2006) y Orsini Aarón (2007) muestran formas distintas de asimilar los ciclos de auge comercial y lucro en dos sociedades. El primero analiza las formas de “crecimiento económico” (p. 21) en las islas del Rosario y el segundo muestra cómo este tipo de ciclos comerciales determinaron “el carácter de sus habitantes, fortaleciendo en ellos una mentalidad de la bonanza que privilegiaba la ocasión [...] frente al trabajo regular en una institución dada” (p. 124) en Dibulla (La Guajira). El cultivo del coco, de carey, el auge del carbón y el contrabando se enmarcan en el contexto de la bonanza.

La caza de tortugas y la comercialización del extracto de su caparazón es uno de los ciclos económicos reiterados en las narraciones. Este duró treinta años, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. El material que se extraía era la concha de carey. Esta se comercializaba en Cartagena donde los comerciantes europeos la compraban para la fabricación de utensilios y artesanías (Heckadon, 1970, p. 24). Por su parte, la carne de otras especies como la tortuga verde (*Chelonia mydas*) se intercambiaba por otros productos agrícolas en las ciudades costeras. La venta del carey y la carne de la tortuga verde fue una de las actividades económicas más intensas durante el periodo de arranchamiento. Su desarrollo fue simultáneo a otras actividades como el cultivo y la comercialización de coco.

El auge del coco

En cuanto a la preparación de los terrenos para el cultivo del coco⁵², es difícil establecer los métodos que utilizaron los primeros pobladores

52 Me refiero a la variedad de palmas de coco nucífera que pueden alcanzar hasta los 20 m de altura y que dan un fruto verdoso. De acuerdo con Patiño (1963), puede tardar entre siete y diez años en crecer según las condiciones del suelo. En general, las condiciones de salinidad de los suelos isleños resultaban

debido a la falta de datos. Según Patiño (1963), en las zonas semiáridas y ausentes de métodos de riego, el invierno era una época propicia para realizar el trasplante de las semillas. Pero estas solo daban sus frutos entre siete y diez años después del cultivo según el tipo de semilla. De esto se infiere que los primeros años de la itinerancia entre la península y Santa Cruz del Islote tuvieron como fuente económica las fincas ya sembradas en isla Barú.

En el archipiélago de San Bernardo, el coco comenzó a ser una fuente de comercialización en los últimos años del siglo XIX y se intensificó hasta mediados del siglo XX. La bonanza cocotera en el Caribe fue un proceso paulatino que reflejó la importancia del uso industrial de los aceites vegetales, entre estos la “copra”, producto de la nuez del coco. A partir de 1909, se instalaron fábricas en distintos países del Sudeste Asiático para la producción del aceite del que se utilizó como combustible y, posteriormente, como alimento concentrado para animales. Los centros de producción fueron durante un largo periodo las islas Filipinas. Poco después entraron en esta escena comercial los Estados Unidos con la creación de fábricas localizadas en Nueva York y Filadelfia en 1911. Este hecho provocó un aumento en la exportación de la nuez, donde el puerto de Colón en Panamá fue uno de los principales lugares de embarco (Patiño, 1963, pp. 95-96).

Los comerciantes de Colón enviaban más de medio millón de nueces hacia Norteamérica. Así, mientras las grandes potencias negociaban con la compra, los navegantes solitarios de lugares como isla Barú y el golfo de Morrosquillo recorrían y establecían nuevos cultivos en provecho de la bonanza. Las nueces se transportaban al puerto de Colón donde las embarcaciones norteamericanas esperaban a estos cultivadores y los retribuían con monedas de oro, bienes que marcan un papel importante en la memoria de baruleros (Martínez, 1975). Una vez terminada la Segunda Guerra Mundial (Heckadon, 1970), el comercio de coco se intensificó por el paso de grandes goletas provenientes de San

propicios para el cultivo. Sin embargo, debido a la escasez de agua, podría ser necesario desarrollar sistemas de filtración.

Andrés, que compraban todo el producto en las islas de San Bernardo y luego lo vendían en Panamá.

Pero esta época dorada llegó a su fin con la porroca, una plaga que acabó con todos los cultivos del archipiélago de las islas del Rosario, el archipiélago de San Bernardo y del golfo de Morrosquillo, zonas productoras por excelencia en la época del auge del coco en el Caribe:

Uno se dedicó a la finca cocotera, pero entonces cayó una enfermedad [...] la porroca, eso terminaba con los cocos [...] primero vino una enfermedad que se llamaba la mancha roja porque al coco en la mitad del cuerpo le salía una mancha roja, y entonces cuando cumplía un mes, se le venía el cogollo abajo [...] así es que comenzó la peste. [...] aunque antes de la porroca fue un huracán, hay una parte que sopló un huracán, y ese huracán pegó como a las cinco y treinta de la mañana, estaba yo de cinco años por ahí, ¡y entonces aquí en Múcura tumbó 800 matas de coco, y acá en Tintipán 1000 y pico! Quedaron las coqueras salteaditas, pero, entonces, sembraron otra vez y siguió la porroca, ahí la gente se cansaba, ya la finca estaba para producir, en un año, dos años, y les cayó otra vez, venían aquí especialistas para ver y no conocieron nunca la enfermedad, no le dieron final. (Miguel Felipe Morelos, comunicación personal, 10 de marzo de 2010)

La porroca se recuerda en la memoria de varias sociedades insulares y costeras del Caribe (Durán Bernal, 2006; Martínez, 1975). A pesar de la expansión de la enfermedad, hubo algunas cocoterías que sobrevivieron como las del archipiélago de San Blas en Panamá. Los kunas se convirtieron en uno de los contactos comerciales de los isleños. Los cultivadores que perdieron sus fincas cocoterías a causa de la enfermedad siguieron comerciando por un tiempo con este producto, pero ahora lo compraban en San Blas y lo comerciaban en Colón, en Panamá (Heckadon, 1970, p. 26). Así, los isleños se insertaron en las redes comerciales que ocupaban todo el litoral occidental de la Costa Caribe. No solo se trataba del comercio entre Cartagena, Barú,

Panamá, el archipiélago de San Bernardo y el golfo de Morrosquillo, sino también de una extensa red de relaciones que tuvo una fuerte influencia en los municipios costaneros del Urabá Antioqueño⁵³ (Ortiz Sarmiento, 1999, p. 49).

El auge del carbón

Estas prácticas fueron paralelas a la producción de carbón, una de las fuentes de ingresos más poderosas para los isleños. Ellos aprovecharon la buena calidad de la madera del mangle rojo, que abundaba en las islas aledañas, para producir el combustible y proveer de energía a Cartagena. Según la memoria local, el mineral se produjo en Santa Cruz del Islote en la última década del siglo XIX. Quienes lo introdujeron fueron dos “carboneros de profesión” (Heckadon, 1970, p. 26), llamados Eulogio Berrío y Juan Colón. Ellos llegaron de Rincón del Mar, municipio del golfo de Morrosquillo por causa de la guerra de los Mil Días⁵⁴.

El objetivo era transportar el carbón a Cartagena donde el combustible se utilizaba para la planta generadora de energía hasta mediados del siglo XX. De acuerdo con Heckadon (1970), su producción implicaba una preparación previa de los terrenos o planas, superficies donde se disponían los fogones u hornos para la combustión después de cortar la madera. Era un arduo trabajo de tala, combustión y almacenamiento que se consideraba “puerco” (sucio) por el color negro que adquiría la piel y la vestimenta de quienes se dedicaban

53 El Urabá Antioqueño es una zona de confluencia del Chocó, Antioquia, Córdoba y el tapón del Darién en la frontera con Panamá. Según los relatos, los contactos de los baruleros y los isleños con estos lugares fueron activos durante las primeras décadas del siglo XX. El comercio de la tagua, corteza vegetal que sirvió para fabricar recipientes, fue una de las razones de los intercambios.

54 Guerra civil que tuvo sus inicios en 1899 en Colombia. Una de sus causas parece ser el creciente monopolio del poder por parte del Partido Conservador, lo cual generó la respuesta del Partido Liberal y otros factores políticos y económicos, como el gravamen de las exportaciones cafeteras, que causó el descontento de campesinos en diferentes lugares (Mora, 1977, p. 186). Su consecuencia directa fue la separación de Panamá de Colombia.

a este. Así, lo relató Eulogio Berríos, uno de sus pioneros en Santa Cruz del Islote:

Al principio no quería hacer carbón porque dizque el que hacía carbón lo tenían de menos porque era un trabajo puerco, pero la gente vio que era buen negocio, pues cuando llegó a 60 chivos (centavos) el quintal⁵⁵, ¡hombre!, ¡eso era plata! (Heckadon, 1970, p. 27)

Esta concepción del oficio de carbonero como una fuente de suciedad parecía tener efectos en la reputación a pesar de las ganancias. En la mayor parte de las narraciones en la historia oral local, el carbón es poco mencionado como una de las “bonanzas” que se vivieron en la zona durante ese tiempo. En cambio, el coco y la pesca ocupan un lugar privilegiado. A pesar de las ganancias que aportó el mineral, solo el Tío Pepe relató aspectos sobre los beneficios obtenidos por su comercialización:

El carbón de madera se hizo mucho aquí también. Aquí en la isla, si hacía uno el carbón, vendía bastante. Y era barato, un saco de carbón, lo compraban en 50 centavos, si... venían los mismos de aquí, había unos que compraban a los que lo hacían... lo vendían a Cartagena y allá vendían un saco de carbón a cuatro pesos, ¡uff! Venían alegres porque era buen precio y le ganaban. (Miguel Felipe Morelos Castillo, comunicación personal, 10 de abril de 2010)

Estos intercambios también promovieron la introducción paulatina de diferentes bienes en Santa Cruz del Islote, pues quienes tenían el monopolio contrataban en la isla a los navegantes que llevaban el producto a Cartagena. Entre las tareas de estos últimos, estaba la compra de víveres y objetos que no se conseguían en el islote, como vajillas y carne roja. Los encargados debían comprarlos en Cartagena antes de volver a la isla. Tales procesos comerciales indican una transformación

55 La unidad de medida del carbón eran los quintales y los sacos. Según los isleños que vivieron este auge, en la época de producción carbonera, llegaron a producirse hasta 1500 sacos de carbón al mes, que eran transportados en embarcaciones de vela hacia Cartagena (Heckadon, 1970, p. 21).

espacial y social que definió las relaciones de estatus entre individuos y familias isleñas. Estos se consolidaron con otros auges paralelos como el contrabando de mercancías.

El contrabando “bueno”

Uno de los registros de la memoria isleña y barulera es la época del contrabando que convirtió a Santa Cruz del Islote en un lugar de paso de mercancías. Esta red unió al puerto de Colón, en Panamá, con la península de Barú, en las últimas décadas del siglo XIX y en mayor medida a principios del siglo XX:

¡Es que Panamá era [...] era parte de aquí de Colombia, vea usted! Después se independizaron y nació el particular, cuando yo iba por ahí, estaba jovencito como de diez y ocho o veinte años y viajábamos contrabando [...] pero no ese de hoy que mariguana y coca, no, sino de *whisky*, telas, cigarrillos. (Miguel Felipe Morelos, comunicación personal, 20 de marzo de 2010)

Gran parte de las mercancías que se intercambiaban en estos “viajes” provenía de isla Barú, lugar que adquirió el sobrenombre de Coloncito en alegoría al puerto de Colón (Durán Bernal, 2006; Martínez, 1975). En estas rutas, el archipiélago de San Bernardo fue uno de los puntos utilizados para escapar del control aduanero debido a la “desprotección frente a las autoridades de la costa de Tolú y sus alrededores” (Laurent, 2008, p. 399). El pago que efectuaban los comerciantes de los grandes puertos a los isleños que se aventuraban al contrabando se hacía por el hecho de hacer “viajes completos”: haber logrado que el comercio y el transporte de la mercancía tuviesen un fin exitoso. En el recorrido, los navegantes escondían la mercancía en Santa Cruz del Islote y Tintipán. Luego, los pilotos de navíos pequeños enviados por los comerciantes de Cartagena se encargaban de recogerla (Heckadon, 1970, p. 33).

La movilidad aunada al contrabando no solo motivó el contacto que los isleños tuvieron con contrabandistas en Panamá, Cartagena e isla Barú, también influyó en el ingreso de personajes que introdujeron

estas prácticas en el archipiélago y se convirtieron en figuras legendarias. Es el caso de José Prestán, a quien los lugareños recuerdan como uno de los pioneros de la organización del contrabando en la zona. Este compró la isla Palma, cercana a Santa Cruz del Islote, y allí construyó túneles para esconder la mercancía. Contrataba hombres del islote para transportarla de Panamá a Cartagena y los isleños hicieron parte de estas redes locales que se fueron ampliando en torno de otros contrabandistas.

En la memoria de los hombres baruleros, aquellos comerciantes que en la época tenían el monopolio del contrabando y el cultivo del coco se reconocían como pertenecientes a una clase alta de la sociedad local. En isla Barú, emergieron categorías sociales como “baruleros de aguas dulces” y “baruleros de aguas saladas”.

Los baruleros de “aguas dulces” y “aguas saladas”

La historia oral recolectada en década de 1970 en isla Barú por Martínez (1975) corresponde a las narraciones de ancianos que habían vivido los años más importantes del auge del comercio de la copra durante la primera mitad del siglo xx. En sus narraciones, se alude a dos grupos sociales. En un primer plano, aquellos que pertenecían a las “tierras saladas”: comerciantes que tenían acceso a embarcaciones, practicaban el contrabando y poseían fincas cocoteras; en resumidas cuentas, eran quienes tenían el monopolio local del comercio marítimo y, por ende, viajaban y tenían mayor movilidad. En un segundo plano, los de las “tierras dulces” que no tenían acceso a terrenos fértiles para el cultivo del coco ni un acceso privilegiado al contrabando. Vivían en zonas internas y distantes de las playas y unos trabajaban en las fincas cocoteras.

Según las mismas fuentes, los propietarios de fincas cocoteras preferían contratar trabajadores provenientes del canal del Dique⁵⁶ y Pasacaballos⁵⁷, considerados mejores empleados (Martínez, 1975, pp. 70-72). Los baruleros pertenecientes a las “tierras saladas” fueron

56 Bifurcación artificial del río Magdalena construida en el siglo xvi.

57 Corregimiento de Cartagena, límite entre esta ciudad y la península de Barú.

quienes, según la historia oral, se expandieron hacia el sur de isla Barú poblando, primero, las islas del Rosario y, luego, las de San Bernardo. En un sentido similar a la división entre las dos clases, los baruleros de generaciones posteriores, nacidos en las primeras décadas del siglo xx, heredaron el monopolio del comercio marítimo y de las fincas cocoteras. Pertenecían a la “penca ancha” (la clase alta) de la sociedad. Así, lo explicaba Marcos Watts: “Eran los que manejaban Barú, traían gente de por allá [...] empleados, de Pasacaballos [...] los traían a trabajar machete en las fincas cocoteras, eran los de la penca ancha esos de los cocos [...] yo me crié así en ese medio” (comunicación personal, 16 de agosto de 2011).

En las narraciones isleñas, en cambio, no se hace referencia a la clase social de los comerciantes y cultivadores. Los lugareños parten siempre de la llegada de los cuñados Cortés y Julio para dar inicio a la historia del asentamiento. En sus relatos, estos cuñados aparecen desprovistos de un pasado socioeconómico. Para los baruleros, por el contrario, los hombres pertenecientes a las clases altas (tierras saladas o penca ancha) fueron los responsables del poblamiento de Santa Cruz del Islote. Como afirmaba Eustacio Correa: “Gertrudis Cortés, hijo de Fermín [Cortés] fue de los primeros que creció allá... ellos [Gertrudis y su padre Fermín] hacían sus casitas de palma allá [en el islote], cuidaban sus fincas y se devolvían” (comunicación personal, 16 de agosto de 2011).

En Santa Cruz del Islote, en cambio, la diferencia de niveles y estatus socioeconómicos se infiere de las historias sobre ciertas familias que ocuparon mayores extensiones de terreno en las islas de Múcura y Tintipán. Otro marcador de prestigio individual en la memoria del poblamiento es la destreza para la pesca y la cacería de tortugas que aparecen bajo nombres de personajes emblemáticos.

Los hombres “afuera”: demarcación local de los lotes

Los baruleros no fueron los únicos que “abrieron” las fincas cocoteras. En la memoria, se imbrican nombres y apellidos de proveniencias

diversas. Al parecer, como lo evocó Jaime Zúñiga, familias tolueñas y de Berrugas cultivaban estas semillas antes de la llegada de los cuñados Cortés y Julio. Es usual distinguir en los relatos isleños varios apellidos de gente que se destacó por tener grandes fincas cocoteras, en especial en isla Múcura.

Los cuñados Julio y los Cortés, que aparecen como “los primeros baruleros” en arrancharse, se apropiaron de parcelas de forma individual: “Ellos cogían su parcelita y sembraban sus cocos, sus matas de plátano, y ahí hacían sus casas, los que vivían allá eran los dueños de eso [...] pero los que más tenían eran los Corteces [los Cortés]” (José Vitola, comunicación personal, 10 de junio de 2011), un isleño de 60 años que conoce bien la historia de las fincas cocoteras de Múcura. En isla Tintipán, en cambio, el monopolio lo tuvo la familia Castillo, una de las más grandes de Santa Cruz del Islote.

A los parientes de los baruleros se suman otros patronímicos de terratenientes del golfo de Morrosquillo. Los pobladores y sus descendientes figuran como quienes les “vendieron” los lotes a estos compradores externos mediante transacciones verbales. Los linderos se marcaban con árboles o palos, como los llaman los isleños, de frutos variados. Estas dinámicas locales de apropiación caracterizaron las primeras épocas de ocupación y usufructo de las islas sobre tierras que desde la noción legal se consideran “baldías”. Pero las prácticas de cultivo y arranchamiento hacen de estos “espacios en proceso de estructuración” (Almario, 2002, citado en Hoffmann, 2007, p. 56). Santa Cruz del Islote se apropió como espacio residencial y las islas aledañas y el mar se usaron como espacios abiertos al cultivo, la pesca y la navegación.

Hasta ahora los hombres aparecen como los protagonistas de este proceso. Pero, a medida que los pobladores se incorporaron en este medio, integraron a sus mujeres en Santa Cruz del Islote, y fueron ampliando el suelo de la isla por medio de la técnica llamada localmente calce.



Figura 9. Pescadores y cazadores de tortugas legendarios de Santa Cruz del Islote

Fuente: Archivo personal Stanley Heckadon, 1970.

“Calzar” y “traé mujé”: construcción de Santa Cruz del Islote y la instalación femenina

Las trayectorias de las mujeres en la historia oral se basan a la decisión de otros: “me mandaron traer”, “me llevaron a Cartagena donde mi abuela”, son expresiones femeninas para contar su llegada a Santa Cruz del Islote. Esta se relaciona con las dinámicas de poblamiento local: los hombres, ya fuera pescando, ya fuera “viajando”, incorporaron a sus mujeres solo cuando tenían la seguridad de haber encontrado un asentamiento. Una vez armados sus ranchos, y tomada la decisión de asentarse, integraban a la familia en el nuevo lugar. Esta es la diferencia entre la fase de arranchamiento y la posterior de instalación. En el primer caso, los pescadores llegaban en parejas o tripulaciones más grandes, pero sin la intención inicial de asentarse definitivamente

en la isla. Su éxito en ese primer acercamiento determinó la decisión posterior de trasladar a su familia.

Las mujeres se instalaron en la zona residencial que designa el “adentro” del universo socioespacial isleño. Los hombres se extendieron hacia “afuera” de este mundo femenino. Ellas, una vez ubicadas en Santa Cruz del Islote, se convirtieron en el símbolo principal del espacio doméstico y residencial. Tal proceso al mismo tiempo que la labor de calce o ampliación del suelo. La superficie de la isla se amplió con la llegada de nuevos pescadores en periodos que no tienen una fecha exacta en la memoria. Este proceso reprodujo e instauró formas propias de organización social. La incorporación de las mujeres tiene un papel determinante en las formas de pertenencia, alianza y herencia del suelo.

Las mujeres “traídas”

Cuando los isleños de generaciones mayores narran la llegada de la pareja de baruleros Fermín y Gabino, establecen de antemano que estos eran cuñados. Después, se afirma que comenzaron a traer a sus mujeres e hijos. Si la pareja de pescadores generó la fase de arranchamiento, el dúo de esposos aparece como gestor del asentamiento. La alianza fue el proceso que definió los derechos de usufructo en Santa Cruz del Islote y sus islas aledañas. Existe una tendencia a privilegiar las uniones con mujeres isleñas o la herencia de terrenos por vía paterna, pero este patrón presenta distintas modalidades.

El padre isleño, la mujer “de afuera”

En el relato de María Josefa Castillo, prima del Tío Pepe, se entrevé una de las formas de incorporación femenina en el asentamiento. La narradora evoca el origen de sus abuelos provenientes de Tolú, en el golfo de Morrosquillo, y la manera en que se fueron asentando mediante la construcción de ranchos. Después enuncia una fase posterior a la construcción de ranchos, cuando sus abuelos se devolvieron a Tolú a “traer a la familia”. La estabilización en el lugar es el momento decisivo para incorporar a la mujer y los hijos en Santa Cruz del Islote. La narradora añade una explicación que aclara las modalidades y los efectos de este proceso: “Ellos vinieron como venir tú de Bogotá

conmigo, tú eres bogotana y el isleño vivía allá contigo, entonces te traigo y tienen hijos, pero ellos ya no son bogotanos, ellos son isleños y la mamá bogotana” (María José Castillo, comunicación personal, 15 de abril de 2010). Aquí es posible entender que las mujeres externas no adquieren la categoría de isleñas así estén unidas a un hombre isleño. En cambio, la progenie sí adquiere la pertenencia directa al islote: “Ellos ya no son bogotanas, ellos son isleños y la mamá bogotana”. Así, es posible intuir cómo comenzaron a formarse los límites de la población y las dinámicas de herencia del suelo que se amplió progresivamente: al incorporar a los hijos en el islote por vía paterna, se establece que el derecho a pertenecer y en este sentido habitar la isla y heredar el suelo recaen sobre la progenie.

Mis abuelos llegaron de Tolú siendo unos adultos ya, porque eran pescadores, y venían a pescar aquí, entonces esto era un cayo, no era una isla, así que ellos fueron uno de los primeros que llegaron aquí, y después llegaron los otros y después ya hicieron los ranchos [luego] fue que se devolvieron a Tolú⁵⁸ y se trajeron a la familia. Ellos vinieron... como venir tú de Bogotá conmigo... tú eres bogotana y el isleño vivía allá contigo, entonces te traigo y tienen los hijos, pero ellos ya no son bogotanos, ellos son isleños y la mamá bogotana. (María José Castillo, comunicación personal, 15 de abril de 2010)

El padre “de afuera” y la madre isleña

Existen otros relatos que indican variaciones en las formas de alianza-herencia-pertenencia. El caso de José Vitola, un isleño que vive en Múcura, muestra cómo funciona la transmisión cuando el padre es externo a Santa Cruz del Islote y la madre isleña:

Andrea Leiva: ¿De dónde era su mamá?

José Vitola: La mamá mía es del islote, descendiente de Tío Pepe con Josefa, tía mía. Mi mamá se llamaba Catalina de la Hoz, murió hace cuatro o cinco años. Ella estaba conservada: lavaba y planchaba.

58 Sus abuelos eran de Tolú. Sus padres nacieron en el islote.

Andrea Leiva: ¿Y su padre llegó a Múcura o al islote?

José Vitola: Al islote, en ese tiempo Múcura no tenía muchas casas... el vino ahí como a pescar y eso, y se consiguió [se unió a] con la mamá mía...

Andrea Leiva: ¿Y usted sabe de qué edad vino él?

José Vitola: No, porque yo lo vine a conocer fue cuando yo ya regresé a Tolú, aquí no lo conocí. Él se separó de mi mamá.

El padre de José Vitola llegó a Santa Cruz del Islote pescando, se unió a una mujer nacida allí, tuvieron dos hijos y luego se separaron. El señor se devolvió a vivir a su lugar de origen y ella se quedó viviendo en el islote con sus padres. Cuando creció, José Vitola se unió a una mujer de isla Múcura donde formó un hogar, luego se separó de ella, pero se quedó viviendo allí en una casa ajena.

José Vitola: a) no heredó suelo porque su padre no era isleño, b) no se casó con una mujer isleña y c) no se quedó a construir una porción de suelo en Santa Cruz del Islote. La filiación con un padre tolueño y no isleño, la alianza con una mujer de isla Múcura y el hecho de no quedarse a defender una posesión son tres motivos que impidieron su derecho de transmisión y posesión.

Este caso muestra que la prole de un hombre externo y una mujer isleña tiene pocas posibilidades de adquirir derecho a usufructuar con fines residenciales la isla. Pero existen hombres que, a pesar de no tener padre isleño o no haber nacido en la isla, invirtieron en el pasado su tiempo y esfuerzo para hacerse a una porción de suelo. La alianza con una mujer nacida en Santa Cruz del Islote es determinante en este caso.

Las mujeres isleñas que “se van” y luego “traen” hombres

Como la mamá de José Vitola, existen varias mujeres que, tras unirse con hombres no isleños y luego separarse, se unieron a otros hombres que les aseguraron un terreno en Santa Cruz del Islote, o bien se quedaron viviendo en la isla con sus padres. Pero lo más usual es que, si la pareja está formada por un hombre externo y una mujer isleña, los dos salgan

a formar un hogar por fuera: de preferencia en Cartagena, Rincón del Mar y Tolú. Ciertas parejas regresan a la isla, y si el hombre logra insertarse en la familia de su mujer exitosamente, tal vez pueda construir un terreno. Esto ocurre principalmente con parejas mixtas (isleña-externo) que después de haber salido regresaron hace más de cuarenta años.

La conversación que tuve con María Josefa Castillo, una isleña mayor mencionada y su ahijado llamado Chipete de 50 años puede ilustrar lo anterior:

María Josefa Castillo: Los hijos míos que viven aquí son Alfredo y Víctor Manuel [...] viven aquí, Alfredo, la mujer de él, es nacida y criada en el islote, y mis hijas nacieron y criaron aquí, pero ellas se casaron en Cartagena y allá están...

Chipete: La mayoría de las mujeres se va, pero también resulta que, con el tiempo, se lo trae, se trae el marido para la casa y resultan viviendo aquí [...] aquí hay un poco [de hombres] que tienen más de cuarenta años que están viviendo aquí, pero no nacieron aquí, mi papá no es de aquí, mi papá era de Barú, nació aquí y se fue para Barú.

María Josefa Castillo contaba que sus hijos se casaron con mujeres isleñas y viven en Santa Cruz del Islote, en la casa contigua a la de ella. Pero sus hijas, que se casaron con hombres cartageneros, se fueron a vivir a la ciudad. Su ahijado interrumpió nuestra conversación y afirmó que la “mayoría de las mujeres se va” de la isla, pero añadió que, tiempo después, unas “traen al marido”. La permanencia de estos hombres “traídos por las mujeres” data, según él, de “más de cuarenta años”. Termina su explicación aseverando que su padre “era de Barú, nació aquí y se fue para Barú”.

El ejemplo anterior reafirma la tendencia de las mujeres isleñas que se unen a hombres externos a “salir” de Santa Cruz del Islote. Sin embargo, Chipete anota una excepción a esta regla cuando admite que algunas “traeron” hace ya algún tiempo a sus maridos no isleños a vivir al islote. Estos últimos no se consideran isleños, pero sí han obtenido derechos sobre terrenos en la isla por haberlos ampliado ellos mismos y por haber llegado allí hace más de cuarenta años.

Chipete cierra su relato con un dato adicional: su padre, aunque nació en el islote, no es considerado isleño porque no permaneció en la isla: “mi padre no es isleño, el nació en el islote y se fue a Barú”. Desligarse de la isla es, al mismo tiempo, desligarse de la identidad con ella y del derecho a usufruirla. En cambio, el hecho de permanecer en esta durante un tiempo considerable y tener una esposa isleña aumenta para el hombre externo la posibilidad de acceder a un terreno en el islote.

En cualquier caso, la transmisión privilegiada es la que se otorga por el vínculo a un progenitor isleño. La morfología del asentamiento refleja estas formas de organización. Varios hombres proyectaron el tamaño de su suelo pensando en la descendencia que iban a tener.

“Yo sabía que iba a tener un poco de hijos, por eso calcé”

Miguel Felipe Morelos Castillo o el Tío Pepe practicó la poliginia con corresidencia en Santa Cruz del Islote. Tuvo tres mujeres simultáneas y con cada una engendró varios hijos. Por eso, se considera el progenitor de “casi toda la isla”. Esta dinámica tuvo influencia en el proceso de ampliación del suelo y su efecto es que el sector más grande de la isla está ocupado por los descendientes del Tío Pepe con sus tres mujeres:

Tío Pepe: Yo aquí tuve tres mujeres.

Andrea Leiva: ¿Y dónde vivían? ¿Ellas se hablaban?

Tío Pepe: Ellas no peleaban [...] ellas [...] la una vivía aquí [en su casa], la otra vivía en la casa allá donde Mito [casa de su hijo] y la otra vivía acá casualmente, al lado [...] pero ellas no peleaban.

Andrea Leiva: ¿Eran amigas?

Tío Pepe: Blanca, que era la menor, se hablaba con Josefa, y Luz se hablaba con Josefa, pero entonces Blanca y Luz no se hablaban [...] se tenían recelo.

Andrea Leiva: ¿Y usted cómo hacía para visitarlas?

Tío Pepe: Yo iba así... los días en que estaba borracho, y como me gustaba tanto la fiesta, me decían: ¡Vete a acostar!, pero yo no quería abandonar y, cuando me llevaba la una, la otra le ayudaba: ¡Pero has caso, vete a acostar! [...] así ellas no formaron escándalo, y yo decía que la que peleara no vivía más con ella, porque, si acaso alguna de ellas peleaba por algo que no les agradaba, no decían que estaban peleando por eso, sino peleando marido. Claro que aquí había muchos que vivían con varias mujeres. Guillermo [su vecino] tenía tres también, pero, cuando vivía con una, con las otras estaba de pelea, ¡cuando estaba bien con las dos, con la otra estaba de pelea. Si [...] y con las mías no, yo vivía tranquilamente con ellas, y nunca peleaban ni nada.

El relato nos habla de la gestión de la poliginia en una isla exigua. Aunque dos de sus mujeres peleaban entre ellas, las relaciones no parecían ser problemáticas en extremo. La cooperación surgía cuando el Tío Pepe estaba ebrio y todas intentaban controlarlo. En cambio, en el caso de su amigo Guillermo, la relación con una implicaba el conflicto con las otras dos. En todo caso, estas prácticas matrimoniales llevaron al Tío Pepe a tener amplia descendencia: Morelos-La Hoz, Morelos-Julio y Morelos-Barrios. Tuvo que asegurar un terreno para la prole con cada esposa. Por eso, exclama que construyó o calzó suelo pensando en la descendencia:

Tío Pepe: Uno fue así echando corral y fue rellenando así hasta crecerlo [...] aquí en el patio ese tiene más de un metro, [los otros] no calzaban, yo no sé qué les pasaba, yo sí iba calzando, como yo sabía que iba a tener un poco de hijos, sí, porque, a pesar que tengo un poco, aquí no más que hay seis por fuera, los demás tienen vivienda.

Andrea Leiva: ¿Pero usted les construyó la vivienda? [...] yo cerraré [...] como aquí, aquí hay dos casas, y esto es calzado mío, de mis hijos.

Afirma que fue calzando “porque sabía que iba a tener muchos hijos”. En sus palabras, parece proyectar el tamaño de su terreno de acuerdo con la posible descendencia. Se refleja cómo las formas propias de organización social influyeron en el proceso de ampliación del suelo. Este último aparece como gradual y progresivo: “Yo sí iba calzando”, dice, comparando su trabajo con el de otros que se detuvieron en la labor. Y es que, según las descripciones, esta empresa debió implicar una alta inversión de energía, materiales y tiempo.

“Hacer corral”, “secar”, “rellenar”

El calce implicó un trabajo continuo de ampliación del suelo. Para calzar o rellenar el cayo, los isleños, primero, delimitaban un área previamente escogida con largas varas de madera, que luego enterraban en el fondo haciendo una especie de cerca. Este primer proceso se denominó “hacer corral”, expresión que, además, designa la construcción de acuarios para la cría y el almacenamiento de peces. Para esto, se usaron troncos de madera que llegaban con las crecientes de los ríos a las costas de la isla. Según la isleña Elida Castillo, “venían [al islote] con unas trozas grandísimas de madera... y que salían cuando se crecían los ríos... iban [los hombres de la isla] y las traían y hacían corral” (comunicación personal, 14 de octubre de 2011).

El espacio cercado se rellenaba con bloques de coral, conchas de caracol pala y caracolejo⁵⁹. Una vez terminado este trabajo, procedían a calzar o aterrar el suelo con restos sólidos, como la madera que sobraba de la construcción de los botes, o con restos de material que se utilizaba en la construcción de los ranchos. Los residuos son llamados por los isleños “basura”, y han sido de gran utilidad en la construcción de la isla.

El trabajo era mancomunado, dirigido y realizado por un grupo de hombres, en general, parientes consanguíneos o aliados, o por las mujeres con la ayuda de sus hijos. El derecho sobre el terreno calzado se adquirió, en un principio, por el hecho mismo de haberlo construido. Por eso, es frecuente encontrar en las narraciones históricas de los

59 Trozos de coral fosilizado.

isleños de mayor edad que calzaron porciones de terreno para su familia, el interés por reiterar la propiedad y el esfuerzo invertido en la construcción del terreno por parte de los antepasados y de los narradores. Luego, de construido, el derecho pasó, como se dijo, a los descendientes del progenitor.

Pero una vez construido, el calce se convirtió en un lugar de asentamiento para los herederos. El papel de la abuela materna fue y sigue siendo la característica principal de la configuración social y espacial de la isla. Después de una primera fase de instalación y residencia mediante el calce, el desafortunado evento de un incendio marcaría una nueva fase: la reconfiguración del espacio doméstico y residencial.

El incendio y la reconfiguración socioespacial

La incorporación gradual de las mujeres de sus hijos a Santa Cruz del Islote fue un proceso simultáneo a la ampliación del suelo. A medida que la gente calzaba, construía ranchos de madera y palma hasta formar un caserío. Según la historia oral, es posible inferir que en estos ranchos habitaban familias extensas. Los hijos de isleños formaron nuevas familias nucleares, pero todos residían bajo un mismo techo. Esta situación cambió después del 20 de junio de 1958, fecha en la que ocurrió el mencionado incendio. Las familias nucleares que vivían habitualmente en residencia matrilocales vieron la oportunidad de construir calces contiguos y una nueva casa.

El origen del incendio tiene diversas versiones. La más común es que una mujer dejó encendida una veladora al lado de su santo de devoción y la brisa la propagó por toda la isla. Todos los relatos sobre este hecho coinciden en que las “treinta casas” que existían en ese entonces se quemaron, a excepción de una donde se resguardaron varios isleños durante días. Afortunadamente, no hubo víctimas mortales, pero sí grandes esfuerzos perdidos. La mayor parte de gente evacuó la isla y salió hacia isla Tintipán. Tiempo después llegó la Armada Nacional de Colombia con víveres y frazadas, pero estas ayudas fueron provisionales y los isleños tuvieron que reconstruir sus viviendas.

La oportunidad para construir nuevos hogares

Paradójicamente, aunque el incendio arrasó con la isla, en palabras de mujeres que vivieron la situación, fue una oportunidad para construir sus casas y ampliar el suelo. Uno de los ejemplos es el caso de Elida Castillo, prima del Tío Pepe. Antes del incendio vivía con su esposo e hijos en el hogar de sus padres. Luego, saldría del techo de sus padres para ampliar el suelo y construir una nueva casa:

Cuando el incendio yo ya estaba casada [...] tenía cinco hijos. Mi esposo era Gabriel Hidalgo Alvarado, él era de aquí, su familia era de aquí [...] él y mis hijos ayudaban a trabajar, ellos ayudándome hicieron lo suyo, todos vivíamos en la misma casa [...] yo tenía mis hijos y allá vivía con mi mamá y mi papá, ya cuando se quemó el islote fue que nos disolvimos que ya principié a hacer [un nuevo calce], ya yo salí del lado de ellos y fui haciendo [calce] y ellos [sus padres] fueron haciendo [otros calces] y dándole al uno al otro [repartiendo porciones de calce entre los hijos]. (Elida Castillo, comunicación personal, 20 de agosto de 2010)

El suceso produjo nuevas dinámicas en la distribución de los espacios residenciales. Elida Castillo cuenta cómo “después del incendio” ella y su esposo salieron del hogar matrilocal. Sus progenitores comenzaron a construir nuevos pedazos de terreno para repartirlo entre sus otros hijos e hijas. Algunas veces lo que se heredaba era una pequeña porción de suelo susceptible de ser ampliada y su continuación dependió de los herederos. Parejas como la de Elida Castillo y su esposo siguieron el mismo patrón de ampliación-herencia: construyeron suelo suficiente para heredar a sus hijos y luego estos lo continuaron cuando formaron una nueva familia nuclear.

Elida Castillo también cuenta que, ante la ausencia de su esposo que salía a pescar, ella fue quien rellenó el suelo de su calce con la ayuda de sus hijos: “Para que los pelaos me ayudaran a recoger basura, yo hacía pan, hacía bollos, entonces, yo venía un día y los destinaba a sacar cosas, ‘vamos que vamos a hacer bollos’, a sacar tierra, yo me iba a sacar tierra por allá, entonces, los convidaba y ellos iban conmigo”. Ella se constituyó en el centro del hogar. El calce donde habitan sus hijos fue producto de su trabajo y de sus decisiones. Este patrón,

en el que la figura materna encarna el anclaje al espacio residencial, se repite en varios calces de la isla. El término con el que se define a esta generación de mujeres es “tía”.

La “tía”: figura central del grupo residencial en el calce

Con el incendio, se reconfiguraron las formas de asentamiento. El proceso de arranchamiento confluyó en un caserío más estable. La incursión de mujeres desempeñó un papel fundamental. Ellas se convirtieron en el centro de grupos domésticos formados por sus hijos e hijas, nietos y nietas, y, eventualmente, ahijados e hijos criados⁶⁰. Esta configuración matrifocal sigue vigente en Santa Cruz del Islote, y otros autores⁶¹ la han descrito para el Caribe continental e insular. En Colombia, Gutiérrez de Pineda (1975) la denominó el “tercer periodo” o “etapa final del ciclo vital” (p. 328) del estatus interno de la familia negra. Si bien el suelo y el apellido se heredan por vía paterna, en esta etapa la “atención se centraliza tan solo al lado materno” (p. 329).

60 Son los hijos criados por tíos, tías, abuelas, hermanas o hermanos de la madre. Esta crianza es común en ciertas zonas de Colombia y en la Costa Caribe fue analizada por Losonczy (2002). Entre la gente negra de la Costa Caribe y la Costa Pacífica fue definida por Gutiérrez de Pineda (1975, p. 324) como producto de la solidaridad familiar en momentos de vicisitud económica. Ante la imposibilidad de sostener a sus hijos por una eventual partida del hombre, la madre acude a su red de familiares para que sean ellos quienes los sostengan y los eduquen.

61 Smith (1956, p. 42) analiza el hogar matrifocal en su estudio sobre la familia en la Guyana Británica. Según su análisis, la mujer en el rol de madre se convierte en el foco de las relaciones más que en el centro del hogar; por esta razón, prefiere nombrar el sistema como “matrifocal” y no “matricentrado”. Richardson (1998, p. 27), según su estudio sobre las islas San Cristóbal y Nieves, prefiere referirse a la tendencia a una familia matrorientada; sin embargo, argumenta que no se puede unificar la tipología familiar caribeña, pues esta varía debido a la inestabilidad e incertidumbre económica del área geográfica. Wilson (2004), por su parte, hizo una crítica a la tendencia de los estudiosos de la Costa Caribe (de mediados del siglo xx) a privilegiar la mirada sobre aspectos de la familia y la matrifocalidad como únicas fuentes de conocimiento sobre estas sociedades. No obstante, reconoce la fuerza del trabajo pionero de Smith sobre la familia negra en Guyana. La etnografía en el islote puso en evidencia la condición matrifocal, tal como la define Gutiérrez de Pineda (1975), como una fase en el ciclo vital de la familia en que tanto esta como el hogar se centran en la madre.

Gutiérrez de Pineda (1975) enfatiza mostrando cómo en este periodo “la unidad habitacional abriga toda la descendencia generada hasta entonces en los diferentes progenitores transitorios, los hijos de estos y sus eventuales padres, más algunos consanguíneos de la línea materna, grupo doméstico que se constituye a su vez en unidad económica” (p. 329). Los hijos de la madre, ya con el mismo progenitor, ya con uno distinto, junto con los hijos “criados”, y eventuales ahijados de la abuela, también viven bajo el seno del hogar matrifocal. Así, el grupo de hermanos se vincula tanto por la relación de crianza como por el lazo común con la abuela materna.

En Santa Cruz del Islote, este tipo de configuración se reproduce en los distintos terrenos llamados calces y también en las casas. El centro materno de la familia es la “tía” y su esposo el “tío”. Aunque los dos inspiran el respeto de la prole, tienen roles distintos en la vida de esta. Si el hombre es el que les otorga el apellido y distribuye la herencia, la mujer administra su patrimonio, toma las decisiones económicas con la ayuda eventual de sus hijos mayores y se encarga de acoger en el grupo a posibles hijos criados y ahijados.

Los términos “tío” y “tía” para designar a los abuelos maternos tienen derivaciones como “mami” y “papi”. Los primeros son más usados por los hijos de la figura materna y los segundos por sus nietos. Para el Tío Pepe, este término es una costumbre generalizada en “la Costa”. En el contexto específico del islote, él mismo afirma que el término se acotó para designar a personas que forman parte de una misma generación de mayores sin importar el tipo de vínculo con y entre ellos. Así, hermanos mayores del Tío Pepe y sus tíos maternos, dos grupos pertenecientes a la misma generación, eran llamados de la forma genérica “tíos”.

Hasta aquí es posible ver las características de la transición de Santa Cruz del Islote a la estación de pesca y cultivo, a un asentamiento más estable y, luego, a un espacio más amplio de residencia. Este proceso fue simultáneo a la incorporación del mar, la navegación y la adaptación de zonas de cultivo en isla Múcura e isla Tintipán. El espacio doméstico y residencial se fue transformando en el lugar de predominio femenino.

Pero la configuración que divide el espacio doméstico de uno exterior no se restringió a las porciones terrestres y el mar inmediato a los calces. El mar con sus bajos de pesca y canales profundos proyecta la presencia mayoritaria de los hombres. Esta división no es tajante: los límites cambian y se actualizan de acuerdo con la historia, el clima y la experiencia individual.

El “agua salá” y el mar abierto

En el proceso de habitar el archipiélago, el manejo del mar adquirió usos diferenciados. Las mujeres, agentes centrales del mundo doméstico, se encargaron en mayor medida del uso y manejo del agua. El espacio de mar que bordea y es próximo a Santa Cruz del Islote, o “agua salá”, se diferencia del mar abierto, este último es el mar distante, donde los hombres pescan y navegan hacia otros parajes. El primero tiene diversos usos asociados a las labores cotidianas y hogareñas. En cambio, el mar abierto es aquel espacio de navegación y pesca, distante del islote. El manejo diferenciado de estos dos lugares está ligado a las transformaciones ecológicas, así como al uso y significado que se le otorga socialmente.

Las transformaciones del “agua salá”

En los relatos de los isleños mayores, el mar que rodea Santa Cruz del Islote era una fuente inmediata de peces, crustáceos, moluscos y tortugas. Las generaciones que crecieron en la isla durante la primera mitad del siglo xx cuentan que sus padres y abuelos pescaban desde la orilla. En los días de verano, cuando el agua estaba transparente, era posible ver alrededor del islote una cantidad considerable de especies marinas.

Debido a la riqueza en recursos marítimos que ofrecía el área del archipiélago en tiempos de su poblamiento, varios pescadores del golfo de Morrosquillo comenzaron a pescar en los bajos aledaños. De hecho, al tener un fondo rico en formaciones coralinas y lugares de anidación de peces, los isleños privilegiaron, desde su llegada, la pesca en el fondo o buceo, sobre la pesca de mar abierta o “pelágica”. Este entorno propició también la llegada de grandes embarcaciones pertenecientes

a las empresas multinacionales que usan grandes redes o trasmallos para atrapar la mayor cantidad posible de especies en corto tiempo. En Santa Cruz del Islote, estas son conocidas como “los vikingos” por el nombre de una de las multinacionales que explotan la zona. Sus técnicas erosionan progresivamente el coral y, por ende, limitan la consecución de peces. Aunados a la erosión del manglar y las dinámicas de transformación en el fondo marino, estos factores propiciaron el agotamiento de los peces en zonas cercanas al islote.

Por lo anterior, los hombres pescadores deben viajar a distancias cada vez mayores para encontrar pescado, crustáceos y moluscos. Las mujeres, ante la falta de pescado para completar la dieta diaria, deben ingeniárselas para alimentar a su familia con otras proteínas, como carne de gallina o cerdos que crían en Santa Cruz del Islote. Desde la perspectiva isleña, las mujeres no bucean porque “ellas están allá haciendo el oficio de la casa”, pero “ellas un día que otro se ‘fondean’ ahí a coger la ‘liga’” (Freddy Alvarado, comunicación personal, 2005, citado en Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras José Benito Vives de Andréis [Invemar], 2005, p. 105). “Fondear” es sumergirse a una profundidad considerable para pescar y la “liga” es, en este contexto, el complemento animal de la dieta. Así, la participación de la mujer en el mar se limita a las proximidades con fines de consumo doméstico.

Usos y propiedades del “agua salá”

El mar inmediato a Santa Cruz del Islote tiene varios usos: defecación, lavado de ropa y enseres, baño, depósito de desechos, limpieza de los peces, curaciones de enfermedades como la gripa y la cría de peces y crustáceos. Los isleños lo llaman el “agua salá” para diferenciarla no solo del agua dulce, sino del agua del mar abierto y distante que no está cercano del islote. Estar en el “agua salá” es bañarse en los contornos de la isla y no es lo mismo que estar en el mar, que se enuncia, más bien, como “estar navegando”, “buceando” o “pescando”.

Las mujeres tienen un papel preponderante en su manejo: la reco-gen para cocinar, lavan ropa en las orillas y esta agua se usa como uno de los ingredientes para limpiar sus prendas blancas. Las madres y las abuelas controlan el baño de los niños en las orillas, pues, después de un tiempo prolongado, la permanencia en el “agua salá” puede ser fuente

de enfermedades. Las mujeres adultas prefieren bañarse en la mañana y luego darse un baño de agua dulce en las tardes. Los hombres, en especial los pescadores, lo hacen cuando llegan de las faenas en las tardes.

El baño en “agua salá” se completa con un ligero chorro de agua dulce y el uso de champú y jabón, proceso que se enuncia como “endulzarse”. Este purifica el cuerpo, lo libera de la sal del mar que puede enfermar si se deja de manera prolongada. En cambio, el agua dulce se considera sinónimo de limpieza e, incluso, de “civilización”. Así, lo expresaba una isleña al ver las fotografías de niños de Bogotá debidamente bañados y vestidos: “Esos niños sí están endulzados y limpiecitos [...] los de aquí, todo el día en el agua salá”.

La relación con el líquido es ambigua. Por un lado, lo consideran “sucio”, pues allí se realiza el depósito de los residuos orgánicos e inorgánicos. Pero, por otro, tiene la facultad de limpiar los alrededores de la isla y, en esta medida, se piensa como un lugar propicio para realizar una parte del baño cotidiano⁶². Esa percepción depende, en buena medida, de las transformaciones que sufre el “agua salá” a lo largo del día. En casos de enfermedad, por ejemplo, los isleños me aconsejaban salir antes de las siete de la mañana a bañarme en las orillas de la isla para curarme de gripas, conjuntivitis y otros males causados por el invierno. Pero después de esa hora el mar se tornaba sucio y ya el baño de mar dejaría de ser curativo y se volvía nocivo. En las mañanas, el mar doméstico cura y en las tardes debe controlarse su uso, pues puede ser malsano.

En un sentido general, el agua se piensa como un agente que modifica las relaciones sociales. Los individuos son también agentes que con sus percepciones modifican el uso y significado del agua. Las mujeres

62 El baño isleño se realiza en general en la mañana cuando los lugareños se sumergen en el mar. Al salir se bañan ligeramente con agua lluvia y un baño más largo y cuidadoso en el que se usa jabón y champú, y se realiza en las horas de la tarde antes de la comida. Estos dos tienen una sesión de baño en el agua salada y una sesión posterior de agua dulce sin la cual se consideraría incompleto el baño, pues “endulzarse” equivale a un tipo de purificación del cuerpo que se libera de la sal del mar que puede enfermar si se porta de forma prolongada, mientras el agua dulce se considera sinónimo de limpieza e, incluso, de “civilización”. Así, lo expresaba una isleña al ver las fotografías de niños de Bogotá debidamente bañados y vestidos: “esos niños están endulzados y limpiecitos”.

se pueden definir como una especie de mediadoras entre el mar, otras fuentes de agua y el mundo doméstico. El agua, en este sentido, constituye un instrumento de mediación.

Las mujeres: agentes y vínculos entre la isla y el agua

Como el “agua salá”, hay otros tipos de líquido que se categorizan de acuerdo con su sabor, su consistencia o la fuente que las genera. El “agua lluvia” se recoge en cisternas que se instalan en las casas y sirve para el baño y el consumo. El “agua dulce” es la que venden algunas familias que se proveen del líquido en Cartagena y lo comercian en Santa Cruz del Islote (véase Arango, 2013, pp. 267-289). Los cuerpos de agua de las islas aledañas, en especial isla Tintipán, están formados por aguas que filtran el mar y se mezclan con la lluvia (p. 271). Tal vez, por eso, se llaman pozos de “agua llorá”, por la metáfora de la lluvia como un “llanto” que cae sobre las aguas filtradas. Por otra parte, se denomina “agua gorda” aquella que proviene de pozos de capas subterráneas del suelo. Tiene residuos de tierra y no es apta para el consumo, sino en caso de necesidad extrema, pues, a diferencia del “agua llorá”, el suelo no las filtra. Observamos cómo al agua se le atribuyen facultades y características parecidas a las del mundo humano: el agua “llorá”, mediante la lluvia, al caer, deviene “llorada”, y el agua es “gorda”.

Las características de cada tipo de agua son las que determinan su uso. El “agua llorá” y el “agua gorda” sirven para lavar la ropa junto con el “agua salá”. El líquido que tiene como fuente la lluvia se usa para beber y cocinar. Todas estas actividades, un poco menos el baño, están relacionadas con el mundo femenino y, por esto, su cuidado y tratamiento recae en manos de mujeres. En cada calce, se hallan “patios” que son los espacios de las casas que desembocan en el mar. Estos espacios, cuya propiedad recae sobre la “tía”, sirven, entre otras cosas, para almacenar el agua lluvia en las cisternas y también en distintos recipientes cerrados. Las “tías” y otras mujeres mayores que son madres ejercen una vigilancia constante del líquido y controlan su uso por parte del grupo residencial. Por otro lado, son ellas quienes la purifican con cloro, en caso de ser necesario.

El vínculo femenino con el agua hace que esta se transforme en un producto susceptible de ser parte del espacio doméstico, es decir,

del mundo “culturizado”. La relación femenina con este líquido ha sido analizada por Lacoste-Dujardin (2007, pp. 141-158) en la cultura kabyla de África del Norte, en que las mujeres son quienes tienen la responsabilidad, la proximidad y el poder de transmitir el patrimonio educativo y la literatura oral sobre el agua a los niños. Esta se percibe como garante de fertilidad, de vida y de seguridad. Tiene significados rituales y mitológicos distintos de acuerdo con su origen. Y, según el mismo análisis, al ser quienes hierven el agua y la transforman del estado líquido al gaseoso para cocinar, las mujeres son las responsables del paso de los alimentos a la “civilización”.

En el caso isleño, podría pensarse algo similar. Las mujeres dominan el manejo de la cocina, del fogón, del baño de los niños, del cuidado del agua que se consume. Así, se constituyen en agentes de su transformación y vinculan el mundo acuático y exterior al mundo terrestre e interior de la isla. El agua aparece en este universo como un mediador social y ecológico entre el mundo “de adentro” y el “de afuera” (Casciarri y Van Aken, 2013).

Los hombres, el mar abierto y los bajos: agentes y vínculos con el mundo de “afuera”

Los hombres son usuarios del agua asociada al mundo doméstico, participan en menor medida de su uso y cuidado, sin embargo, tienen una relación activa con el mar abierto, así como con sus profundidades, perciben los bajos de pesca como una fuente de recursos y como el hogar de las especies marinas. Por su parte, el agua del mar abierto se piensa como un cuerpo con diferentes propiedades. Por ejemplo, en una de las narraciones sobre sus faenas de pesca, un cazador de tortuga Carey se refería a la superficie como “el pelo del agua” (Heckadon, 1970, p. 58) otorgándole una característica corporal. Además, los pescadores atribuyen al mar distintas facultades que se asocian a otros factores como el viento, la brisa o la luz que emiten ciertos organismos vivos como algunas medusas, corales y anémonas.

Cuando el mar trae consigo sedimentos que llegan desde los ríos por causa de las corrientes en el invierno, el agua se percibe como “alborotá” (alborotada). En este caso, se dificulta la pesca de crustáceos y langostas por la poca visibilidad del fondo. En cambio, cuando el

mar se torna fosforescente por los organismos que en él producen luz, los pescadores anuncian que el agua está “pinta”. Así, lo explica uno de los relatos sobre la caza de tortugas recolectados por Heckadon (1970): “la tortuga tiene que *salí* (salir) a *resollá* (resollar)⁶³, cuando ella sale rompe el pelo del agua (superficie) y si el agua pinta uno la puede ver desde lejos” (p. 60). Este relato indica también que el agua se percibe como un cuerpo en tanto tiene “pelo”, que sería, en este caso, la superficie. Por último, se dice el “agua llena” cuando sube la marea. Todas estas acciones del mar son conjugadas en presente e interpretadas como producto del “comportamiento” del mar y no de otros elementos, como la lluvia, la brisa, el plancton o los peces.

Las diversas expresiones que explican los estados cambiantes del mar por parte de los pescadores y navegantes isleños se pueden interpretar como formas de atribuirle agencia. El mar abierto aparece como un cuerpo con el que los pescadores tienen que enfrentarse todos los días: deben leerlo para poder dominarlo. Sin embargo, lo “respetan”, ya que lo consideran “bravo” y difícil de controlar. La pesca de profundidad en los bajos es una forma de manejo masculino del mar, implica el desarrollo perceptivo y sensorial de competencias mediante la experiencia cotidiana. Históricamente, los hombres isleños han demarcado distintos bajos que forman parte del entorno que les es familiar.

Los bajos y la pesca: la demarcación de lo profundo

Guerra (2004, p. 102) y Márquez Pérez (2005, p. 44) exponen diversas formas en que se demarcan lugares de pesca en el mar. El secreto es una práctica que funciona para ocultar la ubicación de bajos, en especial aquellos donde abunda la langosta, o por lo menos así sucede en la isla de Providencia. En el contexto wayuu, el secreto se transmite de padres a hijos. Tales observaciones se obtienen, en parte, por la experiencia del investigador con el universo de la pesca.

En mi caso, la participación en las faenas fue tangencial. Aunque pretendí acompañar a ciertos pescadores a jornadas lejanas y duraderas,

63 “Dicho de una persona o de un animal: Absorber y expeler el aire por sus órganos respiratorios” (Real Academia Española [RAE], 2014b).

siempre me fue negado. Tal vez, por mi condición de mujer⁶⁴ en un mundo masculino, o, quizá, porque sí existe un secreto alrededor de los lugares y mi presencia lo amenazaba. Ni en las conversaciones y los rumores de la vida cotidiana, ni en la observación de las prácticas de los pescadores una vez llegaban a la isla, percibí información que me aportara mayores datos sobre el uso del secreto en relación con la pesca. Por eso, solo identifiqué formas explícitas en que los pescadores delimitan temporalmente los sitios de pesca.

El anclaje eventual de nasas o trampas para atrapar langostas o un bote anclado indican la presencia de un pescador en el mar. Este tipo de prácticas se pueden interpretar como formas transitorias de habitar el entorno marítimo, que no crean una “propiedad” sobre los bajos, sino que marcan lugares de pesca de uso común como producto de itinerarios.

Los pescadores de la zona, incluso los del golfo de Morrosquillo y otros que llegan de Cartagena, pescan en la zona marítima del archipiélago. Ellos ubican cada pliegue, bajo y canal con la misma facilidad con la que ubican el mundo terrestre. En promedio, reconocen veinte bajos que se extienden en forma circular alrededor del archipiélago⁶⁵. La toponimia combina nombres de pescadores emblemáticos, características de la morfología de los bajos, nombres de peces abundantes en ellos, categorías de orientación y ubicación. Los pescadores que llegan individualmente a las aguas cercanas de Santa Cruz del Islote, sean isleños o no, descubren un bajo y lo inauguran pescando en él. El conocimiento de sus bondades se expande rápidamente y todos los pescadores tienen acceso. Los isleños no se “apropian” de los bajos, pues no se consideran sus dueños. Más bien los identifican, los recorren, los usufructúan en un continuo vaivén.

64 Esto no quiere decir que no existan mujeres antropólogas que acceden a estos medios de pescadores. El caso de Márquez Pérez (2005, 2014) en isla de Providencia es un ejemplo. Pero tal vez por los límites sociales y temporales que caracterizaron la etnografía realizada me fue muy difícil entrar en el mundo de la pesca. Pienso que algunos antropólogos acceden y otros no, según la relación y la forma en que la gente los perciba en el campo.

65 Heckadon (1970) censó once bajos referidos a él por los pescadores. Actualmente, los isleños identifican siete bajos adicionales.

Las mujeres y el mar

Aunque las mujeres también desarrollan la capacidad de leer el comportamiento del mar, muchas le temen, sobre todo desde el punto de vista de la navegación⁶⁶. Esto resulta notorio al embarcarse con las mujeres isleñas, la mayor parte expresan miedo por los posibles cambios que este pueda tener, por eso, afirman que es “traicionero”. En mi estadía, disfrutaba el hecho de estar en una embarcación a mar abierto. Pero, a excepción de una joven que conduce lanchas, entre mis compañeras no escuché expresiones de deleite, pero sí varias de temor, por el hecho de navegar a menos que estuviéramos en zonas cercanas a Santa Cruz del Islote.

Sin embargo, el temor no impide que adolescentes y mujeres mayores remen en canoas de madera entre Santa Cruz del Islote e isla Tintipán. Los motivos de estos trayectos cortos son, en general, llevar víveres desde la primera hacia la segunda isla, transmitir mensajes a sus parientes que cuidan fincas en isla Tintipán, visitar las tumbas de sus muertos en el cementerio que se encuentra en esa isla, trabajar eventualmente en las playas turísticas de esta última o para recoger agua de los pozos de “agua llorá” con ayuda de hermanos e hijos.

Por otro lado, las mujeres de todas las edades viajan constantemente entre el archipiélago y el continente por distintos motivos: médicos, administrativos, familiares, festivos, religiosos. Cuando llegan al continente, se alojan en casas que, tiempo atrás, construyeron varias familias isleñas, en especial en Cartagena y Tolú. Aunque este tema es materia del último capítulo, es importante recalcar las características de la movilidad femenina: las mismas “tías”, figuras centrales en el contexto residencial y doméstico del islote, son también las que administran, deciden y gestionan las casas en el litoral.

Si los hombres abrieron los vínculos con el exterior mediante el comercio, la pesca, la caza de tortugas y el cultivo, las mujeres vinculan dos espacios domésticos, el isleño y el del litoral. Este tipo de movilidad femenina es como un puente que les permite tanto a hombres como a mujeres estar “adentro” y “afuera” sin perder las relaciones internas.

66 Es menos notorio el miedo cuando se trata de ir a pescar cerca del islote o pasar de una isla a otra en una canoa.

El poblamiento determinó la configuración socioespacial de Santa Cruz del Islote. El proceso se divide en fases: a) el consabido arranchamiento, b) la instalación de mujeres y de hogares nucleares y la cohabitación de la familia extensa en una sola casa, c) la ampliación del suelo por la creación de nuevos hogares nucleares y de nuevas casas, y c) lo que Gutiérrez de Pineda (1975) llama la “matrifocalización” de la familia extensa con la figura de la “tía” (figura 10).

Santa Cruz del Islote representa el lugar central en la escala del archipiélago. El mar y las islas aledañas se pueden entender como espacios externos a ese mundo doméstico y residencial que es el islote. La configuración que emerge se interpreta concéntrica.

El archipiélago: ¿una configuración concéntrica?

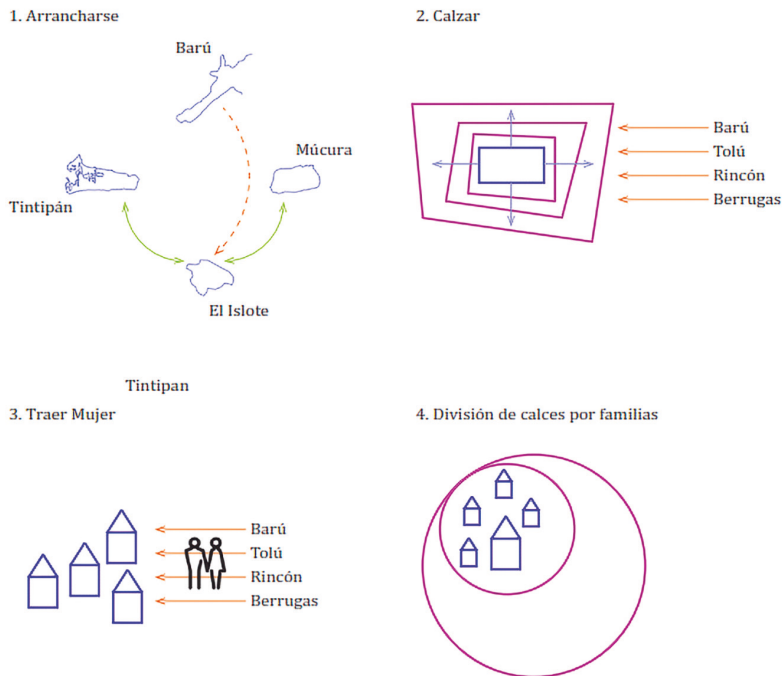


Figura 10. Secuencia de poblamiento

Fuente: elaborado por Diego Pérez.

La itinerancia de los pescadores y la instalación de las mujeres demarcan los contornos sociales y espaciales de la población isleña. Aunque no tengo la intención de establecer un “modelo” estático y unívoco de análisis, considero que la configuración resultante puede ser interpretada como un espacio concéntrico. En el centro, estaría el islote, emblema de lo doméstico, lo residencial y el “adentro”, seguido del mar próximo, inmediato que lo bordea. Luego, seguiría el mundo “abierto” y delimitado por los hombres: el mar y las islas aledañas (figura 11).

La esfera de lo “doméstico”, formada por Santa Cruz del Islote y el mar, no se reduce a los calces y las casas. La distribución de los grupos residenciales en el espacio muestra la superposición de distintas escalas o segmentos familiares llamados patios y barrios. Estos son el resultado del crecimiento físico y social del islote. Ahora es preciso analizar la configuración interna en su complejidad para comprender cómo, después de ser un cayo despoblado e incipiente, el islote se transformó en un espacio confinado de familias, parientes y aliados. Estos generan distintas estrategias para delimitar, pero también para convivir en la exigüidad.

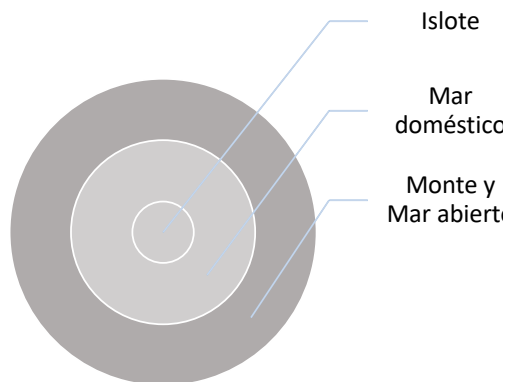


Figura 11. Interpretación de la configuración concéntrica del espacio en el islote

Fuente: elaboración propia.

II. “Un barrio en medio del mar”: configuración espacial del islote

*Yo me la paso de isla en isla, yo me la paso viajando
Yo cumplo con mi deber, yo cumplo con mi trabajo
Yo trabajo pa mis hijos, trabajo pa los que amo
Me dice mi compadre Wilber que en San Andrés me iba a quedá
Me dice mi compae Blacho: “compa usted allá se iba a quedá”
Pero yo allá no me quedo, porque aquí tengo a mi mamá.
Uno sí sabe donde nace, pero no sabe donde muere
Yo me muero en el islote, porque aquí es que me quieren
Aquí me quedo, en la bolita, en el corralito de piedra.*

(REINALDO DE LA HOZ, vallenato)

La estrofa anterior fue compuesta por Reinaldo de la Hoz: pescador, comerciante y propietario de uno de los negocios más prósperos de venta de víveres en Santa Cruz del Islote. En la canción, aparecen varias características de la sociedad isleña. Inicia evocando la movilidad masculina mediante la circulación de los hombres, ya hacia otras poblaciones, ya “de isla en isla”. A pesar de que corre el riesgo de asentarse por fuera del islote, así se lo dicen sus amigos con la expresión “compa, usted allá se va a quedá”, el hombre reafirma su deseo de volver. Luego, aparece la figura materna como símbolo del arraigo: Reinaldo señala que en otra isla no se queda porque es en el islote “donde tiene a su mamá”. Si bien los isleños se identifican con múltiples poblaciones y se desplazan entre ellas, el islote es un anclaje al lugar, y la figura materna aparece como su encarnación.

Para entender el rol tanto de Santa Cruz del Islote como de la figura materna, resulta pertinente ahondar en las formas de organización interna. Este capítulo es un intento por describir y analizar la distribución

de los grupos residenciales en el islote. La etnografía deja entrever que la relación entre estos se puede definir genealógicamente. El hogar gira alrededor de la “tía”, figura materna central. Asimismo, los grupos residenciales ocupan segmentos⁶⁷ espaciales de diferentes escalas.

El segmento más pequeño del grupo residencial es el espacio doméstico, donde confluye la “familia” extensa. Esta habita entre la “casa” y el “patio”. En una escala mayor, se proyecta el “grupo de hermanos” que residen juntos en el terreno llamado calce, cuya figura central es “la tía”. La suma de calces o de terrenos de suelo construido forma el “barrio”, el segmento residencial más amplio de la isla. Este último lo habita la “parentela”, grupo que se identifica con el apellido de un progenitor común. Así, a pesar de la estrechez del lugar y de la proximidad física y genealógica de su gente, el análisis muestra cómo se crean y se redefinen los límites en el espacio habitado. El uso del patronímico para identificarse como “parte de” un barrio es una muestra del intento por diferenciarse de los otros grupos familiares.

Estos límites no son estáticos: se reconfiguran mediante actos verbales y no verbales, como las alianzas entre parientes no corresidentes, los conflictos entre los integrantes de una misma familia, los mecanismos para evitar el contacto físico, así como el rumor. Me

67 Esta división se inspira en el análisis del sistema segmentario que presentó Evans-Pritchard (2010, pp. 405-438) en su estudio sobre el sistema político de los nuer de Sudán del Sur. El autor propuso entender la estructura como un esquema concéntrico organizado por una secuencia de segmentos territoriales que van de menor a mayor (así el centro es “la choza”, unidad mínima del sistema, y en el exterior se abren distintos segmentos “tribales” hasta llegar al máximo que es “el gobierno”). Se recoge la idea general de que un sistema (esta vez socioespacial) está organizado en distintos segmentos interrelacionados. Su modelo es una base pertinente para entender la distribución del espacio en sociedades como el islote, donde no hay una jerarquía social dominante, sino que tiene un carácter igualitario “ideal” que esconde profundas divisiones en su interior. Al partir de este modelo, no pretendo desconocer la complejidad de su teoría frente a la isleña ni equipararla: Evans-Pritchard se basó en el estudio de un grupo africano de pastores nómadas con una organización tribal, estructurada en clanes y dividida en linajes, lo cual no es el caso de este estudio.

limitaré a exponer la organización interna de los grupos y el significado social de cada espacio en la vida insular.

Un barrio en medio del mar

La figura 12 es la primera fotografía aérea que tuve de Santa Cruz del Islote en internet. Sus techos grises y marrones se intercalan con pocas enramadas de palma. Las viviendas parecieran no tener espacio de separación entre unas y otras, los espacios libres de construcciones son escasos. Las casas de las orillas se elevan sobre crestas rocosas por las que se cuele el mar en épocas de invierno y cuando sube la marea.



Figura 12. Vista aérea de Santa Cruz del Islote

Fuente: Luna Bejarano (s. f.).

En algunos sitios, la isla se desborda y se aprecian grandes rectángulos extendidos sobre el mar, se trata de acuarios donde algunos isleños crían langostas y peces. Se distinguen también dos techos que resaltan por su color azul, los cuales corresponden a las instalaciones de la Escuela Santa Cruz del Islote, donde los niños isleños entre 5 y 14 años reciben clases diariamente, los profesores provienen de Tolú y Cartagena.

Al observar la fotografía, es difícil imaginar que, en Santa Cruz del Islote, existen calles y plazas, así como cantinas y galleras. Es más, la imagen se transforma al desembarcar y darnos cuenta de que, a pesar de la exigüidad, se construyeron espacios amplios y libres, tanto dentro como fuera de algunas casas.

La percepción de hacinamiento es un lugar común en las páginas web, en los artículos de prensa (Libreros, 2013; Mojica Patiño, 2012) y en el discurso cotidiano de los conductores de lanchas que viajan desde el puerto de Tolú llevando turistas a isla Múcura. Una de las afirmaciones comunes al respecto es que “las casas están pegaditas” la una de la otra, o que para caminar en la isla es necesario pasar dentro de estas⁶⁸. En la voz de varios turistas, se equipara la pequeñez con el hacinamiento, la pobreza y la promiscuidad. La valoración negativa se suma a la de “suciedad” que revela un estigma racial implícito: el del negro como alguien poco higiénico, que “tiene muchos hijos” y es pobre⁶⁹, como me decía una turista. Este tipo de afirmaciones contrasta con otras, como “pero deben ser felices” porque no necesitan mucho para vivir, o debido a que la imagen misma de cohabitar en un espacio estrecho reproduce directamente la idea de unión y solidaridad.

Estas percepciones son motivo de molestia para varios lugareños. Al convivir con ellos, se percibe el descontento general que produce ser observados por los turistas desde las lanchas que anclan frente a las orillas de su isla. Una vez, mientras conversaba con un vecino, una lancha se detuvo al frente de Santa Cruz del Islote. Cuando el conductor exclamaba su discurso habitual sobre las condiciones de vida de la gente, mi compañero gritaba, con un poco de picardía y de rabia:

68 Esta es una de las afirmaciones que hacen los lancheros provenientes de Tolú a los turistas que se detienen siempre unos minutos al frente del islote: “Es la más densamente poblada del mundo, pertenece a Bolívar, aunque se encuentra más cerca de Sucre, tiene entre mil y mil doscientos habitantes (esta es la cifra establecida en el discurso turístico), las personas transitan por dentro de las casas”. En la mayoría de casos, los turistas no desembarcan en el islote, sino que continúan su trayecto hacia la playa de la isla vecina de Múcura.

69 Estos comentarios sobre el hacinamiento, la promiscuidad y la suciedad los escuché en casi todos los trayectos que hice en lanchas turísticas desde Tolú hacia isla Múcura en el trabajo de campo realizado entre 2010 y 2011.

“¡Eso es embuste, es mentira!”. No obstante, la reacción no significa que existe un rechazo permanente al discurso. En la interlocución con los turistas, algunos isleños reafirman el estereotipo, con el fin de alentar al visitante para que conozca el islote, y así obtener una ganancia económica.

Estas son maneras de jugar y lidiar con el estereotipo de “hacinamiento” impuesto desde fuera. El rechazo que este genera coexiste con su uso estratégico. Si la ambigüedad entre el rechazo y el uso del estereotipo se percibe en ciertos comportamientos individuales de los isleños, el descontento generalizado se expone en los medios de comunicación como una molestia de “toda la comunidad”. Los representantes del consejo comunitario de Santa Cruz del Islote⁷⁰, con el apoyo de personas externas, declararon en un comunicado abierto la falsedad de varias afirmaciones de este tipo (Comunidad Negra de las Islas del Archipiélago de San Bernardo, 2013).

No pretendo negar que el espacio en Santa Cruz del Islote es reducido y que ciertos estereotipos se acercan a la realidad. A veces, se presentan situaciones conflictivas por causa de la pequeñez: la necesidad de pasar dentro de casas para acceder a determinados lugares de la isla. Asimismo, para jugar fútbol los niños isleños tienen que adaptar la plaza de la Cruz, que no sobrepasa los 15 m² de superficie. En sus interacciones, se evidencia una pugna con hombres adultos que juegan dominó en las esquinas, quienes protestan por los golpes involuntarios del balón con el que juegan los niños. Este problema se convirtió en un conflicto entre generaciones mayores y las madres. Una de las formas de resolverlo fue cerrar el espacio donde eventualmente juegan los niños con mallas.

Estos eventos exacerban la percepción de hacinamiento y de promiscuidad. Los isleños también suelen expresar cierto inconformismo ante la falta de espacio. Las madres alegan que los niños no tienen donde jugar. Otros se quejan porque no existen lugares donde puedan escapar de la vista de los demás y se sienten “muy encerrados” después de un buen tiempo de no “salir” de Santa Cruz del Islote. La exigüidad

70 Instancia creada para reclamar el derecho como comunidad negra al territorio colectivo en la Ley 70 de 1993.

y la insularidad son aspectos relevantes tanto en la percepción de los isleños sobre su espacio como en las relaciones internas.

Contrario a lo que se expresa en la prensa, en internet y en el discurso turístico, la distribución interna de la isla no es un proceso motivado por el supuesto hacinamiento. El análisis de la distribución de los grupos residenciales devela una lógica socioespacial propia. Esta articula la interacción con el entorno, las relaciones sociales y los significados culturales que los lugareños portan consigo en el vaivén entre islas y continente.

Las familias y las mujeres

Desde el mar, lo primero que se vislumbra en las orillas de Santa Cruz del Islote es un grupo apilado de botes de madera y lanchas de motor “fuera de borda”⁷¹ ancladas en muelles improvisados. Estas se mueven al ritmo del oleaje, golpeándose entre sí y contra el borde de las crestas rocosas que sostienen la isla. Los niños se bañan y juegan entre estos muelles, contruidos en su mayoría con tablas de madera. Las mujeres vigilan expectantes a sus hijos desde los patios de la isla: terrenos ubicados en las orillas y externos a las casas. Algunos cerdos y gallinas merodean entre la ropa extendida. Y se observan también los fogones de leña que humean sobre toda la isla anunciando que se aproxima el regreso de los hombres de sus faenas de pesca.

En las tardes, cuando llegan los pescadores, estos varan sus botes en los muelles o los atan a estacas de madera que rodean los patios. Las mujeres presentes los ayudan a desembarcar el pescado y los mariscos que recogieron en el día y, acto seguido, hombres y mujeres proceden juntos a limpiarlos, sacarles las entrañas y escamarlos. Los pescados que se venden a precios más bajos en el mercado⁷² son los

71 Motor provisto de una hélice que se instala por fuera de la embarcación y funciona por la combustión interna.

72 Heckadon (1970, pp. 70-71) identificó una clasificación local entre pescados “finos”, que son aquellos de mejores precios y los más apetecidos en el mercado, y los pescados “bastos”, que tienen un valor menor que los finos. En el primer grupo, están varias especies de pargo (*Lutjanus* spp., *Lutjanus griseus*), la

elegidos por la mujer para completar la cena de la noche. En cambio, los de mejor calidad, una vez pesados, se llevan a los comerciantes locales que viven en la isla. Estos compran el producto, lo clasifican y lo almacenan hasta que llega el día en que salen a venderlo en Tolú, Rincón del Mar o Cartagena.

Las madres y “tías” continúan cocinando durante toda la tarde en su fogón de leña. Por su parte, los hombres jóvenes y mayores, cansados de las jornadas de trabajo, toman un baño de agua dulce en los patios, luego entran en las casas y se visten antes de comer. Hacia las seis de la tarde la mujer reparte la comida individualmente. Envía con sus hijas e hijos menores varios platos destinados a sus allegados. Algunos vecinos comen en los patios, otros en las puertas o callejones aledaños a las casas. Cuando acaban de comer, los hombres se van a merodear por la isla, crean grupos de charla con amigos y parientes, unos se sitúan en las banquetas de la plaza de la Cruz, espacio central de socialización en la isla. Es usual que las madres y los niños perme- nezcan comiendo en los patios y luego se queden conversando. Sin embargo, las mujeres siempre tienen quehaceres: proceden a lavar los platos en los patios y las que tienen bebés les dan el último baño del día. Si se cuenta con electricidad, aprovechan para lavar la ropa en electrodomésticos que se intercambian entre casa y casa.

Al llegar la noche, algunas casas se iluminan. Hombres, mujeres y niños que merodean entre los callejones regresan a su hogar. Las familias y vecinos se congregan ahora en torno a las emisiones de televisión nacional: las novelas y los noticieros. Otros juegan parqués, dominó y cartas. A las once de la noche, las luces de las casas se apagan. La plaza, los patios y los callejones quedan casi desiertos. Algunos tenues hilos de luz quedan iluminando la isla. Se cierran las puertas de las casas y la mayor parte de lugareños prefiere ahora quedarse en sus hogares.

picúa (*Sphyraena* spp.) y el bonito (*Euthynnus alletteratus*), por mencionar algunos. Entre los “bastos”, se distingue el mero (*Serranus morio*), la cherna (*Serranus striatus*) y uno de los más consumidos en la isla, el ronco (*Haemulon flavolineatum*).

A las cuatro o cinco de la mañana comienza el movimiento de lanchas y pescadores entre las casas y los patios. Inicia el trabajo de las mujeres mayores (“tías”) y de las madres. Encienden los fogones de leña para preparar el desayuno y también algunos panes, empanadas, arepas, carimañolas y buñuelos, para venderlos en la isla⁷³. Varios de los pescadores que tienen entre 18 y 60 años salen de faena a las cinco de la mañana. Sus esposas, hijas e hijos menores, así como algunos hombres que no pescan, se quedan o salen a trabajar en isla Múcura. Las mujeres que encabezan los hogares arreglan las casas con ayuda de sus hijas: limpian los platos, distribuyen el agua, organizan sus patios. Otras desayunan sentadas en los bordes exteriores de las casas y conversan con sus vecinos mientras hacen alguna labor, como amasar harina, pelar frijol⁷⁴, rallar coco⁷⁵ o atender a sus hijos pequeños. Cuando se liberan de algunas labores, ciertos jóvenes, niños y ancianos se reúnen en torno a juegos, como la lotería y el dominó (figuras 13 y 14).

Las escenas descritas ocurren día tras día entre la casa y el patio, lugares privilegiados de sociabilidad femenina. Claro está, los hombres también tienen presencia, pero es discontinua y depende de varios factores como la generación a la que pertenezca el hombre y el oficio al que se dedique. Aquellos mayores que dejaron de pescar por razones de salud permanecen un buen tiempo en la casa, y si están en condiciones, visitan a sus vecinos de vez en cuando. Ellos quedan bajo la atención y el cuidado de su mujer, si esta vive, o de sus hijas, nietas y, eventualmente, sobrinas. Ciertos hombres jóvenes que pescan o trabajan en las playas turísticas también permanecen allí los días de descanso. En lugar de quedarse en la casa, merodean entre la plaza y los callejones. Otros que trabajan en la isla construyendo botes y lanchas, así como los comerciantes de pescado, son una presencia masculina continua.

73 Las empanadas y las carimañolas son preparaciones fritas muy comunes en la Costa Caribe. Se hacen con harina de maíz, yuca, y se rellenan de carne, pescado o huevo. Los buñuelos también son preparaciones fritas y se hacen con harina de frijol cabecinegro.

74 Para preparar los buñuelos, se requiere, primero, liberar al frijol de su vaina, a esto se le llama “pelar frijol”.

75 El coco rallado se usa para preparar el arroz con coco, común en la dieta isleña y costeña.



Figura 13. Jugando dominó en el día

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.



Figura 14. Mujeres y niños en las terrazas durante el día

Fuente: Jonathan Adams Photography (s. f.).

Dormir juntos, ¿cocinar juntas?

La distribución del grupo doméstico en la casa presenta variaciones. Existen, por ejemplo, espacios donde conviven bajo un mismo techo familias monoparentales (madre e hija) e hijos solteros y “criados”. En otras, se alojan varias familias nucleares. Es posible hallar una sola familia nuclear ocupando la casa. Esto ocurre debido a que el progenitor tuvo la posibilidad de hacerse a un terreno contiguo a la casa de su madre para alojarse con su esposa y sus hijos. Existen viviendas habitadas de forma permanente por una sola persona, como era el caso de Marciana, mi anfitriona. No obstante, arrendaba una habitación a mujeres externas a la isla que se quedaban esporádicamente, como una enfermera o una profesora.

El grupo residencial de la casa está formado por una “familia”. Es usual encontrar viviendas donde habitan, por lo menos, cuatro generaciones de personas vinculadas genealógicamente o por crianza a una “tía” o a una mujer mayor alrededor de quien conviven sus hijos e hijas de padres distintos, nietos, a veces, ahijados e “hijos criados”. La ubicación de la prole en la casa cambia de acuerdo con varios factores: existen zonas más frescas durante los tiempos de verano, en ese caso, hombres y mujeres preferirán dormir buscando la entrada de la brisa fresca. Otros se alojarán siguiendo las consignas de la mujer principal del hogar. No obstante, siempre se respeta la habitación de la “tía” o el “tío”, por ser de mayor edad y por ser las cabezas principales del grupo doméstico. En todo caso, a pesar de la variedad en las formas de distribución en el espacio doméstico, se pueden identificar algunos patrones en la arquitectura de las viviendas isleñas.

Construir la casa: patrones, formas y arquitectura de la vivienda isleña

Uno de los procesos que viví en la segunda temporada de campo fue la transformación de la casa de mi anfitriona, Marciana, que tiene ahora 80 años y seis hijos, producto de dos uniones con hombres externos a la isla. Oscar, uno de sus descendientes, tiene 30 años y vive actualmente con ella en Santa Cruz del Islote. En cambio, sus hijas habitan en la casa que la madre de Marciana tiene en Cartagena.

La casa de Marciana era inicialmente un rancho de madera y techo de palma con dos habitaciones, una pequeña cocina y una sala. Tiempo después, consiguió algunos recursos económicos provenientes de la ayuda de una de sus hijas, lo que le aportaba su hijo y la venta de panadería que ella misma hace y vende a sus vecinos. Con estos ingresos, iba comprando pequeñas cantidades de cemento que le traían sus parientes desde Cartagena. Reunió algunas tejas de zinc, ladrillos de cemento, piedras y arena para hacer una mezcla con el cemento que serían los fundamentos de la casa y también le serviría para pegar los ladrillos.

Cuando se recolectó la mayor parte del material, le pidió a su hijo y a uno de sus “hermanos criados”, que fue mantenido y criado por la madre de Marciana, que se encargaran de tomar las medidas y diseñar los espacios. Su “hermano criado” y un sobrino que participó en algunas fases del proceso intercambiaron trabajo por el pago de viejas deudas que tenían tanto con Marciana como con Oscar, su hijo. De los tres hombres que participaron en la construcción de la casa, solo el “hermano criado” de Marciana es reconocido como el albañil de la isla. Se encarga de la construcción de muros en islas aledañas y en el cementerio que se encuentra en isla Tintipán. Ni el hijo ni el sobrino de mi anfitriona son obreros, aunque sí tienen algunos conocimientos en construcción: entre sus múltiples labores en la ciudad se desempeñaron como obreros en Cartagena.

Este modelo de construcción difiere del trabajo mancomunado que, según la memoria local, primaba en la isla hace varios años. En el proceso de construcción de la casa de Marciana, uno de sus vecinos extrañaba las épocas en que los parientes contribuían en este proceso a cambio de ron y cerveza. La construcción era un evento colectivo que implicaba un evento inaugural de la nueva vivienda mediante celebraciones que podían extenderse durante varios días. Esta práctica quedó en el pasado. Los isleños mayores atribuyen el fin de la construcción mancomunada al cambio generacional y la falta de interés. A pesar de lo anterior, es usual que los vecinos intervengan en la planeación de la casa. La discusión sobre la vivienda de Marciana fue dispendiosa, pues generó debates sobre temas como el trazado, la ubicación de la entrada posterior y la cantidad de ventanas.

Aunque en Santa Cruz del Islote aún existen ranchos de madera y palma, la oportunidad de construir una casa de cemento o, como se dice localmente de “material”, es un momento añorado por las familias. Esta transformación implica el paso a la prosperidad, aunado al hecho de que la “casa de material” es un símbolo de prosperidad económica. Simboliza “la ciudad”, lugar de “modernidad” en el contexto isleño. Esto es notorio en las conversaciones y los debates que ocurren durante el proceso de planeación: “yo quiero mi casa como la de Cartagena”, “con la cocina como la de la casa de ‘mami’ en la ciudad”, planteaba Marciana. La casa isleña actual aparece como la mimesis de las viviendas en ciertos barrios del litoral que los lugareños frecuentan.

La observación del proceso de planeación y ejecución de la casa deja entrever una serie de conocimientos adquiridos tanto por hombres como por mujeres. En el caso descrito, Marciana dominaba, al igual que su hijo, el lenguaje de la construcción. Era ella quien daba las instrucciones para medir, ubicar los puntos donde irían los cimientos. Su hijo seguía las consignas, no sin antes refutar durante horas los conocimientos de su madre. Al final, se hacía lo que Marciana decía. Ella consultaba con sus vecinos sobre la construcción de las casas y replicaba los consejos en las instrucciones que les daba a sus parientes obreros. Así, además de ser una mimesis de las “casas de la ciudad”, es un objeto que se construye en la interrelación social. Por eso, existen ciertos patrones compartidos por los habitantes en cuanto a su forma y distribución.

Techos a dos aguas y casas “de un solo tiro”

Las casas isleñas tienen, casi todas, una forma rectangular. Aquellas de concreto o “material” exhiben techos a dos aguas⁷⁶ dispuestos con tejas acanaladas de zinc, cubiertas que resultan útiles en la recolección del agua lluvia: cae por las dos vertientes del techo y, luego, su chorro desemboca en los grandes tanques o aljibes ubicados en los patios. La

76 Compuestos por dos cubiertas inclinadas que se unen en la mitad formando un ángulo.

canalización del líquido se hace por medio de tejas que sobran de las construcciones o de tubos en policloruro de vinilo (PVC) cortados longitudinalmente. Así, el techo o cubierta tiene una gran funcionalidad en la recolección y gestión del agua.

Los muros tienen pocas ventanas que pueden medir hasta 1 m en cada uno de sus lados. La mayor parte cuenta con un gran ventanal que permite la entrada de aire al salón principal. En cambio, las habitaciones tienen poca ventilación y ventanas muy pequeñas. Esta es una medida que se toma para conservar cierta intimidad, pero también para controlar la entrada directa del calor en las piezas. La escasez de ventanas en las habitaciones hace que las noches de calor sean insoportables para el visitante externo, pero, como lo expresan también los isleños, “el fogaje” (calor intenso) de las piezas hace que salgan a dormir a los contornos de la vivienda (figura 15).

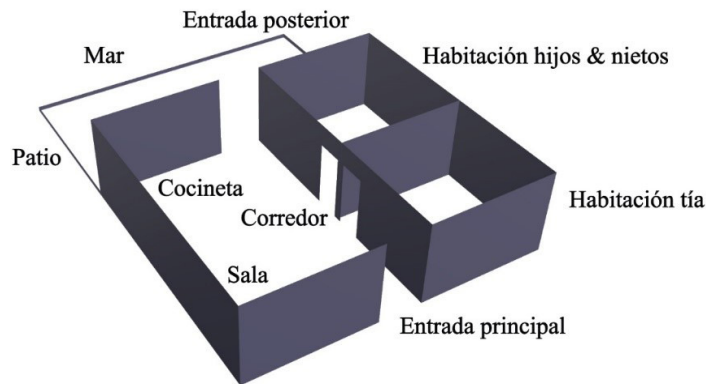


Figura 15. Configuración de la casa

Fuente: elaborado por Diego Pérez.

Se podría decir que las habitaciones son el único lugar “cerrado” de la casa y poco visible en su interior, pues los espacios comunes son accesibles a la gente que puede transitar entre una casa y otra pasando por sus corredores. De hecho, la movilidad entre casa y casa, así como

entre las casas y las zonas exteriores a estas, se facilita por la disposición de las entradas: es común encontrar una entrada principal que se dirige hacia el interior de la isla en el lado opuesto al mar. La otra, posterior, es la “salida” que se dirige hacia el mar y llega directamente al patio. El corredor forma un vector que comunica directamente la entrada con la “salida” de la casa. Por eso, en algunas partes, se les llama “casas de un solo tiro”⁷⁷.

En la sala, se distinguen sillas de plástico, mesas de comedor, otras tienen sofás y mesitas pequeñas que sirven para poner objetos decorativos, como portarretratos, floreros y porcelanas. De vez en cuando se vislumbran altares con veladoras y estatuillas de los santos de devoción, como la Virgen del Carmen, el Divino Niño y José Gregorio Hernández⁷⁸. Los objetos cambian de acuerdo con el estatus económico de las familias que las habitan. Las de mayores ingresos, en general, corresponden a comerciantes de pescado y propietarios de expendios de víveres, quienes compran muebles por catálogo⁷⁹. Las familias más humildes reúnen los muebles donados por varios propietarios de casas de recreo en las islas vecinas, en especial de isla Tintipán. Paralelamente, existen casas que no tienen objetos decorativos ni muebles, pues tienen apenas algunos colchones, camas, hamacas y pocas mesas. Existen, incluso, casas que no tienen sala, pues se prioriza el espacio para las

77 Según una comunicación personal con Miguel Durango, antropólogo e historiador originario de La Guajira, en la Costa Caribe este tipo de casa es común y se denomina “de un solo tiro”, ya que es posible ver directamente (“de un solo tiro”, en una sola mirada) la salida posterior desde la entrada anterior. Sin embargo, al indagar no encontré literatura sobre el tema.

78 La Virgen del Carmen es la patrona de los pescadores en el islote y de todos los transportadores en varios países de América Latina. Por su parte, José Gregorio Hernández fue un médico venezolano a quien se le atribuyen milagros curativos. Aunque no fue canonizado, tiene fieles que lo consideran un santo y le rinden culto a su imagen. En el islote, muchas personas dicen haberse curado gracias a las plegarias que le extendieron al “santo” médico.

79 Aunque esto no ocurre con frecuencia, algunas mujeres de las familias pudientes de la isla en sus viajes a Cartagena encuentran almacenes de cadena que venden muebles y los mandan a fabricar en los mismos almacenes o en carpinterías de la ciudad. Luego, los transportan a la isla con ayuda de sus esposos o parientes.

habitaciones o se utiliza el salón común como dormitorio en la noche y como lugar de reunión durante el día.

Las salas se ubican, en general, en la entrada anterior de la casa y las habitaciones ocupan los costados del corredor “de un solo tiro” que comunica las dos entradas. El número de piezas varía de acuerdo con varios factores: el tamaño de las casas, el número de pisos, la capacidad económica de sus propietarios. No obstante, hay un patrón de distribución que se repite: las habitaciones más cercanas a la entrada anterior de la casa, la que dirige hacia el interior de la isla, es casi siempre el dormitorio de las personas mayores: abuela materna o “tía”, el abuelo paterno o “tío”. En cambio, en las habitaciones cercanas a la entrada anterior, que está en dirección al mar, duermen los descendientes tanto hombres como mujeres de la “tía” y el “tío”, ya sean solteros, u organizados en familias monoparentales (madre-hijos) o familias nucleares (padres, madre, hijos).

La “tía” ocupa el lugar más importante próximo al mundo de “adentro” de la isla. A veces, la acompaña su esposo. Los consanguíneos, los “hijos criados”, los esposos y las esposas de la progenie de la “tía” se distribuyen en la periferia, más próximos al mundo de “afuera”. Claro está, tal patrón debe leerse observando sus excepciones: existen algunas casas que no tienen un patio externo, sino un espacio interno libre que reemplaza las labores del patio. En ese caso, los “tíos” suelen ocupar las mejores y más grandes habitaciones. Existen casas de dos pisos, el primero es aquel donde se aloja la generación mayor.

En ciertas casas, no habitan “tíos”, ya porque fallecieron, ya porque sus habitantes lograron construir una vivienda contigua a la de estos. Se trata casi siempre de familias nucleares. En ese caso, los padres ocupan la habitación más grande y sus hijos las periféricas. En las familias monoparentales, en cambio, madre e hijo suelen dormir juntos en una cama, en una sola habitación. Y, por último, las viviendas que agrupan varias familias nucleares, monoparentales, hombres y mujeres solteros y solteras, sin necesaria presencia de la “tía”, ocurre una constante rotación de habitaciones entre sus integrantes. En el caso de no tener suficiente espacio, es posible ampliar la construcción con un nuevo piso.

Una nueva generación, un nuevo piso: el carácter dinámico de la casa

La condición inacabada de algunas viviendas no depende únicamente de factores económicos, pues el crecimiento de una casa, mediante la construcción de un nuevo piso, indica la aparición de nuevas generaciones. Es posible ver casas que comenzaron con un solo piso y se fueron ampliando a medida que se fueron formando nuevas familias dentro de estas. En este sentido, cada piso es ocupado por una generación distinta del grupo residencial.

Así, las relaciones entre la familia, grupo residencial de la casa, influyen en las transformaciones de la vivienda⁸⁰. El crecimiento de la casa se articula a la prosperidad económica y al crecimiento de la familia. El incremento del prestigio familiar se obtiene, precisamente, en la capacidad de ampliar la casa a medida que crece el grupo. En este sentido, el poder simbólico de la casa reside en el estatus y la relación de sus ocupantes (Carsten y Hugh-Jones, 1995, p. 44)⁸¹.

Otorgarle un techo a todo el grupo cuando hay posibilidad es una muestra de prosperidad. En la apariencia de la casa, se juzga el éxito o fracaso de la empresa personal de un hombre frente a los suyos. Así, lo afirmaba Marciana cuando se refería a uno de sus vecinos de uno de sus vecinos quien había comenzado su casa de material y, a pesar de haber tenido el dinero por años, nunca la finalizó: “Él no logró responder por su familia porque no terminó su casa de material,

80 Al respecto, resultan pertinentes los trabajos de Bloch y Carsten en la compilación sobre los distintos estudios del concepto de casa, hecha según la teoría de Claude Lévi-Strauss sobre las sociedades basadas en la casa (Carsten y Hugh-Jones, 1995). Bloch (1995, pp. 69-84) analizó el concepto de casa en los zafimaniry de Madagascar y mostró cómo la construcción de la casa comienza con el matrimonio y madura al mismo tiempo que la gente que la ocupa. Por su parte, Carsten (1995, p. 107) muestra cómo en una población de Malasia la casa es susceptible de ser construida y reconstruida una y otra vez en lugar de comenzar una casa sobre un nuevo terreno. Esto le otorga una cierta flexibilidad a los patrones de residencia de sus ocupantes.

81 “The source of the symbolic power of the house does not reside in the house as isolated entity, but in the multiple connections between the house and the people it contains” (Carsten y Hugh-Jones, 1995, p. 44).

se bebió el dinero”. En cierta forma, la casa es un deseo femenino que permite al hombre realizarse y afianzar su reputación.

De igual manera, construir una casa para la mamá o la “tía” es uno de los principales anhelos de los hombres isleños. Durante mi trabajo de campo solía irme a Cartagena a pasar algunas temporadas. Estando en la ciudad me encontré con una persona isleña que estaba algo afa-nada en comunicarse con Santa Cruz del Islote, buscando cemento y zinc para enviar a su familia. Me contó que uno de sus parientes había tenido una ganancia repentina y que necesitaba ultimar los detalles ur-gentes “pa pararle una segunda planta a la casa de mami o de la tía”.

El carácter dinámico y cambiante de la vivienda no solo se expresa en su ampliación. Las formas de habitación y de distribución del grupo en esta reproducen las formas de organización social. Su análisis deja entrever que las impresiones externas de hacinamiento y alta densidad demográfica corresponden más al ámbito de la especulación que a la realidad.

“Allá la gente se baja de la cama para dársela a usted”: la “alta densidad” versus las formas propias de organización social

Existe una rotación continua de habitaciones para dormir que puede atribuirse a la falta de espacios para asignar una habitación a cada persona o, simplemente, al desinterés por dormir en la misma habitación siempre. No obstante, pienso que esa explicación se queda corta. Los censos realizados por las entidades estatales indican que en Santa Cruz del Islote la densidad poblacional se calcula en un promedio de 8,3 habitantes por metro cuadrado, y que en el 50 % de los hogares viven entre 6 y 10 personas (Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras José Benito Vives de Andrés [Invemar], 2006). Por otro lado, entre los lugareños de Tolú, hay una expresión común que se usa para expresar la amabilidad de la gente del islote: “la gente se baja de la cama para dejársela al visitante”.

La impresión de densidad y hacinamiento no corresponde a la realidad isleña. A mi modo de ver, la acumulación de muchas personas en ciertas casas ayuda a exacerbar tal imagen. Antes que ser un resultado

de la alta densidad, pienso que la variedad en formas de ocupación, donde unas casas aparecen muy pobladas y otras casi desocupadas, se debe, más bien, a las dinámicas relacionadas con la alianza.

La cohesión interna se caracteriza, entre otras cosas, por las uniones privilegiadas entre primos. Si previamente a su unión la pareja vive en Santa Cruz del Islote, tendrá la posibilidad de elegir si su familia se lo permite una de las dos casas para alojarse. Pero estas decisiones están supeditadas a la figura materna. En ciertos casos, la pareja oscila entre las dos viviendas para dormir, según el espacio, o de una preferencia personal. En otros casos, la mujer debe ir a dormir donde el hombre, y si el grupo doméstico es numeroso, tendrán que buscar la manera de dormir, ya negociando, ya rotando habitaciones con los otros integrantes del grupo.

El caso de Eva y Juan: cuando el hombre isleño “saca a vivir” a su mujer isleña

Eva tiene 15 años y, según los rumores, su actual esposo “la perjudicó”, fue quien le hizo perder su virginidad. Cuando la mamá de Eva se enteró, le pidió a Juan que “respondiera”: “¡Tú la perjudicaste, tú la sacas a vivir!”, le dijo, anunciando que de ahora en adelante él se encargaría de alojar y sostener a su hija. Eva estaba muy contenta con la situación; enamorada, se fue a vivir a la casa de los padres del joven. Esta vivienda tiene dos habitaciones y en ella convive una familia formada por los padres, dos hermanos de Juan con sus esposas y cada uno con dos hijos. Entre todos, negocian el espacio para dormir entre las dos habitaciones; la pareja principal de la vivienda duerme siempre en la misma pieza, pero las familias nucleares formadas por los hermanos se rotan entre la sala y los cuartos para dormir.

A pesar de que la nueva unión, algo forzada por las familias, sumó una nueva integrante a la residencia de Juan, sus habitantes se adaptaron y continuaron rotándose las habitaciones; a veces, los hermanos de Juan colgaban hamacas en la sala para dormir. Sus esposas dormían en colchones dispuestos en la habitación libre o los niños dormían con sus abuelos. Cuando había algún conflicto, Eva y Juan se alojaban en la casa materna donde Eva había dejado un espacio libre y, luego, volvían a la de su pareja.

Varias personas de la isla llegaban con rumores sobre las relaciones sexuales que Eva y Juan practicaban en el mar cercano. Las prácticas, que la pareja creía eran clandestinas, resultó un embarazo nada sorpresivo para los respectivos padres, pues era de esperarse, “ya que Eva se la pasaba haciendo el ñeque ñeque⁸² con Juan”, decía con algo de picardía una vecina. Ahora serían tres los nuevos integrantes de la casa de Juan. Sin embargo, hasta el día de mi partida, Eva, con pocos meses de gestación, seguía rotando habitaciones en la morada de sus suegros, y volviendo, de vez en cuando, a la de su madre.

Recordemos que, como se mostró en el capítulo uno, las “tías” que relataban su llegada a Santa Cruz del Islote contaban que fueron traídas por sus padres y, cuando se casaban, continuaban viviendo en residencia matrilocal con sus esposos e hijos. El incendio, ya mencionado, ocurrido en 1958, les permitiría salir del techo paterno para construir más suelo y una casa para su familia nuclear. El caso de Eva y Juan es reciente, y la ampliación de calces es cada vez menos frecuente debido a restricciones impuestas por las entidades ambientales que impiden hacer construcciones en zonas coralinas. Así, las nuevas parejas deben gestionar su alojamiento entre las casas disponibles de su familia.

Las dinámicas de alianza y residencia, como la ilustrada, explicarían tanto la rotación de habitaciones en una casa como el desbalance entre las casas ocupadas por un gran número de personas, y aquellas con menos integrantes o desocupadas. Cuando se trata de las casas vacías o habitaciones desocupadas, las uniones entre hombres isleños y mujeres externas puede ayudarnos a entender cómo en una isla tan exigua hay espacios residenciales vacíos.

La separación, la viudez y las casas vacías

Existen dos casos que ayudan a ilustrar las prácticas en torno de las casas que permanecen la mayor parte del tiempo vacías. El primero es el caso de María, originaria de Berrugas, en el golfo de Morrosquillo. Ella se casó con un isleño de una familia con un alto estatus socioeconómico

82 Forma coloquial de nombrar las relaciones sexuales.

dentro de la isla. Él poseía una cantina en Santa Cruz del Islote y una finca en isla Tintipán. Según los relatos, tenían una vida próspera y procrearon dos hijos, hasta que, por causa de una infidelidad, se separaron. María se fue de la isla para vivir en Cartagena con sus dos hijos. Su exesposo se fue a vivir a su finca de isla Tintipán, dejando desocupada la casa donde vivía con su esposa.

Como ellos estaban casados por lo civil, compartían una sociedad conyugal: cada uno tuvo derecho a la mitad del patrimonio común. María se quedó con el kiosco donde funcionaba la cantina, pero, al irse de la isla, lo dejó abandonado. Su exesposo, por su parte, le arrendó su casa en el islote a su hermana para que abriera una tienda de víveres. Sin embargo, aunque esta se ocupó con fines comerciales, la otrora próspera cantina sigue desocupada y ahora está en ruinas. De vez en cuando, un profesor solitario, originario de un pueblo en el Magdalena, cuelga su hamaca en el kiosco con el permiso de María. Allí pasa sus días de descanso y sus noches, ya que no le gusta socializar con los lugareños.

El segundo caso es el de Diana, una mujer de Rincón del Mar que se casó con un isleño hace varias décadas. Vivían en una casa de dos pisos y después comenzaron a construir una vivienda de tres pisos y varias habitaciones con vista al mar. No obstante, él falleció dejando una hija pequeña que se fue a vivir con su abuela en Tolú y dos hijos más. Diana se fue de Santa Cruz del Islote después del fallecimiento de su esposo. La casa donde vivía con él quedó bajo su propiedad y la inacabada es ahora propiedad de la suegra de Diana. Las dos casas, de dos pisos, baños y, por lo menos, tres habitaciones, permanecen la mayor parte del tiempo desocupadas. La mamá del fallecido arrienda, de vez en cuando, habitaciones de estas viviendas a los turistas, fotógrafos, funcionarios o periodistas.

La alianza con mujeres externas a la isla es un factor que influye en el uso y la ocupación de las casas. En los dos casos ilustrados, la mujer, originaria de otro lugar diferente de Santa Cruz del Islote, deja la vivienda, ya abandonada, como el kiosco de María, ya a cargo de su suegra, como en el caso de Diana. Aunque siguen figurando como las virtuales “propietarias” de los bienes, prefieren abandonar la isla y volver a su lugar de origen.

Los hijos de María, en el primer caso, serían los herederos de las propiedades que dejaron sus padres al separarse. Pero como su padre abandonó la isla para ir a vivir a isla Tintipán, y su madre se encargó de la crianza en Cartagena, renunciaron a la herencia de los bienes en Santa Cruz del Islote. Cabe decir que nacieron y se criaron en Cartagena y, en ese sentido, no son considerados isleños. En el segundo caso, los hijos de Diana se unieron a otras mujeres de la isla y viven en la residencia matrilocal.

Si al separarse o fallecer sus esposos isleños las mujeres externas abandonan las casas, la unión entre primos, como el caso de Eva y Juan, reúne a varias familias nucleares bajo un mismo techo. Lo que subyace del análisis del grupo residencial en la casa no es una estrategia para vivir hacinados por causa de la exigüidad, sino formas propias de organización social. Las preferencias matrimoniales son procesos que forjan una variedad de formas de habitar en Santa Cruz del Islote.

Ahora bien, el espacio doméstico no solo está compuesto por la casa. El uso y manejo de los patios, prolongaciones de la vivienda que la proyectan hacia el mar, presenta una configuración particular. Recae en la autoridad de la “tía”, ellas, y las madres principales del grupo que habita la casa, son quienes definen los derechos de los otros miembros del grupo residencial sobre este espacio.

Entre fogones y porcelanas

Siguiendo con el caso de Eva que se fue a vivir en la casa de su joven esposo Juan, además de rotarse las habitaciones con las familias respectivas de sus cuñados, tendrá que compartir un espacio fundamental para el grupo doméstico: el patio. Allí se concentra la mayor parte de labores de la vida diaria femenina: el lavado de la ropa y de los enseres, el baño en el “agua salá” y, tal vez una de las más importantes, la preparación de los alimentos. Los miembros de la familia extensa residentes en la casa son quienes lo comparten. La encargada de supervisar el cuidado del patio y todas las tareas cotidianas es la “tía”. En caso de que esta falte, sus hijas mayores la relevan. Las mujeres que comparten un mismo patio tienen distintos vínculos: la abuela materna o tías con sus hijas, las nietas de la tía, ya solteras, ya casadas, las nueras de la tía y de sus hijas.

Es usual que algunas mujeres que viven en la residencia de los padres de su esposo prefieran cocinar y lavar en los patios de su propia familia. Mi vecina, Carmen, hija de una de las “tías” de Santa Cruz del Islote, pasaba toda la mañana encargándose del cuidado de sus hijos en el patio de la familia de su esposo, y hacia las tres de la tarde, cuando las mujeres encienden sus fogones de leña, Elena solía ir a cocinar la comida de su familia en el fogón de su madre con sus hermanas. Los patios son lugares de sociabilidad femenina. Para analizar estas relaciones, resulta necesario describir primero las características generales de los patios.

El “continuum espacial femenino”

Los espacios exteriores de las casas son los patios: terrenos firmes y libres de construcciones que funcionan como anexos externos de las casas (figura 16).



Figura 16. El patio

Fuente: Fotozanetti (2013).

Sobre el suelo merodean algunos animales de cría para el consumo local, como gallinas y cerdos. En los más espaciosos, hay acuarios, también llamados corrales: unos son visibles desde el exterior y sobresalen con sus formas cuadradas o rectangulares, mientras otros son huecos profundos enterrados en el suelo del patio y se cierran con candado para impedir el robo de los peces, producto de la faena del día.

Los rituales de aseo personal como el baño en “agua salá” con agua de mar que antecede el baño con agua dulce o “endulzarse” también sucede en estos lugares. Se bañan y defecan en lugares específicos de los patios: unos cerrados con cercas de madera donde se disponen baldes y letrinas. Los hombres usan con menor frecuencia estas letrinas que las mujeres. Por eso, al recorrer Santa Cruz del Islote, es normal verlos haciendo sus necesidades en las orillas de la isla. Este hecho no autoriza la emergencia de una sanción social, es motivo de burla o, simplemente, se silencia en las conversaciones, así sea visible.

Durante el día, las mujeres circulan de patio en patio para pedir prestados a sus vecinas enseres, intercambiarse alimentos, comentarse los sucesos del día o hacerse compañía. Así, este espacio tiene una connotación similar a la que Losonczy (2007) encontró en el espacio habitado de las poblaciones negras ribereñas del Chocó. En la casa negro-colombiana de esa parte del Pacífico, existe una zona formada por las cocinas y un pequeño huerto entre los que circulan las mujeres “de casa en casa, trabajando de lado a lado, prestándose alimentos [...] un *continuum* espacial femenino” (p. 127).

El hombre en el patio

La presencia del hombre en el patio se basa en labores puntuales y discontinuas. Cuando los pescadores llegan de sus faenas, varan los botes en muelles dispuestos allí, en las orillas del patio. Descargan el pescado y almacenan las especies pequeñas en los corrales o acuarios. Por otro lado, ante la escasez progresiva de recursos marítimos, varios hombres adultos, que antes eran pescadores, se dedican a la fabricación de lanchas en fibra de vidrio. Así, ciertos patios se convirtieron en lugares de presencia masculina en los días de trabajo. Paralelamente, este es un lugar de descanso y soledad en horas de la tarde: construyen enramadas donde guindan sus hamacas y descansan solos.

Aunque el dominio del patio recae en la mujer, el hombre circula de distintas formas y motivos. La permanencia prolongada del hombre en la casa y el patio no es el ideal de un hombre isleño, en especial, si se trata de los jóvenes y adultos entre los 20 y los 60 años. Es posible que un hombre que pasa varios días seguidos en su casa y no “sale” despierte sospechas. Se rumora que está deprimido o tiene algún conflicto interpersonal y que por eso se la pasa, como decían algunos isleños, “allá metido en la casa”. El lugar del hombre parece ser, más bien, “la calle”: la plaza, las galleras, las tiendas, los callejones y todo lo que se considere por fuera del espacio doméstico.

En otro caso distante geográfica y culturalmente del islote, como el de la casa kabila del Magreb, el hombre no permanece demasiado tiempo en la casa porque se considera que su lugar está por fuera y que “el hombre que se respeta debe hacerse ver, ponerse incesantemente ante la mirada de los otros” (Bourdieu, 2007, p. 427). Este análisis se basa en una sociedad en la que prevalecen las normas estrictas de separación de géneros.

En Santa Cruz del Islote, no parece haber normas explícitas con respecto al rol y el espacio ocupado por cada sexo. Las labores y los lugares de socialización masculina se encuentran, más que todo, en los exteriores de las casas. El uso del patio está relacionado de manera estrecha con las jerarquías y el rol que ostentan las mujeres, madres y abuelas. Los límites se manifiestan en las toponimias y en la presencia de objetos que funcionan como marcadores espaciales.

Los patios de las “tías”

Las relaciones que se crean por el uso compartido de los patios son importantes para entender quién tiene la autoridad sobre estos. Algunos pueden tener una connotación de usufructo individual y, en este caso, son usados únicamente por la “tía” y sus descendientes directos. Pero esta no es una norma explícita, sino que emerge de las formas en que los isleños nombran las zonas: los nombres propios de cada “tía” o, en casos excepcionales, “tíos” para referirse a los patios. Por ejemplo, en el barrio conocido como Pueblito, se pueden ver varios patios pertenecientes a las distintas “tías” descendientes del señor Castillo: el “patio de la tía Elida”, “el patio de la tía Ada”, “el patio de la tía

Chepito” y “el patio de tía Ana María”. En cambio, en otros barrios como Casablanca, las mujeres se congregan en uno solo, el de la “tía” Elena, compartido por todas sus hijas, sobrinas y nietas, y hay un kiosco de uso común para todas las familias (figura17).

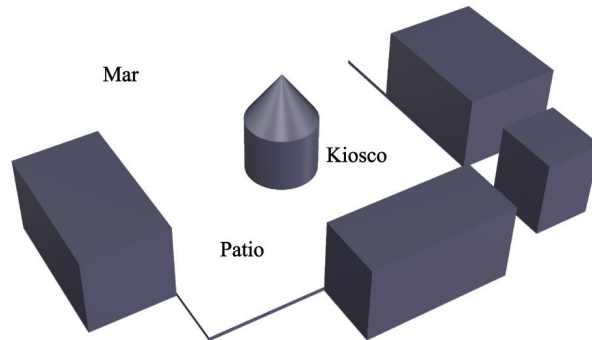


Figura 17. Patio del barrio Casablanca

Fuente: elaborado por Diego Pérez.

Al ubicarse en las orillas de la isla, los patios aparentan ser lugares de libre acceso para todos los habitantes y visitantes. Aunque no tienen muros visibles que impidan transitarlos, se presentan modos de controlar el acceso. Un marcador que identifica el derecho a usar determinado patio son los objetos que, en general, están dispersos por todo el suelo (ollas, mesas, sillas, juguetes). Para el visitante que no conoce Santa Cruz del Islote, ni tiene relación con las dinámicas sociales isleñas, estos objetos parecieran no tener un dueño, pues se ven abandonados. Sin embargo, sus residentes ejercen un control sobre los objetos. En caso de perderlos, comienzan las acusaciones públicas de robo. Esto, a veces, genera conflictos interfamiliares menores y pasajeros (figura 18).

Esta fotografía muestra los objetos comunes de un patio: a la derecha se ven recipientes metálicos para la ropa llamados porcelanas por los lugareños, además, tanques y baldes para almacenar el agua de lluvia que se recoge en las cisternas. Al fondo, se observa un pequeño cuarto en madera que hace las veces de baño y las cuerdas para

extender la ropa a secar. Como podemos observar, el acceso al patio por medio del mar es abierto, aparentemente, no existen barreras, por eso, los objetos, incluso algunos que se ven en el piso, son vigilados constantemente.



Figura 18. Un patio y sus objetos

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Para evitar la pérdida de objetos, como ocurre con los utensilios de lavado (jabones, baldes) o de cocina (ollas, platos, vasos), se marcan con el nombre de su dueño. Sin embargo, estos controles son simbólicos porque la ubicación de los patios en las orillas siempre hará posible el acceso por mar. Los lugareños están al tanto de tales límites y, para evitar una impertinencia, ingresan en el patio anunciándose desde las inmediaciones con un grito o saludo que, en general, es un “¡oh!”, seguido del nombre del propietario del patio o de uno de los miembros de la familia que tiene el derecho de usufructuarlo.

Estos también se marcan socialmente. Si alguien accedió a la zona de otro, sin ser anunciado, puede ocasionar conflictos que se verbalizan

por medio de alegatos públicos. Así, a falta de cercos, puertas o candados que eviten la entrada a un patio desde el mar, el control de estos se construye con la exclamación del descontento. Por ejemplo, mi anfitriona controlaba el acceso al patio vociferando su disgusto con expresiones como “¡es que no respetan lo ajeno!”. Y cada vez que alguien pasaba por el corredor de su casa al patio afirmaba “¡esto no es calle!”, y así establecer una separación verbal, no siempre visible, entre la casa y la calle.

Si los objetos y el alegato público funcionan como marcadores de los patios, las relaciones de parentesco entre sus usuarias definen su usufructo. Las abuelas, sus hijas y nietas, así como sus nueras, son las usuarias que comparten un mismo patio. Eso sí, cada una tendrá sus objetos propios para el lavado y la cocina guardados bajo llave. A la hora de cocinar para su familia, cada una puede hacerlo de forma independiente turnándose las horas de uso del fogón o compartiéndolo con otras. A la hora de lavar, cada una tendrá los implementos propios para hacerlo individualmente. A veces, una mujer externa al grupo doméstico pide prestado el patio de otra. Esto ocurre, por ejemplo, con esposas de isleños que no tienen buenas relaciones con sus suegras. El préstamo de un patio y de enseres para lavar es una muestra importante de solidaridad y también determina, más allá del parentesco, relaciones de amistad. Entre otras cosas, porque en el patio se comparten secretos y circulan rumores.

Al compartir un patio, se pueden crear fricciones personales. Estas se cristalizan, eventualmente, en la relación de algunas suegras y nueras. Las segundas deben respetar ciertas normas implícitas de cuidado y manejo, las horas de preparación de la comida en el fogón o el uso de ollas e implementos determinados. Pero, en caso de fricciones, se percibe una cierta separación en el uso del patio: cada una guardará sus implementos para que la otra no los use, la nuera esperará que la suegra prepare la comida de los suyos, para luego cocinarles a sus hijos y su esposo, eventualmente, la nuera lavará en otro patio si no se siente cómoda en el de su suegra.

La gestión del patio define así relaciones de inclusión/exclusión de las mujeres dentro de un grupo familiar. Su usufructo integra o separa a los miembros del grupo residencial. Las dinámicas que se generan y

la centralidad de la “tía” y las madres como administradoras de este lo convierten en un lugar esencial en la vida doméstica isleña.

Casa y patio se articulan y complementan. Las relaciones en el espacio doméstico definen la situación de cada mujer en su grupo residencial. La casa, por su parte, tiene un valor simbólico en el estatus femenino y masculino. Su análisis permite entrever el forcejeo por acceder al prestigio individual y familiar.

La casa de material: prestigio individual

Si el universo femenino se juega las relaciones de fuerza en el usufructo del patio, gran parte del prestigio de la familia y de los hombres de esta se materializa en la casa. Antes de explicar esta dimensión, es importante conocer cómo funcionan las relaciones de prestigio y autoridad política en Santa Cruz del Islote.

El inspector y su precaria “autoridad”

Si bien en Santa Cruz del Islote existe un representante de la autoridad política estatal llamado “inspector”, no parece ser una figura legítima para la gente. Hijo de una de las parejas de “tíos” de la isla, el inspector pasa sus días entre el islote y Cartagena, pues esta última ciudad es donde tiene a su mujer y sus hijos. En la isla, convive bajo el mismo techo de sus padres, y a diferencia de sus hermanas, hermanos y cuñados, es el único que tiene una habitación fija en la casa.

El inspector busca la manera de gestionar ciertos servicios concernientes a su papel. Un ejemplo es su rol como administrador de medicamentos que una entidad de salud le entrega mensualmente para el suministro gratuito en Santa Cruz del Islote. El inspector guarda bajo llave los analgésicos y calmantes de dolor en un armario de su habitación. Desde ahí, cuando alguien tiene un dolor, entrega el medicamento solicitado sin ningún costo. El hecho de tener el control de objetos, documentos y medicamentos a los que solo él puede acceder porque vienen “del Estado” es una de las pocas expresiones de su figura como “representante del Estado” en las islas.

Al tener acceso a tales bienes, el inspector tiene la capacidad de buscar entre sus parientes ciertas alianzas para administrar los recursos.

Un ejemplo es el manejo del dinero para la alimentación. A través de una entidad estatal, llegan mensualmente a Santa Cruz del Isote diversos alimentos para preparar el almuerzo a los niños entre los 4 y los 10 años. La preparación de los almuerzos infantiles era la responsabilidad de un grupo de mujeres de la familia Barrios. Actualmente, son las hermanas del inspector las que lo gestionan. Tal situación generó fricciones entre los grupos de mujeres de cada familia, que al mismo tiempo tienen una relación de parentesco, pues son primas cruzadas. Pero el conflicto entre ellas continúa: las mujeres de un sector nunca van al de sus contrincantes, se acusan mutuamente de querer ocasionarse daño y de envidia mutua.

Los “mandamases” y la condición cambiante del prestigio

Las alianzas asociadas a la figura del inspector se traslapan con otro tipo de relaciones ligadas al prestigio y el estatus económico. Las familias pueden ser portadoras de dos tipos de prestigio. Por un lado, la acumulación de recursos provenientes del trabajo, ya sea del comercio de pescado, el trabajo con el turismo, las oportunidades laborales en empresas pesqueras o marinas en el litoral, se asocia con una prosperidad que tiene su origen en el trabajo “honesto”. Pero si el dinero proviene de una ganancia esporádica, por ejemplo, de un hallazgo de narcóticos en el mar y su venta inmediata, el prestigio tiende a decaer rápidamente.

Este último tipo de “prosperidad” se asocia, en general, con valores morales negativos que no siempre son juzgados abiertamente, sino que circulan por medio de rumores o son silenciados. A veces, no son motivo de un juicio explícito, pues le otorgan a la persona una reputación temporal que es celebrada por muchos. Aquí emergen los códigos ambiguos, las nociones locales de legalidad e ilegalidad (Orsini Aarón, 2006) en poblaciones como Santa Cruz del Isote, sometidas a la influencia del narcotráfico⁸³, el contrabando y la violencia armada.

83 El archipiélago de San Bernardo es un lugar de paso para las redes de tráfico de cocaína que salen desde el golfo de Morrosquillo con destino a Centroamérica y los Estados Unidos. Estas redes son gestionadas por grupos paramilitares, ahora llamados bandas criminales, cuya presencia en la zona persiste.

Como surge de ganancias esporádicas, el prestigio fluctúa, pasa de un individuo a otro y de una familia a otra, y se evoca con expresiones como “ahorita, los mandamases de aquí son...”. La concentración de un cierto capital económico les permite tomar decisiones relativas a la celebración de fiestas y, eventualmente, financiarlas. Asimismo, tendrán la posibilidad de invertir en lanchas y decidir quién las conducirá, posiblemente, entre a competir con los comerciantes locales de víveres y pescado. Su grupo familiar comenzará a girar temporalmente en torno de él y sus decisiones.

La acumulación de prestigio temporal no implica que esta persona sea reconocida como una autoridad. Al contrario, su incremento de capital económico y social genera ciertas pugnas con otros grupos e individuos que buscan también acumular prestigio. La dimensión política de la sociedad isleña está sometida a cambios constantes, es fluctuante en tanto depende del prestigio temporal y las pugnas interfamiliares. Cuando se acaba el dinero, el estatus vuelve a caer y un nuevo individuo y grupo familiar tomará el lugar ocupado por otro grupo.

Las redes de intercambio económico que el individuo pueda construir hacia “afuera” en las poblaciones del litoral con comerciantes y parientes tienen una repercusión interna en las relaciones políticas. Si “afuera” se encuentra eventualmente un cargamento de drogas en el mar o se logran alianzas comerciales con gente en el litoral, existe la posibilidad de volver a la isla con bienes, dinero e imbuidos de prestigio. Se puede decir que la organización familiar y las relaciones políticas dejan entrever un faccionalismo incipiente: las facciones familiares que se crean pierden, eventualmente, su fuerza hasta que surgen otras.

Esta configuración impide la emergencia de una autoridad política central y una referencia dominante⁸⁴. Se reconocen, eventualmente, individuos con poder de acción y decisión mayor en el campo familiar,

84 Losonczy (2002) identificó una configuración similar en Dibulla. Esta se manifiesta en la construcción de “redes de parentela multiterritorial” por parte de la figura paterna que interconectan los segmentos familiares locales centrados en la madre y se constituye en una entidad política. “Esta dinámica bloquea la emergencia de una representación comunitaria del conjunto como entidad delimitada y la constitución de una orientación ideológica y política en referencia dominante” (p. 238).

pero estos no serán figuras de autoridad. Así, se pone en evidencia la desigualdad que Wilson (2004) considera parte inherente de las sociedades que se definen hacia el exterior como “igualitarias”. Ocurre una tendencia a buscar la diferenciación interna y las casas son una materialización de ello: son soportes del prestigio, y como este está sometido a la fluctuación, las casas se transforman al ritmo de los cambios y de otros que dependen de la organización social y los cambios en las dinámicas climáticas.

La “pintatón” y la necesidad de ser un individuo en medio de la exigüidad

En uno de los trayectos que realicé entre Tolú y Santa Cruz del Islote, conocí al propietario de una cabaña turística en isla Tintipán originario de Chile. Es amigo de los isleños desde la década de 1980 cuando llegó al archipiélago buscando suerte junto con su esposa, oriunda de Bogotá. Juntos construyeron una cabaña turística, donde viven de forma permanente y reciben pequeños grupos de turistas, en general, extranjeros. El Chileno, que es como lo llama la gente del islote, tiene relaciones de afinidad con una familia de allí, pues su nieto es producto de un romance esporádico entre su hija y un isleño.

A pesar del vínculo y de la amistad con algunos isleños, manifiesta su decepción frente a la negativa de varios por arreglar la apariencia de la isla, pues la concibe como un lugar donde hay una “falta de armonía”. Con la intención de armonizarla, al menos en su apariencia, y según él “mejorar la calidad de vida de la población”, propuso un evento llamado “la pintatón”. Se trataba de conseguir la mayor cantidad de pintura para que en un día los isleños, junto con voluntarios amigos de la isla, pintaran las casas de forma similar. Su sorpresa fue grande cuando, al distribuir la pintura, que había sido donada por otro de los propietarios de fincas de recreo en isla Tintipán, los lugareños comenzaron a jugar con ella y a lanzarla sin que se lograra el proyecto para el cual fue conseguida. Algunos se negaron a pintar su casa desde el principio.

Mi interlocutor afirma que el comportamiento sugiere “falta de interés” de los habitantes de la isla hacia cualquier iniciativa y afirmaba que los isleños “no se dejan ayudar”. Más allá de su rebeldía frente a

estos actos, el suceso expresa la búsqueda de individualidad, mediante el rechazo actuante y no discursivo a la uniformización. Homogeneizar las casas, y más aún en una isla exigua, sería borrar las marcas propias de la distinción y el estatus social. Las casas son instrumentos de diferenciación y extensiones de la persona y de la familia. Funcionan como una “segunda piel”: sirve tanto para revelar y exhibir como para ocultar y proteger (Carsten y Hugh-Jones, 1995, p. 2). Más aún, en las sociedades idealmente igualitarias, la reputación individual determina, en gran medida, el rol de la persona frente a su propia sociedad.

El prestigio individual asociado a la casa se percibe en la preocupación constante por tener “una casa de material”. En cierta medida, ocurre porque el valor simbólico de una casa también reside en el poder de parecerse a las de “la ciudad”. El deseo de ver en la isla una mimesis de la ciudad es perceptible, incluso, en las expresiones cotidianas, por ejemplo, en una isleña, cuando decía al respecto de una fotografía que le mostré de la isla: “¡esta isla es muy bonita porque parece ciudad!”.

La compra de materiales, como el concreto, el zinc usado para las tejas, la arena y la mano de obra, implican contar con dinero. Quien tiene la posibilidad de construir su casa con materiales semejantes se considera que “está prosperando”. De hecho, una de las primeras cosas que hace un hombre cuando obtiene una ganancia esporádica considerable es construir o continuar la construcción de la casa de su mujer o de su madre.

Como la riqueza obtenida por esas ganancias eventuales se acaba rápidamente, pues alrededor de la construcción o ampliación de la vivienda se invierte en fiestas, las casas quedan inacabadas. El prestigio adquirido por la posibilidad de ampliar o construir una casa se materializa en ese carácter inacabado y en perpetua construcción de las viviendas: techos incompletos, cimientos metálicos en las esquinas, muros sin resanar, ladrillos apilados para continuar su construcción. Estos indican que el dinero se acabó, pero que sus habitantes tienen la intención de seguirla edificando si hay una nueva oportunidad.

El análisis de la casa y el patio, los dos segmentos que ocupan la escala menor del grupo residencial, deja entrever procesos que definen y transforman constantemente los límites internos de la configuración socioespacial. La casa presenta formas de ocupación variadas, pero el

grupo básico que la ocupa es la familia. Ya nuclear, ya extensa, esta se convoca en torno a la figura materna o “tía”. Las uniones entre parientes isleños modifican las formas de ocupación en la casa: unas resultan pobladas por una gran cantidad de integrantes agrupados, en general, en familias nucleares, mientras otras quedan vacías. Los patios son escenarios donde se recrean las relaciones femeninas. El conflicto replantea el usufructo de estos y las relaciones de solidaridad conectan redes de entreayuda que se cristalizan en estos lugares. La jerarquía de las mujeres en un grupo familiar y el prestigio individual se renuevan constantemente en la interacción de las familias entre patios y casas.

La “tía” convoca una familia extensa en la cual se reconoce un grupo de hermanos. Estos pueden cohabitar en la misma casa o estar dispersos en distintas viviendas, compartiendo un mismo terreno. Estos terrenos compartidos constituyen los calces descritos en el capítulo uno, cuyo usufructo está relacionado con las formas propias de herencia. Entretanto, la unión de distintos calces conforma el segmento más grande en la escala residencial de la isla: el barrio.

Entre hermanos y parientes: el calce y el barrio, segmentos mayores del grupo residencial

“Robarle terreno al mar” o “robar pal mar” es la expresión local para designar el proceso por el que se conformó Santa Cruz del Islote. Como se esbozó en el capítulo uno, la práctica de ampliación del suelo consistió en el calzado, una técnica de relleno y cercado, que les permitió a los lugareños subir el nivel del suelo y añadirle superficie al otrora cayo. Estas dinámicas ocurrieron al ritmo de las nuevas llegadas, el surgimiento de generaciones y la conformación de nuevos hogares. El proceso fue determinante en las formas de usufructo, los modos locales de apropiación y la creación de vínculos de identificación con el lugar.

El calce se define localmente como “el terreno robado al mar” y, en la perspectiva local, el trabajo de ampliación por la creación de tierra significa poseer el terreno. Este derecho de apropiación por trabajo es usual en distintos grupos negros, y determinó las formas de poblamiento

en la sociedad libre del Chocó en la Costa Pacífica (Hoffmann, 2007; Losonczy, 1997, 2006). Un sistema similar fue ilustrado por Durán Bernal (2006) en isla Barú, donde la lucha entre la noción legal y estatal de “propiedad”, basada en la legislación que concibe parte de esa península e islas adyacentes como “baldíos reservados a la nación”, y los mecanismos locales de apropiación basada en el hecho de haber trabajado la tierra, son el fundamento de una disputa por el reconocimiento de los derechos de la población sobre su “territorio colectivo” (figura 19).



Figura 19. Un calce visto desde la orilla

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

“Baldío” es una noción que tiene su base en la empresa colonial. Se trata de zonas concebidas como “tierras vacías”, que después de la independencia de 1821 pasaron a manos de la naciente República (Durán Bernal, 2006; LeGrand, 1988). Las islas de San Bernardo se conciben bajo esa noción de propiedad estatal. Los isleños, en cambio, consideran que la gran empresa de ampliación del suelo, así como la adaptación

de terrenos para cultivo en las islas adyacentes, las convierten en un lugar “propio”. Las dinámicas actuales de “venta” y arriendo de casas en la isla se basan en acuerdos verbales o escritos en documentos redactados por ellos mismos que no tienen valor ante las oficinas de registro. Aunque localmente las llaman “escrituras”, se trata de una adaptación local de los procesos de compraventa que llevan a cabo en sus residencias urbanas. Para los lugareños, estas escrituras tienen valor “legal”. Así, la comprensión de las dinámicas propias del terreno llamado calce debe ser entendida en esa articulación compleja de noción local de legalidad y el estatus de isla como terreno baldío.

La construcción de lo heredado

Sinar Alvarado (comunicación personal, 10 de marzo de 2010), periodista venezolano que vivió un tiempo en Santa Cruz del Isote, expresó su sorpresa cuando una isleña, con el particular sentido del humor representativo de su gente, le señaló un pedazo de mar mientras le decía: “Le vendo ese pedazo de mar”. Esta anécdota es muestra de la concepción local del terreno: para hacerse a un suelo, debe ser primero construido. Aunque este trabajo de creación de terrenos no está vigente, ya por restricciones de las entidades ambientales, ya por los costos que acarrea, los isleños que vivieron el proceso de asentamiento en el siglo xx construyeron y heredaron zonas contiguas a sus terrenos calzados para que su prole continuara el trabajo de ampliación.

El calce es resultado de la apropiación genealógica. Se transmite de generación en generación y sus miembros son descendientes de quien fuera su gestor. No se heredaba un terreno existente ni extenso. Aunque los isleños llaman calce a cualquier pedazo de terreno propio de una persona o de un grupo de personas, en las entrevistas que realicé, sobresale un progenitor común a un grupo de hermanos, como quien comenzó la construcción del calce y de ahí continúan el relato con la ampliación del terreno por parte de cada uno de sus descendientes.

Estas porciones de terreno se distribuían en partes iguales entre hijos e hijas. Por esta razón, en la mayoría de los calces, habitan grupos de

hermanos unidos por un progenitor común⁸⁵. El grupo residencial de la casa y el calce se traslapan, pues reúne a los parientes relacionados por su vínculo con la “tía”. No obstante, si la casa y el patio reúnen a un grupo doméstico que incluye a los hijos de la madre con distintos progenitores y, eventualmente, a ahijados e hijos criados, el calce pertenece a los hijos de la “tía” con un solo progenitor. La casa connota la residencia de una familia extensa bajo un mismo techo, el calce; en cambio, este confiere a sus miembros el derecho a la transmisión de un terreno.

El ejemplo de las hermanas Castillo ilustra la composición del calce. Este grupo de hermanas es descendiente de la pareja conformada por los fallecidos José María Castillo y Anatolia Bonilla, nacidos a principios del siglo xx y fallecidos en la década de 1980. El padre fue el iniciador del terreno: llegó a la isla cuando todavía era un asentamiento incipiente y creó suelo para alojar a su esposa y sus hijas, en ese entonces pequeñas. Cuando sus hijas se casaron y salieron del hogar de sus padres, comenzaron, junto con sus esposos, a ampliar el terreno contiguo al de sus padres. Conforme se ampliaban las familias de cada una de las hermanas, ellas, con ayuda de sus hijos, rellenaron el terreno. La configuración resultante de este proceso es la división de distintos calces que son ocupados por las familias extensas correspondientes a cada hermana (figura 20).

Como se observa en la imagen, a cada una de las cuatro hermanas Castillo le corresponde una porción de terreno que se identifica por reunir grupos diferenciados de casas. La tía Elida, cuyo calce se identifica con color rojo, es quien tiene más terreno construido. De sus siete hijos, cuatro, tres hombres y una mujer, construyeron sus casas

85 Este tipo de propiedad se puede comparar con el término “tierra de familia” que destaca Wilson (2004) y que ha sido analizado por otros estudiosos de la Costa Caribe. Designa la continuidad entre la parentela y la tierra que se ha descrito para otros lugares del Caribe como Andros, en las Bahamas. La tierra se hereda y no se compra: “En ambas sociedades, la tierra en cuestión es tierra que ha sido desmontada o cercada por un ancestro y designada por y para el uso exclusivo de los descendientes, hombres o mujeres, legítimos de afuera. Alguien puede así designar su tierra, no tiene que ser un ancestro muerto hace mucho tiempo, permanece indivisa y para el uso de los descendientes” (p. 83).

en el calce. La tía Elida cuenta con uno de los más grandes. Otra de sus hijas vive en el islote, pero, como está casada con un hombre local, habita otro sector sobre el suelo que su esposo calzó. Sus otros hijos habitan en Cartagena.

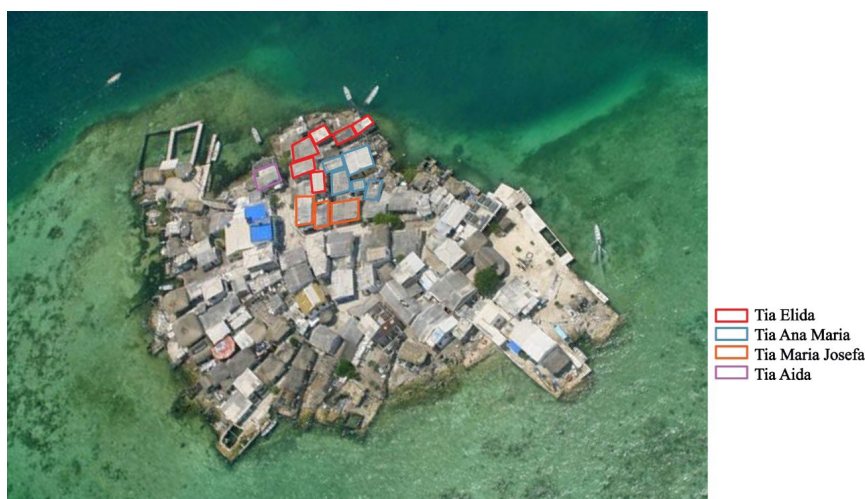


Figura 20. Los calces de las hermanas Castillo

Fuente: elaboración propia a partir de Luna Bejarano (s. f.).

En color azul, se reconoce el calce de la tía Ana María, otra de las hermanas Castillo. Está casada con un hombre de otra de las grandes familias isleñas y convive con su esposo en otra parte de la isla. Sin embargo, sus hijas e hijos viven en el calce que ella misma les heredó, donde se distinguen cuatro casas: dos pertenecientes a su hija y la respectiva familia, y otra que ocupa esporádicamente una de las hijas que permanece la mayor parte del tiempo en el litoral. Uno de sus hijos mayores vive con su esposa e hijos en la casa restante.

La tía María Josefa Castillo o tía Chepito, como la llaman sus parientes con cariño, comparte su calce con las familias de sus dos hijos y la correspondiente a un hijo criado. La descendencia de este último también obtuvo derechos sobre el calce.

Aida es propietaria de un espacio reducido de calce con respecto al de sus hermanas. Está casada con un isleño y convive con él, sus hijos

y nietos viven en una sola casa. Por eso, este calce es particular: aunque la pareja tuvo gran descendencia, no amplió el calce lo suficiente para construir más casas.

Cada calce tiene un tamaño y una forma distinta. El argumento de esta variedad reside en la imposibilidad física o económica de algunos sobre otros para seguir calzando. Hubo quienes contaron con la colaboración de sus hijos, pero otros se detuvieron en esta empresa y decidieron ampliar sus casas. Tal vez, por esa razón, es que hay un orgullo personal al evocar el trabajo de ampliación.

El valor de tener un calce

Del siguiente diálogo, se pueden rescatar algunos elementos dicientes sobre el significado del calce para los isleños. El primero es la insistencia en que las zonas que ahora son terrenos firmes antes eran agua. Y, en muchos de los testimonios, sus gestores se refieren a la medida de “un metro” o “un metro y medio” para hablar de la profundidad de estas zonas que se convirtieron posteriormente en calces. Esta medida coincide con la que describe Heckadon (1970, pp. 40-42) quien afirma que las estacas que se usaban para “cerrar” y que se enterraban en el fondo marino para hacer el corral tenían una altura de un metro y medio. Se puede inferir que el trabajo consistió en rellenar profundidades no mayores a un metro y medio.

Andrea Leiva: ¿Y cuáles fueron las primeras casas?

Tío Pepe: La casa está [la de él] la donde Mito, la de Melo, la de Rusvelt, la de Alfonso, la de José María Castillo⁸⁶ que ahora son los hijos [de los mencionados] que viven allí..., todo eso era tierra firme pero lo demás era agua... mi calce tiene un metro [de profundidad].

El paso de un terreno “de agua” a uno “seco” también es evocado como la transformación del mar en “tierra firme”. Los gestores del calce resaltan esta transformación invocando aquellos tiempos en los que los ahora calces eran puertos donde se varaban los botes. La fabricación de

86 Todos estos son isleños vecinos del Tío Pepe.

tierra es motivo de orgullo e indica también la agencia de los hombres para transformar el entorno: el mar se puede secar. O, por lo menos, eso es lo que se enuncia con el verbo “secar” el calce, para referirse del paso de un espacio lleno de agua a un terreno. La reiteración de la profundidad es un indicativo de la importancia que los isleños atribuyen al trabajo del calce y, asimismo, lo es la extensión del área. Muestra de ello son afirmaciones como la de la tía Elida: “Cuando mi papá me lo dio así tenía cuatro metros [cuadrados] y ahora tiene nueve”.

Así, la noción local de propiedad debe entenderse en la relevancia asignada a la fabricación de su propio suelo. Los isleños tienen un vínculo tanto genealógico como sentimental con el calce. Los “tíos” y las “tías” se proclaman precursores del calce, y su insistencia en la inversión de energía y tiempo en esta empresa se relaciona con la necesidad de recalcar la herencia de un terreno susceptible de ser ampliado.

El suelo de Santa Cruz del Islote es un anclaje territorial y sentimental para toda la población isleña. En este, materializa la existencia objetiva del colectivo. El calce es un ejemplo local de esa relación filosófica y sentimental que tiene la gente de la Costa Caribe con la tierra. Como lo afirma Wilson (2004), “la tierra connota libertad, un sentimiento de apego profundamente arraigado, seguridad contra vicisitudes económicas, solidaridad de la comunidad y prestigio individual” (p. 71)⁸⁷. Aunque la historia del islote no se puede equiparar con el de varias islas del Caribe insular⁸⁸ donde la adquisición de la tierra se relaciona con la libertad posesclavista, la importancia que los lugareños

87 Retomando a Lowenthal (1961, p. 56), Wilson (2004) precisa que en ciertas islas del Caribe la tierra denota libertad y, en los casos en que la trata esclavista fue más fuerte, “la independencia de un pueblo”. Pero el caso de los isleños no está ligado a la libertad de la trata esclavista, pues la isla fue poblada por una diversidad de personas que no necesariamente llevaban en su historia su impronta. El calce parece denotar más bien propiedad y orgullo en la medida en que fue producto de un trabajo manual e individual ligado a la historia de los antepasados.

88 Pues en la memoria isleña no se evoca la relación de su gente con un pasado esclavista. Tampoco se evoca como un proceso de libertad. Como vimos, es producto de un poblamiento gradual e itinerante, basado en sus propias lógicas de territorialidad, como el arranchamiento. En estas, confluyen procesos comerciales, como el contrabando, el comercio del coco y de Carey, y procesos

atribuyen a este proceso en sus narraciones se puede interpretar como una forma de defender su pertenencia a una comunidad o pueblo.

El apego al calce también puede leerse a la luz de las estrategias matrimoniales. Recordemos que estas privilegian la unión entre primos isleños. Las mujeres externas que enviudan parten de la isla dejando la herencia a la prole. Los hombres externos, usualmente, “sacan a vivir” a sus esposas isleñas por fuera de Santa Cruz del Islote y, actualmente, es difícil que una persona que no tenga lazos con los isleños pueda adquirir derechos sobre un calce o calzar ella misma. Así, la tendencia a reforzar estos vínculos internos de parentesco puede leerse como un mecanismo para controlar el acceso de otros a un suelo que, además de exíguo, es producto de su propio esfuerzo.

La reunión de distintos calces congrega a los miembros de la parentela formada por un grupo de consanguíneos vinculados a un progenitor común. Sus miembros se identifican con un patronímico y cada barrio tiene un nombre que lo distingue de los otros. Los grados de consanguinidad de sus miembros son más distantes que los de la familia y el grupo de hermanos incluye primos en segundo y tercer grado.

“Mi barrio en el islote”: vínculos de identificación

Entre todas las metáforas con que los isleños evocan Santa Cruz del Islote, existe la idea de que “el islote es un barrio en medio del mar” por su apariencia similar a la de los sectores urbanos que los isleños habitan, en especial en Cartagena y Tolú. De hecho, la técnica de relleno y ampliación del cayo no es única del islote: ciertos sectores, que ahora son barrios, surgieron del relleno de zonas cenagosas de la costa. Un ejemplo es la ciénaga de la Virgen ubicada en el norte de Cartagena: fue poblada y adaptada por los habitantes provenientes de municipios como Tolú y San Onofre para construir un asentamiento mediante el relleno con piedras (Cabrales, 2000, p. 190).

Los isleños tienen un vínculo de identificación, parentesco y residencia con ciudades y municipios costeros, en especial con Cartagena

sociales, como la integración de mujeres al espacio residencial, y la prevalencia masculina en el mar y los espacios de cultivo.

y Tolú, y en este sentido se podría inferir que las formas en que habitan Santa Cruz del Islote tienen una marcada influencia de las de habitar el continente. La concepción del islote como “barrio” denota un conocimiento de lógicas urbanas. La observación de las dinámicas internas deja entrever la existencia de distintas áreas que se reconocen también bajo esta figura.

Ahora bien, la configuración de los barrios que conforman Santa Cruz del Islote debe analizarse a la luz de sus especificidades: la insularidad, la exigüidad y las formas de organización social. La proximidad en los lazos de parentesco, así como la cercanía física de las casas, son elementos que dificultan la identificación de los barrios. De hecho, para el observador externo, puede resultar desconcertante la variabilidad en las toponimias asignadas a estos espacios. Los límites entre estos también varían: al preguntar en varias ocasiones a los miembros de una familia a qué barrio pertenecían, recibí tres respuestas en diferentes momentos de mi trabajo de campo. Poco tiempo después, noté la emergencia de conflictos relacionados con préstamos de dinero y deudas no pagas entre ese grupo y otra familia vecina. Las fricciones interfamiliares son marcadores de límites espaciales. Así, el barrio isleño se presenta como el producto de la interacción, inclusión y exclusión de sus miembros.

Algunos estudios sobre zonas urbanas en la Costa Pacífica exponen la relación estrecha entre el barrio y el grupo de parientes (Vargas y Ferro, 1999; Hoffmann, 1997). De hecho, el barrio como agrupación de la parentela se presenta desde los análisis como una fase del poblamiento. Así, la disposición de estos espacios en Santa Cruz del Islote no es un caso exclusivo. En el caso isleño, se puede decir que toda la isla es una gran parentela limitada, pues todos sus miembros tienen una relación genealógica. Son lugares que les permiten a las parentelas diferenciarse en una isla con lazos de parentesco estrechos que conviven en un espacio reducido y aislado.

Es relevante recalcar la relación entre un patronímico y un barrio, pues su parentela está relacionada genealógicamente con un “fundador” de las primeras generaciones de isleños. En total, identifiqué nueve barrios y este equivale al número de parentelas diferenciadas (figura 21).

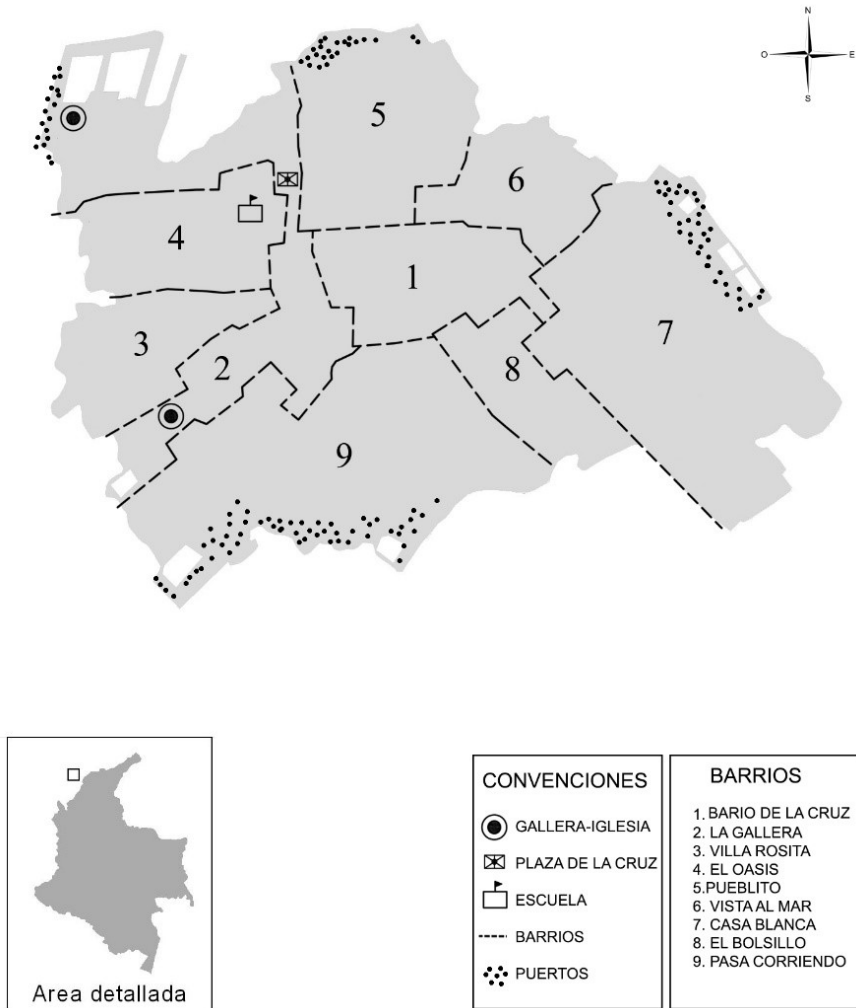


Figura 21. Los barrios de Santa Cruz del Islote

Fuente: elaborado por Juan Camilo Niño Vargas.

Casablanca (7) corresponde a los habitantes que se identifican con el apellido Barrios porque su pionero fue el fallecido Leoncio Barrios. Pueblito (5) reúne a los miembros de la familia Castillo, gestado por José María Castillo, padre de la tía Elida y sus hermanas. Pasacorriendo (9) es el barrio con el cual se identifican los Morelos, es decir, toda la descendencia de Miguel Felipe Morelos o el Tío Pepe con sus tres esposas. En El Bolsillo (8), se agrupan los miembros de la familia Newball. Fue calzado por un pescador llamado Olenio Newball que llegó desde la isla de San Andrés “pescando” a mediados del siglo xx a instalarse en Santa Cruz del Islote, quien se unió con una isleña con quien tuvo cinco hijos. En cambio, Villa Rosita (3) está habitado por los descendientes de Trinidad de Hoyos, este último es el apellido predominante entre sus miembros. En Vista al Mar (6), predominan los parientes de apellido Cardales.

Los mencionados son aquellos sectores donde está más definida la relación entre sus habitantes y el patronímico del ancestro. Sin embargo, esta correspondencia es difusa en otros barrios. La razón: la mayor parte de sus miembros son descendientes de una sola mujer con dos o tres esposos distintos, cada uno de los cuales dejó herederos en la isla. Es el caso del Oasis (4) ubicado en el noroeste de Santa Cruz del Islote, donde viven los descendientes de la unión de Alberta Julio con dos esposos: Víctor Salas y Guillermo Berrick⁸⁹. Por esta razón, los Salas-Julio y los Berrick-Julio comparten un mismo sector.

Por otro lado, en La Gallera del Papa (2), conviven los descendientes de Lorgia Berrío con dos hombres: Narciso Julio y Víctor Berrío. Así, los hijos de Lorgia pertenecen a dos líneas paternas distintas y comparten un mismo suelo. El barrio La Cruz (1) tiene una distribución distinta de la del resto, pues está formado por un solo calce y una sola casa, donde viven los hijos y respectivas familias nucleares de José Ángel de la Hoz con dos esposas distintas (tabla 1).

89 Guillermo Berrick, descendiente de un norteamericano que llegó como trabajador de una petrolera ubicada en Coveñas, en el golfo de Morrosquillo, tuvo una unión con una isleña de la cual surgieron sus hijos que habitan, casi todos en el islote.

Tabla 1. Correspondencia entre barrios y apellidos en Santa Cruz del Islote

Barrio*	Fundadores progenitores**	Apellidos dominantes
La Cruz	José Ángel de la Hoz	De la Hoz
La Gallera del Papa	Candelario Molina y Gerónimo Berrío	Berrío y Molina
Villa Rosita	Trinidad de Hoyos	De Hoyos
El Oasis	Víctor Salas y Guillermo Berrick***	Salas y Berrick
Pueblito	José María Castillo	Castillo y una familia de Barú de apellido Mesa****
Vista al Mar	Narciso Julio y Víctor Berrío*****	Julio y Berrío/Cardales
Casablanca	Leoncio Barrios	Barrios
El Bolsillo	Olenio Newball	Newball
Pasacorriendo	Miguel Felipe Morelos	Morelos

* El orden en que se presentan los barrios no es el mismo del texto que la precede, pero sí sigue la numeración que tiene el mapa, que se estableció siguiendo el orden de los barrios desde el centro hacia la periferia de la isla. No representa ninguna relación jerárquica entre los barrios.

** Esta categoría es propuesta por mí y no por los isleños, pues no hay un término genérico para definir a los pioneros de los barrios.

*** Dos esposos que tuvo Alberta Julio.

**** Aída Barrios y Blas Mesa viven en una casa que le heredó una de las “tías” Castillo a Aída por ser su hija de crianza.

***** Los dos esposos que tuvo Lorgia Berrío en momentos diferentes.

Fuente: elaboración propia.

La coincidencia entre barrio-parentela-patronímico deja entrever grupos residenciales diferenciados y vinculados entre ellos por la relación con un “fundador-progenitor”. Ahora bien, hubo quienes llegaron de otras partes hace más de ochenta años y comenzaron a “crear tierra”. Otros, en cambio, son descendientes de gente que se había asentado en la isla tiempo atrás y recibieron en herencia calces que fueron ampliando con el tiempo hasta convertirse en barrios. El análisis de los

datos permite reconocer dos tipos de barrios: a) los pioneros hechos por pescadores, comerciantes y cultivadores que llegaron directamente de afuera y comenzaron a calzar, y b) los herederos, contruidos por descendientes de generaciones posteriores.

Un ejemplo del primer grupo de pioneros es El Bolsillo, creado por Olenio Newball, un pescador que llegó directamente de San Andrés que tiene 85 años. En cambio, un ejemplo de barrio “heredero” es Pasacorriendo, construido por Tío Pepe o Miguel Felipe Morelos: nació en Santa Cruz del Islote en 1917, era nieto de uno de sus fundadores y heredó de él una casa pequeña. Se unió a tres mujeres de la isla con las que tuvo una gran cantidad de hijos. Calzó terreno para todos sus herederos hasta formar un barrio compuesto por diferentes calces. Al morir en 2011, sus hijos rebautizaron el sector con el nombre de Villa Pepe (tabla 2).

Tabla 2. Clasificación de barrios

Pioneros	Herederos
La Gallera del Papa	Pasacorriendo
Villa Rosita	La Cruz
El Oasis	
Pueblito	
Vista al Mar	
Casablanca	
El Bolsillo	

Fuente: elaboración propia.

Los barrios pioneros son más numerosos que los herederos. No obstante, los tamaños y el estatus de cada sector en la isla son independientes de su antigüedad. Pasacorriendo es el más grande y su fundador fue un heredero de la segunda generación de lugareños nacidos en la isla. Casablanca y Pueblito le siguen en tamaño. Sus familias respectivas, los Barrios y los Castillo, son descendientes de pescadores llegados a comienzos del siglo xx a Santa Cruz del Islote. Entre los más pequeños están Villa Rosita, La Gallera del Papa y El Bolsillo, formados todos

por “pioneros”. Los más grandes son los que tienen un estatus particular en la isla, ya por su antigüedad, ya por ser los que concentran el monopolio del comercio de pescado y de víveres. Claro está, existen otros pequeños donde sobresalen ciertas cabezas de comerciantes con un poder adquisitivo y un prestigio mayor que sus vecinos.

Relación entre la morfología de los barrios y el estatus familiar

En un barrio extenso, puede haber menor densidad de habitantes y menor cantidad de casas que en uno más pequeño. Esta situación se fundamenta en aspectos socioeconómicos que redundan en el estatus del barrio y en la relación entre parentelas. Uno de los sectores con mayor prestigio social y económico es Casablanca.

Casablanca

En el costado sureste de la isla, lo primero que se avista desde el mar es un gran muelle plano y de cemento. Este es conocido como el puerto de Elena en honor de la “tía Elena”, recientemente fallecida, quien fuera la figura materna principal de Casablanca. Este muelle se abre hacia el interior de la isla, dejando un espacio libre donde, según las historias, en una época sirvió para parquear helicópteros de los visitantes y propietarios de fincas de recreo en las islas aledañas⁹⁰.

Sus residentes son la parentela de los Barrios, conformada por los descendientes de Leoncio Barrios, cada uno de los cuales heredó un calce o terreno. Cada hijo vive con las respectivas familias nucleares en casas distintas. Una de las hijas mayores es propietaria de una tienda de víveres y su esposo es dueño de una de las tres compraventas de pescado de la isla.

Aunque es uno de los barrios más grandes de la isla, Casablanca es el que menos densidad de pobladores tiene. En un área de 1000 m² (Google Maps) de los 10 000 (aproximados) que tiene la isla, se asientan

90 En la década de 1980, varios narcotraficantes y otras familias adineradas de Colombia se apropiaron de terrenos en las islas de Tintipán y Múcura. Uno de ellos tenía un helicóptero que, según me contaron algunos isleños, aterrizaba en el muelle del barrio Casablanca.

cinco casas y entre siete y diez personas que la habitan constantemente. Este factor muestra que la relación entre la extensión del barrio y el número de habitantes no es directamente proporcional. El patrón de asentamiento corresponde a dinámicas sociales propias y no a una adaptación consciente a las condiciones de exigüidad.

Además de las formas propias de organización social, la búsqueda de prestigio familiar e individual también influye en el tamaño de los barrios. Casablanca es símbolo de un mayor estatus socioeconómico que los otros por las casas fabricadas en concreto y techos de zinc. Paralelamente, dentro del área libre donde antes aterrizaban helicópteros, ahora queda un gran kiosco con piso de baldosa y techo de palma. Este funcionaba como un “comedor infantil” cuando las mujeres de la parentela cocinaban para los niños de la escuela por contrato del Estado. Recordemos que la labor pasó luego a manos de una de las hermanas del actual inspector. Ahora, el kiosco es un lugar de descanso, de vez en cuando ahí se realizan cultos evangélicos cuando los pastores van a la isla o se proyectan películas por las noches. Un espacio así, dispuesto para el esparcimiento común dentro del barrio, es un elemento raro en el resto de sectores de la isla. La percepción de la parentela de Casablanca no es discursiva, sino que se manifiesta en el idioma de la alianza. Ciertas familias privilegian la unión con los Barrios y otras la evitan.

Alianzas esperadas, alianzas evitadas

Marisol es una joven de 20 años, hija de uno de los herederos de la familia Barrios. Su padre falleció, pero quedó al cuidado de su abuela materna en Tolú. De vez en cuando va a Santa Cruz del Islote a pasar las vacaciones y se reencuentra con su “enamorado” de la familia Morelos, habitante de Pasacorriendo. Una tarde, junto con otros jóvenes, me invitaron a pasar una tarde en isla Tintipán. Salimos en una lancha a bañarnos en una de las playas. De un momento a otro los jóvenes se perdieron en el “monte”. Como era la mayor del grupo, me sentía responsable. Pregunté a dos de sus primos sobre el paradero de la pareja, y me afirmaron que ellos “aprovechaban” los paseos al “monte” para estar juntos, ya que sus respectivas familias nunca los dejarían tener una relación. Al indagar la razón del impedimento, uno

de los primos Morelos me aseguró: “A ellos [los Barrios] no les gusta que una mujer Barrios se una con un Morelos”. En cambio, “si es un hombre Barrios con un Morelos, ahí sí”.

De la respuesta se puede inferir que, al privilegiar la alianza de un hombre Barrios con una mujer Morelos, se asegura que los bienes (suelo, casas, negocios) y el apellido se transmitan por vía paterna. En cambio, si la unión es Morelos-Barrios, estos últimos perderán el derecho sobre el bien. Después del evento, intenté indagar más y ninguno aseveró que esto fuera cierto. Esto se puede deber, tal vez, a que estas diferencias entre jóvenes de uno u otro grupo son más notorias en generaciones recientes. La configuración de estos sectores de parentela no fue un proceso fortuito, sino que se definió después de un largo proceso de ampliación de la isla.

Las preferencias matrimoniales también se perciben en el privilegio que para algunas familias constituye el matrimonio de sus hijas con un Barrios. El caso de Clemencia es diciente. Ella, una mujer de 25 años, integrante de una familia “próspera” pero pequeña, se casó a los 15 años con uno de los hijos de la familia Barrios. Según Clemencia, esta unión fue forzada por sus padres que consideran “de caché” (prestigioso) a esta familia. De hecho, la unión fortaleció las redes de intercambio comercial de las dos familias en torno de la pesca y la venta de víveres.

Clemencia estaba descontenta en su relación. Su esposo la maltrataba constantemente y su madre la forzó siempre a “contenerse porque una mujer que deja al marido fracasó en el matrimonio”. Cada vez que Clemencia se quejaba con su madre, esta última ignoraba sus palabras o le respondía que “así era el matrimonio”. El esfuerzo de la madre de Clemencia por sostener el matrimonio bajo argumentos del “deber ser” de una mujer se puede interpretar como un deseo implícito por conservar el vínculo con la familia Barrios. Así, varias relaciones internas de alianza se pueden leer a la luz de las relaciones de prestigio y estatus de las familias.

La articulación estatus-alianza es una de las expresiones del vínculo entre distintos barrios y parentelas. Como vimos en los dos casos, son más nítidas en generaciones jóvenes. Esto puede deberse a que las generaciones recientes, los adolescentes hasta los 30 años, nacieron cuando los barrios eran configuraciones incipientes y fueron actores de su

demarcación. Por así decirlo, nacieron con una “conciencia del barrio” que no aparece en las narraciones de las generaciones mayores.

“Conciencia de barrio”

Solo tuve conciencia de estos límites cuando un día mi vecino de 20 años me contaba que había decidido hablar conmigo porque yo “era de su barrio”. De hecho, admitía que se le había dificultado entablar una amistad con otra visitante externa, y aunque le parecía muy amable, “era de otro barrio”, Pasacorriendo, un sector con el que los jóvenes de Pueblito tienen una cierta enemistad.

La tensión entre jóvenes de un barrio y otro se traslapa con la fricción entre dos parentelas que se consideran opuestas y se cristalizó en una de las fiestas que ocurrió durante mi estadía. El agosto de 2010, un cumpleaños terminaría en una pelea de estos dos grupos. La tensión se sentía desde la mañana y un vecino me afirmó que “esa noche pasaría algo” entre los dos bandos, aunque nunca supe la razón. En un comienzo, el evento transcurrió con tranquilidad, hasta que uno de los jóvenes lanzó una botella rota a otro y la gente comenzó a correr a sus casas. La pelea duraría unos 15 minutos en los que volaban botellas de un lado a otro. Al preguntarle a Marciana el porqué de la pelea, solo me dijo que era normal entre esos dos grupos de jóvenes, ya que pertenecen a barrios distintos.

La identificación de un grupo con un barrio debe leerse como “una convención colectiva tácita, no escrita sino legible para todos los usuarios, a través de los códigos del lenguaje y el comportamiento” (De Certeau, 1999, p. 12). En la vida cotidiana isleña, el barrio no es una categoría explícita. El vínculo de identificación con este surge en el encuentro de los grupos que se conciben como “parte de un barrio”.

La pertenencia a estos sectores se traslapa con la pertenencia a un grupo de parientes, sale a relucir cuando brotan viejos conflictos entre miembros de distintos barrios entre generaciones mayores: una de las habitantes de Pueblito vociferaba con rabia que una de las habitantes de El Bolsillo, con quien había tenido un conflicto hace varios años por causa de un hombre, la había llamado “pueblitera”, desafiándola despectivamente. A lo que ella respondió con orgullo que “las puebliteras” son mujeres “decentes” y no como las “bolsilleras” que “quitan

maridos”. En este caso, “la conciencia de barrio” sirvió para asignar la responsabilidad de un acto individual a una parentela sin mencionar nombres propios. La adscripción y las fronteras de un barrio aparecen cuando sus miembros se confrontan y resaltan la pertenencia a una parentela. Como lo propone Barth (1976) para los grupos étnicos, se puede decir que la identidad de barrio surge de la interacción entre los grupos que lo habitan. Esta se renueva constantemente en los encuentros interpersonales de sus residentes.

El análisis presentado permite identificar distintos vínculos y niveles de cohesión interna. Los mecanismos de la ligazón son las preferencias matrimoniales que privilegian la unión entre parientes isleños, la tendencia a la transmisión del calce por vía paterna y la identificación de la parentela con un patronímico (tabla 3).

Tabla 3. Escalas y relaciones de los grupos residenciales

Espacio	Grupo residencial	Connotación	Vínculo
Casa/patio	Familia	Espacio doméstico/“adentro”	Materno (tía o madre)
Calce	Grupo de hermanos	Transmisión del terreno	Paterno (tío o padre)
Barrio	Parentela	Vínculos de identificación	Progenitor- fundador (que transmite el apellido dominante)

Fuente: elaboración propia.

Ahora, observaremos cómo se gestionan los vínculos y los conflictos mediante varios mecanismos: las fiestas de religiosidad popular que congregan a “la comunidad”, el culto evangélico como escenario de fricciones y conflictos, y la comida como dispositivo de vínculos entre barrios.

III. La comunidad, la “liga” y la envidia: vínculos y rupturas

“**E**sto fue calzado por la comunidad”, dicen los isleños sobre los sitios de encuentro y socialización, como la plaza y la calle de la Cruz. A diferencia de las casas, los barrios y los calces, que se conciben como “propiedades” individuales y familiares, los espacios de socialización común aparecen como el producto del trabajo colectivo y, por tanto, se conciben como lugares pertenecientes a todos. Así, la segmentación socioespacial analizada en el capítulo dos se imbrica con el ideal de los isleños sobre su isla como una “comunidad”, un “pueblo” o “una gran familia” capaz de confluir en la gestión de lugares de encuentro. La percepción de unidad e igualdad que subyace tras estos tipos ideales de sociedad son recurrentes en otras islas, veredas, barrios y lugares formados por gente con estrechos vínculos de parentesco. El trabajo de Wilson (2004) en la isla de Providencia es una muestra: en la interacción diaria con los visitantes externos, sus habitantes afirman que allí “todos son familia” (p. 74).

La retórica de la igualdad y la cohesión colectiva se pueden entender como un “acto de esencialización” (Monroy-Álvarez, 2009) en el que los isleños se sirven de la imagen de cohesión y solidaridad para defender su pertenencia colectiva a una “comunidad” o “un pueblo”. Este último término se evoca en ciertos momentos cotidianos, a veces, con premisas negativas que indican la dificultad de salir a otros lugares. Mireya, una isleña que tiene conflictos con su hermana y reniega sobre su vida en la isla y su condición de pobreza, exclamaba: “Andrea, si uno se queda en este pueblo es porque le toca”, mientras barría con disgusto y cansada por varios rumores que recaen sobre ella. Sin embargo, existen referencias positivas, como las que se encuentran

en internet: “el islote es el pueblito más lindo del mundo”, dicen con nostalgia hombres y mujeres jóvenes isleños que trabajan o estudian en otros lugares.

En la interlocución con los funcionarios del Estado, con los periodistas y con los investigadores, “pueblo” o “comunidad” son un tipo idealizado de sociedad unida y solidaria. Similar al primero, el tipo ideal de “comunidad” se acotó en América Latina por la influencia de la teología de la liberación⁹¹ que designa a los individuos ligados mediante el parentesco y el grupo de residencia. La comunidad define, asimismo, a un grupo de individuos consciente de sí mismo y de sus intereses colectivos (Boyer, 2002, p. 172). En el caso isleño, Arango (2013, p. 280) muestra cómo los isleños se definen como una comunidad en las reuniones con funcionarios que van a Santa Cruz del Islote a tratar problemas de interés general en la redacción de documentos burocráticos. Estos circulan entre el islote y Cartagena con reclamos específicos y los discursos de los representantes de organizaciones como la junta de acción comunal (JAC) y el consejo comunitario.

Tras esta figura ideal, subyacen una serie de instantes, vínculos y fricciones que actualizan y reconfiguran las relaciones socioespaciales. Abordaré el análisis de estas relaciones mediante la etnografía de cultos de religiosidad popular, la circulación y distribución de la comida, y el papel que cumple el culto evangélico como momento de dramatización del conflicto político. La idea es mostrar cómo se negocian constantemente los límites de las relaciones entre individuos y familias isleñas.

La calle y la comunidad: las fiestas patronales y la plaza de la Cruz

Los principales sitios de encuentro y socialización en Santa Cruz del Islote son la plaza y la calle de la Cruz. Los dos se conectan mediante la figura de la Cruz de Mayo, concebida por los lugareños como su

91 Tendencia religiosa cuyos planteamientos surgieron en las reformas del Concilio Vaticano II y en América Latina se afianzó en la década de 1970. Mostró una preocupación por la desigualdad y la pobreza. Propende a la praxis para luchar contra la oligarquía y la opresión (Acevedo Tarazona y Delgado Díaz, 2012).

santa patrona. Los puertos son sedes de encuentro para pescadores que llegan a departir después de sus faenas, donde también se recibe el pescado que luego será vendido en el litoral. La calle del Adiós es la última estación de las procesiones fúnebres que luego parten rumbo a isla Tintipán, donde se ubica el cementerio. Las galleras son espacios de encuentro masculino en los días de fiesta, donde exhiben sus virtudes como galleros y ponen en juego su reputación. Todos estos lugares se definen con la noción local de “calle”, pero esta posee otras connotaciones ligadas a los códigos morales de comportamiento y conducta de hombres y mujeres (figura 22).



Figura 22. Calles y espacios de socialización

Fuente: elaborado por Diego Pérez.

“A esa niña sí le gusta la calle”: calle como código

Durante el día callejones y esquinas aledañas a la calle de la Cruz prolongan el espacio doméstico: se observan mujeres rallando coco, pelando fríjol y amasando harina en las inmediaciones de la plaza. Grupos de hombres y mujeres mayores, así como los niños, disponen

sillas en las zonas externas de la casa y se reúnen a conversar buscando la brisa. Eventualmente, una madre extiende colchones en callejones aledaños a la vivienda para que su niño duerma sin sufrir calor. A la hora de la cena, que usualmente ocurre entre las cinco de la tarde y las siete de la noche, la gente come en las terrazas y los patios. Luego, se crean grupos de conversación y reunión en la plaza.

Existen zonas donde los hombres adultos se reúnen en torno de juegos de mesa, como el dominó y el parket. Más tarde la actividad mengua. Las sillas dispuestas en los callejones se llevan dentro de la casa, los colchones donde durmieron la siesta los niños durante el día vuelven a ocupar su lugar en las habitaciones. Es usual en tiempos de calor que algunas personas duerman en colchones y hamacas en los exteriores de la casa, incluso algunos callejones. Pero, cuando sube la marea, estas dinámicas transforman la plaza y demás espacios de tránsito y socialización, en zonas acuáticas y poco transitadas. Así, la luz del día y los cambios en la dinámica marina obligan a transformar el uso de los espacios.

Los comportamientos esperados “afuera” de la casa también se relacionan con los cambios de luz. Durante el día, es difícil escapar a la visibilidad de los vecinos y la gente. Los patios quedan expuestos al mar. Las casas permanecen abiertas y lo que pasa en ellas se puede observar tanto desde las orillas como desde el interior de la isla por los ventanales de la sala. Entretanto, la estadía prolongada en las habitaciones durante el día se torna difícil por el calor que los isleños llaman “fogaje”. Por eso, la conducta diurna siempre está expuesta. Se espera que cada persona se comporte de una forma “adecuada” de acuerdo con los códigos morales tácitos.

La calle como comportamiento social

Los callejones que conectan una casa con otra son pasadizos que recorren tanto hombres como mujeres en el curso de sus labores diarias. No obstante, la etnografía deja entrever una relación diferente con el espacio por parte de cada sexo. Los hombres suelen frecuentar la periferia de las casas, la plaza y los callejones. Se congregan en los puertos a departir con sus pares. Las mujeres mayores permanecen la mayoría del tiempo en los patios o las terrazas de las casas. Entretanto, aquellas

que son más jóvenes (adultas entre 20 y 40 años, adolescentes y niñas pequeñas) caminan durante el día entre las casas, los patios y las tiendas de víveres. Parece como si sus tareas en la cocina y la casa las obligaran a moverse rápidamente de un lado a otro de la isla, pero pocas veces reposan en las zonas externas de la vivienda.

Un hombre que se exhibe durante todo el día, caminando sin una tarea específica, recorre de un lugar a otro, es juzgado como alguien a “quien le gusta mucho la calle”. Esta situación no tiene mayores efectos sobre su reputación, pues el lugar privilegiado del mundo masculino es la periferia del espacio doméstico. Por su parte, la mujer que tiene comportamientos similares tiende a ser juzgada como alguien que no responde atentamente a las exigencias del hogar; queda por fuera del control de su madre o su abuela⁹² en el caso de las “señoritas”⁹³ o por fuera del control de su marido en el caso de las mujeres casadas. Por ejemplo, una de las profesoras de la escuela está casada con un isleño que trabaja en isla Múcura. Ella solo salía de su casa a la escuela y solo se veía transitar entre la escuela y la casa. Un día decidimos salir juntas a felicitar a una persona que estaba de cumpleaños y departía en la tienda con sus amigos. Cuando pasamos por la plaza, inmediatamente se acercaron varias mujeres a decirle frases, como “vuelve a casa que llegó tu marido”, pues ahí era donde “debería estar una mujer de su casa”. Ante esto alegaba diciendo que “en el islote no se podía andar libremente porque todas las mujeres juzgan”.

Las adolescentes que pasan tiempo por fuera del espacio doméstico son objeto de juicios. Por ejemplo, cuando la hija de mi vecina caminaba por la plaza y se iba merodeando de casa en casa, su madre vociferaba: “¡A esa niña sí le gusta la calle!”. La exclamación despertó rumores sobre supuestos encuentros amorosos de la joven con un hombre de otro barrio y la forzó a devolverse de forma inmediata al hogar materno.

92 Así, lo consideraba mi anfitriona cuando veía a una de sus vecinas salir frecuentemente de su casa y transitar por la plaza. Consideraba que ella estaba “buscando novio” porque “le gustaba mucho la calle”.

93 La categoría de señorita corresponde a la mujer que no tiene hijos y que no convive con ningún hombre.

Da Matta (1985) afirma que la casa como lugar de valorización moral tiene un código basado en “la familia, la amistad y la lealtad en la persona y el compadrazgo” (p. 20). En cambio, define la calle como lugar anónimo e impersonal. No obstante, en Santa Cruz del Islote los códigos morales no se reducen a la casa: todas las relaciones con el espacio están mediadas por diferentes grados de parentesco. Nadie es anónimo al salir de la casa, pues toda la isla está en constante interacción “cara a cara” (Goffman, 1997). La calle se hace evidente cuando se transgrede el código de comportamiento esperado por hombres y mujeres. El “adentro” y el “afuera” se pueden entender, en este sentido, como categorías que dependen de las formas de interacción social, de la organización de los grupos residenciales, de los cambios del entorno y de la construcción de límites mediante conductas y valores asociados a la calle y la casa. Y así como la calle emerge por instantes, la “comunidad” también tiene sus momentos.

Los instantes de la comunidad

En la plaza de la Cruz, la gente se congrega en torno a momentos distintos: los niños de la escuela se reúnen en la plaza a la hora del recreo. Las mujeres, en especial las niñas y adolescentes o madres jóvenes con niños de brazos, pasan para comprar aceite, arroz, gaseosa o leche en polvo para alimentar a su familia. Se forman grupos de hombres que departen en las esquinas, sentados en las bancas, a un costado de la escuela. Desde ahí saludan al pasante, lanzan cumplidos y comentan, ríen juntos y bromean. Las escenas cotidianas que suceden en la plaza cambian en épocas de fiesta. Fechas como el 3 de mayo, día de la Cruz de Mayo, y el 16 de julio, fiesta de la Virgen del Carmen, la convierten en un lugar de algarabía, música, fiesta y baile. En torno de la Cruz se organiza una tarima, se disponen los picós, en ocasiones, se invita gente de otros lugares de la Costa y a los vecinos de isla Múcura. En algunas fiestas, se llevan grupos musicales y papayeras⁹⁴. Es entonces el momento de “la comunidad” (figura 23).

94 La papayera es un grupo musical pequeño originario de la Costa Caribe. En general, tocan ritmos propios de la zona, como el porro, el fandango y la



Figura 23. La plaza de la Cruz

Fuente: fotografía de Jonathan Adams.

La fiesta de la Cruz de Mayo: símbolo del poblamiento isleño

Los isleños decoran la Cruz de Mayo para celebrar su día: una riña de gallos, grupos de hombres bebiendo en la plaza y, en las esquinas de las casas, picós que suenan, mientras convocan grupos mixtos de baile de champeta y vallenato. La papayera, pequeño grupo musical, reúne en la noche a varias personas en torno de la imagen. Este es, tal vez, el único momento cuando la mayor parte de gente de distintas edades y barrios se reúne. El resto del tiempo la fiesta se caracteriza por la dispersión de grupos en que la gente bebe junta (figura 24).

cumbia, que combinan orígenes africanos, europeos e indígenas. Se distinguen por el uso de instrumentos de viento y percusión.



Figura 24. Papayera en la fiesta de la Cruz de Mayo

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Varias escenas suceden entre la plaza y otros sitios de la isla. En las galleras, se organizan riñas a las que acuden galleros de poblaciones costeras del golfo de Morrosquillo, en especial de Berrugas. Estos pasan jornadas enteras enfrentando a los animales de pelea con los de galleros isleños. Se crean dos bandos de público que por un momento hacen aflorar sentimientos de identificación con un colectivo. En otros lugares, quienes son propietarios de sistemas de sonido o picó los sacan al frente de sus casas. Allí entonces la gente se agrupa en torno de cada equipo de sonido, pasando de uno al otros si la música se acaba o se vuelve monótona (figuras 25 y 26).



Figura 25. Bailando en el picó

Fuente: fotografía de Jonathan Adams.



Figura 26. Invitadas de Berrugas a la fiesta de la Cruz de Mayo

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Las generaciones se reúnen de acuerdo con la música y la situación que las convoca. Mujeres y hombres mayores salen a bailar con la papayera. Disfrutan del sonido de cumbias, porros y fandangos que les recuerdan viejas épocas. También crean grupos de bebida al frente de las casas. Los isleños entre 15 y 40 años prefieren los grupos que se forman alrededor de los picós, donde bailan en parejas y los niños pequeños los imitan y participan de sus bailes. Por instantes, el picó y la papayera se confrontan: los dueños de los primeros suben el volumen de su música, y aunque opacada por la estridencia de esos sonidos, los músicos de viento y percusión comienzan a tocar más fuerte.

La confrontación simboliza una pugna generacional: los mayores reclaman que dejen sonar a la papayera y los jóvenes insisten en que suenen los equipos de sonido. Este momento se caracteriza por diálogos y arengas llenas de humor que se reciben de forma positiva. La celebración tiene como figura central la Cruz de Mayo, pero esta solo funciona como símbolo, pues más allá de vestirla y decorarla no existe un culto católico, como la misa. En cambio, la fiesta de la Virgen del Carmen es objeto de culto.

La Virgen del Carmen y los pescadores

La Virgen del Carmen, patrona de los pescadores, tiene su fiesta cada 16 de julio. Para celebrarla, las mujeres arreglan un altar en una canoa de madera. La decoran con flores y globos de colores y ponen a cada costado velas encendidas. Luego, convocan a la gente en la plaza y llaman a dos hombres para que porten la canoa, sostenida con dos estacas largas en cada lado. Después empieza una procesión que recorre la calle de la Cruz y distintos callejones, cantando plegarias de adoración conocidas por todos. En uno de los muelles, sueltan la canoa en el mar y se mese al ritmo de las olas mientras la gente continúa con su canto. Después de recogerla, la disponen en la plaza y cada grupo se dispersa de nuevo en torno de la bebida y el baile (figuras 27 y 28).



Figura 27. Mujeres decorando la canoa-altar de la Virgen del Carmen

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.



Figura 28. Hombres levantando la canoa de la Virgen del Carmen para la procesión

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

En la fiesta, se congregan grupos de adolescentes que se desplazan por la isla luciendo sus mejores vestidos, a veces, entre ellas, se observan parejas vestidas con la misma prenda y llaman la atención de la gente. Aquí aflora la identificación entre grupos de edad femeninos y masculinos. Es el momento para lucir las prendas que se compraron en el mercado de Cartagena o aquella que vendedores itinerantes llevan a Santa Cruz del Islote en ciertas temporadas. La mercancía es poca y restringida a series iguales de prendas. Por eso, es usual que en las fiestas la gente se imite (figura 29).



Figura 29. Grupo de adolescentes luciendo sus prendas de fiesta

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

¿Instantes de la comunidad?

Estos encuentros se interpretan como comunidades del instante que solo se crean en el momento que las convoca (Agier, 2002, 2004). La “comunidad” como la “identidad” se manifiestan en momentos específicos,

como el ritual. En la ciudad, el carnaval convoca a la gente que no se conoce en torno de comparsas y desfiles que hacen florecer un sentido de “nosotros” (Agier, 2004, p. 142). Sin embargo, en Santa Cruz del Islote toda la gente se conoce y tiene lazos de parentesco. La “comunidad” debe entenderse en este contexto como una situación que transforma el uso y las formas de interacción en espacios comunes y no como la confluencia de individuos que, normalmente, no se conocen.

Agier (2002) analiza el carnaval como una “situación ritual” en el cual “la identidad ritual de una comunidad permite que exista una identidad cultural” (p. 297). Sin embargo, en las fiestas patronales de Santa Cruz del Islote, no aflora la referencia a una identidad cultural y tampoco étnica. La gente no se interesa por afirmar los símbolos de una “cultura”, ni tampoco discursos sobre raza, género, etnicidad, como sí ocurre en los carnavales analizados por este autor. Lo que convoca a la gente son dos figuras religiosas que tienen sentidos distintos para el colectivo: la cruz es un símbolo del poblamiento del islote, un “lugar de la memoria” que los reúne como parte de una “comunidad” de parientes y corresidentes (Nora, 1997). La Virgen del Carmen congrega a los isleños como una “comunidad de pescadores”.

Las fiestas de la Virgen del Carmen y de la Cruz de Mayo se celebran actualmente de forma paralela al culto evangélico. Religiosidad popular y pentecostalismo conviven, pero tienen efectos sociales diferentes. Las fiestas religiosas invitan a la comunión, mientras el culto evangélico socializa las rupturas entre familias e individuos, que tienen como uno de sus dispositivos la envidia.

“Eso fue la envidia”: de “comunidad” a “isla dividida”

En el capítulo dos, se esbozaron algunos aspectos sobre las formas locales de prestigio: la figura del inspector elegido por la Alcaldía de Cartagena como representación del Gobierno no es un símbolo de autoridad. La organización política se caracteriza por la emergencia esporádica de familias e individuos que entran en pugnas por el prestigio. Una ganancia eventual permite construir una casa de material, ampliarla, modificar

el suelo, hacer arreglos a los patios o mejorar los muros de contención. De forma paralela, la reputación se manifiesta en la posibilidad de hacer fiestas, invitar a los pares a la bebida, usar joyas de oro y poder moverse constantemente entre Santa Cruz del Islote y otras ciudades. El estatus se asocia también con el hecho de tener el monopolio, así sea temporal, de negocios, como la venta de pescado, o abrir una tienda de víveres, una cantina y una gallera. Las pugnas asociadas al prestigio social tienen como uno de sus motores la envidia.

Varios estudios han propuesto aproximaciones sobre la noción de *envidia* en contextos locales y diversos. El trabajo de Foster et ál. (1972) entre poblaciones rurales de México la define como el hecho de “desear algo que el otro posee” (p. 168). Según su perspectiva, es un mecanismo para regular los intercambios entre una sociedad igualitaria. Como la riqueza acumulada y el prestigio son fuente de la desazón para quien los tiene, los actos agresivos, como la brujería, obligan al individuo a distribuir su riqueza controlando la acumulación.

Por otra parte, según su estudio sobre la isla de Guadalupe, Bougerol (2008) muestra que la “persecución mágica” mediante de la brujería se atribuye a la envidia. Su perspectiva no se interesa por esta noción como dispositivo de regulación social, económica y simbólica, como proponen Foster et ál. (1972), sino como un “sentimiento” en la interacción que define las formas de la relación entre individuos.

Una perspectiva alternativa a las anteriores es la de De Vidas (2007) en su trabajo con los teenek en México. Más allá de la perspectiva socioeconómica de la envidia como una forma de control de la acumulación individual, el autor plantea una aproximación simbólica y sociocultural. Propone que este es un sentimiento compartido que articula socialmente símbolos y expectativas en cuanto al comportamiento social. Su apuesta es entender la envidia como una forma cultural que, al ramificarse, contribuye a demarcar los contornos de una “comunidad” o a un “grupo étnico” (pp. 215-216). Su trabajo es una invitación a analizar la noción en su contexto cultural propio y no como un sentimiento privado de los individuos. Al contrario de los estudios que se enfocan en la envidia como una forma de producir igualdad material, su perspectiva invierte la relación: es la igualdad material la que la activa como forma de resistencia (p. 232).

En Santa Cruz del Islote, la envidia requiere ser analizada bajo el lente de la condición socioespacial. Se ha insistido en la cohesión en torno de los grupos residenciales como forma de demarcar ciertos límites espaciales y de identificación entre parientes próximos. Ahora, podemos preguntarnos ¿qué papel desempeña la envidia en esta configuración? El ejemplo de Gustavo y Marina tal vez pueda suministrar algunas pistas.

“Yo movía doscientas canastas de gaseosa”: la prosperidad perdida

Gustavo era un símbolo local de prosperidad: casas de material, terrenos, prestigio entre sus pares, una mujer, dos hijos y buenos amigos. Durante mucho tiempo, hizo parte de la junta de acción comunal (JAC) de la isla y gozó de una cierta legitimidad entre sus pares por ser un “buen gallero” y un gran cantante. En Santa Cruz del Islote, es miembro de una de las familias con mayor capacidad socioeconómica. Poseía, además, una “finca” en isla Tintipán. En esta, construyó una gallera, una cabaña para alojarse, un gran kiosco con restaurante, bar, varias mesas y una cancha de fútbol. En sus palabras, mide su pasado de riqueza con la cantidad de “canastas de gaseosa” que vendía al mes: “¡Yo movía doscientas canastas de gaseosa!”, me dijo un día después de invitarnos a mí y a sus sobrinos a pasar un día en su finca. Aunque me fue imposible comparar la cantidad de canastas que anunciaba con las que venden los otros tres negocios, por su expresión era posible intuir que se refería a una cantidad considerable.

Sus expresiones cotidianas se basan en la rememoración de su pasado “glorioso”. Las evocaciones constantes tienen un tinte nostálgico. Cuando iba a visitarlo a su finca en isla Tintipán, me contaba las historias sobre sus antiguos hábitos. El kiosco donde servía almuerzos y hacía grandes fiestas, que se reduce ahora a los vestigios de su otrora prosperidad: fotografías de marcos oxidados colgadas en las columnas de madera con sus artistas favoritos, sillas corroídas, numerosas mesas que parecen no haberse movido de su lugar desde que funcionaba el restaurante. Sobre un gran terreno plano, una antigua cancha de fútbol ahora está atravesada por la maleza. Gustavo parece no haber

cambiado la disposición de las cosas en su finca, tal vez porque se resiste a alterar las evidencias de su otrora prosperidad.

En sus evocaciones, siempre culpa “la envidia” de sus desgracias económicas. Este sentimiento se repite constantemente en palabras de otras personas, como su sobrina, a quien, cada vez que trataba de preguntarle más a fondo por qué Gustavo estaba en esa situación, me respondía: “Yo solo te puedo decir que es la envidia, la envidia todo lo destruye”.

Aunque la frase es un lugar común en varias sociedades, incluso en el marco urbano de las ciudades o en el ámbito laboral, debe ser entendida en su contexto sociocultural y espacial propio (De Vidas, 2007). Por eso, es necesario asociarlo con otras situaciones de la vida de Gustavo como su rol dentro de su grupo familiar y dentro del contexto político. Él gozaba de buena reputación por estar casado con una mujer que, aunque era externa, parecía ser una figura respetable en la isla por ser la directora de la escuela. Juntos ostentaban su riqueza hasta que le fue infiel con una mujer más joven con quien tuvo un hijo. A partir de ese momento, los dos entraron en una disputa por los bienes de este en la isla. Y él entró en una querella con sus hermanos por la propiedad de su casa.

Los hermanos y las pugnas por la herencia

Gustavo tiene una historia conflictiva con sus hermanos que se basa en la pugna por dos calces que su padre le heredó y donde construyó dos casas. La única propiedad sobre la cual no se han creado mayores disputas es la finca de isla Tintipán. Pero, en Santa Cruz del Islote, las tensiones al respecto son notorias. De hecho, una de las casas donde antes funcionaba la tienda de víveres de su hermana pertenece a él. Uno de los momentos más conflictivos de la relación, por lo menos en el tiempo de mi estadía, fue cuando Gustavo le reclamó a su hermana la casa donde esta tenía su tienda, y después de una gran disputa, ella la desalojó y la reorganizó en un nuevo lugar.

A partir de ese momento, cada vez que Gustavo llega a Santa Cruz del Islote desde isla Tintipán, es ignorado, y al mismo tiempo ignora a sus hermanos. A veces, pasa por el barrio de su familia, salvo cuando

habla con su mamá. Al llegar a la isla se dirige directamente al barrio de sus amigos, donde llega vociferando de forma indirecta: “Aquí la gente no le reconoce a uno todo lo que hizo por el pueblo”, “Aquí hay gente que no me quiere”. Trata de recuperar el prestigio perdido anunciando que, si la gente creyera en él, “podía hacer muchas cosas buenas para la isla”.

A pesar de la notoria pérdida de prestigio y reputación, Gustavo goza con el respaldo de sus parientes y amigos del barrio Pueblito donde ciertos individuos sobresalen, ya por participar de instancias organizativas, ya por reunir a la gente en torno a causas de interés común, como el agua, la electricidad, los problemas de la escuela. Durante el tiempo de la etnografía, los aliados de Gustavo se ubicaban en Pueblito y se oponían a otra facción de la isla de la cual hace parte su hermana, que cubre el barrio Casablanca y parte del barrio Pasacorriendo. Las partes de cada lado, por lo menos algunos de sus miembros, se evitaban, no confluían en el mismo barrio. El papel que desempeñaba Gustavo influye en la sensación generalizada de los isleños sobre el conflicto, que se expresa con la frase: “es que esta isla está dividida”.

“La isla dividida”: facciones familiares

La policía cívica

La llegada de un nuevo inspector reconfigura las alianzas y los conflictos entre familias. Históricamente, diversos personajes llegados como representación del Gobierno departamental marcaron de alguna forma las relaciones internas. En los relatos de los mayores, es recurrente la historia de un viejo profesor llamado Ciro, que se evoca con algo de nostalgia por los buenos tiempos: era el médico, el consejero, solucionaba conflictos entre familias, enseñaba a leer a los viejos y organizó la primera JAC. Por eso, las generaciones entre los 70 y 80 años lo recuerdan con nostalgia.

Entre finales de la década de 1990 y principios de la primera década del siglo XXI, se recuerda un inspector que llegó a la isla y unió a una parte de la población en torno a preocupaciones comunes: formó

una “policía cívica”⁹⁵ que servía para controlar los conflictos ligados a la bebida, el consumo de drogas o vicio, las peleas domésticas y la hora de dormir de los niños. Ese grupo de vigilancia estaba compuesto por varios isleños que simpatizaban con el inspector de turno, quien hizo las gestiones para que el grupo fuera reconocido jurídicamente en la Alcaldía de Cartagena. Sus funciones eran controlar cualquier brote de violencia y, sobre todo, las peleas entre jóvenes y entre las mujeres, como lo indica Fernando, un isleño que hizo parte de esta:

Andrea Leiva: ¿Y cuáles eran las funciones?

Fernando: No... de controlar el pueblo cuando había pelea, los que se portaban muy... ¿cómo es que llamamos nosotros eso?, ¿muy impertinentes?, los cogíamos y los encerrábamos.

Andrea Leiva: ¿Y dónde?

Fernando: Teníamos un calabozo que llamábamos amansaguapos... éramos patrullas, cada patrulla tenía cinco [personas] y tenía un comandante, yo era presidente, primero lo cogió otra persona y luego se lo quitaron... luego yo entré a ser presidente... yo fui el que se aguantó más con la cívica. Cuando yo me salí ya todos se salieron, dijeron que no iban a trabajar con otro... cogíamos mucha gente aquí que venía con vicio, con mucho vicio pa vender a los pelaos.

Andrea Leiva: ¿Pero encerraban a la persona y cuánto tiempo la dejaban en el calabozo?

Fernando: No, un día... los problemas si un marido le pegaba a una mujer... sí, claro, arreglábamos todos esos problemas, también

95 Surgió en el mismo periodo de la influencia paramilitar en el golfo de Morrosquillo. Los paramilitares intentaron permear la policía cívica del islote, proponiéndoles a los isleños que les entregaran a las personas atrapadas para castigarlas. Pero los isleños se negaron, pues sabían que los paramilitares iban a hacerles daño a sus familiares. Fernando afirma: “A ese juego ya no jugábamos nosotros”.

varias mujeres peleando un solo hombre. Hicimos convenios con los padres de familia, tomábamos los datos, pero con la comunidad, entonces nos reuníamos. Tomábamos las decisiones juntos y los pelaos andaban muy rectecitos porque no se ponían a estar en la calle... ahora es que ya los veo otra vez... en las fiestas los pelaos solo podían estar hasta las seis, hasta la siete, ocho, y en las fiestas entrábamos a trabajar con dos patrullas, estábamos doce personas.

Las labores de la policía cívica eran castigar y perseguir a quienes incurrieran en delitos asociados a las drogas (“vicio”) y otros problemas menores. Incluso, construyeron un calabozo o prisión (el “amansagua-pos”) y, según Fernando, tenían éxito imponiendo medidas de autoridad. En la isla, se recuerda esta figura como “gente que hacía cumplir” las normas establecidas. El control en las fiestas, el consumo de alcohol y de drogas estaban bajo constante vigilancia. El inspector de la época logró congregarse a la gente, en cierta medida, porque llegó con su mujer y su hijo a vivir allí y permanecía más tiempo en la isla que otros inspectores. Luego, el mando de la policía cívica pasaría a manos de otra persona opuesta a los aliados del otrora inspector; por esa razón, llegó a su fin.

El cambio de inspector después de unos años de funcionamiento de esta policía causaría una recomposición de las relaciones políticas e interfamiliares. La presencia del representante político anterior delineó los contornos de las facciones. Estas fricciones originaron la imagen de una “isla dividida” en dos sectores familiares que puede ilustrarse, incluso, espacialmente (figura 30).

Hoy día, estas rupturas parecen haber tomado otro rumbo: se aliaron dos miembros de facciones opuestas y se separaron de cada uno de sus antiguos grupos. Ahora existen varias divisiones internas que tienen su asidero en la entrada en vigencia del consejo comunitario de poblaciones negras. Así como este promovió la unión de los otrora contrincantes, generó la subdivisión y la multiplicación de grupos de interés político.

Estas pugnas y relaciones de fuerza entre individuos y facciones tienen como fondo discursivo el argumento de la envidia. Pero esta no solo regula el acceso a los recursos por parte de una sola persona,

sino que promueve la reconfiguración de alianzas y de rupturas, con ello, actualiza las divisiones espaciales internas. Ahora bien, en el plano cotidiano, estos conflictos son tácitos. Aunque Gustavo llega siempre vociferando sobre su condición de “excluido de la isla”, no emergen confrontaciones directas. En este estudio, la llegada a la isla de dos pastores itinerantes fue el momento de sacar a la luz las diferencias, claro está, mediante un idioma religioso.

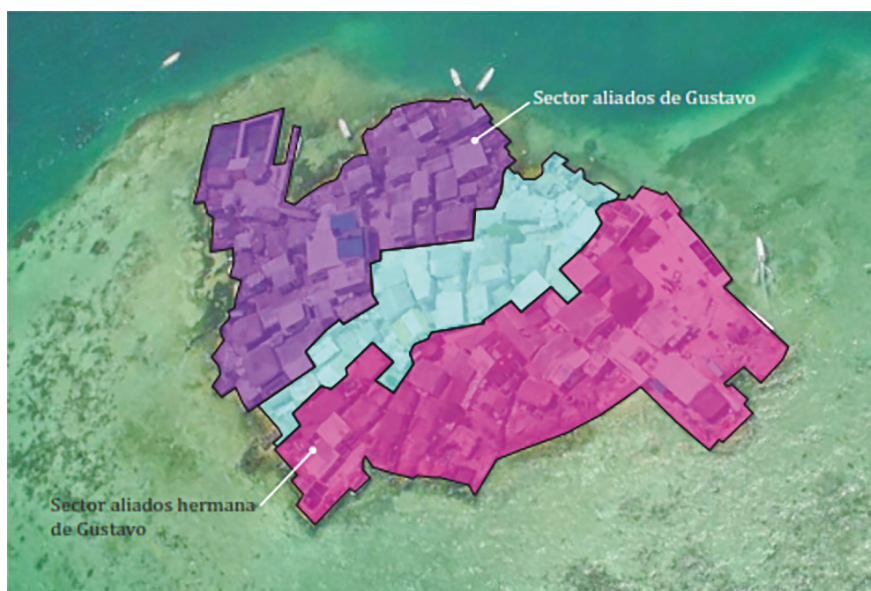


Figura 30. Facciones políticas de Santa Cruz del Islote

Fuente: elaboración propia.

El culto evangélico: dramatización de conflictos

El conflicto entre los dos sectores de la isla se maneja mediante mecanismos, como la indiferencia entre las partes confrontadas, el uso de estrategias corporales, como evitar desplazarse por los barrios que habitan los contrarios. “El mandado”, forma local de designar los mensajes y bienes que circulan entre individuos, es una forma indirecta de comunicarse. Así, quienes quieren evitar el encuentro con sus adversarios, envían mensajes y bienes a parientes y amigos de otros barrios, en

especial mediante los niños y los jóvenes. Son dispositivos corporales y actuantes de catalizar el conflicto.

Pero otras estrategias, como la habladuría y el rumor, regulan y, asimismo, transforman las relaciones. Gran parte de las fricciones entre facciones familiares y políticas parten de habladurías definidas como discursos “que circulan mutuamente entre redes o grupos” (Stewart y Strathern, 2008, p. 40). Estas ponen en cuestión la capacidad de un individuo o grupo para gestionar ciertos aspectos de la isla. Se anclan en sucesos del pasado que resurgen en ciertos momentos de tensión, en instantes de decisiones que conciernen a la gestión del agua, la planta eléctrica, los problemas de consumo de drogas y de bebida, el control sobre los niños.

En cambio, el rumor hace referencia a una información no confirmada que se expande entre individuos (Stewart y Strathern, 2008, p. 40). En este caso, se activa, más que todo, para poner en cuestión ciertas posiciones de prestigio, o para cortar una relación que pone en peligro otra. Tales prácticas tienen diferentes canales de difusión. Como en el caso de Gustavo, la acción de vociferar los pormenores de su situación es una vía para expandir un mensaje sin que tenga un destinatario preciso. A veces, se responden con un lenguaje cómico o con risas que ayudan a controlar la emergencia de un conflicto latente o a responder de una forma evasiva a una acusación determinada.

A diferencia del contexto cotidiano, existen momentos que sirven para expresar las diferencias en un entorno abierto. En el caso de Santa Cruz del Islote, los cultos evangélicos son espacios de tensión y catarsis colectiva, concentran las tensiones en el curso de unas horas y bajo un idioma religioso. Y después las fricciones se diseminan entre rumores, pero también en el silencio generalizado de la gente sobre los momentos vividos en el ritual.

La incursión evangélica, que comenzó de forma incipiente a finales de 2009 y se consolidó desde 2010, se caracterizó por la visita esporádica de algunos sacerdotes católicos. Ellos acudían anualmente a la isla para hacer rituales colectivos en que se celebran de forma simultánea bautizos, matrimonios y primeras comuniones. Sus visitas eran esporádicas y cortas. En cambio, los pastores evangélicos permearon las prácticas cotidianas y, en pocas semanas, concentraron la atención de la población mediante cultos celebrados durante cuatro horas diarias.

“Los enviados de Dios”

El pastor Juan Gabriel Peña, originario de la República Dominicana, llegó a la isla acompañado de otro pastor cartagenero conocido como el profeta Reinel⁹⁶. Juntos permanecían por periodos de dos o tres semanas; fueron en tres ocasiones a la isla. Además de circular constantemente en el archipiélago, realizaron una serie de cultos públicos que ocuparon largas horas de las noches isleñas. El primero llegó por la insistencia de una isleña que vive en Tolú y que lo conoció en medio de una gran crisis personal. Su acompañante y pastor secundario en los cultos, quien tenía un papel más histriónico, actuaba como cantante e intervenía de vez en cuando en el discurso del primero. Se trata de un cartagenero, antiguo cantante de champeta⁹⁷, que decía haber encontrado las “sendas del Señor” después de una vida de adicción a los narcóticos. Compone y canta ahora champeta cristiana: la letra de las canciones ya no hablaba de amor, ni de aventuras de pareja, sino de Cristo y los milagros del Espíritu Santo. Para recibirlos, durante los días previos a su visita, los isleños dispusieron en la plaza una tarima improvisada de madera que funcionaría como el escenario desde donde los pastores llevarían a cabo su culto. En esta, se leía “Islote, Cristo te ama”, letrado que los encargados de hacer la tarima hicieron por orden de Marciana, mi anfitriona, una de las seguidoras más fieles de los pastores.

96 En algunas guías y manuales de la literatura evangélica, se distinguen diferentes figuras de liderazgo religioso, como apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros. Los profetas tienen varias características que los distinguen de los pastores, por ejemplo, predicen eventos, advierten peligros y tienen una función de guías en la evangelización y en la expansión misionera. No obstante, como afirma Willaime (1986), los líderes pueden oscilar entre una forma de acción y la otra, o combinar varias formas de liderazgo. Para el caso que analizamos, la adscripción a la categoría de profeta constituye una forma elegida por el mismo profeta Reinel para distinguirse de otros personajes locales y extranjeros que no están en relación estrecha con la función de este representante religioso.

97 La champeta es un género musical originario de la Costa Caribe. Según Bohórquez (1999, pp. 2-12) surgió por la influencia de marineros que llegaban en las décadas de 1960 y 1970 a las costas caribeñas con discos de música de influencia africana, como el soukous congolés. Estos ritmos comenzaron a adaptarse al contexto local y se han transformado hasta volverse parte de la música urbana (véase Cunin, 2003, pp. 257-307).

Durante el día, el pastor Juan Gabriel no solía hacer ninguna actividad que congregara a las personas en torno a su labor religiosa. Más bien, se desplazaba por toda la isla, saludando e intercambiando bromas y experiencias. Su acento dominicano resultó desde un principio cómico para los isleños, muchos adaptaron algunas de sus frases como parte de sus expresiones cotidianas que aún se pueden escuchar en las conversaciones informales. La presencia del pastor durante el día, así como su manera de vestir, sus gestos y su lenguaje verbal, no demostraban su condición religiosa. Por el contrario, el profeta Reinel era más serio en su aspecto y su lenguaje siempre estaba atravesado por consignas evangélicas, como “¡Cristo te ama!” o “¡Detente, Satanás!, que exclamaba en sus conversaciones casuales con la gente.

Al caer la noche, los lugareños se prepararon para el culto cambiando su vestuario habitual a uno más formal, pero no necesariamente más cubierto, pues el pastor Juan Gabriel no establecía límites en este sentido, como sí sucedió con un grupo de pastores que visitaron la isla meses después. Por su parte, este último y el profeta sí transformaron completamente su vestido a uno más cubierto y formal, lo cual comportaba también una inversión de su actitud, pues, para el momento del culto, el pastor asumía una posición autoritaria que contrastaba con su actitud durante las interacciones diurnas.

Este cambio de posiciones de los pastores se puede entender bajo la óptica de la “actuación” o *performance* (Goffman, 1973). Se trata de la actividad caracterizada por un actor ante un grupo de personas que se encuentran sometidas a su influencia durante un lapso determinado. Uno de los elementos de esta actuación, la “fachada personal” de los actores, designa los elementos inscritos en la persona del autor que actúan como signos distintivos. En el caso del pastor Juan Gabriel, este aspecto tiene diferentes tipos de efectividad social con la gente de la isla: por un lado, el hecho de presentarse como isleño, caribeño y proveniente de un barrio popular, barrio Blanco en San Pedro de Macorís, le permitió establecer una cierta familiaridad cultural con las personas. Pero, a pesar de compartir estas características, figura aún como un “isleño extranjero” y el signo distintivo de esta condición es su acento dominicano.

La relación con los dos pastores generó una competencia entre las dos facciones opuestas de la isla: una ubicada en el barrio Pueblito y la otra en el barrio Casablanca. En los momentos previos y durante los cultos, la tensión entre las partes se exacerbó debido a que entraron en una suerte de competencia por acogerlos. Sin embargo, supieron sortear esta relación, pues dormían en el barrio Pueblito, pero iban constantemente a comer en el barrio Casablanca, sin causar mayor conflicto. El resto de barrios y familias se mostraban menos interesados en la logística y acogida de los autodenominados “enviados de Cristo”.

La llegada de una nueva doctrina diferente de la católica produjo reacciones individuales entre quienes se consideraban fieles a su devoción católica. Pero estas apreciaciones se caracterizaban por cierta ambigüedad. Muchos de quienes se declararon católicos participaban en los cultos sin expresar rechazo⁹⁸. Su gestión privilegió la participación sobre la conversión. Algunos argumentaron que seguían a los pastores porque era “la religión que andaba por ahí” en ese momento, actuaban, entonces, en provecho del recurso religioso y no por un interés legítimo en convertirse o cambiarse de doctrina.

La aceptación generalizada de la influencia evangélica en el plano isleño es proporcional a la capacidad de la doctrina para permear zonas apartadas y de difícil acceso. A este respecto, es preciso recurrir al planteamiento de Boyer (2008), quien analiza los procesos de propagación del mensaje evangélico en diferentes caseríos de difícil acceso y también en otras zonas rurales⁹⁹, a partir del seguimiento

98 Aunque sucede en un contexto geográfico y social muy distinto del del islote, el análisis de Vilaça (2002, pp. 57-8) sobre la conversión al protestantismo entre los wari de la Amazonía brasileña es un aporte interesante para entender la variabilidad en las formas de conversión. La autora apunta que ese tipo de fenómenos se presentan de distintas formas en cada grupo social, por ejemplo, entre los wari la conversión es un proceso rápido y colectivo. En el islote, la conversión de católico a evangélico puede durar varios meses o años y es individual. Estas variaciones ocurren porque la conversión es acorde con el sistema de pensamiento, cada creencia y cada cultura.

99 La antropóloga hizo su estudio en los estados del Amazonas, Pará, Amapá, Roraima, Tocantins, Rondonia y Acre.

a los diferentes itinerarios y las redes tejidas en las trayectorias de los “evangelistas”¹⁰⁰. De su estudio sobresalen tres elementos que nos hablan de la capacidad evangélica para permear determinados contextos sociales.

En primer lugar, la figura del evangelista como motor de movilidad: el hecho mismo de emprender una misión lo reviste de legitimidad como “portador de la palabra”. Este no solo funciona como un factor de su reconocimiento como “enviado de Dios” y figura de la alteridad religiosa frente al catolicismo, sino que también favorece la presencia evangélica en las sociedades sometidas a una migración constante. En segundo lugar, es posible anotar el contenido del “mensaje bíblico” que portan los evangelistas: se basa en el tránsito de un pasado de sufrimiento, pobreza y dolor a un presente de “salvación” que lleva a los fieles a identificarse con la posibilidad de ser, ellos mismos, portadores de esta historia. Es un proceso gradual que resulta, a veces, en la conversión de las personas y que Boyer identifica con la idea de un “renacimiento”. Sánchez (2005, p. 103) lo define como el “punto paradigmático” de la conversión de los creyentes.

Por último, Boyer (2008) señala las diferencias entre la territorialidad evangélica y la católica. Esta última “reposa sobre el sistema de parroquias y admite particularismos como el vínculo con un santo patrón, pero supone la participación de todas las personas en el culto” (p. 124). En el caso evangélico, se trata de una territorialidad transitoria que depende “menos de la planificación de las Iglesias y más de esfuerzo del creyente”¹⁰¹ (p. 122). Se refiere al papel de los

100 Con esta categoría, Boyer (2002, 2008) se refiere a los “pequeños predicadores” que dirigen su existencia a la propagación del mensaje religioso y no a la administración de una congregación. Nos referiremos a esta misma figura con la palabra “pastor” y “profeta”, que son las maneras en las cuales la población identificó a estos personajes desde un principio. El pastor Juan Gabriel también se define como “predicador” o “apóstol” ante sus seguidores, o como “evangelista” en las redes sociales. El profeta, por su parte, conserva esta categoría en todo momento.

101 Gracias a la creación de “puntos de anclaje” (Boyer, 2008) que promueven los mismos creyentes sobre la base de una informalidad. Según la misma autora, esta creación de puntos de práctica informal es anterior a la instalación de una iglesia por parte de los pastores.

adeptos en la formación de “puntos de práctica informal” que abren paso a la posterior fundación de iglesias por parte de los evangelistas. En el caso de Santa Cruz del Islote, no es común encontrar esta “autogestión” de congregaciones en torno a la oración por parte de la población. Pero la condición transitoria de la territorialidad evangélica se expresa en la prolongación del mensaje bíblico con la proyección de material audiovisual que entra en la isla gracias a comerciantes itinerantes que llegan de zonas costeras o de las emisiones de radio evangélica y la visita constante de nuevos pastores. En este escenario, el culto evangélico se podría entender como uno de los “puntos de anclaje” religioso.

Aunque la dimensión ritual no es analizada por Boyer (2008), su análisis da cuenta de una paradoja: a pesar de su fragmentación, las descripciones sobre el universo religioso evangélico muestran un léxico paralelo que “da la impresión de una uniformidad de la experiencia religiosa y de la estructura ritual, sin importar la sociedad considerada” (p. 192). Con esto, se refiere a la emoción intensa, la música, el movimiento del cuerpo, la experiencia extática de los cultos y la idea del “renacimiento”¹⁰².

Las características rituales y el contenido del “mensaje” evangélico son similares en distintos lugares de Colombia tanto en espacios rurales como urbanos (Sánchez, 2005; Ríos, 2010). El de Santa Cruz del Islote no es un caso exclusivo y no pienso que este culto sea la excepción. Pero el contexto espacial en el que se desarrolla este tipo de actos sí reviste una diferencia frente a otros cultos a los que asistí en iglesias cristianas de Cartagena y Barú. Aunque la gente se conoce mutuamente como en el caso de Barú, su relación cara a cara y de extrema proximidad comenzaba y terminaba en un recinto cerrado. En el islote, el culto público concentra a casi, sino toda, la isla en la plaza durante más de cuatro horas. Durante este tiempo la gente canta,

102 Boyer (2008) menciona, por ejemplo, el estudio de Doublemortier (1997) que analizó un grupo pentecostal en París o del teólogo estadounidense Harvey Cox (1995). También podemos encontrar continuidades en el contexto nacional en la etnografía de Sánchez (2005) en Quibdó (Chocó), así como el análisis de discurso de Ríos (2010) en dos iglesias neopentecostales en Bogotá.

llora, baila, convulsiona, habla en público, se cae al piso, lee la Biblia y expresa abiertamente sus problemas. El culto en la plaza condensa una dinámica bipolar propia de la doctrina en cuestión: de los conflictos individuales que brotan en un encuentro colectivo, se pasa a la euforia y la danza.

A diferencia de algunas iglesias rurales o urbanas, al terminar el culto, las relaciones continúan sometidas a una gran proximidad entre individuos. Además, durante la visita de los pastores, su presencia permea todos los campos de la relación social: la gente los ve salir a desayunar por la mañana en vestido informal, incluso uno de ellos salía en toalla de baño, las familias les ofrecen comida, se convierten en consejeros de ciertas personas, organizan paseos a las fincas cercanas y hacen liberaciones individuales en horas del día por fuera del culto. Entran en la red de habladurías y rumores: “¡Andan diciendo por ahí que yo soy un brujo!”, era la queja constante que el pastor hacía pública en los cultos y provocaba reacciones, como el rechazo al rumor o confrontaciones individuales del pastor con los “sospechosos” de haber lanzado el improperio. Entran a hacer parte de la vida cotidiana durante el día y ritual durante la noche.

Considero que el análisis de ciertos aspectos del consabido culto permite entender la emergencia de discursos y situaciones por parte del público, que, en lugar de convocar a la gente en torno de una “comunidad”, como sí es el caso de las celebraciones patronales, promueve la expresión de conflictos individuales.

El testimonio, la liberación y la catarsis colectiva

Los instantes álgidos del culto son “el testimonio” y la “liberación”¹⁰³. El primero consiste en el discurso individual de una persona voluntaria que quiera exponer una situación del pasado. Las liberaciones, por su parte, son exorcismos que hacen los pastores a personas de las cuales, se presume, tienen un demonio en el cuerpo (figura 31).

103 Las liberaciones designan los exorcismos y suponen que la persona está poseída por un demonio que debe ser expulsado para que sea liberada (Garma Navarro, 2004).



Figura 31. Liberaciones en la plaza

Fuente: fotografía de Jonathan Adams.

Esta fotografía muestra los efectos de las liberaciones colectivas, ocurren cuando el pastor emite una oración en la que llama al Espíritu Santo a liberar los demonios de los presentes, apoyado con la voz del pastor secundario, quien habla a gran velocidad en lenguas incomprensibles¹⁰⁴ para el resto de las personas. El discurso propicia la caída sucesiva de los hombres y las mujeres adultos presentes en la plaza. Quien cae es susceptible de ser “bendecido”, y si tiene algún “demonio” en el cuerpo, este se manifestará mediante alguna reacción corporal. El pastor les impone la mano en la cabeza a quienes no caen de forma inmediata mientras evoca posibles problemas que las personas puedan tener en su vida, como una enfermedad, en general, se hace referencia a problemas digestivos y migrañas. Cuando la persona se desploma en el piso, una serie de ayudantes llamados “ministros” se

104 En lenguaje evangélico, “hablar en lenguas extrañas” se llama glosolalia y es un don otorgado por el Espíritu Santo.

ponen de pie detrás de ellas para evitar que se golpeen la cabeza. Entre los caídos, varios convulsionan, hablan en lenguas extrañas, lloran y gritan. Otros se quedan quietos hasta que el pastor declara una liberación colectiva. Quienes convulsionan están pasando por una penuria económica, un problema de salud, consumo de drogas, cometen o sufren violencia doméstica, en general, mujeres.

Mireya y su hermana

Mireya, una de las primas de Gustavo, protagonizó una escena que el pastor interpretó como posesión. La mujer, que convive en un mismo calce con sus dos cuñados, tiene un conflicto con sus hermanos por desacuerdos en cuanto a la herencia de la casa materna en Santa Cruz del Islote. Ahora está casada con un hombre del barrio El Oasis y juntos habitan un pequeño cuarto con sus dos hijos. Según su hermana, que habló públicamente en el momento de la convulsión de la mujer, sufrió una depresión que la llevó a un estado de indigencia en un municipio costero del golfo de Morrosquillo: “Pasaba sus días desubicada, no sabía qué hacer con su vida”, afirmaba su hermana.

Mireya, convulsionaba en el suelo con sus ojos desorbitados y exclamando palabras incomprensibles para todos los presentes. El pastor le pidió a su esposo que la sostuviera de pie para hacer la liberación, pues, según él, la mujer tenía un “demonio de brujería”. Alguien la había embrujado, según él, “muy seguramente con una sopa que bebió en ese pueblo”. Su hermana tomó la palabra atribuyendo ese “embrujo” a personas externas a su familia, que buscaban hacerle daño a su hermana y separarlas. Esta seguía convulsionando hasta que la afectada se calmó y se levantó llorando. El pastor declaró que la “liberación” y “sanación” de Mireya había culminado, esta se levantó y volvió a un estado de conciencia. Su hermana, con quien tiene conflictos, se bajó de la tarima y volvió a su lugar en la plaza. No hubo ningún abrazo ni expresión de afecto entre ellas después de este momento. Su hermana actuó como una “mensajera” del “testimonio de vida” de Mireya, esta última sería quien expresaría sus problemas corporalmente.

En la vida diaria, las dos hermanas tienen momentos de encuentro, viven la una frente a la otra. Se hablan, pero Mireya vocifera sobre sus

problemas y angustias en varios momentos del día. A veces, las expresa en forma de chiste y su hermana le replica con otro. La tensión nunca es explícita. Por eso, considero que la convulsión y su posterior “liberación” se pueden entender como momentos de comunicación abierta de los conflictos individuales, esta vez en un contexto abierto, pero encubierto en un idioma religioso. La enunciación de la brujería por parte del pastor permitió denunciar la acción causada por gente externa a la familia e, incluso, a la isla: “eso fue una sopa que le dieron en ese pueblo”, dijo el pastor. La hermana de Mireya se acogió a esta denuncia afirmando que “las querían separar”. No hubo confrontación personal, pero el idioma de la brujería sirvió para poner en evidencia lo que permanece tácito en la relación y mostrar su lado conflictivo.

La convulsión es un evento común en el culto evangélico. Si nos ceñimos a las descripciones que hacen varios investigadores al respecto, la llamada posesión se manifiesta con los mismos signos, así lo muestra Salas (1998):

Los poseídos atraviesan situaciones difíciles, cuando los demonios tercios y resistentes se aferran al cuerpo y se niegan a desalojarlo. En esta lucha tenaz dejan oír su voz —débil— a través de la garganta del poseído alegando ser dueños de este cuerpo, con un rostro también desfigurado con rictus deformantes y ojos desorbitados, que dramatizan la situación del terror, el cuerpo del poseído arrodillado o acostado en el suelo entabla una lucha feroz contra el mal. (p. 27)

No existe, entonces, una innovación en la expresión de “posesión”. Pero en Santa Cruz del Islote ese tipo de sucesos concentran la atención de toda la población en un momento. La reacción posterior, en la que se vuelve a la normalidad después de un suceso de estos, muestra la enorme capacidad de los isleños para pasar de lo “extraordinario” a lo “ordinario” en fracciones de segundo. Y pienso que esa conducta se relaciona con el desarrollo de competencias para convivir en una isla exigua.

En un contexto en que los espacios no están del todo separados ni cercados por límites visibles, donde es difícil “encerrarse”, la ceremonia condensa y cubre temporalmente a la gente en un contexto ritual. Sirve como dispositivo para dramatizar y crear la conflictividad.

Cuando se termina, en lugar de confrontación, lo que ocurre es una dispersión y un regreso a la cotidianidad: la gente que convulsionó o expuso su testimonio regresa a su casa sin alteraciones, cena, departe con los vecinos, no se evidencian juicios morales en torno a su comportamiento. En el plano de la confrontación entre Gustavo y su hermana, ocurre algo similar. Pero esta vez no es el momento de la liberación sino del “testimonio”.

El testimonio de Gustavo y su hermana

En un momento de un culto en la plaza, Gustavo aprovechó el espacio de los testimonios, en que las personas se ponen de pie en la tarima a contar historias de vida superadas, según ellos, “gracias al poder de Cristo”. Gustavo, que había navegado en la noche desde su finca en isla Tintipán con la única intención de asistir al culto, pidió que lo dejaran intervenir en el momento del testimonio: “Todos aquí saben por lo que yo he pasado, yo era un hombre próspero, no le pedía nada a nadie”, comenzó a decir. La gente le ponía atención y las personas aún cercanas a él le respondían: “¡Amén!”. Proseguía exclamando: “Yo perdí todo, y hay gente que me quiere hacer daño... pero, cuando acepté al Señor en mi corazón, me salvé”.

En el testimonio Gustavo, aprovechó para recordarles a los presentes aspectos de su historia que se rumoraban y que nunca se habían aclarado públicamente. Fue una especie de reclamo público por todos los problemas que tuvo con las personas, deudas no pagas, matrimonios fallidos y negocios prósperos que cayeron en la quiebra. El testimonio no reviste mayor complejidad: el pasado y la salvación son los referentes comunes en estos momentos. Pero para Gustavo esa fue la única oportunidad para recordarle a la gente sus problemas, tomar una posición de víctima y ser escuchado abiertamente. Las acusaciones del daño que otras personas le causan a la víctima son luego explicadas como actos de brujería. Una de las prácticas que me describieron en una conversación es el robo y posterior enterramiento de la ropa en el cementerio, que queda ubicado en isla Tintipán. El fin es que la persona se adelgace y se debilite progresivamente. Comparados con otros terrenos y estudios, estos actos tienen consecuencias dramáticas, pero menos trágicas, comparadas con la muerte (véanse, por

ejemplo, Favret-Saada, 1977; Stoll, 2014). La envidia como argumento de la desgracia de Gustavo impulsó actos de brujería que progresivamente lo perjudicaron económicamente.

Acto seguido, su hermana, quien hace parte de la facción política contraria, subió a la tarima y sin mencionar nombres denunció que había sido víctima de un acto que calificó como “suciedad”, forma local de llamar la brujería: encontró en la puerta de su negocio un muñeco negro atravesado por alfileres. Días antes de este evento, había tenido que desocupar la casa donde tenía el negocio, pues pertenecía a su hermano y contrincante. Contaba que en el instante del suceso se aferró a la Biblia y desde ahí “se siente protegida por Cristo”. Aclaró que “nada ni nadie puede contra el poder de Cristo” y que “podrán intentar hacerle daño”, pero está “bendecida”. En su testimonio, comenzó por la evocación clara de un supuesto “maleficio”. Como se relacionaba con el espacio disputado con su hermano, todos inferimos que indirectamente lo acusó. Gustavo solo escuchaba desde una silla en la esquina de la plaza y no musitó palabra. Su hermana descendió de la tarima y se acomodó entre el público atenta a un nuevo testimonio.

La palabra y la alabanza: aplacar ánimos

Luego de estos momentos en los que la atención se concentró en la liberación y el testimonio, el pastor aplacó los ánimos mediante una frase denominada “la palabra” en la cual ofreció un discurso relativo a un pasaje bíblico. Asimismo, rechazó las acusaciones de brujería contra él que le habían llegado por algunos rumores. Afirmaba que “en el pasado era brujo porque su abuela es haitiana”; cabe decir que para muchos isleños Haití es la representación del lugar “más negro y lleno de brujería”, junto con el Chocó en la Costa Pacífica. Por eso, el hecho de comparar su pasado brujo “haitiano” con su presente de “bendición” le otorgaba legitimidad.

Más allá de la palabra del pastor, ese momento propicia cambios en el lenguaje y en el discurso que ayudan también a aplacar las tensiones de la liberación y el testimonio. Quien introduce la palabra es el profeta o pastor secundario. Comienza hablando a la velocidad de

un narrador de fútbol colombiano¹⁰⁵ y evoca sensaciones como “una brisa fresca que entra en la isla”. Considero que es una forma de provocar una impresión “instantánea” para que la gente crea que “algo está pasando” en el momento mismo de la narración, como lo ilustra el siguiente aparte: “¡Se siente una brisa fresca! ¡Es la entrada del Espíritu Santo! ¡Llegó! ¡Se metió! ¡Se metió Cristo en el islote! ¡Fuera la brujería, fuera la idolatría! ¡Sopla, sopla Espíritu Santo en el islote!”¹⁰⁶.

Ahora bien, los narradores de fútbol describen cada movimiento del partido, en el instante mismo de su desarrollo, claro está, esos momentos son visibles para los espectadores. En el caso del profeta Reinel, la narración se basa en las sensaciones, como las subrayadas en el pasaje. Pero, en los dos casos, existe el común denominador de la superposición entre la enunciación y el evento narrado.

Es entonces el momento de la “realización dramática” consistente en la necesidad de comunicar en el momento mismo de la interacción las intenciones que quiere transmitir el actor, y así lograr que sus actos tengan un efecto entre el público. Además de comunicar (corporal o verbalmente) sus intenciones, el actor debe expresarlas “en una fracción de segundo” (Goffman, 1973, p. 36). En este proceso, el pastor evita el espacio de reflexión sobre la certitud de sus acciones. Esta circunstancia tiene dos efectos: por un lado, le otorga un carácter de legitimidad a su actuación, por otro, la reviste de una mayor efectividad frente al ritual católico: en la narración del profeta, apela a una temporalidad que combina la inmediatez del milagro (una brisa fresca) y la transformación de la experiencia individual y colectiva.

Así, con la narración del profeta Reinel, la intención parece ser persuadir al público sobre la “certitud” de las distintas sensaciones que evocan la “entrada del Espíritu Santo”. Esta construcción de

105 En Colombia, la forma de narrar los partidos de fútbol se identifica por la velocidad que aplican los locutores a sus palabras que permite contar la experiencia al mismo tiempo que está siendo vivida. Así, podemos hacer un paralelo entre esta experiencia y la narración del profeta Reinel.

106 En algunos casos, comienza a hablar en lenguas (glosolalia) en medio de esta narración.

sensaciones por medio de las palabras del pastor y el profeta no solo es perceptible por medio de esta narración, sino también en otros momentos en los que el pastor Juan Gabriel declara la presencia de demonios, señalándolos con el dedo para que “la gente los pueda ver” y emitiendo frases como “¡Yo sé que ustedes están viendo lo que yo estoy viendo!”. En esos momentos, también se llama a personas enfermas para “curarlas” del dolor de estómago, de un quiste en el ovario, de la migraña, mediante la imposición de las manos del pastor en la cabeza en tanto este emite un discurso en el que llama a la sanación de esa persona.

Al principio y al final del culto, existe un momento llamado “la alabanza”, es el momento de protagonismo del profeta secundario. Indica a los encargados de la música activar las pistas de sus canciones para abrirle paso a su concierto. El profeta declara haber sido “llamado por Cristo” para salir del mundo de drogas en el cual se sumergió. Decidió, entonces, utilizar su talento como cantante de champeta, que antes cantaba en “el mundo”¹⁰⁷, para “adorar a Cristo”. Los participantes más activos en este momento son los niños, quienes, ubicados al frente de la tarima, entonan con euforia sus canciones. La influencia de estas melodías no se limita al culto, sino que los niños y grandes cantan las alabanzas y las circulan en varios equipos de sonido durante el tiempo que el pastor está allí.

La alabanza es un momento marcado por la puesta en escena de las habilidades para el canto y el baile que, incluso, se expresan individualmente, cuando el profeta, considerado un “excelente bailarín”, llama a los “mejores bailarines de la isla” a subir a la tarima a la manera de un concurso animado por el público. Las competencias para el baile son un elemento presente en varios contextos de la vida social isleña y constituyen habilidades que hacen parte de la constelación de elementos relacionados con la reputación individual. El papel de la alabanza es poner en escena la capacidad histriónica del profeta y de los presentes, es un momento en el que se olvidan las tensiones de los momentos de liberación.

107 Para los evangélicos, el mundo representa el espacio externo a Cristo, es decir, a la moral cristiana, que excluye de su esfera aspectos como la bebida y la fiesta (Baubérot, 1990).

Los pastores mencionados tienen aún una gran influencia entre los isleños. Pienso que gran parte de su éxito se debe a su estilo. El uso de la champeta y la incursión en la vida cotidiana de los isleños hacen que la gente sienta cercanía. En los momentos de su estadía, varias personas acuden a ellos solo para escuchar los chistes del pastor: la interacción diurna y por fuera del ritual se basa en el humor. Su estancia cataliza ciertos conflictos y actúa como “líder” en la resolución de los que puedan surgir. Durante una semana o dos, los lugareños concentran su atención en una figura, aunque esta no es necesariamente una representación de autoridad, sí se considera embestido de facultades para aconsejar, sanar y calmar las tensiones latentes.

De gallera a iglesia

La influencia de los pastores se prolongó mediante material evangélico: discos compactos con más alabanzas, películas que relataban testimonios sobre conversiones y milagros, biblias y cartillas con contenido evangélico. Con el tiempo, los signos de devoción se aplacaban hasta que regresaban ellos o un nuevo pastor.

Después de su partida, llegaron de forma esporádica otros pastores, como una pareja proveniente de Montería (Córdoba), que decían ser representantes del Movimiento Misionero Mundial (MMM). Conocieron la isla por medio de un pastor que había ido a isla Múcura y desde ahí divisó Santa Cruz del Islote, que, al verlo, concluyó que “necesitaba de Dios por ser tan pobre y pequeña”, así que envió a dos de sus ayudantes a evangelizar la isla. Con el tiempo, tomaron una de las galleras como iglesia hasta hoy día. Ahora le pagan un arriendo mensual al dueño de una de las galleras para que les fuera prestada con el fin de oficiar el culto evangélico en las noches. A finales de 2010, esta pareja estaba instalada casi definitivamente en la isla (figura 31).

Esta ceremonia era poco concurrida y siempre asistían las mismas personas. Con el paso del tiempo, los devotos comenzaron a criticar a sus pastores y a quienes iban como personas que contaban infidencias de otros en la isla. Al no llevarse a cabo en un lugar abierto como la plaza, donde todos los pormenores se conocían, el cambio de lugar a la gallera implicó un giro en la percepción de los isleños frente a la

doctrina y también frente a los pastores. Como no eran visibles las acciones para todos, se sospechaba que en la gallera la gente contaba aspectos de la vida de sus vecinos. El culto perdió su lugar como espacio de expresión de los conflictos latentes en un idioma religioso. Pasó a ser un ritual cotidiano, pero con una menor acogida que el de los pastores Juan Gabriel y su “profeta”.



Figura 32. Culto del Movimiento Misionero Mundial (MMM) en la gallera

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Los pastores del MMM tenían, además, otro estilo: no cantaban champe-ta ni ponían a prueba las capacidades histriónicas de la gente. Además, dormían en isla Tintipán y tenían un contacto menor con la gente que sus predecesores. Juan Gabriel y su profeta volvieron por periodos y en cada llegada reactivaron el espacio de la plaza con la misma dinámica descrita. Entraron en una cierta competencia con los pastores de la gallera, sin embargo, estos últimos se instalaron, aunque actualmente la asistencia a su culto sigue siendo limitada.

Los nuevos pastores permanentes organizaban espacios de reflexión aparte de los cultos. Uno de ellos se llamaba el “ayuno” y comenzaba a las cinco de la mañana. Congregaba al pastor con un grupo de mujeres en un proceso de conversión, para hablar de aspectos sobre cómo comportarse frente a los rumores de los demás, cómo distinguir los “falsos” de los “verdaderos profetas” y cómo manejar las críticas de la demás gente frente a su propio proceso de conversión. Pocas mujeres asistían a las reuniones, unas se quejaban de que sus vecinos y parientes pusieran en tela de juicio su conversión. Mireya, la mujer que convulsionó en el culto, afirmó que la gente la juzgaba al verla ahora tan devota, pues, como tuvo un pasado de muchas dificultades, todos pensaban que antes era una persona cizañera o perversa: “Cuando la gente me ve cantar aquí, muchos me dicen, pero yo no les paro bolas: Que quien me ve y lo que soy. Entonces, yo les digo: Hablen lo que hablen, Cristo a mí me ha perdonado”. Si antes de convertirse a la religión evangélica Mireya reaccionaba por varias vías, el humor, la habladuría, vociferando y, a veces, confrontándose directamente, ahora frente a los comentarios el idioma religioso le había dado una nueva herramienta relacional: el discurso de la “salvación” frente a un “pasado lleno de oscuridad”.

En el ayuno, las mujeres advertían que, aunque eran muy devotas y les gustaba bailar con una “alabanza”, existían personas fanáticas que exageraban su devoción juzgando a quien no fuera a los cultos. Decía la hermana de Gustavo que un sobrino de ella se había “calentado porque la gente no iba al culto; pero yo he analizado y creo que él sufre de fanatismo, y yo le digo: El pastor dice que no podemos obligar a nadie a ir al culto, porque una cosa es el fanatismo y la otra que queramos hacer las cosas de corazón”. El logro era convertirse, pero no llegar al extremo de exagerar su devoción. Argumentaban que el “amor a Cristo se demostraba” individualmente.

El pastor respondía a estas preocupaciones con consejos sobre cómo lidiar con quienes juzgan la devoción y con los que la exageran. Leía pasajes de la Biblia, pero las mujeres interrumpían contando hechos puntuales sobre gente “muy fanática” o “poco devota” de la isla. Parece como si el pastor fuera una presencia que les permitía hablar

de otros sin necesidad de sentir que estaban contando un “chisme”. Si el culto realizado por los primeros pastores en la plaza condensaba los conflictos con un idioma religioso, las pequeñas reuniones que organizaba el nuevo pastor les permitía expresar molestias frente a sus vecinos y parientes bajo el mismo idioma.

La descripción y el análisis de la presencia evangélica hacen emerger distintos aspectos de la gestión de los conflictos entre parientes y facciones en Santa Cruz del Islote. Es claro que existe una fragmentación y conflictos históricos muy profundos entre dos sectores. Al mismo tiempo, en el culto afloraron historias individuales. Ambos tipos de conflicto están siempre latentes y tienen como uno de sus motores la envidia. La reacción después de los cultos, entre el silencio, la indiferencia, el rumor, el humor y la calma aparente, se puede entender como estrategias locales para convivir entre parientes. Para que esto ocurra, en su vida cotidiana las personas deben sostener un equilibrio relacional: no suele haber confrontaciones directas sino encubiertas; un cristiano no debe pasar los límites de su devoción porque será considerado “fanático”, esto implica no juzgar a quienes no van a misa y “adorar individualmente a Cristo”.

Varios isleños siguieron celebrando y adorando a sus santos de devoción, al mismo tiempo que acudían al culto evangélico. Otros, más radicales como Marciana, abandonaron a sus santos y dejaron de ir a misa. Esto afectó ciertos contextos de la vida isleña, como el culto a los muertos, caracterizado en Santa Cruz del Islote por la novena católica. Marciana hacía las veces de rezandera¹⁰⁸, y antes de convertirse a la corriente evangélica y cuando se acentuó su nueva devoción, no quiso rezar más. Tras un fallecimiento la buscaban insistentemente en su casa, se negó hasta el punto de cerrar su puerta alegando que ya no era “idólatra de imágenes ni de santos”. Y ante la presión tuvo que acceder a regañadientes. Resignada, se encargó de rezar la novena, después se puso de pie en la puerta de su casa y dijo: “Ya no rezo nunca más”. A pesar de esto, sigue asistiendo a las fiestas patronales

108 La persona encargada de dirigir la oración de la novena en la velación del muerto.

en torno de la Cruz de Mayo y la Virgen del Carmen, o las sigue con alegría desde su casa.

La influencia de los pastores no conllevó la creación de una “comunidad evangélica”, solo algunos cuantos se han convertido y conviven los dos tipos de expresiones. Se puede decir que la convivencia de las dos doctrinas se halla en los alcances y límites de la acción ritual evangélica, donde se dramatiza y refuerza la conflictividad y sucede una catarsis colectiva. Sin embargo, este tiene sus límites en referencias católicas, como el culto a los muertos o a los santos, que no encuentran asidero en la doctrina evangélica.

El ritual asociado a la religiosidad popular y el ritual evangélico expresan formas distintas de convivencia en medio de la exigüidad. La celebración colectiva de las fiestas patronales contrasta con el papel del culto evangélico como espacio en el que se recrean los conflictos, entre ellos, los que causa “la envidia”. Ahora bien, existen otras formas de cohesión que no se asocian al encuentro religioso ni festivo. En la esfera cotidiana, emergen redes y anclajes en los lazos que se tejen en torno a la preparación, la distribución y el consumo de la comida.

“Ligar el pescado”, ligar a la gente: la distribución y el consumo de la comida como forjadores de lazos

La “liga” es un término polisémico en la Costa Caribe: designa la proteína del plato de comida o una pequeña cantidad de dinero para complementar el sustento del día. En algunos estudios sobre sociedades pesqueras de la Costa Caribe (Durán Bernal, 2006; Márquez Pérez, 2014), se plantean los significados y las prácticas asociadas a esta noción, muy similares a las que ocurren en el contexto isleño. La “liga” determina, en gran parte, las medidas de consumo y circulación económica en este tipo de poblaciones. Para Durán Bernal (2006, p. 44), existen varios elementos que la definen, entre ellos, se encuentran el azar y el corto plazo. En Santa Cruz del Islote, el primero se relaciona con las condiciones climáticas y las fluctuaciones del turismo: si hace un buen tiempo y las condiciones marítimas lo permiten, será posible

conseguir pescado para vender y comer. Asimismo, si una persona trabaja en la industria turística y consigue una buena propina, significa que tendrá dinero suficiente para comprar la comida del día y, tal vez, gastarlo en juegos de azar, como el bingo o el dominó o las cartas. El segundo elemento se orienta a la temporalidad del gasto, pues el dinero obtenido se gasta en poco tiempo y no se ahorra.

En Santa Cruz del Islote, el hombre es el responsable de buscar la “liga” para el sustento diario. En cambio, la mujer se encargará de comprar y preparar con ese dinero el complemento para “ligar” el pescado, lo cual implica conseguir el arroz, la yuca y el plátano como complemento del plato. Así, hombre y mujer son interdependientes en cuanto a alimentación se refiere: si el hombre no consigue la “liga” del día, la mujer no podrá ni comprar los ingredientes para prepararlo ni asegurar la comida para su familia. Esta mutua dependencia define, en gran parte, la relación y el rol que cada cocinera tiene frente a los hombres que atiende. Si el esposo, primo o sobrino le asegura una porción de “liga”, ya sea pescado, carne roja o pollo, la mujer lo retribuye con la preparación de la comida. Es usual que los hombres circulen entre otras casas para comer donde otras mujeres con quienes no necesariamente comparten un techo.

El sitio donde se come es independiente del lugar¹⁰⁹ donde se preparan los alimentos. La familia no se reúne en torno de una mesa para consumir los alimentos y, por ende, comer es un acto independiente y, en general, individual. Los esposos no necesariamente comen juntos ni al mismo tiempo. La prole, una vez recibe los alimentos, se dispersa con su plato propio a una esquina de la casa o donde un vecino. Es más, la soledad es algo que se busca y se privilegia en el momento de comer, y esto ocurre más en el caso masculino que en el femenino. Si existe una muestra eventual de “comunidad” en torno al consumo alimentario en la vida cotidiana, se crea alrededor de un grupo de mujeres: las madres con sus hijas y nietas juntan sillas para comer al mismo tiempo que conversan. Pero existen raros momentos de comensalidad.

109 Esta frase se basa en una observación similar en Goody (1982) en Gonja (Ghana) donde “la unidad de consumo es diferente de aquella en la que se come (the eating group).”

En las fiestas, la gente se reúne de forma más frecuente en torno de la bebida que de la comida.

Así, la cohesión que caracteriza al grupo doméstico en las casas, los patios y los barrios se opone a la dispersión vivida alrededor del consumo de la comida. La etnografía de la preparación, consumo y distribución deja entrever una forma de crear lazos de identificación. Antes de describir y analizar tales relaciones, es necesario entender la configuración de los “fogones”, lugares principales de la preparación de alimentos.

“Lo que come uno lo comen todos”

El fogón de leña es el lugar principal del patio, este se cubre con una enramada para proteger el fuego y se apoya sobre una base de madera. Desde las seis hasta las once de la mañana, y luego desde las tres hasta que cae la tarde, las mujeres se congregan para preparar los platos del día. Usualmente, en Santa Cruz del Islote se privilegian el desayuno y la cena. El almuerzo no tiene mucha trascendencia y esto puede deberse a varias razones. Por un lado, los pescadores que proveen la “liga” comienzan a llegar a mediodía con el pescado que se cocina para el consumo doméstico, así que las mujeres están supeditadas a su regreso para obtener los ingredientes. Por el otro, a esa hora se presenta el pico de “fogaje” o calor intenso, no sopla la brisa, y la preparación de los alimentos se dificulta. El hecho de no consumir alimentos al mediodía se expresa con la frase “embolatar el almuerzo”. Esta es la única comida del día que los isleños evaden, excepto en el caso de los niños pequeños que siempre comen tres veces al día (figura 33).

Después del mediodía cuando las mujeres reciben el dinero necesario para comprar el arroz o el aceite, víveres que se venden al detal: “doscientos pesos de aceite”, “quinientos pesos de arroz”, “un poquito de sal”, son las cantidades que los tenderos les ofrecen a las compradoras de la isla. La leña para la combustión se obtiene gracias a don René, un anciano que, junto con su mujer, se encarga de ir todas las mañanas al “monte”, isla Tintipán, para cortar madera y luego los dos regresan en una canoa para venderla en Santa Cruz del Islote. Por

eso, a la hora de encender los fogones, varias madres, “tías”, hijas e, incluso, niñas pequeñas, se congregan en su casa, donde compran “mil pesos de leña” que corresponde a un número determinado de “palos”, forma en que se nombra los troncos de árboles y arbustos.



Figura 33. Mujeres cocinando en un fogón compartido

Fuente: fotografía de Lina Vanegas.

El funcionamiento del fogón requiere un proceso de planeación, desde la obtención de la leña, pasando por el proceso de combustión. Este último, a veces, se dificulta en temporadas de lluvia y de vientos, en especial octubre y noviembre, debido a la humedad y la incomodidad que causa la lluvia. Entretanto, en la temporada seca, el sol y el viento del norte propician la brisa que abriga la isla en horas de la tarde: es ahora el tiempo privilegiado para avivar el fuego y preparar los alimentos sin grandes tantos tropiezos climáticos.

En torno de los fogones, se congregan niñas pequeñas y mujeres jóvenes que circulan entre estos y las tiendas comprando ingredientes, así como llevando platos a otras casas diferentes de la materna. Algunos hombres merodean por estos lugares, en especial en las mañanas. De

hecho, el desayuno se caracteriza por la venta de preparaciones y platos hechos por algunas mujeres de la isla: “Tráeme una carimañola de donde Rosa” o “Voy a comprar una arepa de huevo donde la Ñata” son frases que indican los lugares que los hombres, y algunas mujeres, buscan para comprar el desayuno. Las cocineras que venden las preparaciones se rotan entre ellas los días asignados a cada producto para no crear una competencia, así, si un día una hace empanadas, la otra se encargará de elaborar carimañolas. El universo culinario femenino funciona mediante acuerdos que les permiten mantener una cierta igualdad frente a su trabajo como cocineras.

En la mayoría de los casos, el desayuno se compone de pedazos de pescado frito que sobraron de la comida de la noche anterior, plátano verde “sancochao” (cocinado al vapor) y arroz. Cuando se tiene la oportunidad, se consumen proteínas animales distintas, como la carne de cerdos que se crían en los patios. La comida de la mañana es copiosa y su preparación activa los fogones, cuyo fuego provoca una humareda colectiva matutina que cubre toda la isla. La comida de la tarde o cena es más generosa, incluye porciones más grandes de pescado. A veces, se consumen sopas o “sancocho de pescao” que, se considera, refrescan por el mismo vapor que produce.

El pescado es la proteína cotidiana, se valora de acuerdo con la especie, una de las más apetecidas es el ronco y una de las más despreciadas es la Isabelita. Eventualmente, alguien tiene la fortuna de atrapar una langosta o una cangreja para comer en la isla, y su consumo se percibe como un privilegio, pues son las especies mejor pagas en el mercado. En ese caso, es usual que sea el mismo buzo que la pescó quien la cocina. Si sobra una parte, la distribuye entre sus parientes y algunos amigos.

Las proteínas más escasas, como la carne de gallina y bovinos, dependen del comercio itinerante que llega en “chalupas” a la isla. La pulpa de la tortuga se considera un lujo, pues la especie está en extinción. En cambio, los tiempos de escasez aumentan el consumo de carbohidratos y la preparación de bienestarina, una harina que sirve como complemento alimenticio proporcionado por el Estado para nutrir a los niños.

Al contrario de lo que ocurre en otras sociedades, como la isla de Providencia donde la comida es un indicativo de las diferencias entre clases altas y clases bajas (Wilson, 2004, p. 271), en Santa Cruz del Islote las diferencias de la dieta entre familias dependen menos del estatus económico y más de la escasez de pescado y de la fluctuación del turismo. La cohesión entre parientes se expresa en actos solidarios ante la penuria. La distinción social o el prestigio no se cristalizan en la comida cotidiana. Es más, en el momento de obtener un producto de difícil consecución en la isla, es una obligación implícita compartirlo. Es difícil ver que alguien coma un pan sin compartirlo, tome una botella de gaseosa sin distribuirla entre sus hijos y algunos parientes o si atrapó una langosta no intente, por lo menos, repartir pequeñas porciones con las personas más cercanas. De lo contrario, la persona será tildada de mezquina o egoísta.

Los alimentos preparados son mediadores de lazos entre parientes. Los fogones pueden pensarse como los nodos que unen las redes creadas por el intercambio. Para entender cómo funcionan, es necesario antes dar cuenta de su distribución espacial y de las mujeres que “administrar” su uso.

Los hilos que teje la comida

El olor de la leña y la humareda que desprenden los fogones anuncian que comienza la hora de las comidas. Las madres y mujeres mayores, algo atareadas, tratan de leer la dirección de la brisa para avivar el fuego. Antes, se ha preparado el carbohidrato que “liga” el pescado: los plátanos están pelados, el arroz listo, el frijol desvainado, el coco rallado. El pescado ha sido escamado previamente. Es en ese preciso momento en el que los alimentos que se obtienen durante el día pasan a su estado cocido.

Varias mujeres suelen compartir un solo fogón y, en los casos más raros, tienen uno propio, como Marciana, mi anfitriona. Ella cocina sola en su propio patio, entretanto, los otros congregan a varias mujeres. Además del mencionado, en el barrio Pueblito se encuentra el fogón

de la prole de la “tía” Aída Castillo con el señor Luis de Hoyos. Sus hijas, nueras y nietas comparten un solo lugar de cocción de alimentos. En el barrio Villa Rosita, el fogón corresponde a la abuela materna de la familia De Hoyos-Hidalgo. Carmen es su propietaria y comparte el espacio con una nuera y su hija mayor. En el barrio Pasacorriendo, está el fogón que pertenece a Lineys, de la familia Morelos-Julio. Por último, el fogón de las hermanas Berrío, madres jóvenes que comparten una misma zona de cocina y lavado en la casa, pues no tienen acceso al patio por encontrarse en el centro de la isla. Estos funcionan como anclajes que por medio de la comida sujetan los hilos de las mujeres con parientes dispersos en otras zonas de la isla. La dinámica presenta dos modalidades: la circulación de gente para comer en un fogón determinado y la distribución de la comida hacia lugares distintos del doméstico.

La comida sirve de lazo para unir a tíos maternos con sobrinas, primos segundos y terceros, primos cruzados patrilaterales o hermanos por vía paterna. Asimismo, “liga” a las cocineras con sus parientes de otras partes, pero también vincula esposos y madres-hijos que comen separados. De hecho, además de ser un lazo entre parientes “distantes” genealógica y espacialmente, es un hilo que mantiene unida a la mujer con los suyos.

La circulación de gente a comer en otros fogones se manifiesta de varias formas. Es usual que un hombre llegue de su faena de pesca o de su jornada de trabajo, se “endulce” o bañe, y salga de su casa para ir a comer en otra. Algunas mujeres entre los 20 y los 30 años, que tienen hijos de brazos o no son madres, se mueven a lugares privilegiados de comida en fogones diferentes de los del patio materno. Entretanto, la circulación de comida como lazo de identificación entre la gente se observa cuando la mujer que cocina, con ayuda de sus hijas y nietas, distribuye platos entre los niños de su entorno con indicaciones que enuncian el nombre y el lugar donde se encuentra en ese momento el destinatario, como “Llévale a tu tío que está donde Elida” o “Llévale a tu papá que está donde Chepe”. Estos vínculos están asociados a espacios e individuos precisos y pueden ilustrarse con algunos casos precisos.

Afianzar los vínculos entre parientes y crear o actualizar alianzas

El tío materno

Carlos¹¹⁰ vive en inmediaciones del barrio El Oasis en una pequeña habitación que le quedó como herencia en la casa de sus padres fallecidos. Comparte el calce con dos de sus hermanos. Fabiola es la hermana de Carlos, y aunque tienen buenas relaciones, prefiere no comer del fogón donde cocina su hermana. Sale todas las noches a comer donde su sobrina Liliana, hija de otra de sus hermanas. Esta última vive en otro barrio, Pasacorriendo, donde su esposo heredó un pedazo de terreno. Juvenal arguye que “le gusta” ir a comer donde su sobrina porque “allí la pasa bien”, “porque se encuentra con su gente” y uno de sus compadres, tío paterno de Liliana, vive en ese barrio.

Más allá de los argumentos de Carlos para justificar su movimiento entre casa y fogón, en la voz de sus vecinos y parientes, surgen otras explicaciones. Algunos aducen que, aunque este tiene a su esposa en Cartagena, se define como un “hombre solo”, pues “no tiene una mujer que le cocine”. Por otro lado, su hermana Fabiola tiene cinco hijos a los que alimentar. Aunque algunos son mayores y la ayudan, Carlos se considera a él mismo una carga para Fabiola, excepto las raras veces que él mismo lleva la “liga” para su consumo. Como él no pesca, le es difícil conseguir el pescado para la cena, pero, para compensar a su sobrina, lo compra donde su compadre, propietario de una de las compraventas de la isla.

Varios elementos emergen de estas diversas razones expuestas. Los argumentos de Carlos son sentimentales, los de sus coterráneos y parientes son pragmáticos. El acto de cocinar para alguien tiene una carga sentimental, porque la comida está cargada de significado: la cocción implica un trabajo previo de la mujer que se plasma en la gestión del fogón. Cada una tiene su estilo de cocina, imprime su sello a

110 Algunos nombres han sido cambiados por confidencialidad de las personas que hacen parte de este estudio.

las preparaciones y, en cierto sentido, la comida expresa un rasgo de su personalidad. Recibir un plato, por tanto, satisface el deseo de reconocimiento de quien lo cocina. Por su parte, Carlos no ahorra comentarios sobre el cariño que profesa a su hermana, madre de Liliana y a esta última. Reconoce que una forma de retribuir sus atenciones es aceptar su invitación cotidiana e implícita, no sin antes conseguir la “liga” para él. Incluso, a veces, ofrece más víveres para compartir con el resto de la familia. Se puede aventurar una conclusión sencilla: Carlos y su sobrina tienen una relación de reciprocidad que no está atada necesariamente a una transacción de bienes y servicios: comida contra su cocción. Liliana cocina porque su tío la retribuye consumiendo de forma cotidiana lo que prepara. En ese sentido, los dos están respondiendo a una relación de respeto y cortesía mutua. Según Mauss (2007), “cuando se entregan y se reciben cosas, se estan entregando ‘respetos’ o más bien ‘cortesías’” (p. 177).

Llevando el análisis al campo socioespacial, el don que articula la cocción de la mujer con el consumo del hombre se interpreta como una forma de ensanchar el espacio de relaciones internas y crear lazos de identificación mutua. El anclaje representado en el espacio doméstico de Carlos, en este caso el calce que comparte con sus hermanos, se vincula a otros: el patio y el fogón de su sobrina.

Así, la comida teje una relación que va más allá del grupo residencial. El hecho de hacer la relación de amistad o familiar sostenible en el tiempo fortalece los lazos internos sin que el vínculo entre los dos anclajes de rompa. Por su parte, la hermana que convive bajo el mismo techo de Carlos me expresó: “Yo sé que, si Carlos no come en mi fogón, no es porque no le guste mi comida”, más bien por aliviar la carga alimentaria de su familia y, de paso, evitar conflictos.

Esta constituye una de las tantas estrategias para convivir en Santa Cruz del Isote, y expresa ese equilibrio del que debe valerse un individuo para mantener vínculos de identificación con otros espacios, y así regular las tensiones. Si la dinámica de consumo diario constituye un intercambio de dones y una forma de afianzar vínculos, en otros casos es indicativa de una nueva unión.

Marlen y David: los nuevos novios

Un grupo de cinco hermanas entre los 15 y 25 años, que habitan todas bajo un mismo techo, pasan sus días haciendo los quehaceres al frente de la vivienda, ya que en el patio de su abuela no tienen mucho espacio. Como están constantemente bajo un estricto control materno, sus relaciones con hombres en la isla se restringen a varios encuentros clandestinos con la complicidad de sus pares y al envío de mensajes escritos que los niños se encargan de entregar.

En Santa Cruz del Islote, las expresiones de cariño entre parejas, como besos, abrazos, tomarse de la mano, no se perciben con frecuencia en los espacios comunes. Y la fase incipiente de la relación se caracteriza más por la indiferencia deliberada durante el día para no despertar sospechas que por el coqueteo explícito. En los juegos de conquista, los hombres lanzan cumplidos a las mujeres, pero estas responden con un gesto cómico que indica un cierto rechazo: estiran la boca y dicen: “¡Bah!”. Pero, como me explicaba una vecina: “Eso significa que la mujer quedó contenta”. Así, no necesariamente se está rechazando el cumplido y el gesto se interpreta por muchos como todo lo contrario: un indicio de aceptación. Como las adolescentes controladas por sus padres no pueden responder abiertamente al coqueteo, estas formas encubiertas son una vía de comunicación entre los dos sexos.

No obstante, una de las expresiones explícitas de conquista y, más allá de esto, de la creación de una nueva unión es la preparación de la comida para un hombre. Para que la relación sea evidente, debe haber un vaivén continuo de comida entre uno y el otro. Es el caso de Marlen, una de las hermanas mayores del grupo. Durante mi estada apenas comenzaba una relación con David, habitante del barrio El Oasis. Primero, le enviaba porciones de comida a su casa y con el tiempo comenzó a comer al frente de su casa. Todo ocurría ante los ojos de los vecinos y los rumores se acrecentaron hasta que la relación se convirtió en una nueva unión de esposos. “Esos ya son maridos”, decía una vecina entre la burla y el rumor. Así, la relación entre preparación y consumo fue el mecanismo que permitió poner en evidencia la consolidación de la unión.

La comida es un mediador y un elemento que revela la creación de las uniones. Usualmente, los amantes son descubiertos por el vaivén de los platos de comida entre sus respectivos hogares. Es el caso de Vicente que recibía todos los días la cena preparada por Marta, una mujer recién separada de su marido. La encargada de llevarle el plato a su casa era su hija. El vaivén cotidiano de la niña era evidente, pero no se comentaba abiertamente. Solo el día en que Marta dejó de cocinar para su amante me enteré de que había vuelto con su expareja. En este caso, la comida también devela tensiones y rupturas de pareja. La continuidad de este lazo es indicativo para la gente de la sostenibilidad de la relación amorosa y contribuye a demarcar los límites y el estatus de la unión: la mujer pasa así de novia a “esposa”. Además de poner en evidencia la relación ante los demás, esta interacción actualiza un vínculo.

Circulación de comida entre esposos e hijos

Una dinámica distinta emerge con la circulación de la comida de un solo fogón a distintos hombres dispersos. Rocío es quien administra el manejo de un fogón en el barrio Villa Rosita. Sus hijos y su esposo son buzos consagrados y, en ese sentido, el pescado parece nunca faltar en su casa. Cada hijo pesca la “liga” para su propio consumo y el esposo pesca para él, Rocío y sus hijas. De vez en cuando, los hijos comparten con sus padres, pero lo más importante es asegurarse cada uno su propia porción de proteína.

Cuando los hombres de la casa llegan de sus faenas, las hijas mayores ayudan a limpiar el pescado para su cocción. Entretanto, los pescadores se bañan y salen de la casa, se dispersan. Uno de ellos se desplaza donde su abuela materna que vive en el barrio Pueblito, el esposo de Rocío visita a una hija que tuvo con otra mujer fallecida. Los más jóvenes, uno de 15 y el otro de 18 años, se van a ver televisión en la casa de un vecino de este barrio. Las hijas mujeres de la pareja prefieren quedarse en la casa o visitan a sus vecinas después de comer.

Los niños pequeños, entre 5 y 10 años que abundan en la casa, corretean hasta que llega la hora de repartir la comida. De repente, Rocío grita el nombre de algún pequeño y le pide el favor de que le lleve el

plato de comida a alguno de los hombres dispersos. Es usual que las mujeres conozcan la ubicación de sus esposos e hijos, pues en una isla pequeña como Santa Cruz del Islote es difícil perderse de la vista de la gente, y segundo, los grupos que se frecuentan son casi siempre los mismos. Uno de los hijos de Rocío no duerme en su vivienda, sino donde su “mami” o abuela materna, pues las relaciones con su madre son problemáticas. Sin embargo, a pesar de las diferencias, siempre recibe su plato de comida preparada en casa, a pesar de que su abuela cocina para otros nietos (figura 34).

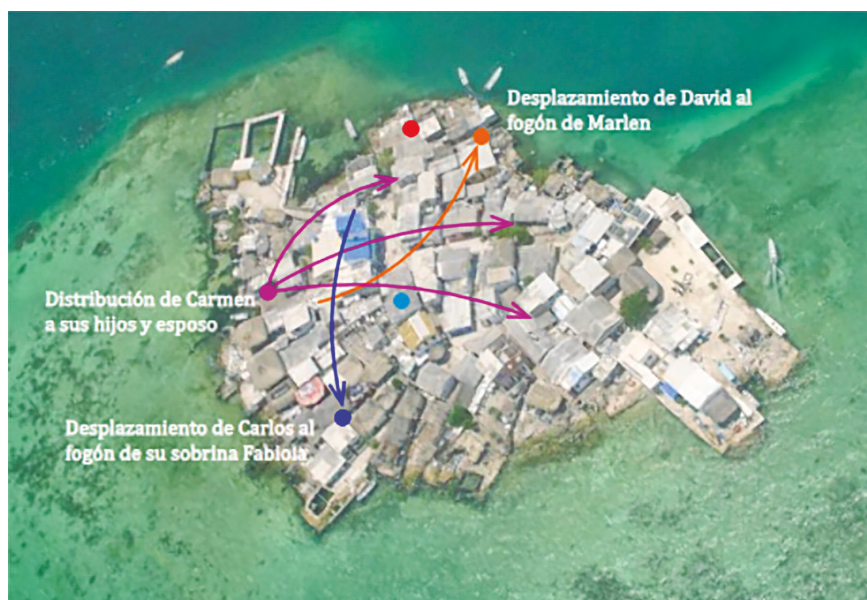


Figura 34. Redes y anclajes en torno de los fogones

Fuente: elaborado por Diego Pérez.

La cohesión del grupo doméstico va más allá de la casa y el patio. Ante conflictos latentes, como en el último caso, la comida mantiene vigente la relación entre madre-hijo. La ruptura del hilo que conecta a la gente, a pesar de las fricciones, se puede romper en determinado momento. No volver a comer en un fogón habitual o dejar de recibir comida son manifestaciones de fricciones familiares o de problemas en la pareja.

La comida como indicador de ruptura

Así como la comida tiene una carga sentimental, social y económica, se asocia con valores y prácticas negativas. Durante mi estadía, cuando comencé a comer muy seguido donde otra mujer, habitante del barrio Villa Rosita, recibí una advertencia de Mario, vecino cercano de mi casa, que me pedía tener cuidado porque “a esa gente le gusta la suciedad, la brujería”. Con esto, tal vez quiso indicarme que la comida estaba posiblemente contaminada por la persona que quería tenerme como su comensal en mi nuevo barrio de acogida. Estas situaciones provocaron rumores. Según un amigo de mi anfitriona, yo “ya no estaba viviendo en su casa porque me fui a vivir donde mis nuevas amigas”, a pesar de que dormía todas las noches donde me hospedé desde el principio y que también solía comer donde ella la mayor parte de las veces.

El hecho de que comiera continuamente donde otra persona amenazó mi identificación con un espacio determinado y con una familia o barrio específico. El idioma de la brujería, relacionado con la comida en este caso, indica el riesgo que corría mi relación con Marciana. Comiendo de forma continua en una casa distinta de la de mi anfitriona, había peligro de cortar el hilo que me ataba a mi fogón.

Esta vez, al contrario de Carlos que logró mantener el anclaje en su espacio residencial y doméstico, y el anclaje familiar al comer en el fogón de su sobrina, mi relación con la nueva familia amenazó el lazo con Marciana. La supuesta “suciedad o brujería” de la comida que mi vecino Mario advirtió puede interpretarse como un intento de personas externas a la situación por mantener el control de mi relación con Marciana, la cual estaba amenazada por el afianzamiento de nuevas relaciones de amistad. Así, la ruptura del lazo que une la comida implica, en cierta forma, la disolución de un principio de reciprocidad que vincula la preparación del alimento por parte de una mujer con su consumo por parte de otra.

El análisis del universo femenino del fogón devela el papel de la comida como un motor de lazos sociales. Espacialmente, los intercambios se pueden definir como un sistema de anclajes: los fogones y las redes, las personas y la comida que circula, y así se refuerza la

cohesión interna de la población. El proceso muestra la capacidad de los isleños para mantener estables las relaciones y ampliar su espacio de interacción más allá de la casa, el patio y el barrio.

* * *

El recorrido por las diversas formas en que se crean y se actualizan los vínculos internos muestra la plasticidad de los límites socioespaciales. La comunidad y la calle se crean en espacios precisos y después se dispersan, la configuración política se fracciona creando una “isla dividida” cuyos conflictos puntuales se expresan en el culto evangélico. Los fogones se vinculan entre sí por las redes que teje la comida formando una malla de relaciones entre parientes. Las alianzas se crean y se manifiestan por el intercambio de comida, pero también corren el riesgo de romperse. Asimismo, las familias se dividen internamente, creando facciones familiares en una pugna individual por el prestigio.

Pero hacia afuera de Santa Cruz del Islote, el acceso, el uso y la percepción que tienen los isleños frente a las otras islas de su entorno está mediado por otros vínculos: los muertos, los parientes vivos y el turismo son los lazos que aproximan y, a veces, distancian a los isleños de las islas Tintipán y Múcura.

IV. Los mundos invertidos: las islas de Múcura y Tintipán

El suelo compacto y árido de Santa Cruz del Islote contrasta con la imagen espesa y tupida de las islas aledañas, Múcura y Tintipán. Las dos parecen mundos invertidos y complementarios. Como expresa un joven isleño en su relato: “Ir a Tintipán es como para un campesino que reside en la ciudad y tiene sus cultivos en alguna finca y se le da por ir al ‘monte’ a recoger la siembra o a bañarse en la laguna o algo parecido” (Edwin de Hoyos, comunicación personal, 10 de junio de 2011). El lugar donde se reside, es decir, el islote, se percibe como el lugar alegórico como la ciudad e isla Tintipán como el “monte”. Para referirse a isla Múcura, los lugareños hacen referencia a lugares específicos: “la punta” (la playa turística), “el caserío” (poblado de pescadores), “el Vietnam” (cuartel donde se aloja un grupo de la Infantería de Marina)¹¹¹. No hay una categoría genérica para nombrarla. ¿Qué subyace tras estas percepciones?

El análisis de las relaciones de Santa Cruz del Islote con las islas Tintipán y Múcura revela que esta diferencia se basa en las dinámicas de alianza y parentesco. Si en la primera la presencia de parientes y compadres hace que los lugareños sientan esta isla como “propia”, en isla Múcura la distancia genealógica, progresiva en la historia de los dos asentamientos, hace que no exista un sentido de “apropiación”. Mediante la descripción y el análisis de los distintos tipos de vínculos del islote con las dos islas vecinas, el objetivo de este capítulo es mostrar cómo se ensancha el espacio isleño de relaciones en el archipiélago.

111 Tropas terrestres que sirven para vigilar el paso de embarcaciones.

Se puede decir que isla Tintipán o el “monte” es el símbolo de un mundo conocido, apropiado y valorizado para los lugareños. Entretanto, isla Múcura es un universo que, aunque es cercano geográficamente y cotidiano, resulta ajeno y opuesto socialmente.

El “monte” e isla Múcura: entorno geográfico y social

Santa Cruz del Islote se ubica en el centro de las islas Múcura y Tintipán. Las dos islas proveen a los lugareños de plantas silvestres y cultivadas, pozos de agua dulce, animales terrestres, como la iguana y el mapache (llamado “mundano” por los isleños), extensas playas blancas para bañarse y descansar, bosques de manglar y ciénagas. Las zonas fangosas que componen el manglar se imbrican con crestas rocosas y firmes, los suelos que sirvieron para el cultivo de coco. Hoy día, las fincas están pobladas por la maleza y son “lotes” que son usufructuados en su mayoría por terratenientes y empresarios turísticos de otras partes del país: familias de Cartagena, Medellín, Bogotá y Cali. La condición jurídica de tales terrenos es la misma del islote, son zonas baldías pertenecientes a la nación.

Sin embargo, a diferencia de los isleños que no tienen títulos de arrendamiento sobre ningún terreno ni en Santa Cruz del Islote ni en las islas aledañas, quienes se apropiaron de los lotes de las islas Múcura y Tintipán hicieron acuerdos con el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) para solucionar su condición legal. La legislación reciente estableció excepciones para que ciertos ocupantes de terrenos considerados baldíos adquieran el derecho a usufructuar las tierras mediante contratos de arrendamiento que tienen una duración de ocho años¹¹². Hasta el momento, se otorgaron catorce contratos de

112 En los capítulos II y III del Decreto 1465 de 2013, se establecen los puntos para la clarificación de la propiedad de los terrenos considerados baldíos. Entre estos se encuentra la posibilidad del ocupante de demostrar propiedad basado en argumentos como el mejoramiento del predio y generar medidas de protección ambiental.

arrendamiento en las dos islas, pero algunas propiedades son consideradas posesiones ilegales¹¹³. No obstante, sus poseedores aún siguen usufructuándolas. Este grupo de ocupantes se reconoce en el ámbito legal como “los arrendatarios”.

Las fincas que se encuentran en isla Tintipán se usan como zonas de recreo para las familias que van durante la temporada vacacional. El resto del tiempo, la custodia y el manejo de las casas y los terrenos de los consabidos lotes quedan en manos de familias isleñas que viven allí a cambio de salarios, comida y techo. El panorama en isla Múcura es diferente, pues, aunque los terrenos también fueron ocupados por empresarios y terratenientes del país, la mayor parte de estos construyeron hoteles y cabañas. Parte de la población isleña es empleada en varios oficios: cocina, recepción, aseo, vigilancia. Pero, en lugar de habitar la isla, se mueven cotidianamente desde Santa Cruz del Islote hacia sus lugares de trabajo. No obstante, en una de las playas de isla Múcura, existe un grupo de vendedores y cocineros isleños que trabajan de forma independiente con turistas, tanto extranjeros o “gringos” como nacionales, llamados “paisas” o “cachacos”, los cuales llegan diariamente desde Tolú.

A diferencia de isla Tintipán donde no existe población agrupada en un asentamiento, en isla Múcura, un grupo de pescadores junto con sus familias habitan en el caserío llamado Chupundún. Sus habitantes se identifican colectivamente como mucureros y llegaron desde sitios costeros del golfo de Morrosquillo, como Berrugas y Tolú, hace más de cuarenta años. El modelo de arranchamiento que describí en el capítulo uno como fundamento del poblamiento isleño es el mismo que orientó el arribo de estos pobladores.

Se pueden identificar presencias diferenciadas en las islas: los cuidanderos isleños de las fincas en isla Tintipán, los mucureros, los arrendatarios y los turistas. Una figura solitaria es el funcionario de Parques

113 Según el Observatorio para el Desarrollo Sostenible de los Archipiélagos de Nuestra Señora del Rosario y San Bernardo, se han otorgado 14 contratos de arrendamiento y se han iniciado 100 procesos de recuperación de baldíos (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural [Incoder], 2015).

Nacionales Naturales de Colombia, entidad conocida en la isla como “el medio ambiente”. Ejerce como “guardaparques”, una figura diseñada con el fin de vigilar el correcto manejo de los ecosistemas. Sin embargo, siendo un hombre mayor, amigo de los isleños y cercano a su retiro, los lugareños no lo consideran una autoridad sino un hombre simpático que, según ellos, solo pasa los días esperando su pensión.

La vida diaria de los lugareños transcurre entre estas diferentes escalas insulares y sociales. Las islas son lugares que alivian y complementan las necesidades que no son posibles cubrir viviendo en Santa Cruz del Islote: dinero, trabajo, agua dulce, playas, especies de plantas y animales terrestres. La economía de los isleños se alimenta de las islas aledañas, aún más, cuando el recurso que ofrece el mar escasea cada vez más por las presiones externas tanto humanas como climáticas sobre el entorno marítimo.

Isla Tintipán

Los isleños afirman que isla Tintipán es una “isla partida” porque está formada por pequeños islotes, ensenadas y lagunas interiores que rompen el manglar. Las partes provistas de vegetación se imbrican con otras más oscuras. Sobresalen distintas formas que zigzaguean, donde se cuelan algunas zonas de palmas cocoteras que sobrepasan los 30 m de altura y se distribuyen sobre el suelo firme, separadas unas de otras. El suelo de estos cultivos puede tener restos de pastos y terrenos donde crece la maleza, pero en su mayor parte está compuesto por tierra que en épocas de invierno se convierte en barro (figura 35).

El costado oeste de isla Tintipán se abre formando dos brazos: uno se extiende hacia el norte y el otro hacia el sur. Dentro de esta zona existe un lago interior más grande. Por ahí navegan los pescadores isleños en botes de remo y pequeñas embarcaciones de motor fuera de borda. Las altas velocidades causan un gran impacto en las paredes coralinas y en el manglar debido a que amplifican el oleaje; por eso, la navegación es lenta y silenciosa. Sobre las lagunas interiores, anclan lujosos yates privados de turistas extranjeros: canadienses, franceses

y alemanes; esta es una presencia poco notoria para los isleños, pues, en general, no salen de sus embarcaciones y prefieren la tranquilidad de las aguas de isla Tintipán. Permanecen pocos días en el archipiélago y, luego, siguen su camino hacia Panamá.

Existen seis pozos de “agua llorá” (Arango, 2013) que almacenan el agua lluvia. En el costado suroeste de isla Tintipán, está el cementerio de Santa Cruz del Islote. Este es visible desde el mar porque su entrada tiene dos compuertas blancas en cemento y en el centro de esta entrada se encuentra una figura blanca, también en concreto, que representa la Virgen del Carmen. Esta zona fue utilizada como cementerio desde las primeras décadas del siglo xx. Antes, las personas de la isla solían enterrar a sus muertos en los lotes propios que las familias isleñas habían dividido en isla Tintipán para el cultivo de coco. Posteriormente, el lugar fue utilizado para enterrar a todos los isleños, ya murieran en el islote, ya murieran en poblaciones costeras.

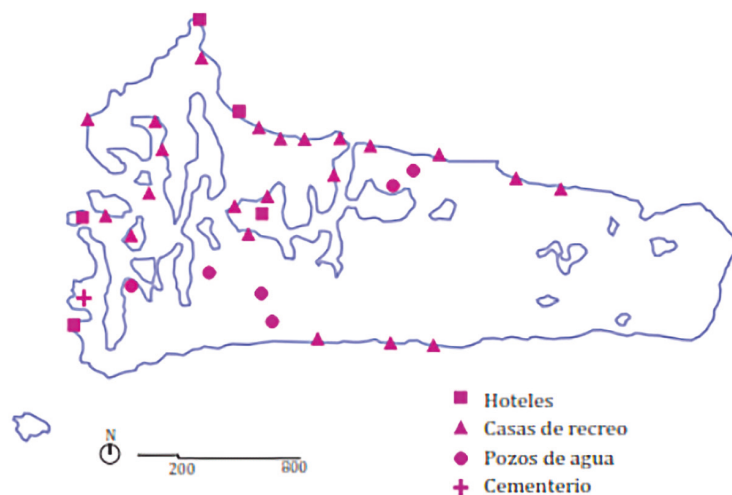


Figura 35. Isla Tintipán y sus lugares

Fuente: adaptado de Arango (2013, p. 270).

Isla Múcura

Isla Múcura es más pequeña y compacta que isla Tintipán, su superficie es de 32 ha entre terrenos firmes y manglar. Es de forma redonda y su topografía plana como todas las islas de San Bernardo. Una de sus particularidades es un pantano o lago interior que se considera sucio por el fuerte olor a sulfuro de hidrógeno que expide, pues almacena una gran cantidad de materia orgánica (Patiño y Flórez, 1993). Los isleños repudian sus aguas, ya que los cerdos domésticos que crían los mucureros, grupo de gente que vive en el caserío, beben directamente de sus estas. Como no tienen acceso a agua potable, los lugareños de isla Múcura a veces se ven obligados a recoger agua del consabido pantano para bañarse y consumir. Además de acarrearse enfermedades, esta situación genera una percepción de “suciedad” entre los isleños sobre las condiciones de vida de sus vecinos (figura 36).

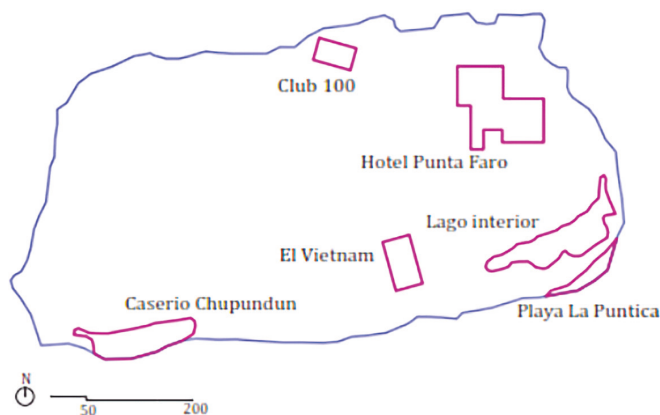


Figura 36 Isla Múcura

Fuente: elaborado por Diego Pérez.

En isla Múcura, existen cuatro sitios turísticos: un hotel llamado Club Cien, una cabaña construida hace más de cuarenta años por un biólogo bogotano llamada Dahalandia que es aledaña al caserío de Chupundún, una playa turística que usufructúan los isleños y se conoce como La Punta y, por último, el hotel Punta Faro que cubre la tercera parte de la superficie total de la isla y se concibe en la industria turística local como resort o complejo vacacional.

En contraste con los lugares turísticos, está el mencionado caserío de Chupundún. Este se extiende sobre una playa de arena blanca de 200 m de largo. Las 40 casas que ocupan la isla son ranchos de madera y techo de palma, suelo de arena y la tierra solidificada de la playa. Los mucureros se sirven de tanques o aljibes para almacenar el agua lluvia. Pero, al contrario de Santa Cruz del Islote, no hay una cisterna colectiva.

El caserío tiene una pequeña cabaña que funciona como escuela y, a diferencia de Santa Cruz del Islote, que tiene dos profesores permanentes, cuatro itinerantes y atiende a una población de 150 niños, en isla Múcura la escuela solo tiene un profesor que enseña todas las materias a 40 estudiantes entre los 5 y los 14 años. Así, el caserío de Chupundún presenta marcados contrastes con el islote: queda sobre una playa, está rodeado de vegetación, el material de las casas es la madera y palma, y el acceso a ciertos servicios que los isleños tienen, como la electricidad y el agua, es precario.

Las características esbozadas dejan entrever diferencias geográficas y sociales de las dos islas. En isla Tintipán, o el “monte”, no habita una población considerable ni agrupada, sino gente dispersa en las casas de recreo: los cuidanderos. Los isleños emprenden trayectos cotidianos, para recoger agua, buscar leña para cocinar, pescar en sus lagunas interiores, cazar iguanas y “mundanos”, así como para descansar entre las playas, los terrenos de cultivo de coco y el manglar. Tienen un acceso libre a sus fincas y terrenos, así como a las lagunas interiores.

En isla Múcura, en cambio, el acceso de los isleños está restringido por ser una isla donde los empresarios turísticos se apropiaron de extensos terrenos. Los lugareños se limitan a trabajar como empleados de los hoteles y trabajan de forma independiente en la playa La Puntica. La presencia de los isleños en el caserío de Chupundún es esporádica:

se basa en encuentros eventuales entre los estudiantes de las escuelas de ambas islas en torno a juegos y talleres sobre temas asociados con la protección del medio ambiente, partidos de fútbol entre los jóvenes que tienen lugar en una cancha ubicada en inmediaciones del caserío, fiestas de cumpleaños y cultos evangélicos.

La percepción de la gente de Santa Cruz del Islote sobre las dos islas ofrece también grandes contrastes. Isla Tintipán, o el “monte”, se percibe como un entorno privilegiado, provisto de belleza y calma. Entretanto, isla Múcura tiene una valoración en términos menos positivos: aunque los isleños consideran a sus vecinos parientes y amigos, a veces, se lamentan de la “pobreza” en la que, según ellos, viven sus habitantes y en los encuentros se percibe cierta confrontación entre los dos grupos. Por otro lado, los lugareños perciben las zonas hoteleras como lugares bellos, pero ajenos a su mundo social por ser privados. En esta dualidad, la categoría de “monte” adquiere un lugar central.

El “monte” isleño

La espesa vegetación fue una de las connotaciones del “monte” en las llanuras del Caribe en el siglo XVIII. Era muy distinta de la idea de “monte” en los Andes centrales donde primaba la montaña (Herrera Ángel, 2007, pp. 50-52). Existieron otros referentes de esta noción en la época: “lugar de refugio y de huida”¹¹⁴ (p. 51) y lugar de lo inculto. Se puede decir que esta connotación tiene aspectos que siguen vigentes en ciertas poblaciones de la Costa Caribe.

En Santa Cruz del Islote, el “monte” se evoca como el lugar que “tiene los árboles muy juntos” por su apariencia de espesura. Es el lugar donde se esconden aparejos de pesca, se construyen enramadas donde los pescadores descansan eventualmente y los amantes clandestinos van a tener relaciones sexuales. Tiene el carácter de refugio temporal y escondite. Por otro lado, es un proveedor de recursos y los isleños sacan provecho constante de su entorno: la recolección de agua en los pozos por parte de las mujeres, la tala, la caza y la pesca

114 Para pueblos indígenas y otras poblaciones ante el despojo de sus tierras y el ataque de piratas y corsarios (Herrera Ángel, 2007).

en sus lagunas interiores son las labores y los recursos que provee el “monte”. Losonczy (2006) muestra un uso similar entre las poblaciones negras de la Costa Pacífica:

Monte designa el interior concreto de la selva, ahí donde se dirige un individuo para cazar o para talar los árboles que utilizará después en la construcción de las casas o las canoas que venda en la ciudad. Este universo parece simétricamente opuesto al de la vivienda. Por un lado, la vivienda es un lugar de no trabajo para el hombre, y por el otro, la selva es un lugar de no presencia para la mujer. La prohibición de cualquier presencia femenina dentro de la selva es una de las escasas normas fuertes y unívocas de esta sociedad. La separación de los sexos rige allí en forma más radical que el espacio habitado. (p. 133)

Y así emerge una connotación sexuada del espacio. El “monte” es un universo masculino, en cambio, el espacio habitado es el lugar de las mujeres. En Santa Cruz del Islote, esta oposición no se orienta a partir de normas que determinen la presencia de uno u otro sexo en el “monte” y en el espacio habitado, sin embargo, existe un uso diferenciado. Los visitantes asiduos son los hombres, salen en sus botes remando, ya sea para pescar, recoger cocos y otros frutos, trabajar en fincas limpiando el terreno de la maleza, o trabajar con el turismo en una de las playas donde llegan lanchas desde el golfo de Morrosquillo para pasar el día en esa isla. Una mujer de la generación de las “tías” o abuelas maternas, llamada Elida, navega con su nieta hacia el “monte” para vender comida preparada por ellas en la misma playa. Eventualmente, otras isleñas van a visitar las tumbas de los parientes muertos en el cementerio. Por otro lado, las familias que trabajan como empleadas en las fincas de isla Tintipán visitan diariamente el islote para proveerse de víveres y saludar a sus parientes. “Monte”, desde esta perspectiva, reúne elementos ambiguos: tiene terrenos fértiles, otros menos; el universo masculino y femenino se encuentran allí con fines y frecuencias distintas.

Si bien isla Múcura no es concebida como un “monte”, sus bosques combinan diversas especies de manglar, maleza y palmas de coco, que son, a veces, pensadas como porciones de “monte”. La palabra adquiere una acepción genérica: parece indicar todo terreno que esté provisto de

capa vegetal. No obstante, a diferencia de isla Tintipán, el “monte” de isla Múcura no es un lugar al que los isleños tengan acceso para obtener recursos, como el agua, frutos o animales terrestres. Sus espacios fueron apropiados progresivamente por los arrendatarios que cercaron los lotes o las fincas y vigilan constantemente el ingreso de gente en sus terrenos.

En el contexto isleño, esta noción surge del contraste con Santa Cruz del Islote y del vínculo de identificación de su gente con cada isla. Aunque existen otros bosques y manglares en las islas aledañas, isla Tintipán es “monte” porque, siendo su universo opuesto al islote, complementa y prolonga el espacio que los lugareños sienten como “propio”. Isla Múcura corresponde a un mundo que les es familiar y cotidiano, pero la expansión turística restringió el espacio de movilidad. Asimismo, la contraposición a la gente del caserío o mucureros hace emerger un juego constante de oposiciones entre las dos islas que se expresa en ciertos momentos de interacción. Para facilitar la lectura, la relación con cada isla puede ilustrarse así (tabla 4):

Tabla 4. Contrastes entre las islas Múcura y Tintipán

Isla Tintipán	Isla Múcura
Se le denomina de forma genérica “monte”.	Caserío, playa, hoteles (no se identifica con un término genérico).
No tiene una población considerable ni agrupada, sino dispersa en las fincas de recreo: los cuidanderos isleños.	El caserío de Chupundún alberga la población compuesta por 200 personas: los mucureros.
Tiene fincas de recreo y no complejos turísticos de gran alcance.	Tiene dos hoteles de gran envergadura.
Las familias nucleares de isleños trabajan para los supuestos dueños de las fincas de recreo o arrendatarios (estos no tienen títulos de propiedad sobre los lotes).	Los isleños trabajan en los hoteles para los patrones-gerentes (estos no tienen títulos de propiedad sobre los lotes).
El turismo de la playa es esporádico y los isleños los atienden por temporadas.	El turismo de la playa es de alto impacto y los isleños trabajan de forma independiente en La Punta.
Tiene 25 pozos de agua que se aprovechan para el consumo doméstico.	Tiene dos pantanos o lagos interiores de aguas que se conciben como “sucias” por almacenar materia orgánica del manglar.

Fuente: elaboración propia.

Entre parientes, arrendatarios y mucureros

La relación de los isleños con cada isla está mediada por la proximidad y la distancia. Si isla Tintipán es un espejo invertido de Santa Cruz del Islote, que, en su oposición, lo complementa isla Múcura, más exactamente la gente que habita el caserío de Chupundún, parece tener un orden social inverso del que los isleños se distancian. En cambio, isla Tintipán está habitada por isleños que poseen casas en el islote y están sometidos a un movimiento constante entre una isla y otra. Los lugareños se desplazan a las fincas de isla Tintipán y, a veces, pasan la noche en la casa de sus parientes cuidanderos. La relación de estos últimos con los arrendatarios es asimétrica y se orienta al compadrazgo y el paternalismo.

Los isleños en el “monte”

En isla Tintipán, existen fincas turísticas que solo funcionan como lugar de recreo de las familias de arrendatarios. Pertenecen, casi todas, a la élite política de la Costa Caribe, pero también de Antioquia y de Bogotá. Aparte de las fincas “privadas”, existen algunos lugares que funcionan como posadas turísticas donde se alojan extranjeros, grupos de buzos deportivos y familias provenientes de ciudades como Bogotá, Medellín y Cali.

Las relaciones laborales entre isleños y arrendatarios tienen la forma de vínculos domésticos (Araújo y Schiavoni, 2002) y no siempre son contratos escritos. Se construyen lazos mediante el compadrazgo asimétrico donde el arrendatario, al tener un nivel socioeconómico superior, es el dador más que el receptor del nombre del niño apadrinado (Losonczy, 2006, p. 337). No se trata de una relación recíproca, pues un cuidandero no se piensa como padrino del hijo de su patrón. Es entonces un modelo en que la expresión de dominación económica se traduce en el idioma del parentesco y la familiaridad.

Patrones y compadres

La relación de compadrazgo le permite al cuidandero isleño acceder a bienes y servicios para él y sus hijos: regalos, dinero, educación, la posibilidad de “viajar al interior” del país en compañía del padrino y

patrón para conocer ciudades como Medellín, Bogotá y Cali. El patrón podrá llamar al padre de su ahijado compadre. En cambio, este último lo seguirá llamando patrón. Se forja así una relación de dependencia personal característica del paternalismo entendido como una “estrategia activa de la legitimación de la dominación” (Léna et ál., 1996, p. 105), cuyo mecanismo es fidelizar una mano de obra para justificar su explotación.

Los empleados isleños incorporaron en su lógica el idioma paternalista, y expresan sentimientos de gratitud y lealtad hacia sus patrones y compadres. Este tipo de relación permite que los arrendatarios se conviertan en una presencia necesaria para el sustento de varias familias. Tal vez por eso no existe una confrontación entre uno y otro grupo por el derecho de ocupación y usufructo de los “lotes”. En el momento de defender su territorio colectivo, los representantes isleños no mencionan a los arrendatarios ni ponen en tela de juicio su propiedad sobre los lotes. El paternalismo funciona en este caso no solo para legitimar la dominación, también les permite a los arrendatarios seguir usufructuando la tierra sin ser cuestionados por la gente.

Además de los servicios y bienes a los que tienen derecho las familias que trabajan en isla Tintipán, su estancia permite que los parientes isleños accedan libremente a las fincas. Además de servir como sitios de descanso, a veces, usan las casas de los cuidanderos como zonas para guardar sus objetos si van a ir a pescar, a cazar o a coger frutos. Los isleños pueden moverse entre estos lotes y existen isleños mayores que tienen cultivos en la isla. Por eso, entre una relación laboral, mediada por el compadrazgo y legitimada por el paternalismo, los isleños amplían su espacio de relaciones hacia isla Tintipán, un lugar que representa la prolongación de su espacio de vida.

La familia de cuidanderos

Las fincas de recreo tienen una casa principal que solo se ocupa cuando la familia del propietario pasa las temporadas de vacaciones. Entretanto, la familia nuclear de cuidanderos isleños vive en una casa más pequeña al costado de la casa principal. Las fincas tienen espacios exteriores amplios donde se crían cerdos y gallinas para el consumo de los cuidanderos. A veces, cuentan con parques para los niños, muelles

amplios y kioscos para el descanso. El hombre se encarga del mantenimiento de la casa, de las plantas, playas y del cuidado de los animales y, de vez en cuando, sale a pescar. La mujer trabaja como empleada doméstica, atiende a su familia cuando los patrones no están y cuando llegan se encarga de la cocina y la limpieza de las casas (figura 37).



Figura 37. Finca en isla Tintipán

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Existen familias jóvenes, de padres entre los 30 y los 40 años que viven en isla Tintipán hace cinco o diez años. Otras llegaron a trabajar con los arrendatarios hace más de treinta años, por eso, sus hijos crecen entre isla Tintipán y Santa Cruz del Islote. La movilidad entre las dos islas es constante e, incluso, ciertas familias alternan el alojamiento entre un lugar y otro. Cuando van al islote, se proveen en las tiendas de víveres, compran productos como el arroz, el azúcar, la sal y algunos granos. Además, pasan allí los días de fiestas patronales. En las tardes, suelen regresar a isla Tintipán.

Las labores en la finca se intensifican en las temporadas de vacaciones entre junio-julio y diciembre-enero. Los patrones llegan con toda su familia, amigos y parientes. En los momentos previos a su llegada, avisan al cuidandero isleño para que este prepare las camas, la cocina, las habitaciones de huéspedes y las lanchas, así el trabajo de la familia comienza varios días antes de la llegada de sus jefes: es necesario conseguir el gas o la leña para cocinar, alistar las provisiones de comida y preparar los botes turísticos para provecho de los invitados. Cuando los arrendatarios no están, es posible que, en alguna fecha especial, como un bautizo o cumpleaños, el cuidandero invite a sus parientes a pasar la tarde, preparando sancochos o “cocinaos” de pescado, mariscos y langostas.

El provecho de las fincas no se reduce a los cuidanderos, la posibilidad de invitar a sus parientes es una forma de habitar el archipiélago más allá de Santa Cruz del Islote. Al tener relaciones de parentesco, isla Tintipán se convierte en un mundo próximo. La fidelidad y el paternalismo entre cuidanderos y arrendatarios tiene un efecto ambiguo: a pesar de enmarcarse en el dominio económico de unos sobre los otros, les otorgan a los isleños un grado mayor de movilidad y acción que en isla Múcura.

“Esto se formó con gente de afuera”: isla Múcura

Los isleños consideran como gente “de afuera” a las personas que no hicieron parte del proceso genealógico de poblamiento y asentamiento. Esto incluye tanto a los arrendatarios de isla Tintipán como a cultivadores de coco que usufructuaban los lotes de las dos fincas, pero vivían en Tolú y otras partes de la Costa en el auge del coco, en el siglo XIX. El caserío de isla Múcura, por su parte, tuvo sus orígenes en la instalación de un pariente de Leoncio Barrios, isleño fundador del barrio Casablanca. Luego, se unieron otros provenientes de lugares como Berrugas, isla Fuerte (que no hace parte del archipiélago) e isla Barú. Ellos son evocados como “andariegos” que llegaron pescando. Por eso, al revisar las genealogías, se observa un distanciamiento progresivo de los lazos de parentesco.

Los lazos de parentesco delimitan la pertenencia del grupo a un lugar. Ocurre, como lo muestra Clerc-Renaud (2005), en una localidad

brasileña que “la distinción del ‘aquí’ y el ‘allá’ también está construida por las relaciones de parentesco” (p. 6). En el caso que nos ocupa, las relaciones cotidianas se caracterizan por una diferenciación constante entre un grupo y otro. El fundamento de esta diferenciación está en la genealogía del caserío.

El caserío de Chupundún

Según los relatos de los mucureros veteranos, el caserío comenzó a formarse como lugar de arranchamiento para los isleños que tenían fincas coqueras en isla Múcura. Uno de los “fundadores” fue Miguel Barrios, primo de un pescador y comerciante isleño. Se casó con una mujer de isla Barú y tuvo ocho hijos que nacieron en isla Múcura, pero la mayor parte de ellos abandonó la isla, a excepción de Juliao Barrios, uno de los habitantes más veteranos del caserío, pues ha vivido allí desde su nacimiento, hace 67 años (figura 38).



Figura 38. Caserío de Chupundún

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Pasados diez años de la instalación de Miguel Barrios, llegó al caserío un pescador y comerciante proveniente de una población costera del golfo de Morrosquillo llamado Juan Manuel Moreno. A sus 40 años, se instaló y fundó una familia con una descendiente de los primeros pobladores de Santa Cruz del Islote, Ana Camila Zúñiga. La pareja tuvo cuatro hijos entre los que repartió en partes iguales terrenos del caserío.

En ese momento, comenzaron a unirse a los descendientes de la pareja mujeres y hombres venidos principalmente de isla Barú, Berrugas, Rincón del Mar, Tolú y otros corregimientos, como San Onofre cercano a Rincón del Mar, Bocacerrada (Córdoba), Las Brisas (Libertad). Se sumarían también nuevos apellidos como Medrano, Marmol, Vitola, Mercado, Franco, Revueltas y Pérez. Ciertas mujeres de origen isleño se casaron con hombres mucureros y, por eso, es posible encontrar en el caserío apellidos comunes en Santa Cruz del Islote, como Morelos, Barrios y De la Hoz.

Al preguntar por la llegada de los pescadores y las mujeres provenientes de otros lugares al caserío, la respuesta común de los hombres es “yo llegué pescando”. Luego, emergen datos más puntuales: “Yo llegué a pescarle a Juan Manuel”, lo cual indica que llegaron trabajando como pescadores para comerciantes que previamente tenían conocimiento de la isla:

Yo vine aquí como pescador, cuando yo me vine a pescar aquí, le vine a pescá a Juan Manuel [Moreno] que le compraba [vendía] pescado a un señor de Barranquilla que se llamaba [...] un moreno el [...] Rosendo [...] él compraba pescao [...] era un señor áspero, negro, él llegaba a Berrugas y compraba, entonces, ese señor vino y habló con Juan Manuel para que le comprara el pescao... casi todos los botes de pescao que tenía él [Juan Manuel Moreno] se los compraba el señor [de Barranquilla]. (José Vitola, comunicación personal, 16 julio de 2016)

El relato de José Vitola deja entrever las dinámicas que caracterizaron el poblamiento del caserío: compradores de Barranquilla se conectaban con pescadores y comerciantes de pescado de Berrugas y ahí se expandían los lugares de pesca. Buscaban aquellos dispuestos a trabajar para ellos. La pesca y su comercio fueron los forjadores del asentamiento.

El caserío tiene cuarenta casas habitadas por familias extensas. La tercera parte de estas se vincula con un progenitor común, Juan Manuel Moreno. El segundo apellido dominante es Medrano y le sigue Mercado. Es posible encontrar zonas habitadas por una o dos familias que no tienen parientes en isla Múcura, como Rafael Revueltas Pérez, un pescador de 60 años que llegó hace treinta desde Tolú y se unió con una mujer de Berrugas. Las relaciones genealógicas entre los dos grupos, isleños y mucureros, se distanciaron con el paso de los años por la llegada de pescadores que no tienen lazos de parentesco con la gente de Santa Cruz del Islote.

Las alianzas entre los dos grupos son escasas. Durante el trabajo de campo, una joven isleña inició una relación con un hombre mucurero y quedó embarazada, se fue a vivir una temporada al caserío con su suegra. Sin embargo, después de un tiempo le pidió a su esposo que vivieran en Santa Cruz del Islote, ya que allá tendrían más agua potable. El hombre, poco motivado pero obligado por su nueva mujer, decidió instalarse en la residencia matrifocal isleña, pero fue rechazado por sus pares: nunca lo incluyeron en grupos de conversación, lo ignoraban en lo cotidiano y en los momentos de fiesta hubo roces entre ellos que no pasaron a mayores. Sin embargo, sus cuñados lo acogieron con cariño y lo invitaron a departir alrededor de los juegos de mesa. Al final, la isleña y el mucurero decidieron separarse y ella se quedó con su familia en el islote, en cambio, él volvería a su casa materna en el caserío de isla Múcura.

La tendencia a privilegiar las uniones entre isleños sobre aquellas con los mucureros se intuye en la genealogía del caserío y en la difícil integración de los habitantes del caserío en el mundo isleño. La necesidad constante de marcar límites, que tiene su fundamento en la distancia en las relaciones de parentesco y alianza, se expresa en situaciones cotidianas y se traduce en las percepciones que tienen unos sobre los otros.

Vivir “como ellos” o mejor... vivir “vacilao”

Cuando decidí pasar una temporada de campo en isla Múcura, recibí varias advertencias: “dónde vas a dormir, ten cuidado con lo que

comes, allá hay gente rara”. Aunque no entendía el trasfondo de las afirmaciones, las diversas situaciones que había observado en la relación de isleños y mucureros ofrecían algunas pistas.

Los niños y sus confrontaciones

Los isleños suelen establecer una diferencia constante entre los dos en varias dimensiones. En el universo infantil, los niños de cada isla expresan una cierta rivalidad que se percibe en distintos encuentros promovidos por los profesores. Al preguntarle a un niño de Santa Cruz del Islote el porqué de la confrontación, me respondió: “Es que esos mucureros son corronchos”. En el islote, esta palabra designa un comportamiento retraído, tímido y que no sabe relacionarse frente a los otros¹¹⁵. En los encuentros, los dos grupos se comunican poco y cuando lo hacen continuamente es para ofenderse.

Esta misma rivalidad brota entre los jóvenes entre 15 y 20 años. Momentos como los partidos de fútbol son centro de arengas que pueden llegar a transformarse en confrontaciones más grandes. Asimismo, las comparaciones constantes de cada grupo entre el público se basan en la desvalorización constante de unos sobre otros: “Los mucureros son flojos” son algunos de los contrastes que surgen. Este tipo de confrontaciones emergen en las fiestas, momentos de mostrar las competencias mutuas del universo varonil. Los isleños se consideran mejores bailarines que sus vecinos insulares y se encargan de mostrar estas diferencias en los encuentros con sus pares.

Las mujeres “cuidadosas” y “las descuidadas”

El universo femenino muestra también ciertos contrastes: en Santa Cruz del Islote, el concepto de cuidado de la familia e hijos se basa en asegurar la preparación de la comida a las horas fijas. La mujer

115 El significado de la palabra en Bogotá y otras ciudades del “interior” es opuesto al que se le otorga en la Costa Caribe: “corroncho” para los bogotanos es una persona exhibicionista y escandalosa. El estereotipo del costeño en el interior se define con ese término. En la Costa Caribe, es todo lo contrario: alguien retraído, falta de experiencia y con pocas habilidades relacionales.

debe priorizar el dinero que su esposo le da cada día para la compra del complemento de la “liga”, la porción de proteína del plato de comida. Las mujeres que trabajan en los hoteles vecinos son más independientes en este sentido, pues obtienen un pago mensual por sus servicios. Sin embargo, al contrario de los hombres, privilegian los gastos asociados al hogar, en especial al cuidado de sus hijos y el ahorro para hacer mejoras a la casa, comprar un pasaje para viajar al continente o pagar la educación de la prole en Cartagena o en Tolú. El cuidado y el ahorro son dos códigos morales femeninos vigentes en el islote.

Las conductas asociadas al mundo de las mujeres implican demostrar un comportamiento acorde. Por eso, se espera que no malgasten el dinero en juegos de azar, en lugar de comprar la “liga” para la comida de los suyos. En cambio, en el caserío de isla Múcura, la situación parece ser la contraria en varias familias. En las mañanas, es usual ver un grupo de mujeres jugando cartas en uno de los lugares de recreo del poblado. Apuestan cantidades de dinero que obtienen, ya por trabajos esporádicos en los lugares turísticos, ya por el dinero que obtienen de sus esposos. Por esta razón, Rafael, uno de los habitantes de isla Múcura, exclamó en una de nuestras conversaciones: “Aquí la mujé es la que juega y el hombre tiene que comprar las cosas para preparar la ‘liga’”. Según él, ciertas mujeres prefieren gastar el dinero jugando cartas, y “cuando llega el marido, se encuentra con que no hay comida”.

Los isleños tienen sus propias percepciones al respecto. Cuando ciertos grupos de mujeres isleñas recorren el caserío, se insinúa una tendencia a comparar las cocinas y las casas. Varias dicen sentirse intimidadas cuando están allí, sienten que sus pares las miran de forma extraña, como me dijeron un par de isleñas con quienes visité el caserío. Eso sí, existen lazos aparentes de amistad y camaradería. Pero la diferencia sale a relucir con comentarios sobre el descuido y el malgasto de las madres que juegan cartas. El material y el suelo donde se asientan las casas del poblado se conciben desde su perspectiva como “suciedad” (figura 39).



Figura 39. Chupundún, suelo inundado

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Vivir “vacilao”

Así, las impresiones de los lugareños sobre el caserío tienen asidero en la distancia genealógica de los dos grupos y se traducen en un idioma de confrontaciones cotidianas que coexisten con muestras de amistad. Las percepciones de los isleños sobre los mucureros tienen implícito el contraste entre las condiciones de vida de los dos grupos. Según Carlos, un isleño de 24 años que trabaja en la playa de isla Múcura, el caserío es “un círculo social de gente, pero si no vivieran allá serían diferentes [...] es que allá están como más cerrados”. En el relato, le atribuye la personalidad, según él “cerrada” de los mucureros, al lugar donde viven. Se infiere que los isleños se piensan como diferentes de los mucureros porque su isla tiene condiciones distintas. ¿Cuáles son esas diferencias?

La asociación entre estatus, el material de las casas y la importancia que los isleños atribuyen a su isla como “parecida a la ciudad” se plantea como una forma propia de concebir, lo que en otras sociedades se denomina el “buen vivir”¹¹⁶. La forma isleña de la buena vida, o del “buen vivir” en este caso, se relaciona con el término “vivir vacilao”, lo que implica tener una “casa de material”, poder moverse entre islas y continente, y comprarse buena ropa. Tal vez en la importancia que se atribuye a la movilidad, esta noción es próxima a la que muestra Quiceno Toro (2015) en su trabajo sobre Bojayá en el Chocó, donde “vivir sabroso” articula una serie de dispositivos, como “la posibilidad de embarcarse, de poner en movimiento, activar y equilibrar la vida de manera autónoma sin la militarización de los territorios” (p. 5).

Sin embargo, debido a que se trata de contextos sociales y espaciales distintos, son más las diferencias: en el contexto isleño, este se orienta a un proyecto masculino. Se busca viajar para conseguir oportunidades, acceder a ciertos bienes y de paso “aprender” del mundo. Y, en el regreso a la isla, se “vive vacilao” si se tiene acceso a fiestas, bebidas, ciertos lujos, anhelos que no indican necesariamente la “armonía” del buen vivir o del equilibrio de “la vida sabrosa” (Quiceno Toro, 2015). Se espera que las mujeres respondan a las conductas ideales de cuidado, sean “buenas madres” y no “malgasten el dinero”, bailen bien y les guste también disfrutar de la fiesta.

Los pobladores del caserío de isla Múcura desde esta perspectiva no reúnen las condiciones para “vivir vacilaos”: las casas son de madera y viven sobre la playa y no en un lugar como Santa Cruz del Islote que en su forma es más próximo a la idea local de ciudad. Por su parte, los mucureros consideran que el islote es una isla “dividida” por los conflictos entre familias. Valoran su vida entre playas y manglares, y afirman que su “comunidad” es más unida que sus vecinos.

116 Concepto que toma su nombre del término quechua *sumay kawsay*, que define una serie de principios estructurantes de la convivencia entre los individuos y su entorno. Los movimientos indígenas, sociales y políticos en América Latina lo han apropiado como parte de sus discursos, y se adoptó en la Constitución de 2008 en Ecuador.

A diferencia del islote, en el caserío de Chupundún, se reconoce como “líder” a Rafael Revueltas, originario de Tolú. Es su vocero en reuniones con funcionarios del Gobierno para asuntos que tienen que ver con la pesca o para reclamar una mayor atención en servicios de salud, educación y agua potable.

Las percepciones sobre los lugareños de Chupundún también determinan la relación laboral que estos tienen con el propietario del hotel Punta Faro, principal empleador de isleños en el archipiélago. Paralelamente, esta imagen influye en el usufructo de la playa La Punta, fuente de sustento diario para varias familias isleñas.

El turismo: el “resort” y La Punta

Los tipos de turismo que ofrecen las dos islas son diferentes. Las fincas de isla Tintipán son zonas familiares de recreo y solo unas pocas reciben viajeros por contacto telefónico con lancheros y microempresarios turísticos que están en la costa de Tolú. En las playas, ocurre la visita esporádica de yates y lanchas provenientes de puertos ubicados en el golfo de Morrosquillo para pasar el día. Es un turismo de alto nivel socioeconómico, pero no masivo.

En isla Múcura, existen dos dinámicas turísticas distintas. Los hoteles, en especial Punta Faro y Club Cien, atienden a turistas en sus instalaciones que se alojan durante una semana. Estos son sitios cerrados al público, a excepción de parientes de isleños que trabajan allí y pueden ingresar libremente. Por su parte, la playa La Punta es el destino más económico, donde los visitantes pagan un boleto de lancha y el almuerzo en la playa, para ir a conocer las islas, pasar la mañana, de once a tres de la tarde, y luego regresan a Tolú¹¹⁷.

Las relaciones de los isleños con los lugares turísticos en isla Múcura se definen con respecto a un empresario, que es reconocido informalmente como una “autoridad” y es gerente del hotel Punta Faro. Sus funciones no se limitan a la gestión administrativa, controla también

117 Me concentraré en las relaciones de los isleños en los lugares turísticos de isla Múcura, pues las prácticas que ocurren en isla Tintipán fueron descritas en el aparte anterior.

el acceso de los isleños a la playa de La Punta y negocia los términos en los que debe ser usufructuada.

Don Oscar y los isleños

Don Oscar es la forma en que todos los habitantes, tanto de isla Múcura como de Santa Cruz del Islote, llaman al gerente del hotel Punta Faro. Se trata de un hombre de 60 años, originario de Medellín. Hace poco más de veinte años compró varios terrenos de isla Múcura a un terrateniente costeño que poseía cultivos de coco en uno de los lotes. Posteriormente, construyó, con ayuda de sus hermanos, el hotel. Los turistas que atiende pertenecen a una élite que habita las ciudades principales del país. Son personas con un alto poder adquisitivo: extranjeros con dinero, actores de televisión nacional, políticos y narcotraficantes.

Este gerente no tiene títulos sobre el terreno, pues contrariamente a otros propietarios que firmaron contratos de arrendamiento con el Estado, nunca clarificó su condición¹¹⁸. A pesar de esto, se atribuyó el lote donde se encuentra el hotel, así como de la playa La Punta, y se permite impedir el paso y el uso de la playa a quienes no sean sus empleados. Tiene un gran poder de decisión en las discusiones que conciernen a los intereses de los ocupantes y habitantes de la isla, incluso, a los mucureros.

Para evitar conflictos con Parques Nacionales Naturales de Colombia, construyó una cabaña en su hotel donde aloja a los funcionarios que visitan las islas esporádicamente. Al lado de la cabaña, está el cuartel de los infantes de marina, llamado por los isleños el Vietnam. Ellos prestan su servicio a la Armada Nacional y, afirman, se encargan “de resguardar la seguridad de las islas y de la zona marítima

118 A pesar de que el Incoder ha comenzado varios procesos en contra de Alzate por considerarlo ocupante ilegal, se ha defendido legalmente argumentando que en el momento de comprar el terreno estas islas no estaban declaradas como baldíos. Este proceso adquirió fuertes matices cuando la policía allanó la isla en busca de un narcotraficante (“Los líos de un paraíso llamado isla Múcura”, 2012).

que las rodea”. Los lugareños señalan que fue don Oscar quien pidió la presencia de la infantería para proteger su hotel de posibles robos. Otras versiones es que los infantes están allí para vigilar el paso de lanchas rápidas que transportan cocaína entre el golfo de Morrosquillo y Norteamérica.

Como observamos, don Oscar congrega varios lugares y símbolos que permiten o impiden el acceso y el provecho de los lugareños sobre isla Múcura: los terrenos, la playa, la economía de la isla, la seguridad y la relación con las entidades ambientales. En su hotel, trabajan empleados originarios de varios poblados de la Costa Caribe. Asimismo, existe una población de isleños que fluctúan entre 15 y 20 empleados entre camareros, cocineros y recepcionistas. Los lugareños del caserío Chupundún son minoría en Punta Faro: un par de cocineras y dos hombres que trabajan en el servicio de lanchas. Los empleados isleños del hotel se embarcan diariamente en lanchas que don Oscar provee para que naveguen desde Santa Cruz del Islote al hotel. Estas salen todos los días a las cinco de la mañana y regresan antes de caer la noche. A pesar de que los mucureros viven en la misma isla donde se ubica Punta Faro, el gerente prefiere pagar el servicio de lancha a los isleños que contratar a sus vecinos del caserío.

La preferencia de don Oscar sobre los isleños se basa, según los discursos locales, en la misma percepción que estos tienen sobre sus vecinos insulares: al considerarlos “corronchos” o tímidos, sus posibilidades de desenvolvimiento frente a los turistas son menores que las de sus vecinos. Estas situaciones muestran la influencia que tiene el gerente del hotel para demarcar espacios, definir las relaciones laborales y sociales, y en pocas palabras, modificar las formas de habitar.

Los linderos naturales que aparecen en los relatos sobre el auge del coco en la primera mitad del siglo xx determinaban los límites de los terrenos y las fincas de cultivo. Ahora, se separan por cercas de alambre y se hace una vigilancia estricta de los infantes de marina y sus superiores. Las dinámicas que tienen lugar en la playa La Punta también cambiaron debido al fortalecimiento de la industria turística en la isla.

El turismo en la playa

El siguiente fragmento es parte de la entrevista que hice a José Vitola, habitante del caserío de Chupundún. Cuenta la transformación de isla Múcura de una isla de cultivo a una zona turística. Relata la llegada de los primeros isleños que comenzaron a usar este lugar como un lugar turístico en ese entonces incipiente. Los tres sobrenombres que menciona: el Guacho, Gregorio y Justico, como los primeros que vendieron productos allí, son hijos de José Felipe Morelos, o el Tío Pepe, quienes hoy día tienen el monopolio del comercio de víveres en la playa.

Andrea Leiva: ¿Anteriormente cuando usted estaba joven cómo vivían? ¿Cómo usaban los lotes?

José Vitola: Sí, aquí sembraban yuca, plátano, caña, batata, todo lo que se siembre aquí.

Andrea Leiva: ¿Nace y no había nada turístico?

José Vitola: Sí, pero no como ahora [...] los primeros que vendían ahí en la playa era mi persona, junto con el Guacho, Gregorio y Justico, yo vendía gaseosa y cerveza... yo en el agua salada enfriaba... venían varios [turistas], pero no muchos... Yo tenía como 22 o 25 años y cuando me retiré ahí fue cuando me fui pa los cayos, más o menos de los años 80.

En los relatos sobre las condiciones pasadas de La Punta, salen a relucir los recuerdos de las tortugas marinas que llegaban a anidar en sus orillas: “Cuando yo conocía La Punta, esa punta estaba sucia y ahí bajaban hasta el carey a anidar [...] más de 40 años hace eso”, decía Josefina Zúñiga, otra de las mujeres del poblado. La extensión de la playa también parece haber cambiado. Cuenta José Vitola: “La Punta llegaba hondo, sí, porque veníamos a jugar bate [béisbol], cuando bateábamos esa bola salía lejos”. Actualmente, tiene 120 m² de longitud (Google Earth) y una profundidad de 30 m donde apenas caben los visitantes (figura 40).



Figura 40. La Punta en un día concurrido

Fuente: fotografía de Jonathan Adams.

Durante la temporada alta, diciembre-enero, Semana Santa y junio-agosto, llegan a La Punta hasta 30 lanchas turísticas en un día, lo cual corresponde a 200 viajeros diarios. En la temporada baja, febrero-mayo y septiembre-noviembre, este número descende a 50 personas por día (Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales Naturales [UAESPNN], 2006, p. 151). Existen varios kioscos administrados por los isleños: restaurantes, puestos de bebidas alcohólicas y de cocteles de mariscos, dos sitios de venta de artesanías. Grupos de tres a cinco mujeres isleñas, todas madres, se pasean durante el día ofreciendo a los turistas dulces típicos. Dentro de estas familias hay dos que tienen el monopolio de los servicios turísticos en la isla: los Berrick y los Morelos. Las cabezas principales de cada familia gestionan los restaurantes y trabajan en grupos de cooperación con sus allegados.

Los careteros, lancheros, restauraneros y cocteleros

Existe una división de labores en la playa que permite identificar varias especialidades: los careteros son los hombres que se encargan de llevar a los paseantes a bucear con ayuda de una máscara para que observen

el coral y los peces en las profundidades. Van acompañados de un piloto de lancha que se encarga de transportarlos al bajo más cercano. Los lancheros son los conductores de las lanchas que llegan desde el puerto de Tolú. Trabajan en empresas llamadas “marinas”, a las que diariamente llegan turistas de varias ciudades del país y algunos pocos extranjeros. Los restauranteros son los dueños de los expendios de comida que se encargan de preparar el almuerzo para los visitantes. Los cocteleros trabajan preparando mezclas de pulpa de marisco picadas, conocidas como coctel de mariscos. Con este nombre también se identifican aquellos que preparan cocteles a base de bebidas alcohólicas.

Cada uno de ellos tiene un puesto asignado y horarios establecidos para ir a trabajar en La Punta. Como la oferta y la demanda son altas, los careteros y sus pilotos se ingeniaron un sistema de relevo que imita a los que se han implantado en diferentes ciudades de Colombia para alternar el uso del automóvil llamado pico y placa: cada pareja de careteros tiene dos días de la semana asignados para ir a la playa a ofrecer sus servicios. Estas medidas se hacen para permitir que todos ganen dinero, y así evitar conflictos que se generan debido a la pugna diaria por ganar propinas o la “liga”.

A pesar de estas medidas, se presentan fricciones que modifican constantemente los grupos de trabajo: a veces, los careteros se disputan con sus pilotos y deben buscar un nuevo compañero de labores. Las razones de estas disputas giran en torno a malentendidos en la distribución de las propinas. En la isla, los altercados hacen que los implicados dejen de interactuar durante días, y tal vez semanas, hasta que con el paso de tiempo se disuelve la fricción y se renuevan los vínculos. Por eso, este es un escenario frecuente de pugnas por el servicio a los viajeros, en que los trabajadores isleños deben aprender a gestionar sus propias competencias de interacción para poder ganar la “liga” diaria. Quienes aprenden a obtener ventaja sobre los otros son definidos como “mundanos”. Sus habilidades son las que les han permitido acceder y diferenciarse de los mucureros en la gestión local del turismo.

Los “mundanos” y la playa

La “mundanez” es una categoría local que entre sus varias acepciones se puede resumir como la capacidad de acceder a un espacio privilegiado

en la negociación económica y social cotidiana. Aunque tiene un significado más amplio, que será analizado en el capítulo cinco, en la interacción cotidiana con los viajeros, otorga la posibilidad de obtener mayores ganancias que los otros. En palabras de Pepo, isleño que trabaja como caretero:

El mundano es, por ejemplo, cuando un turista le da a alguien que trabaje en la playa 20 000 pesos para repartirlos entre cuatro personas, salimos a 5000 pesos por persona, entonces él le da a cada uno 4000 pesos y a él le van quedando 8000, entonces cuando uno le pregunta al turista que dio la plata ¿usted cuánto nos regaló? Él dice: Yo les regalé 20 000 para que salieran a 5000 cada uno. Ahí es cuando uno dice: ¡No, joda, y él [Juvenal] nos dio 4000! ¡Este sí es mundano! (Comunicación personal, 15 de junio de 2011)

El engaño sutil, la habilidad para escapar y el hecho de ser aventajado frente a los demás son algunas de sus dimensiones. La Punta es un escenario privilegiado para observar estas acciones que no solo se limitan a la interacción entre los que trabajan allí, sino también en la relación con los turistas. Los isleños saben que el discurso sobre su isla llama la atención del visitante, por eso, varios de ellos inician la conversación respondiendo a preguntas, como “¿Es verdad que allá los hombres tienen muchas esposas e hijos?”, “¿Cómo hacen para vivir tan juntos?”, “¿Cómo duermen?”, “¿Cómo son las casas?”, que revelan diferentes imágenes, estereotipos e informaciones que los turistas reciben antes de llegar.

En lugar de ofenderse o ignorarlos, los lugareños responden con humor, a veces, exageran las afirmaciones aumentando el número real de hijos que tienen y, otras veces, desmintiendo aspectos de su vida en la isla y la mayor parte del tiempo jugando estratégicamente con el estereotipo. En momentos, convencen a los clientes de visitar Santa Cruz del Islote. Esto les aporta ganancias adicionales, ya que pueden cobrar una tarifa por el “tour”. En ocasiones, el discurso inicial permite entablar una relación de camaradería entre el trabajador y el turista que les deja propinas mayores que otros compañeros.

La capacidad de la “mundanez” también consiste en persuadir al visitante para que utilice el máximo de servicios posible ofertados:

careteo o buceo con máscara, consumo de bebidas y cocteles de mariscos y paseos en lancha o en motos acuáticas. Para lograrlo, la herramienta principal es el discurso sobre las “bellezas del mar”: “con el careteo podrán ver estrellas de mar, ver distintas clases de peces y conocer el coral”. Y añaden un consejo para proteger el ecosistema: “Pero les vamos a pedir que no se lleven las estrellas de mar ni pisen el coral, pues tenemos que proteger el medio ambiente” (figura 41).



Figura 41. Juvenal Julio, trabajador de la playa hablando a los turistas sobre los cangrejos

Fuente: fotografía de Jonathan Adams.

Este discurso deja entrever la incorporación de las ideas atribuidas, tanto por las entidades ambientales como por los viajeros, a los isleños como “nativos” susceptibles de resguardar la naturaleza. Surge de la confrontación de los lugareños con la presencia de los funcionarios y los visitantes. La valorización del nativo-pescador como garante de la naturaleza es característica de sociedades sometidas a transformaciones socioeconómicas y a marcos estatales de protección ambiental (Clerc-Renaud, 2005). En Santa Cruz del Islote, el uso de estos discursos

en el encuentro con los turistas es un recurso para acceder a ganancias económicas.

Las competencias relacionales atribuidas a la “mundanez”, entre las que se encuentra la retórica, el poder de convencimiento y el control de la incertidumbre, hacen que los paseantes accedan a propuestas de diversión basados en el discurso del isleño. El careteo es una de las muestras claras: cuando quien ofrece el servicio tiene la certeza de que su oferta no es del todo verás, pues el coral está erosionado y son pocas las posibilidades de ver “muchos peces y estrellas de mar”. Pero su puesta en escena congrega a un grupo significativo de turistas. Luego, los dirige a un bajo cercano a la isla, y allí, entre la postura de los chalecos salvavidas, las caretas y el oleaje, el careteo se vuelve un proceso tan aparatoso que el tiempo de inmersión no permite apreciar el fondo marino. Sin embargo, los clientes salen con la certeza de haber visto lo prometido y muy pocos protestan por la ausencia de animales y corales vivos.

Estas acciones son muestra de la recursividad y la capacidad de adaptación de los lugareños a las transformaciones ecológicas y socioeconómicas. Ante la llegada de una infraestructura turística que redujo la capacidad de usufructo de los isleños en su espacio de vida, estas situaciones son maneras de jugar con uno de los tantos estereotipos asociados a su condición de “nativos” y “pescadores” susceptibles del cuidado de la “naturaleza”.

Los isleños no son pasivos ante las imposiciones de la industria turística. El contacto diario con los visitantes también les permite desarrollar la capacidad para identificar distintos grupos y actuar en función de sus preferencias. Los “cachacos” hacen parte de la categoría asignada a los turistas de Bogotá, Cali y otras ciudades del “interior”, es decir, de todo aquel lugar que no se ubique en la Costa. La percepción sobre este grupo es la de “tacaños” o que no gastan más dinero que el destinado para el transporte en lancha y el almuerzo. Entretanto, “los paisas” designa a todo aquel turista proveniente de Medellín que, aunque son concebidos como parte del “interior” de Colombia, desde la perspectiva local son los más “generosos” y cordiales. Los “gringos” es la etiqueta para definir a los extranjeros sin importar su lugar de origen. La percepción sobre estos varía, pues unos dejan propinas

considerables y otros son mochileros (*routards*), jóvenes que viajan con poco dinero.

La identificación de estas características hace que la relación de los isleños con cada grupo sea diferente: la negociación con los “cachacos” es limitada y se basa en una oferta inicial ante la cual los lugareños intuyen que será rechazada. Prefieren concentrarse en los paisas y los gringos que perciben como clientes potenciales. Sin embargo, no todo se limita a una transacción económica: la camaradería, el interés legítimo por hacer conocer las islas e, incluso, el coqueteo a las turistas hacen parte de esta constelación de interacciones cotidianas en La Punta.

Frente a la imagen de autoridad que representa don Oscar y a las relaciones paternalistas con los “arrendatarios” de isla Tintipán, la playa es un escenario de autogestión, recursividad, creatividad y “mundaneidad”. Los mucureros aparecen como figuras marginales. Uno de ellos tiene un puesto de artesanías y existe un grupo de mujeres cocteleras que provienen del caserío de Chupundún. Otros trabajan como empleados de las cocinas en los restaurantes. Sin embargo, el monopolio de La Punta se concentra en ciertas familias isleñas.

Las dinámicas descritas también son un motor de cohesión y de movilidad: en la interacción cotidiana con los viajeros, la gente isleña amplía el espacio de relaciones y, al mismo tiempo, refuerza los lazos de identificación colectiva. El juego de contrastes con los mucureros, que se define por oposiciones como limpieza/suciedad y abierto/cerrado o “corroncho”, tiene otras formas de expresión, como la ceremonia evangélica. El culto a los muertos, por su parte, es el vínculo ritual con isla Tintipán.

Los difuntos y los “brujos”

Santa Cruz del Isote es el lugar donde transcurre el ciclo de vida e isla Tintipán, o el “monte” es, entre otras cosas, el destino de los difuntos isleños. En cambio, los fallecidos de isla Múcura, usualmente se enterrarán en el lugar de origen, pues los pobladores del caserío no cuentan con un cementerio en la isla. Aparece, una vez más, la relación entre el “adentro” y el “afuera”. Los isleños nacen y mueren “dentro” de su espacio de vida insular. Pero los pobladores de Chupundún “llegaron

de afuera” y ahí es donde regresan al final de su vida. El lazo que une a isla Tintipán con Santa Cruz del Islote tiene una de sus expresiones en el ritual de enterramiento. Por otra parte, así como los conflictos familiares, la dualidad entre isleños y mucureros también se dramatiza mediante la ceremonia evangélica.

Vivir en Santa Cruz del Islote, morir en el “monte”

En las primeras fases del poblamiento isleño, isla Tintipán se convirtió en el lugar de los difuntos. Los primeros pobladores fallecidos y enterrados pertenecieron a una generación que llegó de isla Barú, entre ellos la tatarabuela del Tío Pepe: Serafina Julio. En uno de sus relatos, el isleño contaba que, antes de existir el actual cementerio de isla Tintipán, los difuntos se enterraban en las fincas cocoteras. El lote actual del cementerio pertenecía a una comerciante de Tolú. Al caer la porroca, plaga que arrasó con todos los cultivos de coco, abandonó el lote y permitió que enterraran ahí a la difunta Serafina. Varias historias¹¹⁹ relacionaban la muerte de las cocoteras con el enterramiento de los muertos en las fincas, de ahí la urgencia de buscar un lugar para enterrarlos a todos concentrados en un solo lote y no dispersos en varias fincas, pues consideraban que así podían salvar los cultivos.

La caída del auge cocotero se puede interpretar como un momento fundacional del cementerio. Hoy día, este es un lugar central para entender la relación entre el “monte” y los isleños y el cuidado que le otorgan, quienes expresan el apego y la importancia simbólica del “monte” en su vida social. Para los ellos, “nacer y morir” en Santa Cruz del Islote es uno de sus mayores anhelos. Por eso, cuando un lugareño muere por fuera de la isla, ya sea en Tolú, Rincón del Mar o Cartagena, la familia busca los medios para llevarlo hasta el islote, donde se hace el ritual de velación, para luego enterrarlo en isla Tintipán. Este deseo es muestra del arraigo a las islas, a pesar de que existen diferentes vínculos de identificación con otras poblaciones costeras.

119 De acuerdo con las narraciones del Tío Pepe, hubo personas que culpaban de la porroca a los muertos enterrados en las fincas.

La procesión marítima

El ritual fúnebre reproduce una trayectoria del individuo en la isla. Comienza con la velación en la sala de su casa, en compañía de las mujeres cercanas y, en la cabecera, un altar con los santos de devoción como el Niño Dios y la Virgen del Carmen. Marciana, antes de convertirse al pentecostalismo, era la encargada del cuidado del cuerpo durante la primera noche de velación: aplicaba algodones de formol en los orificios del cuerpo para conservarlo, una vasija de hielo debajo de la mesa sobre la cual reposaba el difunto y una sábana blanca para cubrirlo. Pero ahora esta dinámica ha cambiado debido a su conversión. Otras mujeres mayores, no tan conocedoras del proceso, voluntariamente se han encargado de reemplazar a mi anfitriona.

Al día siguiente de su muerte, se inicia un recorrido por toda la isla hasta desembocar en la calle del Adiós, un muelle donde los espera una gran barcaza de madera llamada Secretos del Mar. Esta se destina siempre a la procesión marítima de los fallecidos. Varios grupos de parientes persiguen en silencio y lentamente la barcaza que sale desde Santa Cruz del Islote a isla Tintipán (figura 42).



Figura 42. Procesión marítima hacia isla Tintipán

Fuente: fotografía de Jonathan Adams.

Cuando los dolientes llegan al cementerio, los primeros que descienden son los parientes del fallecido cargando su ataúd. Otra persona lidera la procesión portando la cruz con la inscripción respectiva. Posteriormente, la gente de las otras lanchas, que son los familiares más cercanos al difunto, prosiguen al cementerio donde se lleva a cabo el entierro (figura 43).



Figura 43. Llegada de la procesión al cementerio

Fuente: Fotozanetti (2013).

El entierro es corto y dirigido por una rezandera¹²⁰ contratada, proveniente de Tolú, y en caso de no contar con el dinero para pagarla, una mujer de la isla se encargará espontáneamente de la oración. Este instante es aprovechado por otros parientes, en especial mujeres, para decorar las tumbas de sus allegados fallecidos. Al mismo tiempo que entierran al fallecido, lloran y recuerdan en voz alta la memoria de sus otros muertos. La muerte de un isleño potencia la memoria de todos

¹²⁰ Mujer que se encarga de entonar las plegarias y las oraciones en la novena católica.

los isleños, así como el cuidado y la renovación de las ofrendas que los vivos hacen a sus antepasados fallecidos (figura 44).



Figura 44. Mujeres decorando una tumba durante un entierro

Fuente: fotografía de Jonathan Adams.

Al regresar a Santa Cruz del Islote, siguiendo el ritmo de la novena católica, se realizan ciclos de oración a la virgen y los santos. En las noches, los hombres salen a jugar dominó, parques y beber ron en mesas dispuestas alrededor de la casa del fallecido. Las mujeres permanecen en la sala sentadas, en oración frente a las imágenes de los santos. Las prácticas asociadas a la muerte son similares a las que se describen para la Costa Caribe (Friedemann, 1965; Losonczy, 2006). Su importancia radica en que vincula simbólica y espacialmente a los isleños a isla Tintipán. El entierro desempeña un papel fundamental en el vínculo de identificación colectiva con el “monte”. No se trata solo de un hecho pragmático haber escogido el lugar donde irán a descansar sus muertos. Es también una elección sentimental que se apoya en la presencia previa de los “primeros viejos que murieron allí”, como lo relataba el Tío Pepe. En su agonía, pidió que lo enterraran en el mausoleo de sus parientes, junto con sus padres. Solicitó ser enterrado con

su tumba dirigida hacia el islote, pues, según una de sus hijas, “dijo que quería seguir siendo el guardián de su isla”.

El mar conecta al espacio habitado isleño con el “monte” y el lugar de los difuntos, y, por ende, de la memoria del pasado isleño. La relación que se teje entre las dos islas y la presencia de un cementerio común y exclusivo de los isleños son otras formas de demarcar los límites de la pertenencia común y de vínculos genealógicos compartidos. Estos límites también se crean para diferenciarse de los mucureros en la interacción ritual, esta vez, en torno a la ceremonia evangélica.

La “suciedad y la necesidad de Dios”

En Santa Cruz del Islote, la suciedad es una noción que se asocia a la abundancia de residuos vegetales en el mar y la playa, a algas y sedimentos, así como a la brujería. Entre las percepciones que los isleños tienen del caserío de isla Múcura, se asocia a la segunda acepción de la palabra. Por esta razón, varios seguidores isleños de los pastores Juan Gabriel y su “profeta” Reinel, que recordemos llegaron a la isla en 2010 y regresaron en varias ocasiones, les solicitaron visitar el caserío que, según exclamó el pastor, “está muy necesitado de Dios”, debido a los rumores sobre la supuesta presencia de la “suciedad” entre su gente.

Entre “brujo” y “vagabundo”

Días antes de la visita del pastor, un vecino isleño me indicó: “En Múcura es donde usted puede encontrar a las brujas reunidas jugando cartas”. Por el término “brujas” se refería a un grupo de mujeres de edades entre los 30 y 50 años, que todas las tardes se reúnen en el kiosco de isla Múcura en torno a una mesa de juego y apuestan pequeñas cantidades de dinero. En otro momento, observé de forma desprevenida a un habitante del caserío santiguando¹²¹ a un niño. Esta práctica se concibe en el universo evangélico como un acto de “brujería” y

121 Santiguar en el contexto religioso caribeño en varios lugares de la Costa Caribe es hacer la señal de la cruz en varias partes del cuerpo. Es una práctica que se realiza en el niño para prevenir el “mal de ojo” que es un maleficio producido por otra persona con solo mirarlo a los ojos.

su practicante, llamado Punta Ardita¹²² por el nombre de su lugar de origen, se considera un “vagabundo” que merodea de casa en casa y, además, “sabe de brujería”. Así como los isleños perciben a las personas de Haití como “brujos y africanos”, los chocoanos de la Costa Pacífica son también considerados “los más negros de Colombia” y “gente que sabe de brujería”.

Punta Ardita tiene 40 años y llegó hace veinte en un barco carguero desde Buenaventura que ancló por un tiempo en las islas. Decidió quedarse en isla Múcura pescando y viviendo de la caridad de sus vecinos. Lo poco que gana lo consume en bazuco, una droga de bajo costo similar al *crack*. Aunque es una figura querida por muchos, siempre fue marginal: duerme donde le caiga la noche (la playa, una finca, un “banco”, el caserío) y le pagan por hacer trabajos esporádicos (como limpiar y fritar pescado). Pero siempre se escabulle, se esconde, se pierde en el “monte” de isla Múcura y deambula por el caserío. Reúne, entonces, los elementos para ser acusado de brujo: no es isleño ni originario de los poblados cercanos, es un “vagabundo” sin hogar y es chocoano, por ende, se concibe como un “brujo”. Esto lo llevó a convertirse en contrincante de los pastores y en un instrumento para dramatizar la conflictividad latente entre los lugareños de las dos islas.

“¡Fuera los demonios!”: la visita de los pastores a Chupundún

Los pastores Juan Gabriel y Reinél, o Cocobúm, si lo llamamos por su nombre artístico, visitaron el caserío ante el pedido de varios isleños preocupados por “limpiar a Múcura” de su supuesta suciedad. No obstante, los pastores confesaron tener sus “prevenciones” frente a los mucureros, pues se rumoraba que “hay gente que no quería su presencia allí”. Embarcamos hacia las cuatro de la tarde en tres lanchas distintas. En una, íbamos un grupo de mujeres con los pastores. En las otras dos, iban otras mujeres y hombres, tanto jóvenes como niños. En total, éramos aproximadamente cincuenta asistentes de Santa Cruz del Islote. Al llegar, el pastor se fue en dirección del costado más

122 Punta Ardita es un poblado costero ubicado en Juradó (Chocó).

amplio de la playa donde unos minutos más tarde se iba a celebrar la ceremonia. Yo, por mi parte, me fui con un grupo de mujeres que querían recorrer el caserío.

Al llegar a Chupundún, comenzamos a caminar entre los callejones que conectan las casas. Ellas querían mostrarme “cómo vive la gente de Múcura” que estaba en sus casas cocinando. Los fogones humeaban por toda la isla a esa hora. Pasamos saludando y las isleñas se asomaron con curiosidad a las cocinas y a las casas. La reacción de los habitantes era pasiva. No salieron a recibirnos y tampoco mostraban efusividad, más bien, timidez. Después de recorrer el caserío, nos quedamos paradas en el kiosco.

Al terminar el camino, nos dirigimos al lugar donde se iba a hacer el culto: en un costado de la playa, estaban los isleños sentados en sillas dispuestas por los ayudantes de los pastores, y en el otro costado, los mucureros. Al frente del público, se dispuso un equipo de sonido, una silla y una mesa desde la cual oficiaría el pastor. Los habitantes de la isla anfitriona se acomodaron lenta y tímidamente en su puesto. El pastor introdujo un discurso en el que alentó a las personas de isla Múcura a acercarse a Dios. Denunció que muchos de los habitantes del caserío estaban rumorando que era un brujo. Mientras hablaba, desde lejos lo observaba Punta Ardita (figuras 45 y 46).

Cuando uno de los pastores comenzó a cantar, Punta Ardita, de estatura baja y lisiado de una pierna, comenzó a caminar con ayuda de un bastón hacia el lugar donde estaba el pastor. Se abalanzó sobre él queriendo pegarle. En ese mismo instante, intervinieron algunos isleños y los separaron. El pastor vociferó: “¡Fuera demonio! ¡Los hijos de Dios se respetan! ¡Al diablo hay que hablarle con autoridad! ¿Él cree que está hablando con un pandillero? ¡Está hablando con un hijo de Dios y todo el que se mete con un hijo de Dios [...] le viene juicio!”. Los presentes aplaudieron y animaron al pastor con exclamaciones y arengas. Después el pastor afirmó que venía de muy lejos proclamando la palabra de Cristo, y que “la gente del islote era testigo de sus bendiciones”. Y agregó: “Es hora de que la gente de Múcura comience a creer”.



Figura 45. Isleños en Chupundún listos para el culto evangélico

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.



Figura 46. Habitantes del caserío Chupundún esperando el culto evangélico

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

La ceremonia continuó sin alteraciones durante una hora. Entrada la noche, Punta Ardita volvió a arremeter, pero esta vez hacia el pastor Juan Gabriel. Se abalanzó contra él en el momento en que emitía el sermón habitual de la ceremonia. Sin embargo, el profeta lo embistió y logró someterlo en el piso con la ayuda de otros hombres: lo sostuvo en el piso, y el supuesto brujo lo miraba con los ojos desorbitados, al mismo tiempo, vociferaba oraciones que nos eran incomprensibles. El pastor respondió con otras, no sin antes rechazar las que para él eran frases que “llamaban al demonio”.

Los isleños formaron un círculo alrededor de la escena y comenzaron a cantar una de las canciones más conocidas del pastor Reinel que invitaba a los “demonios” a salir: “¡Fuera los demonios, en el nombre de Jesús, abandonen ese cuerpo!”. Pero resistió. Las mamás isleñas comenzaron a llamar a sus hijos al ver que la disputa seguía. Al final, el pastor no tuvo éxito en su bendición al agresor, y lo dejó ir. Los mcureros, por su parte, participaron desde lejos observando la escena.

Después de un lapso de algarabía, el pastor Juan Gabriel retomó el micrófono y comenzó a preguntarles a las personas que si sentían también como él “un olor a azufre”. Los presentes afirmaron que sí y continuó diciendo que ese olor era del “demonio que se llama el negro Felipe”¹²³. Y continuó: “Él ha regado un vaho aquí, sobre esta isla”. Punta Ardita seguía vociferando mientras el profeta Reinel le gritaba que se callara. El pastor exclamó: “Lo de Dios huele bien, pero ese olor es el demonio que estaba en el aire”. Después les pidió a los presentes que hicieran un círculo. Intentó seguir el culto bendiciendo a otras personas, pero su agresor volvió a entrar en la escena. Esta vez vociferaba frases que evocaban a las “tres potencias”¹²⁴. A lo que el pastor le respondió: “Si usted trabaja con las tres potencias, yo trabajo con Padre, Hijo y Espíritu Santo”. Punta Ardita lo miraba desde la

123 El Negro Felipe es una figura de la religiosidad popular en Venezuela y Colombia, principalmente.

124 Las tres potencias son tres figuras de culto y devoción por parte de los venezolanos. Están formadas por una deidad femenina llamada María Lionza, una figura masculina llamada el Negro Felipe y el cacique indígena Guaicaipuro.

orilla. Juan Gabriel explicaba que “el brujo de Múcura” intentó hacerle un maleficio, “pero a los cristianos no nos caen maleficios, estamos protegidos”. Y continuó: “Yo ya sabía, ya venía preparado para lo que pasó, pero les digo, él no puede sanar, el único que sana es Dios [...] los que santiguaron a sus niños con ese demonio deben llevarlos a que yo los bendiga”. Luego, cerró la ceremonia declarando “libre” a la isla de toda brujería, y nos ordenó a los habitantes del islote subir a las lanchas.

En la lancha, se habló del suceso con algo de temor y otro poco de humor característico de la sociabilidad isleña. Una mujer decía: “Yo no vuelvo a esa isla”. Y otra le respondía: “Esa isla está sucia”, “llena de porquería”. Cuando llegamos a Santa Cruz del Islote, desembarcamos en el puerto del barrio Casablanca, donde nos esperaba Martha, una de sus vecinas para saber lo que había sucedido. Al contarle sobre la confrontación, respondió: “Es que allá la gente es como montuna, como que no ha viajado ni conoce el mundo, aquí somos más civilizados”.

La dramatización y la “imaginación moral” isleña

Tanto isleños como mucureros saben que Punta Ardita no es un “brujo”. Lo conocen hace muchos años y sienten afecto por él. El día siguiente del evento, el chocoano se condujo con normalidad a la playa, donde la gente lo trató como si nada hubiese pasado. Tiempo después asistió a una fiesta en Santa Cruz del Islote, donde fue bien recibido y bebió junto con los isleños. En la ceremonia, fue un instrumento para dramatizar una tensión entre dos grupos sociales. En la vida cotidiana, el juego de oposiciones entre isla Múcura e isla Tintipán se manifiesta en confrontaciones que pocas veces terminan en actos violentos.

Stewart y Strathern (2008) sugieren que “los procesos sociales se alimentan de la imaginación moral de la gente y de la búsqueda de explicaciones y de orden. La imaginación moral refleja estructuras de poder locales encarnadas, por ejemplo, en la clase social y en la etnicidad” (p. 15). En este sentido, ¿qué refleja la “imaginación moral” de los isleños mediante de este tipo de confrontaciones? No se trata ni de estructuras de poder, ni de “clase social”, ni de etnicidad. Considero que la imaginación moral de los isleños refleja una preocupación constante

por marcar los límites sociales de su “comunidad” con poblaciones cercanas geográficamente y distantes genealógicamente, como la de isla Múcura. El culto es una dramatización de tales diferencias que crea y refuerza las fronteras latentes en la confrontación no violenta de las dos poblaciones. Punta Ardita, al ser acusado de brujería, actúa como una figura mediadora en la que se concentra la tensión. Permite evitar las acusaciones directas, más en su condición de “forastero”.

No se piensa la dramatización en el sentido de “drama social” (Turner, 1977), pues el tipo de sucesos a los que se refiere el concepto suelen surgir de momentos de crisis que pueden llegar a causar rupturas en las poblaciones. En este caso, no se trata de un “drama” impulsado por un momento crítico, sino de una relación tácita en lo cotidiano, que se vuelve explícita en ciertos momentos y se mediatiza con el idioma de la brujería y el lenguaje evangélico.

Suciedad y brujería

En isla Tintipán, el culto a los difuntos y la proximidad social con los cuidanderos de fincas influyen en la valoración positiva sobre esta isla, haciendo de esta un complemento social, ecológico y espacial de su universo. En cambio, isla Múcura reúne los elementos para ser valorada negativamente: “la suciedad” y “la brujería” son idiomas que expresan cómo se posiciona cada individuo frente a su propia sociedad.

En el caso que nos ocupa, estos dos conceptos se relacionan. La suciedad es entendida en su dimensión estética y moral. Si partimos de la idea de Douglas (1973) sobre el rito como una forma de “crear y mantener una determinada serie de supuestos mediante los cuales se controla la experiencia” (p. 173), la noción de suciedad en términos isleños y su manifestación ritual mediante el culto son dispositivos que crean fronteras sociales frente al grupo humano más próximo geográficamente al islote. Punta Ardita es un instrumento corporal de la mediatización y el pastor es su agente.

La “suciedad” mucurera es una valoración moral y una forma de expresar la distancia genealógicamente que los hace percibirse como universos opuestos. La brujería, a mi parecer, está ligada a esa valoración moral. No se usa como una acusación directa a la gente mucurera,

sino como una forma genérica de representar todas las percepciones que tienen los isleños sobre sus vecinos. “Brujería” y “suciedad” son discursos, y la influencia evangélica los activa. Funcionan como momentos que cristalizan las diferencias entre una y otra población. Son motores de la cohesión social, pues la separación entre lo sucio/limpio, lo mundano/corroncho que se entrevé crea una experiencia de unidad que demarca los contornos de la “comunidad” isleña.

* * *

Las relaciones de parentesco y paternalismo acercan a los isleños al “monte”, lo convierten en parte vital de su espacio y en prolongación de su espacio de vida. Las posturas opuestas entre los habitantes de isla Múcura y los isleños refuerzan las diferencias y la cohesión interna de cada grupo. Asimismo, la figura de autoridad que representa don Oscar limita a los isleños a negociar por el provecho del turismo para ganar su sustento. Las tres islas no se pueden entender como mundos separados, sino como un sistema de relaciones que se reconfigura constantemente debido a la agencia de los isleños para moverse entre lugares, negociando y definiendo los límites de su sociedad. Esta capacidad se expresa de forma más clara en las formas de habitar el continente.

V. Habitar las islas y el litoral

La “salida” es una forma de referirse a los desplazamientos por fuera de Santa Cruz del Islote. Como lo cuenta Eder Julio, esta tiene implicaciones sociales: fomenta las habilidades para desplazarse y las competencias relacionales con otros. Sin embargo, es necesario mantener un equilibrio entre la apertura que brinda la “salida” y el hecho de ser “cerrado” o “corroncho”, “pues ser muy abierto perjudica y ser muy cerrado, lo que uno llama ‘corroncho’, también”. Los isleños siempre insisten en la necesidad de mantener el equilibrio entre el “adentro” y el “afuera”, lo “abierto” y lo “cerrado”. Considero que ese balance expresa la preocupación por mantener la cohesión interna de su sociedad, habitando al mismo tiempo entre las islas y el litoral.

La “salida” le enseña a uno, da a uno buena habilidad para desplazarse, para tener buenas relaciones [...] como hay otros que no salen y también. Pero para mí la “salida” es importante, yo por lo menos no he recorrido toda Colombia, pero he estado en la misma isla de San Andrés, los cayos, Cartagena, Montería [...] porque hay veces que ser demasiado abierto perjudica y el ser demasiado cerrado, lo que uno llama “corroncho”, perjudica [...] uno le llama “corroncho” porque no tiene conocimiento de lo que son los otros... En cambio, el que no es “corroncho” es una persona civilizada, una persona que tiene conocimiento de lo que son las otras poblaciones. Eso es lo importante... porque la riqueza no está en la plata, sino en lo vivido, porque ¿qué hago yo con tener plata y andar andrajoso y sucio? Pero si estoy limpio... por ejemplo, yo aquí le puedo andar en chancleta todo el día, pero en la ciudad me rasuro diario, tengo que

ponerme buenos zapatos, buena gorrita. (Eder Julio, comunicación personal, 16 de junio de 2011)

Al analizar el fragmento que encabeza este capítulo, la “salida” aparece otorgando cierto prestigio que se expresa en el hecho de estar bien vestido en la ciudad. Pero una persona que no ha salido también puede mostrar ciertas habilidades y competencias. Incluso puede adquirir prestigio, así su movilidad haya sido menor que la de otros. Esto sucede con niños pequeños que aún no conocen Cartagena, símbolo isleño de “la ciudad”. Muchos ganan prestigio por sus habilidades en el contacto con el mar, por el conocimiento del “monte”, la capacidad de defenderse frente a bromas de los adultos con ocurrencias que se adquieren en la socialización. Unos se quedan rezagados y se conciben como “corronchos”. De esto se deriva que la “salida”, como la llaman los lugareños, no es el único factor que influye en el estatus del individuo, pero sí es una dimensión importante.

Pretendo analizar las dinámicas de movilidad entre las islas y el litoral, y sus implicaciones sociales. Esto permite vislumbrar cómo, quiénes, por qué y entre qué lugares se mueve la gente, qué tipo de relaciones se crean no solo con los habitantes de otras partes, sino también entre los isleños.

La movilidad y la distancia

Aunque la movilidad se plantea como central en el análisis histórico y antropológico de la Costa Caribe, algunos estudios llevados a cabo en la Costa Pacífica son los que hacen mayor énfasis en las distintas formas de movilidad humana. Hoffmann (2007) plantea que existen distintos “tipos de recorridos migratorios”: están los sedentarios, la movilidad tradicional, la migración para iniciarse en la vida de la ciudad, los migrantes económicos y los viajeros (Hoffmann, 2007, p. 110). Estos se registran en distintas “categorías”: la “pendular” (desplazamientos cotidianos de ida y vuelta), la “temporal”, la “duradera” y la “definitiva” (p. 115). Oslender (2008) esboza las diferencias espaciotemporales en la noción de movilidad en el Pacífico clasificándola en

“rutas largas”¹²⁵, “formas circulares de migración”¹²⁶ y “rutas cortas de migración”¹²⁷.

Debo confesar que, cuando me confronté a la etnografía y a su posterior análisis, fue difícil encerrar en tipologías y categorías los patrones de movilidad de los isleños. Por un lado, me encontré ante la dificultad de hacer un censo de las personas que salían y que entraban en la isla, así como de la duración de su estadía y de la distancia recorrida. Las razones radican en que todos los lugareños oscilan entre islas y continente desde pequeños. Aunque se considera que la “salida” enseña y que “quien no sale es cerrado”, al contrario de lo que ocurre en otros lugares como el Pacífico (Losonczy, 2006; Hoffmann, 2007), la “salida” no se considera un proceso iniciático en el ciclo vital, pues la experiencia que brinda se obtiene desde la primera infancia. Los isleños nacieron y crecieron en un continuo vaivén. El mismo hecho de vivir en una isla pequeña hace que niños, jóvenes, mujeres y hombres necesiten y quieran “salir”. Así, la compresión espacial vivida y sentida en la isla se alivia, en gran parte, con el movimiento.

Por otro lado, la ambigüedad lingüística en que los isleños califican los tipos de movimiento no permite englobar en categorías las diferentes trayectorias. La noción de *distancia* cambia de acuerdo con la posición del actor que la enuncie, pero también a partir del tiempo histórico del cual se esté hablando: no es lo mismo decir “lejos o cerca” cuando se evoca la historia de Santa Cruz del Isote en el siglo xx que cuando se habla de la actualidad, como mostraré más adelante por medio del análisis de la categoría de viaje.

125 Las rutas largas son definidas como migración a trabajar en el interior del país y muchas veces son de no retorno (Oslender, 2008, p. 195).

126 Oslender (2008) se inspiró en esta categoría original de Tausig (1997) “mediante las cuales las personas van a trabajar a otro sitio en el interior del país por varios años y luego regresan a trabajar y a vivir en sus respectivos ríos” (p. 195) (los ríos son el lugar de referencia de las formas de asentamiento en la Costa Pacífica).

127 Esta categoría la recoge de Vanín (1999, p. 6) y consiste en migraciones “cortas en el espacio y el tiempo [...] a los cultivos o fincas que posee una familia lejos del lugar de residencia habitual” (Oslender, 2008, p. 195).

Cambian también las percepciones espaciotemporales de acuerdo con la situación y la motivación para desplazarse: la duración de un trayecto para ir de pesca a un lugar como isla Ceycén donde los pescadores duran hasta dos meses cambia con respecto a la de ir a pescar en una faena cotidiana y diaria. Las posiciones del individuo frente a los recorridos y a la movilidad son relativas.

En lugar de clasificar y cuantificar las formas de movilidad, organizo la información a partir de las categorías que los lugareños usan para identificar sus recorridos, motivaciones y distancias. Me baso en fuentes orales, en mis conversaciones con las personas, en la etnografía de la movilidad propia acompañando a los isleños y también en los silencios y eufemismos. Estos me permitieron entender por qué se usan ciertas palabras para designar formas de movilidad que se consideran dentro de lo “ilícito”, como “la vuelta”.

Reconozco que gran parte de estos patrones están basados en el punto de vista masculino, pero la movilidad isleña no concierne solo a los hombres adultos. Las mujeres, los más jóvenes y los niños también participan de distintas maneras en cada una de las modalidades, o bien tienen formas distintas de recorrer y habitar el entorno.

El “viaje”, la “pesca”, la “vuelta” y el “vacile”

Como reza el fragmento que encabeza este capítulo, la “salida” es una forma de designar el desplazamiento, el recorrido hacia otros parajes. Salir se opone a “meterse” en el islote, palabra esta última que aparece en la memoria como sinónimo de asentarse o poblar la isla, como vimos en el capítulo uno: “Mi abuelo se metió pallá pa las islas y luego se trajo a la mujer”, decía, Chachío, un isleño mayor contando cómo llegaron sus antepasados a Santa Cruz del Islote. Salir no es solo irse del islote a otro lugar. También es recorrer, conocer otros lugares donde se ganan conocimientos, competencias lingüísticas, sociales y aptitudes que le suman elementos al estatus social de la gente y una legitimidad

que va ligada a la situación que viva, a la distancia¹²⁸ que recorra y a los lugares que conozca.

Los hombres de generaciones mayores que ahora tienen 70 años hablan del viaje para referirse a sus desplazamientos por fuera del archipiélago. Estos mismos, junto con las generaciones menores de pescadores, se refieren a “irse a pescar” como una forma de designar no solo el hecho de hacer esa actividad, sino de estar por tiempo prolongado en otra isla o en otro lugar del litoral dedicados casi exclusivamente a la pesca.

Los miembros de esa generación, pero acompañados de otros más jóvenes entre los 18 y los 30 años, hablan del “vacile”, categoría polisémica que puede indicar burlarse de alguien, estar contento, tener un romance: un “vacile” con alguien o salir a divertirse. Me refiero a esta última acepción, es decir, el hecho de “irse de vacile” se refiere a viajar a un corregimiento o una ciudad costera a alguna fiesta patronal u otro tipo de celebración. La “vuelta”, por su parte, es una “salida” que se debe a una oportunidad esporádica de ganar dinero que nunca está determinada ni especificada.

El “viaje”: conociendo parientes y amores

Viaje es un término que, en otras poblaciones como los negrocolombianos del Chocó, designa una serie de modalidades de desplazamiento centrífugo (Losonczy, 2006, pp. 160-168). En esta sociedad, términos como “embarcarse” o “andar” son formas de movilidad que implican recorridos, distancias y duraciones distintas. Uno de los sentidos del viaje en ese terreno es iniciarse en la vida adulta a falta de un rito establecido de paso entre estas dos fases de la vida: “Estas aventuras solitarias, inscritas en la topografía real y simbólica de las distancias por recorrer, equivalen en cierta forma a una iniciación de la que nace el chocoano consciente y adulto” (Losonczy, 2006, p. 167).

128 Hoffmann (2007) se refiere al prestigio que se adquiere por “lontananza” (p. 112), es decir, por la distancia recorrida en los viajes de las personas por fuera de los ríos de la Costa Pacífico, pero que, luego, al volver, es aprovechada en estos como una forma de estatus y legitimidad adicional.

El “viaje” entre los grupos negros de la Costa Pacífica es también analizado por Hoffmann (2007), que lo considera “la experiencia más compartida en el Pacífico, para hombres y mujeres por igual” (p. 103). Así, la categoría no se restringe a la Costa Caribe, y tampoco a los isleños. Es un término recurrente en la memoria local de Santa Cruz del Islote que tiene connotaciones específicas que lo distinguen de otros tipos de desplazamiento. Se registra en las narraciones de los hombres, no solo en este lugar, sino también en isla Barú, dos lugares relacionados históricamente con el contrabando de mercancías que ocupó la primera mitad del siglo xx.

Los “viajes” completos

Esbozado en el capítulo uno, el contrabando fue responsable de forjar gran parte del poblamiento del archipiélago. Santa Cruz del Islote fue uno de los lugares de paso de mercancías entre el puerto de Colón en Panamá e isla Barú en las últimas décadas del siglo xix y en mayor medida a principios del siglo xx. Se introducían objetos como vajillas, *whisky*, cristalería, textiles, pomadas, entre otros objetos que llegaban desde Europa, considerados valiosos en el circuito comercial. En comparación con fases posteriores de bonanza y narcotráfico, este contrabando se concibe localmente como “bueno”.

Los “viajes completos” se consideraban exitosos debido a que el contrabandista había logrado llevar la mercancía completa al puerto de destino: puerto Colón en Panamá, y no dejarse atrapar por las autoridades fronterizas y portuarias (Heckadon, 1970, p. 33). Esta es una de las connotaciones para los isleños de la generación que rememora “viaje” en sus relatos. Aparecen registradas diferentes nociones del viaje, relacionadas con el nivel de riesgo y la distancia de cada uno de estos trayectos. El contrabando se considera, desde el punto de vista de los narradores, la actividad que implicaba los trayectos más riesgosos y las distancias más largas por el miedo de toparse con la policía aduanera en alguna de las fronteras recorridas. Sin embargo, muchos se ingeniaban estrategias para convencer a las autoridades de dejarlos seguir su camino sin perder toda la mercancía:

Cuando lo cogían a uno en el buque [...] entonces uno les decía: ¡Ay!, vea, es que nosotros, únicamente salimos ganando poca plata, y nos dan la mitad para dejarlo en la casa y de regreso nos pagan el resto. ¿Y ahora qué llevamos a la casa? Regálenos algo... entonces ellos se condolían y nos advertían: Llénenlo, pero escondido. Y ellos que no los fuéramos a denunciar. Los policías alcanzaron a tener plata con esa cosa [...] sí, porque al que cogían] le quitaban la mercancía y ellos se quedaban con eso y hacían plata. (Tío Pepe, comunicación personal, 20 de abril de 2010)

El viaje por contrabando se hacía sin saber las vicisitudes que se encontrarían en el camino, pero los hombres que se lanzaban en esa empresa conocían los medios para salvarse de la cárcel y adquirirían un dominio en el manejo de los obstáculos. El que lograba un “viaje completo” de ida y vuelta con el dinero ganaría más capital social y económico, y tener más posibilidades de ser contratado para un nuevo viaje.

Los “viajes” que se imbricaban con las prácticas del contrabando y se basaban en el intercambio de víveres por pescado a lo largo del litoral tienen otro sentido. Si bien estos también son llamados “viajes”, su evocación se acompaña con la expresión: “Andaba viajando, pero viajando pa vendé”, como me decían varios habitantes de isla Barú y de Santa Cruz del Islote al preguntarles qué hacían en su juventud.

“Llevando picó”

En el discurso local, el trabajo esporádico en cultivos de coco o para intercambiar pescado por otros productos, como plátano, panela, azúcar y arroz que no se encontraban en Santa Cruz del Islote, implicó un viaje de menor riesgo que se hacía a distancias menores que el del contrabando. Desde que se creó el asentamiento, los lugareños se vieron en la necesidad de obtener legumbres, frutas, arroz, en general, productos de consumo. Durante varios años del siglo xx, estos productos se encargaban a los vendedores de pescado que tenían sus chalupas e iban a vender pescado seco en Berrugas, Tolú, Rincón del Mar e, incluso, hacia el sur del golfo de Morrosquillo, llegando a la frontera con Panamá. Las mujeres hacían una lista de lo que necesitaban

y regresaban cargados de plátano, yuca, arroz y algunos artículos de aseo personal.

Otra forma de abastecerse era y sigue siendo la llegada de comerciantes desde Rincón del Mar y Berrugas en lanchas con víveres. Los venden o los cambian por pescado. Los baruleros también participaron de estos itinerarios. Muchos de ellos conocieron Santa Cruz del Islote porque se desplazaban ofreciendo productos y otro tipo de servicios, como la música por medio del “picó”, aparato con el que se alojaban en el islote durante varias semanas a cambio de bebida, comida y algo de dinero. Así, lo cuenta Marcos Watts, un lugareño de isla Barú, descendiente de un norteamericano que lo dejó al cuidado de parientes maternos en esa península cartagenera. Comenzó a viajar en la década de 1960 al islote cambiando plátano por pescado y aprovechaba para animar las fiestas llevando un burro para que los isleños lo disfrazaran¹²⁹ como parte del festejo:

En ese tiempo los mayordomos, de ahí del islote, eran Trinidad de Hoyos, había Pepe y Leoncio Barrios, eran los mandamases ahí en el islote. Ellos eran los que acaparaban los grandes negocios, [...] yo incluso tenía novia ahí en el islote, yo me aguantaba ahí [...] una vez fui con un burro ahí en un noviembre, saltamos el burro ahí y en noviembre lo disfrazamos, total que el burro me lo llevé a Berrugas después porque ese burro era muy brioso, ¡imagínate!, un burro en el islote [...] ese burro si veía un perro rebuznaba... en fin... una vez estuve allá como un mes y pico con el “picó”, llevé unos compañeros y pescaba con ellos y ya en la tardecita ponían el “picó”, lo ponían por horas, funcionaba por horas. (comunicación personal, 11 de septiembre de 2011)

El “viaje” hacia Santa Cruz del Islote o de isleños hacia otros lugares se utiliza también para designar estos desplazamientos en los que se intercambiaban productos, práctica que es aún vigente en la isla. Estos

129 La de disfrazar a los burros es una costumbre costeña que tiene su mayor expresión en San Antero (Córdoba) donde se hacen festivales alrededor de ese animal, se le disfraza de personajes políticos o de la farándula conocidos y se hace un reinado.

trayectos daban lugar a la creación de vínculos, como el de Marcos Watts, con quienes llama “los mandamás” del islote en la época, entre ellos Tío Pepe, Leoncio Barrios y Trinidad de Hoyos, tres pioneros de proceso de calce. Además del comercio, se creaban anclajes en torno a la fiesta, como los que promueve el “picó” y el burro que llevó el barulero por un tiempo, donde aparece esta forma de movilidad como forjadora de contactos con productos, objetos y situaciones.

El viaje como una de las tantas formas de nombrar los desplazamientos ligados a ciertas actividades es una experiencia compartida con otros lugares que tienen vínculos con Santa Cruz del Islote. El hecho de viajar se evoca como una vocación de vida. Así, lo señalaba Valerio Ávila, un barulero que en 2011, cuando lo entrevisté, tenía 85 años. Al preguntarle: “Usted a qué se ha dedicado toda la vida”, me respondió: “Viajando, viajando en una chalupa, comprando lo que me vendan”. Él vendía plátano y compraba pescado en el islote. En el transcurso de la entrevista, surgió una distinción que me interesa resaltar entre “viajar” y desplazarse a este islote para pescar:

Andrea Leiva: ¿En esos “viajes” conoció el islote?

Valerio Ávila : Sí, claro.

Andrea Leiva: ¿Por qué época?

Valerio Ávila: No [...] estaba joven [...] tenía más de 20 años.

Andrea Leiva: ¿Por qué llegó allá? Pescando, no, todavía no viajaba, sino iba era a pescar.

Las formas locales de concebir la movilidad tienen una elevada variabilidad. Esta última se hace más grande cuando escuchamos que, desde la perspectiva del Tío Pepe, la pesca es una forma de viaje menos incierta que el contrabando o menos distante que el viaje en chalupa para intercambiar productos. Para el Tío Pepe, la diferencia entre el viaje para pescar y el viaje para otras situaciones como el contrabando o “buscar destino”, como dice él, parece tener que ver más con la distancia y la familiaridad con los lugares recorridos.

“Yo no salía... yo viajaba, pero acá”: distancia y familiaridad

La pesca es “el viaje seguro”, como insistía el Tío Pepe en nuestras conversaciones, pues se hacía en cercanías del archipiélago y no implicó una actividad ilícita. Según estas palabras, la seguridad y la noción de lo legítimo o lícito son nociones relativas y dependen tanto de la distancia como de la situación que la motiva. Desde la lógica misma de los isleños, la distancia que determina los desplazamientos es relativa. Sucede, como lo muestran Barbary y Hoffmann (2002) en otros contextos geográficos del país:

La distancia que gobierna la decisión migratoria es pluridimensional. Integra tanto la evaluación de los obstáculos naturales y de los riesgos inherentes al viaje como aquella que diferencia (entre los lugares de “salida” y de destino) entre oportunidades de acceso a la educación y a la salud.

Las posiciones relativas y diferenciales de la distancia y el riesgo que implicaban los “viajes” generan afirmaciones, a veces, desconcertantes y contradictorias para el observador externo, como la del Tío Pepe quien fue contrabandista, cuando afirmaba que él “nunca salió de aquí”. Con esto, parece referirse a que nunca quiso atravesar fronteras sin papeles por oportunidades de trabajo, ni se embarcó hacia terrenos desconocidos para él:

A mí casi no me gustó de viajar, pero ya esa era edad en que tenía hijos y necesitaba de ganar, entonces siempre venían unas compañías de afuera y ganaba uno plata en ellos [...] uno de acá para aquí, para Venezuela, pero acá mismo en Colombia [...] como acá en el alto del Sinú¹³⁰ había una compañía de “gringos”, eso uno iba allá y ganaba el doble, eso decían los que fueron porque yo nunca fui. Y acá en Planeta Rica [Córdoba], otra compañía eran oro [...] yo no sé qué era lo que sacaban ellos, total es que iba la gente y yo nunca [...] se me dio que tenía el hermano mío que decía “¡vamos!””, sí, pero pa ir así, como con el destino [...] yo decía

130 Territorio que es clasificado como una de las siete subregiones de Colombia, se ubica en la parte noroccidental y su principal eje hidrográfico es el río Sinú.

que no porque si lo cogía a uno la ley lo cogía preso, sí, por salir a buscar trabajo, sí, yo salía era porque tenía mis papeles arreglados [...] bueno, un día nos íbamos para Venezuela [*entre risas*] y cuando ya estábamos listos así a meterse uno para dentro de las materas¹³¹, entonces, uno que ya había ido dice “ustedes van” y yo dije sí vamos a trabajar allá... como allá se gana buena moneda y él responde: Tienen que llevar cuidado porque de pronto los indios los quieren flechar [...] porque esos indios cuando se metían por ahí creían que les iban a robar terreno [...] los indios de allá de Venezuela. Así que le metían flecha a uno así que iba [...] y yo cogí miedo [...] y yo dije no [...] no, joda, si yo voy es con mis papeles arreglados. Yo nunca salí. Mejor viajaba era acá, pero allá no [...] y cuando uno iba a buscar allá el negocio lo iba a buscar mejor a Panamá, a los límites a puerto Obaldía, que estaban ahí con [...] con La Miel, ahí estaban los límites [con Panamá] en la población esa había como seis almacenes y cultivo, había como treinta embarcaciones de vela, chiquiticas y grandes. (comunicación personal, 16 de abril de 2010)

En este fragmento del Tío Pepe, aparecen varios elementos que facilitan entender la connotación del viaje, como la noción de distancia que, aunque parece indeterminada, tiene sus límites en las palabras “aquí” y “allá”. Ante la necesidad de ganar dinero para mantener a sus hijos, cuenta que había oportunidades de trabajar con compañías extranjeras en el Alto Sinú y Planeta Rica, dos lugares ubicados en Córdoba. Sin embargo, no aceptó debido a que consideraba que irse allí era “ir como con el destino”, sin nada seguro. Más tarde le ofrecerían una oportunidad de viajar en busca de trabajo a Venezuela, pero también se negó por el miedo a los “indios flecheros” (¿los baríes?). También porque “no tenía los papeles arreglados”, cédula o pasaporte en regla. Estas referencias sobre lo desconocido nos hablan del viaje que se emprendía a “allá”, fuera de las fronteras que les eran familiares a los hombres que eran al mismo tiempo navegantes, contrabandistas, comerciantes y pescadores de la época.

131 La *matera* designa las haciendas fronterizas de Venezuela (Orsini Aarón, 2006).

Más adelante, el mismo Tío Pepe nos ofrece una pista de lo que es “viajar acá” cuando dice “yo mejor viajaba acá” y, acto seguido, afirma que, cuando iba a “buscar negocio” (pasar mercancía de contrabando y al mismo tiempo intercambiar pescado por otros productos), “mejor lo hacía en los límites con Panamá”. Más específicamente en “Puerto Obaldía en los límites con La Miel”, poblaciones panameñas ubicadas en la frontera sobre el mar Caribe entre Colombia y Panamá. Este, según otras narraciones locales, parecía ser un terreno “conocido” y familiar a los isleños y baruleros, es decir, el “aquí” del que nos habla el Tío Pepe. En cambio, algunos municipios del interior de Colombia, así como otras zonas fronterizas con países diferentes de Panamá, eran “el allá”. Cabe recordar que esta proximidad con Panamá se relaciona con el hecho de que dicho país hizo parte de Colombia hasta su separación, en 1903, y los contactos que había hasta ese entonces entre los isleños y contrabandistas de los puertos de Panamá siguieron siendo importantes hasta las primeras décadas del siglo xx.

En distintos grados, el viaje implicaba un itinerario de ida y vuelta. La ganancia que se obtenía por el contrabando, así como el intercambio, la compra y la venta de productos, permitía regresar con dinero para las familias de los isleños en Santa Cruz del Islote. En estos trayectos, algunos hombres tenían romances con mujeres de los corregimientos y municipios, como le sucedió al Tío Pepe en isla Fuerte, y estos contactos ensancharon el espacio isleño. Crearon lazos de parentesco, pero, en lugar de ser redes de parentelas en diferentes lugares, como ocurre en La Guajira (Cárdenas y Uribe, 2007; Losonczy, 2002), esas alianzas reforzaban los lazos entre parientes isleños por fuera del islote. El proceso causó la emergencia de distintos anclajes residenciales, económicos, rituales y políticos de la gente de la isla con otros lugares, pero privilegiando la cohesión interna de colectivo isleño.

Novia y prima

En la historia oral, siempre se menciona la poliginia como una práctica común. Quien lo declaraba con menos sigilo en sus historias era el Tío Pepe. Tuvo siempre una reputación de mujeriego ante sus pares, pues casi todas sus esposas convivían al mismo tiempo con él dentro de la isla. Solo una de ellas, a quien conoció en otro lugar llamado isla

Fuerte, en el sur del archipiélago, no era isleña, pero sí prima suya. Tal vez, era esta la fuente principal de su reputación y del prestigio que aún tiene en la memoria de sus descendientes. Aunque no fue un gran viajero, sí creó una gran descendencia y tuvo varias mujeres simultáneas. Algunas de sus historias se tejieron en sus andanzas mientras pescaba con un grupo de pares. En estos recorridos, no solo descubría nuevos amores, también ataba lazos que lo llevaban a conocer parientes dispersos en varios lugares.

El Tío Pepe contaba que, en sus andanzas a sus 17 años, cuando iba a cazar tortugas, desembarcó con sus amigos en isla Fuerte, que se encuentra en la cadena que está ubicada al sur del golfo de Morrosquillo, aunque no hace parte del archipiélago de San Bernardo, donde “tenía amores con una mujer joven”. Cuando estaba con sus amigos comiendo mangos en una de las fincas de isla Fuerte, descubrió que la dueña de ese terreno era una tía abuela suya por medio de una anécdota: la tía, al verlos sedientos comiéndose sus frutas, les preguntó de dónde venían y cuál era su apellido. Cuando el Tío Pepe le contestó que era de Santa Cruz del Islote, su recién descubierta tía le dijo: “Si es del islote, sí es familia mía porque de parte de mi madre todos viven allá”. Después de una larga conversación, llegó una mujer joven con quien Tío Pepe “tenía amores” durante su estadía y descubrió que esta última era también sobrina de la tía recién descubierta. Es decir, una de sus novias era su prima segunda. Con el tiempo, los primos tuvieron cuatro hijos en el islote. Por esa razón, la consideraba su mujer, “porque pa mí la mujer mía era con la que yo tenía hijos”, y vivía con ella y sus otras dos mujeres dentro del islote. Pero luego “se abandonaron” porque “ella fue a buscar marido a otro lado”.

Otra de las mujeres de Tío Pepe se fue para Rincón del Mar después de haber vivido con él en Santa Cruz del Islote y quería que él se fuera con ella:

No [...] ella se fue para Rincón, ella estaba aquí y después se fue para allá, allá fue que la dejé, y le digo: Bueno [...] si te quedas yo no voy a venir y ella lo tomó en chanza, y resulta que no era en chanza [...] digo: ¡Así tenga que pagar el pasaje tuyo o lo que sea pero no vengo! Y no volví más y entonces las amigas le dijeron que,

como yo tenía otras acá, yo no la quería a ella [...] y yo la quería a ella y así hasta que ella buscó como a los tres años buscó marido.

Las mujeres también son agentes de movilidad en el sentido en que crean alianzas o “buscan marido” en otras partes. La diferencia entre estos dos tipos de alianzas es que socialmente el hombre tiene mayor libertad para tener varias esposas como el Tío Pepe. Estas últimas pueden tener diferentes parejas sucesivas al terminar una relación sin que esto sea visto como un acto de “promiscuidad”. La mujer que se va a “buscar marido” por fuera de Santa Cruz del Islote, en general, pierde su derecho a la transmisión de la herencia, pero es gestora en la ampliación del espacio de relaciones isleñas: al crear un hogar nuevo, también genera un lugar de llegada para sus allegados.

Las mujeres y el viaje

Si nos remitimos a la historia anterior, el Tío Pepe me reiteraba entre líneas: “Si ella se fue a buscar marido, yo no tenía nada que hacer ahí”. Con esto quiso decir que respetaba la relación de ella, pues la mujer no podría tener más de una pareja al mismo tiempo, pero él sí. Mientras seguía su relación con sus esposas, la mujer que se fue a Rincón del Mar se estableció durante mucho tiempo ahí, formó una nueva pareja, aunque sin hijos. Su partida la llevó a estabilizarse en un nuevo lugar, de forma duradera. En el caso de los hombres isleños, el proceso suele ser distinto. Si estos “buscan mujer” por fuera de Santa Cruz del Islote, es usual que la incorporen estableciendo un hogar. Las relaciones por fuera de la isla privilegian la alianza entre parientes isleños que viven en otros parajes. Y las relaciones con mujeres externas parecen ser, en general, esporádicas. En cambio, las mujeres que se desplazan hacia otros sitios para instalarse crean, frecuentemente, vínculos más estables, conforman un hogar.

Las situaciones descritas muestran que el recorrido sirve tanto para crear lazos de alianza o parentesco como para descubrir aquellos que están dispersos, pero antes no se conocían. Así como el Tío Pepe descubrió por azar que la dueña de los mangos que comía para refrescarse en isla Fuerte era su tía abuela materna y que la mujer con quien tenía amores en esa isla era su prima segunda, otros isleños

descubrieron que tenían hermanos por una línea paterna, en general, en el transcurso de sus “viajes”.

Al descubrir lazos de parentesco, forjar nuevos y crear alianzas por fuera de Santa Cruz del Islote, se expande el espacio de relaciones de los isleños. Estas se renuevan con el tiempo según los cambios históricos, económicos y geográficos que ocurran. Pero la movilidad entre uno y otro lugar también se basa en la relación con el entorno no humano. Un ejemplo de esto es que en el islote la interacción de los pescadores con el mar y el aprendizaje sobre estos los llevó a integrar isla Ceycén a su espacio, que consideran “propio”. El desplazamiento a esa isla se nombra con la expresión “irse de pesca” o “estar pescando”.

“Irse a pescar”

Aunque actualmente “viaje” sigue utilizándose para designar ciertos itinerarios, es más común escuchar otras formas de movilidad tanto entre las generaciones mayores como entre los pescadores más jóvenes. Por ejemplo, “estar pescando” o “irse a pescar” no solo designa los itinerarios cotidianos de ida a los bajos y regresar en la tarde una vez hecha la faena, también puede significar estar en una estación de pesca por periodos que pueden prolongarse hasta por dos meses o por el tiempo que dure la productividad de la pesca debido a las condiciones climáticas y los cambios en las dinámicas marinas.

Ir a pescar no solo indica una labor, a veces, también una distancia: cuando le preguntaba a Marciana dónde estaba su hijo Oscar, me decía que “pescando”; pero, al ver que este no regresaba a Santa Cruz del Islote y ya había pasado una noche de su ausencia, volví a preguntar el paradero de Oscar, ante lo que Marciana me respondió: “pescando”. Ante mi desconcierto, le insistía y me respondía: “Se fue a Ceycén”. Esto indicaba que su ausencia iba a prolongarse durante unas semanas.

Espacio de vida, estación de pesca

Ceycén es una isla del archipiélago que los isleños consideran su lugar principal de pesca y la mayoría de los ranchos les pertenecen, donde no solo acuden pescadores isleños, también van algunos provenientes de Berrugas, Tolú, isla Múcura o Rincón del Mar. La isla se ubica al

sur de Santa Cruz del Islote, y se llega navegando durante media hora en una lancha de motor. Se extiende con su forma alargada y diagonal de norte a sur. Se divide en dos partes debido a la erosión del manglar. La parte sur de la isla está formada por un tramo de playa donde se asientan quince ranchos de pescadores. En el costado opuesto, queda una zona de bosque de manglar por donde navegan los pescadores en canoas de remo.

Es difícil fijar el número de habitantes del caserío. Casi todos son itinerantes: van por temporadas a pescar y se devuelven semanas o meses después. Sin embargo, para los visitantes externos, resulta aún más difícil entender cómo, a pesar de una presencia fluctuante, cuando preguntaba a los pescadores dónde vivían, casi todos me respondían que en isla Ceycén. Tiempo después, los encontraba en Santa Cruz del Islote, y al preguntarles dónde vivían, me respondían que en esta última isla. Así, la idea de “vivir” en algún lugar no está determinada por la permanencia constante en este, ni por un arraigo único, sino por el sentido de pertenencia al lugar.

Así, se puede acudir a la perspectiva sobre el arraigo (*attachement*) que plantean Botea y Rojon (2015). Desde este punto de vista, los individuos no están apegados a los lugares: es el itinerario y su relación como parte del entorno que lo lleva a diseñar espacios de vida. En el caso isleño, isla Ceycén se configura como uno de los tantos espacios de vida isleña, esta vez diseñado por la relación del hombre con el mar y por la labor de la pesca como vínculo. La pertenencia o el “arraigo” isleño a estos distintos lugares es situacional, surge del contexto y el lugar donde se encuentren.

En el terreno que nos concierne, uno de esos momentos fue cuando el pastor evangélico que visitó el archipiélago hizo un culto en isla Ceycén con un grupo de isleños. Al preguntar a los asistentes al culto ¿quiénes son de esta isla?, todos los que habitaban en Santa Cruz del Islote y llegaron en lancha respondieron: “Todos somos de esta isla”. Situación algo desconcertante para mí, pues se presentó a comienzos de mi trabajo de campo en el islote. Pero fue, al mismo tiempo, una oportunidad para romper con la asociación directa entre la pertenencia y el lugar de residencia. Isla Ceycén “les pertenece” a los isleños porque se integró en su espacio de vida.

Uno de los motivos por los cuales los isleños tienen una relación de pertenencia con isla Ceycén es porque los ranchos fueron construidos por hombres que limpiaron lotes de la maleza y los construyeron para establecerse temporalmente al ir a pescar. Según uno de sus lugareños, los pescadores isleños llegaron desde década de 1970 a “arrancharse” por temporadas, pero, en un principio, dormían a la intemperie. Una vez construidos sus ranchos, los comenzaron a prestar o a alquilar a otros pescadores tanto isleños como venidos de Berrugas, Tolú, isla Múcura y otras poblaciones cercanas. Esta playa se convirtió en una estación de pesca donde la “propiedad”¹³² actual de los “lotes” en los que hay casas construidas recae, en su mayoría, sobre hombres isleños de familias reconocidas en la isla: los Barrios, los De Hoyos, los Berrick, los Cardales y los Hidalgo. Incluso, mi anfitriona es propietaria de uno de los ranchos y lo alquila a bajos precios para pescadores isleños. Por eso, la estadía en isla Ceycén les resulta económica y fructífera: los hombres aseguran techo, agua y comida, y se dedican solo a pescar. Así, obtienen ganancias, pero, al no tener en qué gastarlas inmediatamente, las ahorran; por eso, esa isla es comparada con un “banco”.

“Ceycén es como un ‘banco’”: la isla como “anclaje” económico

En medio del caserío de pescadores, hay una casa grande en cemento que pertenece a uno de los habitantes continuos de la isla. Hace parte de los Barrios, una de las familias de Santa Cruz del Islote y también ostenta el monopolio de la compraventa de pescado. Le dicen Coco y es respetado por los isleños, no solo por su relación de parentesco con muchos de ellos, sino porque les paga mejores precios por el pescado de lo que pagan sus coterráneos del islote. Así, si en el islote un pescador obtiene una ganancia diaria entre los 10 000 y los 40 000 pesos, en isla Ceycén puede ganar entre 12 000 y 43 000 pesos¹³³.

132 Entendiendo la noción local de “propiedad” que se basa en el derecho de usufructuar un terreno por haberlo limpiado de maleza, cultivado o construido sobre este.

133 Estos precios fueron calculados en 2011, época del trabajo de campo.

Coco empezó su compraventa al mismo tiempo que isla Ceycén a convertirse en un lugar de “arranchamiento”, se quedó porque él mismo considera que se pueden aprovechar mejor los días de pesca, ya que está cercana a bajos productivos. Concentra a grupos distintos de pescadores que se rotan durante todo el año, les aporta el agua para cocinar y bañarse, no vende bebidas alcohólicas y esto impide que los pescadores gasten dinero.

Por eso, los isleños comparan a isla Ceycén con un “banco” de la ciudad. Dicen que acuden allí cada vez que necesitan dinero, ya para pagar deudas, ya para irse de “vacile”, o bien al islote, o bien a las poblaciones aledañas. De hecho, estos son los dos motivos principales para ir a isla Ceycén. Esto ocurre por el mayor ingreso que tienen por el producto y porque sus días allí son más productivos que en el islote: se concentran casi todo el día en la pesca porque, en general, van solos, sin mujer y sin hijos. Una vez terminada la temporada de pesca en isla Ceycén, los isleños regresan a Santa Cruz del Islote con dinero. Algunos pagan sus deudas, otros aprovechan para invitar a otros pescadores o a sus amigos y parientes a beber aguardiente y cerveza. Esto último ocurre en las fechas de fiestas como el 3 de mayo, día de la Cruz. El calendario de fiestas patronales influye en los ciclos de pesca isleños, como también lo observó Heckadon (1970) en su tiempo.

Los pescadores comienzan a prepararse para ir a isla Ceycén unas semanas o meses antes de fechas relacionadas con las fiestas patronales. Su intención es recolectar el dinero suficiente para volver a Santa Cruz del Islote a gastarse gran parte en alcohol. El hecho de gastar dinero, apostar cantidades considerables en las peleas de gallos en la isla y mostrar esto frente a sus pares, a las mujeres y a los invitados de otras poblaciones hace que unos hombres adquieran una mayor visibilidad que los otros, y un prestigio temporal. La posibilidad de organizar fiestas o invitar a los amigos a una botella de ron es uno de los factores más celebrados por los hombres isleños, aumenta su reputación y permite que muchas personas los reconozcan como generosos, así sea solo en el momento de las fiestas.

Si ir a isla Ceycén les permite conseguir dinero e incrementar o ganar un cierto estatus, para las mujeres el hecho de que su esposo o su

hijo vaya a “arrancharse” implica la posibilidad de incrementar temporalmente los ingresos del hogar. Pocas mujeres acompañan a sus esposos a isla Ceycén, pues quedarse allí requiere esfuerzos adicionales a Santa Cruz del Islote: buscar un rancho si no lo tienen, cocinar en fogones ajenos, someterse a las picaduras de mosquitos y la falta de electricidad. Otras sí emprenden el camino a pesar de esas incomodidades. Su compañía alivia la carga doméstica que tiene el hombre en isla Ceycén al tener una mujer que le cocine, le lave la ropa y lo atienda, en general, las labores domésticas.

Las mujeres e isla Ceycén

Mujeres isleñas y mucureras venden comida en isla Ceycén durante la temporada de pesca, y así reúnen ingresos para el hogar. Estas iniciativas aligeran también el trabajo de la pesca para los hombres, pues les proporciona alimento sin necesidad de cocinarlo, aunque aumenta costos de estadía. Por eso, no es frecuente que esto ocurra. La decisión de ir a vender comida en isla Ceycén la toman las mujeres en caso de mucha necesidad o si pueden partir en grupo. La presencia femenina en la isla es esporádica y escasa. Se puede decir que Ceycén es la isla donde las prácticas domésticas recaen en la mayor parte en los hombres. Es posible ver cómo, organizados por grupos de edad, se alojan en los ranchos y se distribuyen las tareas de la cocina. En general, cocinan en la noche en los fogones de leña y comen juntos.

Pero existe otro tipo de presencia femenina itinerante, son las llamadas localmente “fufurufas” o trabajadoras sexuales que van en ciertas épocas a trabajar allí para amainar los deseos sexuales de los pescadores solitarios. La mayor parte llega de Berrugas o Rincón del Mar y se quedan por un tiempo en isla Ceycén. Son conocidas por los pescadores e, incluso, entre las mujeres isleñas, como Marciana, con quien me alojé en Santa Cruz del Islote. Es propietaria de un rancho en esa isla, pues lo construyó cuando era la pareja de uno de los pescadores, un nicaragüense que iba de forma frecuente a la estación de pesca. Después de separarse, el pescador conservó el rancho y construyó uno al lado del de su exmujer Marciana. Una de las trabajadoras sexuales conocidas por todos se enamoró de aquel pescador y tuvo con él tres hijas que viven con ellos en isla Ceycén.

Al tener un rancho que permanece la mayor parte del tiempo desocupado, excepto en las temporadas en que lo alquila a algún pescador, Marciana siempre corre el riesgo de que este sea invadido. Así sucedió en una ocasión. La isleña recibió la noticia de que alguien estaba durmiendo en su rancho y se dio cuenta de que era una mujer que conocía. Nos pidió a su hijo y a mí que fuéramos “a sacar esa mujer de allá” y cuidar su rancho por un tiempo. Al vernos, la mujer comenzó a sacar sus objetos ante la reprimenda del hijo de Marciana. Nos quedamos dos semanas en isla Ceycén, tiempo en el que llegaron por lo menos dos o tres trabajadoras sexuales itinerantes y conocidas, quienes dormían en otros ranchos.

En un espacio donde predominan los hombres, destinado a labores masculinas, como la pesca, la presencia de mujeres es itinerante, donde parece proyectarse un orden inverso de la relación entre el espacio y la división sexual de este: la tendencia en Santa Cruz del Islote es al dominio femenino del espacio doméstico y el uso diferenciado de este por parte de los hombres. Prefieren espacios exteriores como la calle, las galleras o de juego. La tendencia en isla Ceycén, en cambio, es el predominio de hombres que, ya por necesidad, ya por elección, deben dedicarse a las labores domésticas después de sus faenas de pesca. En este segundo caso, son las mujeres las que tienen una presencia itinerante.

Isla Ceycén devino así en un espacio necesario para la vida isleña por medio de la itinerancia de los pescadores: su relación con el mar y las dinámicas de pesca moldearon este asentamiento. Adquirió el papel de un “banco” que ofrece recursos para pagar deudas, acceder a mejores ingresos, conseguir dinero para asistir a las fiestas. Este último factor, como indiqué, es el motor principal por el cual muchos pescadores deciden “irse a pescar”.

Irse de “vacile”

El verbo “vacilar” tiene entre sus significados el movimiento y la diversión¹³⁴. En Santa Cruz del Islote, estos dos significados se replican

134 Uno de los significados de “vacilar” en el Diccionario de la lengua española es este: “Dicho de una persona o una cosa, moverse de manera indeterminada e

en muchas expresiones, a veces, se superponen y es difícil identificar a cuál de los dos se refiere el interlocutor. Puede decirse que alguien está de “vacilao” cuando está relajado y contento; también se habla de “un buen vacile” para referirse a una buena canción de champeta. La persona también tiene “un vacile” cuando tiene un romance poco serio o que alguien quiere “vacilar” cuando quiere irse de fiesta y cuando esta es por fuera del islote las personas “se van de vacile”. La diversión, la música, el movimiento, las relaciones sexuales y la fiesta tienen una relación estrecha con esta noción.

Se podría decir que la fiesta o el “vacile” es uno de los motores principales de la itinerancia isleña, sobre todo, en hombres entre los 18 y los 40 años. También hay algunas mujeres solteras entre 18 y 30 años que se desplazan junto con los hombres en estas épocas. Sin embargo, la movilidad femenina por este motivo es más restringida que la de los hombres. Algunas son madres, aunque, a veces, dejan a sus hijos a cargo de sus “tías” y abuelas. Otras, las más jóvenes, no reciben en muchos casos el permiso de sus madres. Podría decirse que una mujer soltera y adulta puede decidir, sin miedo a ser juzgada, “irse de vacile” si consigue dinero y compañía. Los hombres tienen un margen más amplio de libertad en este sentido, y si deciden “irse de vacile”, o bien solteros, o bien casados, solo deben conseguir el dinero para este fin.

Los “vaciles” o fiestas más frecuentadas por los isleños en otras poblaciones son la Semana Santa que se celebra con gran intensidad en Tolú. Por esa misma época, se celebran las fiestas del sol y el mar y, más adelante, en julio, la Virgen del Carmen que es reconocida en el corregimiento de Rincón del Mar; las corralejas que se celebran en enero en Berrugas y sus poblaciones cercanas, por mencionar solo algunas. Estas ocasiones están ligadas a actividades como las peleas de gallos en las que participan galleros isleños, en especial en Berrugas. Otras son esporádicas, se festejan en torno a un acontecimiento con el que los isleños tienen relación por tener vínculos de parentesco con quienes las organizan: cumpleaños, bautizos o matrimonios.

inestable”. Y otro, propio de lugares de la Costa Caribe, es “Gozar, divertirse y holgar” (Real Academia Española [RAE], 2014c).

También es muy fuerte la presencia de hombres y mujeres en las actividades itinerantes que moviliza la industria de los sistemas de sonido o “picó” en los diferentes barrios del litoral. Aquellos equipos circulan espacialmente y los isleños se enteran de su ubicación por medio de sus parientes en Cartagena, Tolú o Rincón del Mar. Cuando alguien anuncia que determinado “picó” va a tocar en algún lugar, algunos isleños salen y permanecen bailando y tomando al ritmo de este en fiestas que pueden prolongarse por varios días.

Un “vacile” efectivo¹³⁵

El desplazamiento por motivos de fiesta o “vacile” tiene ciertos patrones: un hombre solo o en grupo mixto de mujeres y hombres, en general, que no sobrepasan los 60 años, decide semanas antes que van a ir juntos a determinada fiesta. Así que juntan dinero, preparan “buena ropa”. La estadía depende del lugar de destino: si van a un sitio donde tienen una o varias casas pertenecientes a su “tía” o “mami”, llegan directamente allí. Esto sucede, más que todo, en Cartagena y Tolú. En el caso de Rincón del Mar, solo algunos isleños tienen residencias simultáneas, así que llegan a alojarse en la casa de algún pariente cercano. Si se trata de una fiesta concurrida por personas de varias poblaciones, son acogidos a quedarse en los corredores, los patios y las hamacas. Llevan consigo “mandados”, es decir, dinero, mensajes, pescado, langosta, que algún familiar en Santa Cruz del Islote ha enviado. Así, “irse de vacile” no solo implica una estadía temporal que puede extenderse hasta por una semana en otro lugar distinto del islote, también comporta una circulación más amplia de objetos y bienes que acentúa la comunicación y las redes de los isleños en un marco territorial amplio que llega hasta el litoral.

Algunas mujeres, en especial entre 18 y 30 años, también “van de vacile”. Por mi parte, asistí a la fiesta del mar en Rincón del Mar que se llevó a cabo en marzo de 2010, recién llegada al terreno. Iba a haber una pelea de gallos en Santa Cruz del Islote y ya había decidido

135 El “vacile efectivo” es una expresión de significado amplio y difuso: una fiesta alrededor de buena música de champeta, por ejemplo.

quedarme para verla. Sin embargo, fui invitada por dos vecinos a conocer Rincón del Mar y su fiesta donde “iba a haber un buen vacile”, según me dijeron ellos mismos. Ante mi indecisión, se fueron y quedé pensativa sobre la posibilidad de ir, pues tenía varias preocupaciones, ya que no conocía el lugar y los únicos amigos que tendría serían mis dos vecinos isleños.

Al ver mi preocupación, Marciana me anunció que unos “rinconeros” que estaban vendiendo plátano en ese momento en Santa Cruz del Islote saldrían en una lancha a una hora determinada y que podría irme con ellos. Los presentes en ese momento no estaban de acuerdo con que fuera sola, ya que “no conocía a nadie” y, además, Rincón del Mar es una zona donde los rezagos del paramilitarismo¹³⁶ siguen presentes y esto me podría poner en peligro. Me animé a ir sin saber si encontraría a mis dos únicos conocidos isleños. El trayecto comenzó con dificultades para mí, pues la lancha que me llevó hasta Rincón del Mar era conducida por dos rinconeros¹³⁷ ebrios que estaban preparándose para la fiesta desde hace unas horas. También me acompañaba una mujer de Berrugas. Después de vararnos a mar abierto durante media hora, y a pesar del peligro de su estado, logramos llegar.

En Rincón del Mar, hombres y mujeres embriagados pasaban de un lado a otro de la playa entre las casas. La música retumbaba en todas las esquinas y en la mitad de la playa había una tarima donde se iban a celebrar reinados de belleza, conciertos vallenatos¹³⁸ y concursos con los asistentes. También reconocí caras isleñas que me saludaban entre la multitud, pero, como estaba recién llegada a Santa Cruz

136 Hasta 2005, año en el que mataron al jefe del bloque de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), grupo paramilitar que, entre otras zonas, operaba en el golfo de Morrosquillo, Rincón del Mar fue uno de los focos principales de dominio y violencia, y en sus cercanías el jefe paramilitar tenía una finca donde cometía toda clase de actos violentos. Rincón del Mar vivía bajo su tensión y dominio completo. Después de un proceso de desmovilización de estos grupos, quedaron delinquiendo algunas personas y se instaló en la zona una cultura paramilitar (cambio de música, reinados, se cambió el aguardiente por el *whisky*) que impregnó las fiestas.

137 Gentilicio de los habitantes de Rincón del Mar.

138 El vallenato es un género musical autóctono de la Costa Caribe.

del Islote, todavía no había forjado lazos de amistad fuertes. Como no encontraba a mis compañeros isleños, decidí comenzar a preguntarles por ellos a todas las personas con las que me topaba, hasta que por fin di con su paradero. Como era de esperarse, estaban ebrios y, al reconocermelos, se alegraron.

Al encontrarme con mis compañeros entre un grupo más grande de gente, me presentaron tíos, primos, sobrinos, compadres y comadres rinconeros: “Esta es de mi gente”, decía uno de ellos señalando a sus pares isleños. Alguien me dijo que no me preocupara por la estadía, pues su tía alojaba a todos los que “tuvieran que ver con la familia”, en la cual fui asimilada por estar en compañía de isleños. Después de recorrer las calles de Rincón del Mar, llegamos a la casa de la tía de mis acompañantes isleños donde descansaban, ya ebrios, varios de los que habían llegado días antes. Algunos dormían en el patio, otros en los corredores y los demás en una de las tres habitaciones de la casa. Afuera la fiesta seguía y, al caer la tarde, comenzaron los desfiles, los conciertos vallenatos y, cada vez más, el consumo extremo de alcohol.

Me quedé un rato con la tía de mis amigos y, con algo de nostalgia, me contó que antes las fiestas eran diferentes. En lugar de desfiles, había concursos de baile. En lugar de vallenatos se escuchaban y bailaban porros¹³⁹. En lugar de *whiskey*¹⁴⁰, se bebía aguardiente y cerveza. Desde que se impuso el paramilitarismo, a finales de la década de 1990, las dinámicas festivas cambiaron, tanto que esa misma noche alguien dio la orden de apagar los equipos y de devolvernos a las casas, pues habían asesinado a un hombre que, casualmente, era familiar

139 El porro es un ritmo musical que es clasificado como tradicional de la Costa Caribe. Resaltan los instrumentos de percusión y vientos. En los departamentos que forman parte del golfo de Morrosquillo, como Sucre y Córdoba, el porro tiene profundas raíces históricas y culturales. Antes eran interpretados por grandes bandas de vientos y percusión. Ahora, o por lo menos en el islote, lo interpretan papayeras que son pequeñas bandas derivadas de las más grandes.

140 En la Costa Caribe, en especial en esta zona del golfo de Morrosquillo, se dice que los paramilitares y narcotraficantes introdujeron el Old Parr, un tipo de whisky escocés que es valorado positivamente en la región por ser un símbolo de prestigio social. También se le dice “ron caro”.

de mis amigos isleños. Así que, después de esperar a que los lancheros se repusieran de la fiesta que continuó a pesar del asesinato y en un ambiente que, por lo menos para mí, combinaba algarabía y una gran tensión, dos noches después regresamos a Santa Cruz del Islote.

Lo que muestra el “vacile”: fronteras de pertenencia permeables, encuentro y dispersión, nociones relativas de legalidad

En el “vacile”, las fronteras de la pertenencia al lugar (Santa Cruz del Islote, Rincón del Mar) se hacen permeables. Los isleños, aunque son reconocidos como tales, son más bien identificados por sus lazos de parentesco con los anfitriones. Las dinámicas de alojamiento son casi las mismas en todos los lugares que hacen parte de la espacialidad isleña. Una persona mayor y figura materna acoge, así sea en estado de ebriedad, a todos sus parientes y les ofrece comida y un techo durante el tiempo que dura la fiesta. Por otro lado, la movilidad que activa el “vacile” incluye tanto a hombres como a mujeres. Aunque haya novios que se van juntos, la tendencia es ver a grupos de edad de sexos separados que se encuentran por momentos para bailar juntos. Luego, se dispersan y se vuelven a encontrar. Así, entre el encuentro y la dispersión se desarrollaba el “vacile”.

Por último, las dinámicas asociadas a la violencia paramilitar transformaron las celebraciones y el ambiente festivo de las poblaciones del golfo de Morrosquillo. Esto también influyó en las dinámicas económicas, pues el paramilitarismo empujó a la gente de esa zona, incluso las islas, a insertarse en redes de tráfico de cocaína, algunos en contra de su voluntad. Sin embargo, los isleños vivieron antes otras prácticas, como el contrabando de mercancías y el de marihuana, consideradas desde la esfera estatal como “ilícitas”, que en el contexto local se percibían como modos de supervivencia que permitían aumentar el estatus social. En cambio, el tráfico de cocaína está asociado a la autoridad desmedida de jefes paramilitares, a los asesinatos de parientes y amigos por causas relacionadas. Este tipo de desapariciones se nombran con expresiones que también apelan a la movilidad, como “hacer una vuelta”.

La “vuelta”

“Los tiempos buenos”: la bonanza marimbera y su evocación isleña

Carlos es un isleño que tiene poco más de 60 años. Aunque nunca se consideró un buen pescador, sostiene que en su vida ha tenido la posibilidad de “andar mucho el mundo”. Posee la reputación de buen gallero y de un hombre que, en palabras de sus amigos, es un “conocedor” de muchos lugares. A esto se suman otras competencias, como ser uno de los mejores negociantes frente a los turistas. Sobresale por su buena pronunciación, sabe comunicarse y tiene habilidades retóricas. Entre sus andanzas, está haberse embarcado en un viaje con fines desconocidos en la década de 1960, época de la llamada “bonanza marimbera”¹⁴¹ en la cual participó transportando marihuana.

En esta travesía, que debió haber terminado en las costas de Centroamérica, trabajaba como cocinero de los marineros, unos navegantes guajiros a los que considera “sus amigos”. Cuando navegaban a mar abierto, fueron descubiertos por la guardia costera en cercanías de Haití. El barco estaba cargado de marihuana, situación que, según Carlos, desconocía. Por eso, arrestaron a todos los tripulantes y los llevaron a una cárcel en Haití, donde pasó unas semanas, hasta que por arreglos judiciales logró regresar a Colombia.

Aunque no cuenta pormenores de su historia, dice que, al volver a Santa Cruz del Islote, mucha gente se había enterado de sus andanzas y de su encierro en la prisión de Haití. Nadie lo rechazó. A pesar de que lo cogieron preso, esa fue una buena época en la que obtenía buenas ganancias por sus “viajes”: “llegué a la isla ‘embambao’¹⁴², con mi buena cadenita de oro”, decía con orgullo y algo de nostalgia. Todas estas épocas de riqueza se acabaron poco a poco debido a préstamos

141 “Nombre que se le dio al auge del cultivo y comercialización de la marihuana que tuvo lugaren La Guajira a lo largo de la década del setenta” (Orsini, 2007, p. 123). Aunque se generó en La Guajira, las prácticas asociadas a la bonanza tuvieron lugar en varias partes de la Costa Caribe, entre ellas isla Barú y Santa Cruz del Islote.

142 Exhibiendo muchas joyas, en especial cadenas de oro.

que concedió a varios de sus amigos de entonces. Ellos nunca le pagaron y, por eso, se ganó varias enemistades que aún persisten en la isla. Con el paso del tiempo y en la ruina, Carlos volvió a ser un isleño sin dinero. Pero la marca de su pasado próspero quedó grabada en la población. A pesar de su actual pobreza, su estatus de hombre fuerte, arriesgado y “de mundo”, como él mismo dice por sus conocimientos y andanzas, sigue vigente.

Para Carlos, la bonanza marimbera es una época que le trajo prosperidad. Reconoce ese hecho, pero, al mismo tiempo, niega que estuvo implicado directamente. Al desarrollar su narración, insiste en que “no sabía que el barco estaba cargado de marimba”. Podríamos decir que desde su lógica esa bonanza se ubica en un plano relativo de ilegalidad: aunque por sus palabras se sabe que valora positivamente haber sido parte de ese comercio en alianza con los que llama “sus amigos guajiros”, los giros que da en su discurso para negar su participación directa se pueden entender como un reconocimiento indirecto de la “ilegalidad”.

Las representaciones alrededor de la legalidad ligadas a bonanzas económicas como el contrabando o la marihuana son una de las características del *ethos* de numerosas sociedades locales en Colombia (Ramírez, 2014), entre ellas la de la Costa Caribe. Fueron estudiadas en detalle por Orsini Aarón (2007) para el caso de La Guajira: “la participación de la marihuana en el comercio regional transformó las nociones mismas de su legitimidad” (p. 121). Así, las fronteras entre lo que se consideró legal o legítimo e ilegal o ilegítimo se hicieron cada vez más porosas: ciertas prácticas, como el contrabando de autos, por ejemplo, dejaron de concebirse como delictivas. Era la prosperidad repentina y su consiguiente declive lo que hacía a las personas esperar nuevas oportunidades para enriquecerse de forma rápida.

En Santa Cruz del Islote, la bonanza marimbera se rememora entre quienes la vivieron bajo esos mismos parámetros de legalidad y legitimidad que indica Orsini Aarón (2007) para el caso guajiro. Ese auge, así como el de contrabando “bueno” de mercancías del que nos hablaba Tío Pepe, quedaron registrados como momentos que se evocan con nostalgia. Como Carlos, mientras suspiraba: “esos eran los tiempos buenos”. Pero la ruptura de estas valoraciones fue la llegada

del tráfico de cocaína por medio de las redes que se derivaron de las mafias de Cali y de Medellín hacia toda la Costa de la década de 1980. En el islote, se fortalecieron con la entrada del paramilitarismo, más que todo a mediados de la década de 1990 en el golfo de Morrosquillo.

“Y llegaron las gaviotas”: narcotráfico, paramilitarismo y dinámicas locales

El paramilitarismo movilizó redes de narcotráfico que tuvieron un alto impacto en el golfo de Morrosquillo, sobre todo entre 1998 y 2005. Bajo las órdenes de un comandante llamado Cadenita por los pobladores, asesinado en 2005, este grupo permeó las instituciones políticas y económicas del golfo de Morrosquillo y cometió más de 530 homicidios solo en Tolú y San Onofre. De este último hacen parte los corregimientos de Rincón del Mar y Berrugas, frecuentados por los isleños. El centro de operaciones de este bloque fue por muchos años Tolú y Rincón del Mar.

Por estar en la intersección entre el litoral y las rutas marítimas destinadas para el narcotráfico, casi todas dirigidas hacia Centroamérica y los Estados Unidos, los isleños sufrieron sus consecuencias directa o indirectamente. Ante la necesidad económica o por causa de presiones y amenazas, los hombres fueron pieza clave de paramilitares y traficantes poderosos, a los que debían colaborarles por distintas vías. Por ejemplo, por ser expertos en navegación, algunos jóvenes eran escogidos para manejar lanchas con cargamentos de cocaína a cambio de promesas de dinero y un futuro mejor.

Otro efecto indirecto es el hallazgo incidental de droga en el mar debido a que muchas veces los traficantes botaban cargamentos, que Tío Pepe en su lenguaje coloquial y por el color blanco de las bolsas llamaba “las gaviotas”. Al anunciarse que “llegaron las gaviotas”, los pescadores emprendían su búsqueda. Cuando encontraban algún cargamento, lo vendían inmediatamente en Tolú o Rincón del Mar. Luego, pasaban los traficantes a buscar parte del dinero o el cargamento completo y dejaban una comisión a quienes lo hallaron. Esta situación les ha costado algunas muertes de parientes y personas cercanas a todos los habitantes del golfo de Morrosquillo. Una de ellas fue el asesinato de un barulero, perseguido por los paramilitares por no haber devuelto

la plata de la cocaína que había encontrado. Este se escondió en las islas de San Bernardo, primero en isla Múcura y luego en Santa Cruz del Islote. Al hallarlo, lo asesinaron en la plaza de la Cruz ante el terror de toda la población.

Esta práctica también les ha costado el estigma de delincuentes por parte de la Armada Nacional. Recuerdo que, en época de elecciones en 2010, un barco de esa institución llegó a la isla para “cuidar el proceso democrático”, como decía uno de los infantes de marina para definir su labor como guardián del proceso electoral evitando “disturbios”. Al tiempo que vigilaban la isla, los infantes y dragoneantes la recorrían con mirada sospechosa en busca de algún indicio de narcotráfico. Uno de ellos me detuvo mientras me dirigía al sector donde me alojaba. Al no poder evitar su encuentro, lo saludé y me pidió que tomara fotografías de las casas que según él eran las más bonitas de la isla. Se refería a casas de dos pisos, en buen estado de mantenimiento y en cemento. Al negarme, me preguntó: “Señorita, ¿usted de dónde cree que esta gente saca la plata para construir estas casitas?”. Con esto quiso decirme que la prosperidad de algunos isleños solo puede ser a causa de su participación en el narcotráfico. Por eso, los isleños se resisten a ese tipo de autoridad que llaman bajo el nombre genérico de “la ley”, que incluye a la Policía¹⁴³ y la Armada Nacional.

Ahora bien, debido a esta constante estigmatización y a la noción de ilegalidad que implica el narcotráfico de cocaína, este es un tema del que se habla en la isla por medio de un lenguaje particular. De ahí se deriva el uso de palabras como la “vuelta”, una forma de enunciar la movilidad masculina por razones y con destinos que no son determinados o que no se pueden decir explícitamente. Por ejemplo, al preguntar por alguien a quien no se le ha visto por mucho tiempo en la isla y de quien no se sabe el destino, es normal escuchar que “se fue a hacer una vuelta”. En ese momento, quien pregunta, si conoce el lenguaje y los límites que lleva implícitos, ya sabe que no debe seguir

143 Los policías que van al islote a hacer investigaciones sobre narcotráfico y allanamientos a las casas son los miembros de la Dirección Central de Policía Judicial (Dijín).

indagando el destino, la razón o el “tipo de vuelta” que está haciendo una determinada persona.

Lidiar con el estereotipo: entre la resistencia y el humor

Las prácticas que se esconden bajo el nombre de la “vuelta” se contraponen al discurso isleño en el que su gente se define como una comunidad pacífica y trabajadora. Ante las acusaciones de “haberse enriquecido con drogas”, los isleños se defienden afirmando que son una comunidad que ha logrado todo con su gran trabajo y esfuerzo. Desafortunadamente, la situación geográfica de la isla y las labores como la pesca y el turismo son susceptibles de ser permeadas por el tráfico de drogas. Lo que me interesa resaltar de estos discursos en confrontación es el uso estratégico de estos dos estereotipos y sus efectos sociales. Por un lado, el que tiene que ver con el narcotráfico es un estigma que impone “la ley” y es respondido por los isleños con diferentes estrategias y lenguajes. Por otro, se silencia en la vida cotidiana o se cubre con un lenguaje particular como el de la “vuelta”. Además, se enfrenta con formas de resistencia a la Policía y los representantes de las Fuerzas Armadas. Esta resistencia solapada se observa, ya con la indiferencia manifestada delante de la presencia policial o militar en la isla, ya con humor, una herramienta continua de resistencia y convivencia entre la gente isleña.

Un ejemplo de lo anterior es la anécdota que relató Alonso (2010), quien hizo un recuento del momento en el que unos policías entraron en Santa Cruz del Islote en busca de vendedores y consumidores de drogas. Estando en un grupo de mujeres, una isleña comenzó a señalar a personas que pasaban diciéndole al policía: “¡Amigo, este de aquí vende maracachafa, este otro también!”. Otra mujer agregó: “Yo meto hasta perico”¹⁴⁴ (p. 128), haciendo que los presentes soltaran una carcajada, incluso los policías que, aunque desconcertados, no les quedaba otra opción... ¿O porque entendieron la burla? Es posible que, a pesar de tener un uniforme y una misión determinada, también comprendieran el lenguaje humorístico de los isleños.

144 Forma coloquial de nombrar la cocaína en Colombia.

Alonso (2010) ofrece pistas importantes para el análisis de esta situación, afirmando que, por un lado, la exageración que surge de preguntar en un tono humorístico sobre el consumo de quienes estaban presentes en el momento es una forma de “transgredir los roles, de jugar con la información sobre quiénes consumen y quiénes venden” (p. 128) drogas usando la hipérbole como forma de burla. Por otro lado, la “comprensión de contexto” (p. 128) en el que todos se encontraban en ese momento hizo que la burla fuera entendida y no se asumiera como “verdadera”, ni por parte de los isleños ni de los policías.

Se puede decir que ese tipo de situaciones son formas propias de lidiar con el estereotipo impuesto. La misma intención se puede leer en el discurso de “trabajo, honradez y paz” que los mismos isleños promulgan sobre su “comunidad” y que se exterioriza hacia el turismo y los medios de comunicación: “Es con trabajo que nos ganamos la vida”, me decía Guillermo, un isleño que trabajaba como celador y estaba renegando por el estereotipo de narcotraficantes y delincuentes impuesto por “la ley”. Pero, a pesar de la resistencia y del discurso de “paz, trabajo, solidaridad”, con el que los isleños se visibilizan a ellos mismos hacia afuera, hay ocasiones en las que reconocen los problemas ligados al consumo de drogas entre las personas jóvenes de su isla. Sin embargo, advierten que “este es un problema de pérdida de valores y de oportunidades”¹⁴⁵, siendo esta afirmación, al mismo tiempo, una denuncia por el “abandono del Estado” debido a la poca ayuda en cuanto a la educación y herramientas eficaces para continuar viviendo de la pesca. Estas son razones suficientes, desde el punto de vista isleño, para justificar la búsqueda de caminos, como las “vueltas” ligadas a las redes de tráfico de drogas.

Las estrategias para burlar el ingreso de las Fuerzas Armadas, ya sea por medio de la indiferencia generalizada, el humor íntimo y compartido por los lugareños, y el uso de discursos en que se evoca la idea de los isleños de una “comunidad trabajadora y pacífica”, se pueden concebir como dos dimensiones complementarias que forman

145 Este es un argumento común, en especial entre hombres y mujeres mayores que admiten los cambios en los jóvenes de la isla, entre otras razones, por el consumo de cocaína y la llegada de otras drogas a la isla.

parte de la “intimidad cultural” (Herzfeld, 2007). Los discursos sobre la paz, la solidaridad, el trabajo, así como las modalidades compartidas de códigos lingüísticos como la “vuelta” y el humor implícito, les aseguran una “sociabilidad común” (p. 4) mediante un cierto grado de creatividad cultural. Se trata de entender la forma en que los isleños usan los límites de su propia intimidad, por ejemplo, de la exageración y la mentira por medio del humor que todos entienden, en momentos de interlocución con actores externos, en este caso la Policía o la Armada. Claro está, los funcionarios replican y usan los mismos discursos y estereotipos de los isleños para justificar ciertas acusaciones, como la de abandono. Como lo señalaba el alcalde de Cartagena en una entrevista, “los isleños son un ejemplo de solidaridad” y, por esa razón, han sido capaces de sobrevivir sin tanta ayuda estatal (Vanegas, 2013).

De lo anterior se deriva que los dos tipos de estigmas, ya provengan de las autoridades políticas o militares, ya de estos isleños, son formas en que los isleños se identifican y son identificados colectivamente. Los estereotipos mencionados son formas de definir los contornos de “la comunidad” isleña frente a la sociedad nacional. Estos se usan y se rechazan estratégicamente, en coyunturas y con fines específicos, como negar la participación en las redes de narcotráfico.

En ciertas situaciones, los isleños son definidos como un colectivo ubicado en un lugar específico: Santa Cruz del Islote. Pero las trayectorias individuales, ya sea por medio del “viaje”, la pesca, el “vacile” o la “vuelta”, contradicen esa imagen de sedentarismo colectivo, pues son formas de dispersión espacial e identitaria. En atención a todas estas categorías, las formas de movilidad isleña pueden ser resumidas a partir del contexto histórico, los lugares que conectaron y el tipo de relaciones que surgieron en este proceso.

Las trayectorias reseñadas prolongaron con el tiempo la espacialidad isleña, crearon vínculos de distinto tipo con varios lugares que inciden en el estatus, la reputación, las formas de organización social, las nociones de estética, la corporalidad y la manera en que los isleños se representan, unas veces individualmente y otras como un colectivo, frente a los otros.

Redes y pertenencias: entre la ciudad, el barrio y el Estado

Las categorías analizadas revelan una multiplicidad de motivaciones, encuentros, distancias y modalidades de movilidad. Estas se deben entender en sus contextos espaciotemporales específicos. “Viaje”, una palabra frecuente en la historia oral de las generaciones mayores, nos habla de la relación con trayectorias, distancias y lugares que, tal vez, muchos de los miembros de generaciones más recientes no alcanzan a recorrer. En cambio, “irse de pesca” implica un recorrido que tanto mayores como jóvenes evocan como parte y motivación para desplazarse a isla Ceycén. Por su parte, el “vacile” y “la vuelta” hacen parte del discurso y las formas de movilidad de las generaciones entre 15 y 40 años.

La relación espaciotemporal que surge de las prácticas de movilidad muestra la plasticidad de la espacialidad isleña: la interacción de los lugares se forja a partir de los recorridos e itinerarios individuales. Por su parte, el arraigo a Santa Cruz del Islote se mantiene mediante los trayectos de ida y vuelta, la circulación constante de bienes y de individuos, el paso constante de personas externas por la isla y la activación momentánea de una identidad colectiva.

Los constantes ajustes en las formas y los lugares de movilidad tienen diferentes causas, como los cambios políticos o la separación de Panamá, la variación en las dinámicas socioeconómicas de la población, como la transición de la pesca al turismo, o la modificación del entorno ecológico, la desaparición de islas, la erosión del coral, o de los vientos. Otro factor son las transformaciones tecnológicas de navegación, como los avances en el material y la velocidad de las embarcaciones. Todos estos cambios renuevan y crean “nuevas lógicas de pertenencia” (Hoffman, 2007, p. 116). En medio de los procesos de movilidad, se crean redes que vinculan estas pertenencias con lugares y situaciones múltiples.

Ahora se intenta indagar la relación isleña con distintas poblaciones costeras que se han convertido en anclajes de distintos tipos: residencial, administrativo-político, materno, comercial, turístico, ritual

y simbólico. Estos generan formas de arraigo a espacios, como los barrios, las casas o los sitios comerciales, y a grupos sociales, como las pandillas (*gangs*) o los grupos de hombres que se reúnen en los barrios. Las trayectorias individuales también influyen en las representaciones particulares de la ciudad, el Estado, las formas de vestir, los gustos musicales y los rituales.

En este proceso desempeñan un papel fundamental tanto la circulación de individuos desde y hacia la isla como la de bienes materiales y simbólicos. A pesar de la movilidad, la cohesión interna se mantiene: las viviendas de acogida en la ciudad les pertenecen a las “tías”, el movimiento dentro de la ciudad sucede en el rango espacial que les es familiar a los isleños. Aunque no se forman necesariamente “segmentos comunitarios” (Chivallon, 1997) que giren en torno al encuentro del colectivo isleño, participan individualmente de su pertenencia a la ciudad sin desligarse del vínculo de identificación con sus parientes de la isla.

El barrio y la ciudad

Cartagena y sus barrios “populares”

El día que les dije a mis vecinos en Santa Cruz del Islote que me iba a pasar unos días en Cartagena, varias personas me ofrecieron sus casas en la ciudad: “Te tienes que quedar en la casa de ‘mami’”, dijo Marciana, cuando me explicaba que su madre, Elida, tiene una casa en el barrio Cartagenita, ubicado en el costado suroccidental de Cartagena. Por otro lado, la rectora del colegio me ofreció su casa en el barrio Paraguay en la misma ciudad, según ella, más seguro que Cartagenita, además, allí “tenía agua potable y una señora del servicio”, decía con orgullo, pues desde su perspectiva haría más cómoda mi estadía. Por su parte, Isabel, una joven madre que en ese momento vivía a unas pocas casas de donde me quedaba, me invitó a su casa en el Pozón, uno de los barrios concebidos como de los más pobres de la ciudad. Y Juvenal, un lugareño de 60 años que se convirtió en un gran amigo durante mi trabajo de campo, me dijo que me podría quedar en la casa de su esposa, ubicada, como las anteriores, en otro de los barrios llamados “populares” de Cartagena, el barrio Boston.

Los barrios populares de Cartagena se formaron por varios factores, como los efectos de la Violencia bipartidista que azotó al país desde la década de 1940¹⁴⁶, que obligó a los habitantes de zonas aledañas a buscar nuevos asentamientos. Otra de las razones de su surgimiento fue la migración interbarrial causada por proyectos de renovación urbana, como el ocurrido en Chambacú en la década de 1980, barrio popular que se había formado con mayoría de población negra en las primeras décadas del siglo xx. Como afirman Aguilera Díaz y Meisel Roca (2009), “los urbanistas consideraron que su presencia, con sus viviendas muy precarias, donde vivía hacinada y sin servicios públicos una población mayoritariamente afrodescendiente, afeaba los alrededores del casco colonial” (p. 12). Dinámicas que llevaron a un crecimiento de la población de Cartagena y de la conformación de barrios “populares”, que, según Cabrales (2000, p. 188), tuvo su mayor nivel entre 1960 y 1970.

Los nuevos residentes fueron tildados de “invasores”, pues no tenían títulos de propiedad sobre los terrenos. Otros tuvieron el subsidio de programas y de instituciones, como el Instituto de Crédito Territorial (ICT)¹⁴⁷ (Cabrales, 2000, pp. 190-191). Una zona de la bahía llamada la ciénaga de la Virgen, ubicada en el norte de Cartagena, se pobló y adaptó por los habitantes provenientes de Tolú y San Onofre (Córdoba) para construir un asentamiento por medio del relleno con piedras y tierra debido a la condición cenagosa de su suelo. Esta técnica de relleno es similar a la que usan los isleños para “calzar” el mar, y así construir tierra firme. Se puede decir que este tipo de saber no se restringe a los isleños, también se comparte con otras poblaciones, como las que construyeron los barrios populares de Cartagena en las partes cenagosas.

146 La Violencia fue un periodo de Colombia que se caracterizó por enfrentamientos entre los adeptos al Partido Liberal y al Partido Conservador. Una de sus grandes consecuencias fue la migración forzada de habitantes de las zonas rurales hacia la ciudad.

147 Entidad creada en 1939 y encargada del programa de mejoramiento de la vivienda rural campesina en todo el país. El ICT tenía en sus manos la construcción y el otorgamiento de crédito para la compra de vivienda (Ramírez Nieto, s. f.).

Los antepasados isleños hicieron parte de los grupos de migrantes provenientes de otros municipios y de otros barrios en Cartagena. Algunos tenían parientes allí que habían construido terrenos para vivir. Otros obtuvieron sus terrenos por transmisión y herencia familiar de sus padres que se habían asentado previamente en Cartagena. Este proceso de apropiación se ha interpretado, desde el punto de vista legal, como una invasión por parte de los migrantes, sobre todo en lo que concierne a ciertos barrios¹⁴⁸. Pero para sus habitantes, entre ellos los isleños, estos barrios y casas son propios, y esta noción de propiedad se resalta evocando su herencia y trabajo que ellos, sus padres y abuelos invirtieron para adecuarlos.

Con el paso del tiempo, la pertenencia al barrio cartagenero se ha fortalecido entre los habitantes de Santa Cruz del Islote. Ese espacio de socialización y vida en Cartagena es valorizado por ellos como una forma de ser parte de la ciudad y esto se hace evidente en el orgullo que muchos expresan al decir “Yo tengo una casa en Cartagena” o “Yo conozco los barrios de Cartagena como al islote”, expresiones recurrentes en las conversaciones. En este sentido, podríamos decir que, así como poseer un pedazo de tierra en una isla es el fundamento de la relación entre el hombre caribeño y su isla (Wilson, 2004), el hecho de tener un terreno en un barrio de la ciudad es como ser parte de ella, es pertenecer a esta.

La tenencia de una “casa en la ciudad” se puede entender como una impronta que “se inscribe en la historia del sujeto como la marca de una presencia indeleble en la medida que es la configuración inicial, el arquetipo de todo proceso de apropiación del espacio como lugar de la vida cotidiana pública” (De Certeau, 1999, p. 11). Para los isleños, más que “la ciudad”, el espacio de vida es el barrio con el que se identifican. Esta vez no lo hacen como un colectivo de “isleños” ni como una familia o un grupo de parientes, como sucede en Santa Cruz del Islote. Si bien en los barrios coinciden grupos de parientes, la identidad entre el individuo y el barrio está marcada más por la pertenencia a una “organización colectiva de trayectorias individuales” (De

148 Como el San Bernardo y el Olaya Herrera.

Certeau, 1999, p. 13) que por una identidad colectiva con un “territorio” o con una familia.

“Entre la casa y el barrio”: formas de residencia y pertenencia barrial isleña

No es claro el momento en el que los isleños construyeron casas en estos lugares. Ciertas personas dicen que compraron un “terrenito” en algunos de estos barrios y haber construido la casa gradualmente a medida que entraban nuevos ingresos. Otros señalan que heredaron sus casas de tíos y de sus padres que se habían hecho un espacio en la ciudad, previamente a su asentamiento en Santa Cruz del Islote. En este sentido, no existe tampoco la certeza sobre qué asentamiento, si el isleño o el de la ciudad, ocurrió primero. Esta situación cambia según cada familia. Aquellos que llegaron de Tolú a asentarse en el islote mantuvieron la propiedad sobre sus casas en el municipio de origen. Otros aprovecharon las dinámicas de pesca, auge del coco y contrabando para hacerse a un terreno en las ciudades.

Lo que resulta visible por medio de la etnografía es la coincidencia entre las formas de asentamiento y de organización social en Santa Cruz del Islote y las existentes en las casas isleñas en el continente. Un ejemplo es la casa de una de las hermanas Castillo. Tiene un calce en el islote, en el barrio llamado Pueblito, que fue distribuido entre sus hijos e hijas, y cada cual tiene una porción donde construyó su casa. La señora es una figura de autoridad en torno a la cual gira la distribución del calce y las decisiones del hogar. Por lo menos, esto es lo que pude ver cuando estaba presente, pues, en su ausencia, es su hija mayor la que toma el mando.

Junto con su esposo, Elida Castillo se compró un pequeño lote en el barrio Cartagenita formado en la década de 1960. Está ubicado en el costado noroccidental de la bahía de Cartagena en los alrededores de la planta de Postobón, una de las industrias nacionales de gaseosa¹⁴⁹. Al fallecer su esposo, junto con sus hijos construyeron una casa que tiene las mismas características que la que poseen en Santa Cruz

149 Según la memoria de los habitantes mayores de edad de Cartagenita, este barrio fue calzado a mediados del siglo xx, pues era un bosque de manglar.

del Islote: una entrada principal, que en el caso de Cartagenita se dirige a la calle interior del barrio y conecta con otras casas, un corredor “de un solo tiro”, como los que describí para el islote. Este conecta la entrada con la entrada del patio o anterior. Del corredor se abren las habitaciones, en este caso cuatro, y en el patio se encuentra un espacio destinado a la cocina de gas.

Aquí viven de forma permanente cuatro nietas de Elida Castillo. Cada una tiene una habitación asignada por su “tía” o “mami”, donde se quedan junto con sus respectivos hijos independiente de la edad. Los periodos en los que no está la tía Elida, una de sus cuatro nietas es quien dirige el cuidado en las labores del hogar y decide quién puede entrar en la casa y quién no. Cuando llega Elida Castillo, una de sus nietas, aquella que tiene la habitación más amplia, debe dejarle la cama a su abuela, su propietaria. En cambio, los primos, hermanos, tíos y visitantes externos, como yo, debemos compartir las camas con ellas o quedarnos en colchones dispuestos en las habitaciones. Cuando la abuela materna viaja de Santa Cruz del Islote a Cartagenita, todas las decisiones económicas, de organización o de cambios en la casa giran en torno de ella.

La casa en la ciudad: tipos de presencia masculina y femenina

La casa en la “ciudad” es, como en el caso de Santa Cruz del Islote, el principal espacio de socialización femenina. Sin embargo, las mujeres que van a sus hogares en Cartagena o Tolú desde el islote tienen motivaciones específicas que las hacen, algunas veces, moverse a otros espacios de la urbe. Por ejemplo, las que tienen bebés van a registrar a sus hijos y cuando acaban de cumplir 18 años sacan su cédula de ciudadanía en Cartagena. Algunos niños que están en edad escolar se desplazan, ya en periodo de vacaciones, ya para continuar su escolaridad. Se trata de niños que se convierten en “hijos criados” de las hermanas, abuelas, “tías” de sus madres residentes en el islote, pues quedan bajo su cuidado.

Otras mujeres se desplazan hacia la ciudad por causas médicas, ya por controles, ya por dolencias específicas que no se atienden en Santa Cruz del Islote. Van a trabajar temporalmente en servicios hoteleros, como empleadas domésticas, para visitar a sus parientes o acompañar a una persona mayor en el trayecto y en su estadía para devolverse

luego con esta al islote. Más recientemente se incrementó el flujo de mujeres a la ciudad para estudiar alguna carrera si las posibilidades laborales y económicas lo permiten.

Los hombres también acuden por razones médicas o de otros servicios, como la cédula de ciudadanía. Van a vivir allí por temporadas mientras consiguen una oportunidad laboral, así sea esporádica y dure poco. Cuando el dinero en la ciudad se les acaba, vuelven a Santa Cruz del Islote, pues, como me decía Juvenal, un isleño que tiene a su esposa y otros parientes viviendo en Cartagena, “en el islote uno siempre encuentra cómo ganar dinero”, ya en el turismo, ya con la pesca. Durante las temporadas “malas” en el islote, cuando baja el turismo y la pesca se dificulta, los hombres van a Cartagena o a Tolú o a las poblaciones aledañas y buscan obtener ganancias de trabajos en la playa con el turismo, vendiendo cocos, cocinando en hoteles, navegando lanchas o vendiendo pescados y mariscos que traen de las islas.

Entre los miembros de la familia de la “tía” que tiene casa en la “ciudad”, se encuentra una mujer simultáneamente a la de Santa Cruz del Islote en esa ciudad. Uno de los hijos de la tía Elida tiene una mujer en Cartagena con la cual tuvo un hijo, al mismo tiempo tiene una mujer en el islote. No obstante, cuando está en esa isla y alguien viaja a Cartagena, siempre piensa en enviar una cantidad de dinero para los gastos del hogar en la ciudad. Cuando “sale” a la ciudad, duerme en la casa donde vive su mujer, que pertenece a los dos. Estas relaciones simultáneas no generan exclusión de ninguna de las partes, tampoco son fuente de sanción social. Al contrario, cada una de las mujeres lo recibe a su llegada, su presencia asegura la llegada de dinero adicional para ellas y sus hijos, y para él es una oportunidad de hacer negocios y trabajar temporalmente, teniendo siempre un hogar asegurado. No todas las mujeres admiten esta situación, pero la aceptación de estas es amplia.

Los hijos del hombre crecen alrededor de cada uno de los hogares maternos y los niños, adolescentes y adultos jóvenes (20-30 años) que viven en este hogar suelen tener grupos de amigos en su barrio y en otros afines al suyo. Así las cosas, es posible que no permanezcan en la casa de su “tía” o “mami”, pues solo van a esta para cambiarse de ropa después de ir a alguna fiesta o cenar, aunque sí están bajo su supervisión y cuidado.

Las mujeres, por su parte, tienen un mayor espacio de libertad en la ciudad del que en Santa Cruz del Islote. Entre los 18 y los 30 años, se pueden ver grupos femeninos que asisten a fiestas de barrios, claro está, bajo la vigilancia y el control de sus parientes en la casa, quienes siempre preguntan por su paradero. Puede que una mujer amanezca en otro barrio, en alguna fiesta, pero luego regresa a su casa donde pasará la mayor parte del tiempo. De todas formas, así se vayan de fiesta, las mujeres siempre permanecen más tiempo que los hombres en sus casas y sentadas en los andenes de las calles que las bordean y conversando en el contorno de los barrios.

La posibilidad tanto femenina como masculina depende también de la cantidad de dinero con que se cuente. “Moverse” en la ciudad genera gastos de transporte; para los hombres, implica invitaciones a colegas, mujeres y amigos que encuentran en otros barrios. Así, ocurrió con José, uno de los isleños con los que viajé a Cartagena: enfermo y sin dinero tuvo que irse a “la ciudad” para acudir al médico, pues en Santa Cruz del Islote no había cura ni atención para un virus que lo atacó y que no cesaba. Una vez en Cartagena y alentado, José se quejaba “porque uno no va a la ciudá mondao”¹⁵⁰, que significa no tener dinero para salir a la calle. Pasó sus días encerrado y triste en la casa escuchando la noticia de sus amigos y parientes: ellos sí asistían a las fiestas, se encontraban para charlar en torno de unas cervezas o, simplemente, se desplazaban en la ciudad, al contrario de él. En otros casos, los hombres van a buscar dinero a la ciudad, con trabajos esporádicos. Pero para esto deben contar con un capital previo, para desplazarse, transportarse e ir a fiestas. Sin estas condiciones, la experiencia de la ciudad se reduce a la casa y sus alrededores, y como me decía José, “es estar encerrado, aburrido”.

Itinerarios y relaciones interbarriales

La casa y el barrio son los espacios de vida de los isleños por fuera de Santa Cruz del Islote. Es común que en un mismo barrio haya hasta tres o cuatro familias isleñas que tienen lazos de parentesco. En Cartagenita,

150 La palabra “mondao” designa que no se tiene dinero.

aquel sector que frecuenté durante mis “viajes” a Cartagena, viven en casas contiguas Elida Castillo, un hermano suyo y dos de sus nueras a quien su hijo va a visitar esporádicamente desde el islote. En los barrios El Pozón y Lo Amador, viven algunos miembros de la familia Mesa y otros de apellido Julio; de hecho, muchos de los pobladores del primero aparecen con los mismos apellidos de isleños y baruleros, como los Julio.

Los vínculos de identificación con estos lugares se perciben por medio de frases como “Mi barrio en Cartagena” o “Mi barrio en Tolú”, “Mi zona en la ciudad” o “Donde yo me muevo”. Y así como se generan estos sentimientos de identidad a determinados barrios, también se crean relaciones de rivalidad con otros. La rivalidad interbarrial de los isleños en Cartagena es visible en la presencia de varios grupos de hombres dispersos en las esquinas. Sus edades oscilan entre los 15 y los 20 años, llamados por las instituciones “pandillas” que se disputan en ciertas situaciones de encuentro con grupos de otros barrios.

Los jóvenes del barrio Cartagenita tienen una rivalidad con los de un barrio vecino y de origen reciente llamado Zapatero, este tiene la reputación de peligroso y, como afirma un diario local, “los jóvenes de estos dos barrios, por alguna razón que nadie conoce, se odian, y ese odio lo expresan preferiblemente mediante los fines de semana durante guerras de piedras” (Álvarez, 2013). Lo mismo me decían los jóvenes isleños cuando me quedé en Cartagenita, me advertían que “no pasara a la calle del lado en donde estaba el Zapatero, pues podría ser muy peligroso”, porque ya estaba identificada como proveniente del sector rival.

Las fronteras interbarriales fueron más claras para mí cuando le pedí a un grupo de isleños jóvenes que saliéramos a algún “picó”, nombre que se le da a una de las tantas fiestas que se organizan en torno de estos sistemas de sonido, objetos con una identidad barrial¹⁵¹. Estos

151 Por dar algunos ejemplos, según los isleños, los picós más famosos son el Rey de Rocha, originario de un corregimiento cercano a Cartagena llamado Rocha; el Gémini del barrio La Esperanza, y el Pasky del barrio Olaya Herrera, por mencionar solo algunos de los cientos de picós que hay. En un barrio, puede haber muchos picós sonando al tiempo.

circulan todos los fines de semana, ya en un barrio, ya en otros lugares de la ciudad. Para decidir a qué “picó” iríamos, mis amigos isleños hicieron algunas preguntas a los conocidos y expertos en esas fiestas sobre cuáles sonarían ese fin de semana de octubre de 2011 cuando estaba en Cartagena. Una vez informados, tomamos un taxi hasta el barrio el Carmelo. Sabíamos previamente que un picó iba a tocar en una discoteca que quedaba en una casa de dos pisos. En el nivel superior, estaba tocando esa noche un equipo famoso. Había gente acumulada en las escaleras y una gran algarabía. Cuando entramos en un local oscuro que hacía las veces de pista de baile, vimos a un grupo de hombres y mujeres de esta edad de mis compañeros, es decir, entre los 20 y 25 años, que se encontraban bailando en un círculo en torno del picó.

Mis compañeros tenían una mirada algo temerosa desde la llegada. Quienes estaban presentes nos miraban con extrañeza. Como era la primera vez que entraba en una fiesta de estas, no me percaté del peligro y el ambiente me parecía normal. Tal vez, mi desconocimiento de las dinámicas urbanas de Cartagena y mi condición de “cachaca”¹⁵² me impidieron entender los alcances de la situación. Luego de permanecer por 10 minutos en el lugar, uno de mis compañeros nos ordenó que saliéramos de ahí, pues uno de los presentes “estaba dando viaje”¹⁵³. Sin entender mucho la situación, seguí las órdenes y bajamos las escaleras sin prisa, pero algo asustados. Cuando nos alejamos, los jóvenes comentaban la forma en que los miraban los hombres que estaban presentes en la fiesta: “uno se sentía como extraño” porque “la gente de ese barrio es pesada” y “no quieren a la gente del sector de Cartagenita”. Luego de dar vueltas por la ciudad sin mucho éxito en encontrar un picó, decidimos volver al barrio al que, por lo menos en ese momento, pertenecía.

Las conversaciones sobre ese momento se extendieron durante unos días. Los hombres comenzaban a comparar situaciones en otros barrios y describían algunos como “peligrosos para la gente de Cartagenita”.

152 Forma de nombrar en la Costa Caribe a la gente del “interior”, en especial de Bogotá (aunque también incluye, a veces, a las personas de Cali).

153 Nos miraba de forma amenazante.

Este tipo de situaciones y de conversaciones son comunes en ciertos grupos de jóvenes tanto isleños como cartageneros. En cambio, cuando íbamos juntos a un barrio donde mis compañeros eran conocidos o con los que no había una rivalidad abierta, la camaradería y los encuentros con pares daban una cierta tranquilidad al grupo.

Se puede decir que las fiestas son en uno de los instantes en los que la pertenencia y la rivalidad barrial se hacen visibles. Asimismo, son momentos en los que los jóvenes de Santa Cruz del Islote que participan en estas entran a ser parte de otra de las tantas categorías socioespaciales entre las que circulan: la del barrio. La interacción interbarrial, esta vez mediada por el “picó” y su fiesta asociada, se convierte así en una de las “comunidades del instante” (Agier, 2002, p. 297). La pertenencia a un grupo de jóvenes que se identifican con un barrio adquiere así unos contornos definidos. Para que estos se activen y se hagan visibles, es necesario el encuentro con los pares, en este caso, grupos de jóvenes que al confrontarse se definen como pertenecientes a uno u otro sector.

Las mujeres isleñas que pertenecen a este grupo de edad también suelen identificarse con esos lugares, pero más como parte de un colectivo con el que tienen una afinidad que como un objeto de rivalidad y confrontación. Permanecen en los andenes, las tiendas y las casas. Cuando salen del barrio, van a menudo donde “tías”, primas o parientes de otros. También hacen trámites administrativos y aquellos relacionados con los servicios médicos en Cartagena. Cuando van de fiesta, suelen hacerlo junto con un grupo de amigos o de parientes.

Las mujeres y los hombres mayores, por lo menos los isleños con los que conviví en Cartagena, no tienen el mismo sentimiento de rivalidad interbarrial que los jóvenes. Su presencia en estos sectores es pasiva, no salen casi de la casa si no es estrictamente necesario, como por razones de salud o trámites burocráticos, y en sus categorías de pertenencia la del barrio no sale a relucir. Eso sí, conocen las pugnas entre los miembros de cada sector, en este sentido, saben los peligros que corren sus hijos y nietos en el momento de salir, más que todo si se considera que es común que después de una fiesta de “picó” ocurra un asesinato.

Los itinerarios y las relaciones interbarriales están marcados por los hábitos de cada grupo de edad. Como afirman De Certeau (1999), “el barrio es el espacio tradicional de la diferencia de edades” (p. 21).

Este modelo de disputas entre sectores distintos se replica en Santa Cruz del Islote y también se materializa por medio de los grupos de hombres, como lo mostré en el capítulo dos. No obstante, hay una diferencia entre lo que ocurre en las relaciones interbarriales en el islote y las de la ciudad. En el primer lugar, causan conflictos interfamiliares, pues la categoría de barrio se superpone a la del grupo residencial formado por las parentelas. Esta característica parece ser común a otras poblaciones negras. Hoffmann (2007) afirma que la “vecindad y parentesco se superponen, por lo demás, íntimamente, sin que resulte posible distinguir el registro más pertinente” (p. 139). Esto es aún más evidente en el islote donde la compresión física y los lazos de parentesco son más estrechos por el tamaño de la isla y por las dinámicas residenciales.

En cambio, dentro de la experiencia urbana de los isleños, las relaciones interbarriales no se traslapan necesariamente con las de parentesco, donde priman, más bien, la historia de una apropiación compartida del espacio, el hecho de que las casas compartan espacios comunes como la calle y la experiencia de proximidad y vecindad. “Es el espacio habitado en común que instituye la noción de ‘estar juntos’, de un grupo social que más tarde será interpretado bajo la forma de comunidad” (Hoffmann, 2007, p. 139). Ahora bien, la escala barrial es una forma de pertenencia a la ciudad. Pero existe una mayor, “el Estado”, representado tanto por Cartagena como por las presencias itinerantes de funcionarios que van a Santa Cruz del Islote. La idea local de “Estado” se compone de encuentros y desencuentros cotidianos con discursos, individuos y elementos materiales, como los edificios institucionales.

Las figuras del Estado en la ciudad

El vínculo con Cartagena no se define solo por la relación con el barrio. Esta ciudad es un espacio de vida donde no solo se reside, también se circula entre las instituciones y los funcionarios que lo simbolizan, donde se gesta una forma de interlocución frente a la cual los isleños se identifican política y colectivamente como una población “abandonada” y “aislada”. Una de las causas es que la figura de los funcionarios y las instituciones que administran el islote son distantes geográficamente.

Aunque se han creado varias iniciativas del Gobierno para atender a Santa Cruz del Islote, como enviar brigadas de la Registraduría Nacional del Estado Civil en época de elecciones, casi siempre los isleños se ven obligados a ir a Cartagena para acceder a servicios de salud, de registro civil y arreglar trámites administrativos. Muchos tienen en esa ciudad vínculos con políticos que les contribuyen económicamente, debido, entre otras cosas, al intercambio de dones por favores políticos, como la compra de votos¹⁵⁴.

“Mis políticos están allá”: Cartagena como espacio de interlocución con el “Estado”

La estadía en Cartagena no solo implica el acceso a servicios carentes en Santa Cruz del Islote. La oportunidad quedarse unos días, semanas o meses en la ciudad también genera otro tipo de intercambios y contactos. La interlocución con el Estado o, más bien, con algunos de sus representantes se hace posible en la urbe. Esto sucede en distintas escalas: por un lado, la relación individual de los isleños con funcionarios y políticos, y por otro, la construcción discursiva de la isla como una “comunidad” ante las entidades estatales.

La primera dimensión consiste en que una persona isleña visita a algún político local por el cual votó previamente a cambio de promesas de retribución. Este pagará por el voto, ya con pequeñas cantidades de dinero, ya con víveres. En este, el “Estado” se materializa en la figura de los candidatos a puestos políticos locales. Como lo expresaba una de mis vecinas: ante la “ausencia del Estado” en Santa Cruz del Islote “sus políticos estaban allá”. Cuando le pregunté dónde, me respondió: “¡Pues allá, en Cartagena, yo allá voy a la oficina de mi político y le pido mi platica, y cien mil pesos me da!”. Estos recursos son un ingreso importante para muchos en momentos de penuria en los que el Estado así concebido es una fuente de asistencia individual y se construye en una relación interpersonal.

154 La compra de votos es una práctica común en Colombia, en especial en zonas rurales. Consiste en el intercambio de dinero a los votantes por favores que pueden ser colectivos (por ejemplo, promesas de una planta eléctrica para todo el pueblo) o personales (como dinero). Por lo menos desde la lógica isleña, esta no se considera una dinámica ilegal, sino una fuente de recursos.

La construcción social de la “eficacia estatal”

Las percepciones de la presencia estatal en Cartagena también se manifiestan en la escala colectiva. Más exactamente, la representación de la comunidad isleña que hacen algunos de los representantes de Santa Cruz del Islote. Entre estos el corregidor y algunos delegados que representan colectividades, como la escuela, el consejo comunitario o la junta de acción comunal (JAC). En el primer caso, el corregidor tiene que viajar a Cartagena para reunirse con funcionarios locales y manifestar problemas comunes de la isla. Sin embargo, estas reuniones no son constatadas por los isleños y rara vez se perciben como “eficaces”. La situación hace dudar a los isleños del trabajo de su representante político, quien, una vez regresa a la isla, vocifera en la plaza y por los barrios las posibles soluciones ante problemas, como el agua, el tratamiento de las basuras o los embarazos adolescentes.

Dos situaciones ilustran esa dimensión relacional con el Estado. Un día el inspector llegó gritando que “había que ‘amarrá’ a todas las mujeres” (ligarles las trompas de Falopio para evitar más embarazos). En cada una de las casas donde se sentaba a conversar, decía: “¡Voy a esterilizar a todas las mujeres de esta isla! En Cartagena ya gestioné ese servicio”. Esta “solución” fue ignorada por quienes escuchaban alrededor, pero la intención del inspector no era que sus coterráneos creyeran que, en efecto, iba a “amarrar” a las mujeres. Su propósito era que los lugareños se enteraran de su “gestión” en Cartagena. Aunque no hay certeza de que este mecanismo de comunicación con la población haya sido eficaz en la imagen del inspector, el intento por justificar su ausencia es constante y se expresa por la socialización intempestiva.

Otra situación en la que el inspector quiere dar cuenta de una gestión y justificar sus “viajes” a Cartagena ocurrió en 2011. Me pidió que llevara mi cámara fotográfica a la escuela. Una vez allí, dibujó en un tablero un muelle que corresponde a uno de los tantos proyectos necesarios para hacer más eficiente el desembarco de pescado y alimentos en uno de los sectores de Santa Cruz del Islote. Le pidió a uno de sus compañeros de la JAC que se sentara al frente de él, simulando que escribía y atendía a lo que el inspector estaba dibujando en el tablero. Me pidió tomar la fotografía del momento, “pues esta

iba a enviarse a los periodistas de un diario local para que vieran su trabajo”. Tiempo después salió una nota en un pequeño diario local sobre esta y otras peticiones del inspector para su isla. Llevó el diario impreso desde Cartagena hacia la isla y mostró “la eficacia” de su trabajo a colegas que expandieron el rumor. Hubo quienes afirmaron que él “no hacía nada, que jugaba todo el tiempo con el Estado”, varios de sus allegados le creyeron y otros reaccionaron con indiferencia.

No hubo certezas sobre su trabajo, pero tampoco dudas puntuales. Gran parte de su labor se basa en la capacidad de mostrar que puede ir y venir “trabajando”, “solucionando problemas”, “saliendo en la prensa” entre un lugar y el otro. Así, la “salida” a la ciudad es una vía de legitimar las acciones del inspector. Que sean eficaces o no, depende de cómo este las socialice o de sus amistades o enemistades internas. Su angustia por mostrar su gestión se relaciona con las quejas constantes de la facción contraria a la suya: varios dicen: “Es que él no para en el islote”.

Los espacios de interlocución con el “Estado” en la ciudad tienen consecuencias en la representación colectiva de frente al Gobierno de Cartagena. Al publicar problemas de la isla en la prensa, esta se hace visible, así sea temporalmente, como una “comunidad” de Cartagena. Como reacción, los funcionarios del distrito de Cartagena se desplazan al islote, organizan brigadas de salud, de registro civil y expedición de cédulas de ciudadanía en jornadas especiales como la llamada Muévete Cartagena realizada en 2011. Así, reportaba *El Universal* de Cartagena:

Todos los servicios que ofrece la Administración Distrital se trasladaron a este pequeño pedazo de tierra habitado por 1247¹⁵⁵ personas. Identificación, habitabilidad, Sisbén, certificado del DAS, vacunación, medicina general, afiliación al régimen subsidiado de salud, son algunos de los servicios que el Distrito llevó a esta apartada isla de Cartagena”, manifestó Josefina Mendivil, directora del Plan de Emergencia Social Pedro Romero. (Therán Tom, 2011)

155 Esta es la cifra habitual que sale en la prensa, pero no hay censos que la corroboren.

La movilidad hacia Santa Cruz del Islote, aunque es esporádica y responde a coyunturas, también es una forma de interlocución con el “Estado”. Junto con los periodistas, los funcionarios contribuyen a la construcción de la idea de “aislamiento”, como se observa en la nota de prensa: el traslado de “todos los servicios” administrativos y de que el Distrito llegue “a esta apartada isla” son afirmaciones que tienen el efecto de mostrar, por un lado, la “presencia” del Gobierno, incluso, en jurisdicciones “apartadas” de Cartagena. Por su parte, los isleños también usan esta representación como una forma de reclamar sus derechos y los servicios básicos.

Así, existen dos formas de entender la relación con la “ciudad” como fuente y hogar del “Estado”. La relación individual que albergan sus políticos locales y los funcionarios en Cartagena y las figuras legitimadas por el Gobierno cartagenero, pero de poco prestigio en Santa Cruz del Islote como el inspector. Por el otro, la construcción colectiva de la interlocución entre el Gobierno local y el islote. En esta última, tienen una gran influencia los medios de comunicación.

El lugar de las “cosas bonitas”: Bazurto, puerto y mercado

Para llegar a Santa Cruz del Islote desde Cartagena, existen varias posibilidades. Una de ellas es tomar una lancha hasta cualquier puerto del golfo de Morrosquillo y, luego, un bus intermunicipal directo hasta Cartagena: este es un camino largo que resulta costoso porque es necesario pagar dos pasajes y dura unas cuatro horas el recorrido total. Otra opción es tomar una lancha del hotel Punta Faro, ubicado en isla Múcura. Estas embarcaciones son de alta velocidad y, además, tienen capacidad para diez pasajeros; para el isleño el pasaje tiene un costo especial de 40 000 pesos. Este valor es alto en atención a que un pescador isleño o un trabajador de la playa gana esta cantidad en promedio en tres días.

Las lanchas de Punta Faro llegan al muelle Los Pegasos ubicado en inmediaciones de la ciudad amurallada¹⁵⁶, lejos de los barrios donde residen los isleños. Este puerto turístico es el lugar donde los cartageneros adinerados y los empresarios turísticos varan los yates y las

156 La zona colonial y turística de Cartagena.

lanchas. Como en todo puerto, a ciertas horas del día hay algarabía en sus plataformas, pero en horas de calma es un lugar apacible y en sus alrededores los turistas y las parejas enamoradas hacen caminatas en las que reciben la brisa. Para los isleños, este es un lugar eventual de llegada. Lo consideran estéticamente “una marina bonita”, no obstante, la llegada y el traslado a sus casas salen más costosos desde ahí.

Por lo anterior, una de las opciones más económicas para los lugareños es tomar una lancha de un comerciante de pescado isleño y llegar a un muelle menos valorado. Estos van a vender el producido de una semana y, si una persona interesada en partir a Cartagena tiene suerte, logra conseguir un cupo en estas lanchas. Aunque estas últimas son más modestas que las del hotel Punta Faro, se puede llegar a Cartagena en menos de dos horas si la marea y el tiempo lo permiten.

El trayecto en las lanchas de pescadores lugareños es, sin embargo, menos cómodo que en las lanchas turísticas, pues no tienen techo que las cubra del sol, a veces, se llenan de agua y las sillas son tablas duras sin respaldo. Es necesario tener paciencia para soportar el sol que cae directamente cuando uno viaja a mar abierto, pues los “viajes” inician temprano en la mañana, pero los rayos se asoman en la mitad del trayecto y comienzan a calentar con fuerza desde las nueve de la mañana.

Uno de mis “viajes” a Cartagena fue en la lancha de un pescador isleño de quien estuve esperando noticia de su “salida” durante una semana. Quería irme con él por economía y, además, porque pocas veces había viajado en estos trayectos tan diferentes de los turísticos. Las lanchas de pescadores son lentas, a veces, paran en Barú a vender pescado o a comprar gasolina, y esto hace aún más demorada la llegada a Cartagena. Además, el viaje depende de que el propietario de la lancha haya recogido suficiente pescado para justificar los gastos de gasolina que implica. Un día inesperado, por fin me anunció que nuestra “salida” sería a las ocho de la mañana del día siguiente.

Antes de irme, Marciana me dio unos pasteles que ella misma había preparado y les enviaba a sus nietos, así como una lista de materiales de construcción para que su hija se los comprara y se los enviara, así podría continuar con la transformación de su casa. Además, su mamá, la tía Elida, me encargó un radio para escuchar las noticias: “Esos

los puede encontrar a diez mil en el mercado”, advirtió. Por su parte, Juvenal, un isleño de 60 años, envió conmigo unos cocos para su esposa y sus hijos. También me pidió que le comprara unas “chancas” de caucho (tongues¹), pues las suyas ya se habían roto. Daniel, un hermano de Marciana, me pasó un sobre con una “platica” para su esposa y su hijo. Y Heider, un joven de 23 años, me encargó “una mudita de ropa, elegante” del mercado para las fiestas que se aproximaban. Isabel, mi joven amiga, me pidió unos zapatos del “mercado” para su hija.

Algo agobiada ante la gran cantidad de peticiones que me hicieron, emprendí camino a Cartagena a las ocho de la mañana. En la lancha íbamos una mujer con su hijo de brazos, el conductor, su ayudante y yo. Viajamos ligeros de equipaje, pero con varias neveras del pescado y el marisco que algunos compradores estaban esperando en Cartagena. Después de dos horas de recorrido y con el pleno sol golpeándonos la cabeza, llegamos al puerto de Bazurto en Cartagena.

Este puerto tiene una característica particular: el olor anuncia la llegada. El aroma del pescado se confunde con el olor del manglar que nos resultó desagradable a todos. Cuando llegamos, Emilce, la joven madre que me acompañaba, se cubrió la nariz con un pañuelo y afirmó: “¡Ese olor a hediondo siempre está aquí!”. Y esto se debe, por un lado, a que este puerto está en una ciénaga, una entrada de mar cercada por abundante bosque de manglar; por otro, a la contaminación que proviene de las basuras que los habitantes y comerciantes dejan en sus orillas. A esto se suma el hedor del pescado fresco que se desembarca, el de la comida que algunas mujeres venden y la polución de los carros que pasan por una avenida paralela al muelle. Se puede decir que el olor es uno de los marcadores espaciales del puerto cuando los isleños se refieren o viajan a Cartagena por esta vía.

Bazurto, lugar donde se ubica el puerto, es un sector ubicado en el noroccidente de la ciudad. Queda en las inmediaciones de la avenida principal que atraviesa de norte a sur a Cartagena, vía llamada Pedro de Heredia. Existen varios lugares que llevan el nombre de Bazurto y son contiguos los unos a los otros: el puerto, la plaza de mercado más grande de la ciudad y una cantidad considerable de centros comerciales que se extienden a cada costado de la avenida. Estos se ramifican en corredores en los que se venden zapatos, ropa, electrodomésticos,

juguets para niños, discos compactos de música y películas, en fin, una miscelánea de objetos.

Dentro del mercado y el centro comercial se encuentran varias discotecas, restaurantes y bares que son referencia de los habitantes de Cartagena por las fiestas “picoterías” de champeta, pues Bazurto es el “epicentro de la champeta en Cartagena”¹⁵⁷ (Sanz Giraldo Herrera, 2011, p. 47). Además, por medio de los pastores evangélicos que van a Santa Cruz del Islote, supe que en el mercado de Bazurto se llevan a cabo cultos de este tipo, y ocurren en centros comerciales, en bodegas o en salones.

Con todos los elementos que reúne, comida, ropa, música, comercio de pescado, llegada y “salida” de lanchas, fiesta y culto evangélico, este lugar es un referente para los cartageneros en general y para aquellos que viven en los barrios populares, incluso los isleños, en particular. Los últimos son los usuarios, vendedores y visitantes asiduos de este mercado y también del puerto.

Para los isleños, Bazurto es un lugar donde venden “cosas bacanas”, es decir, ropa bonita, nuevas tendencias de música champeta. “Las galerías” o “bulevares” son los callejones que se comunican entre sí y recorren grandes centros comerciales, donde se mezclan tiendas de ropa y zapatos, con las de juguetes de niños, tecnología, locales con la música a todo volumen, restaurantes y bares. En los alrededores de este centro comercial, hay vendedores ambulantes que ofrecen el mismo tipo de mercancía que dentro de estos. La ropa se exhibe en grandes kioscos improvisados entre los que pasan los transeúntes mientras escuchan la música a todo volumen, los gritos de los vendedores ofreciendo sus productos y los buses que pasan por la avenida. En el puerto de los pescadores, los isleños se encuentran, recogen y reciben algunos parientes y amigos, donde embarcan y desembarcan varios

157 Esta afirmación de Sanz Giraldo (2011, pp. 45-49) se basa en su etnografía sobre la champeta y los picó en Cartagena. Además de ser el “epicentro” porque hay fiestas “picoterías”, Bazurto es el lugar de compra y venta de discos clásicos o LP de champeta criolla y africana, también donde los vendedores llamados piratas tienen sus locales de venta de discos grabados de champeta.

isleños y baruleros. Los compradores de pescado esperan en el muelle a los vendedores con neveras para recibir la mercancía.

Bazurto es un lugar de interacción donde los isleños encuentran diversos tipos de ofertas y servicios que se traslapan, como el comercio, los rituales religiosos, el comercio de pescado y las fiestas de “picó”. Es un universo totalmente opuesto al turístico que se concentra en la zona colonial de Cartagena o la ciudad amurallada. Como afirma Bairoch (1982), son emblemas “de la apertura total del mundo o de la liberalización total del mundo”. En ellos, se activan las escenas que nos hablan de segregación y fisuras de una determinada sociedad, de sus conflictos y de las influencias culturales y migratorias presentes.

Los isleños no escapan de la seducción que produce el comercio, la apertura a nuevos bienes y el encuentro con sus coterráneos en el muelle de los pescadores. En el puerto, entran a circular entre distintas referencias espaciales, identitarias, políticas, culturales, y se activa una de sus múltiples formas de identidad y pertenencia: aquella en la que se identifican como parte de la población cartagenera de los sectores populares. Entre el mercado y los “bulevares”, la gente de Santa Cruz del Islote, incluso niños, jóvenes, adultos mayores, encuentran una posibilidad para acceder a bienes “de moda”, entre los que la ropa desempeña un papel fundamental cuando se usa en la isla.

* * *

Cartagena es un anclaje residencial, simbólico y político en la vida de los isleños, donde no confluyen bajo la forma de una “comunidad”, los límites de su espacio de relaciones se construyen en trayectorias individuales. Pero no por esto desatan el lazo que los une a Santa Cruz del Islote: pueden ser ciudadanos anónimos que se funden en los barrios populares, se identifican como “cartageneros” y, al mismo tiempo, conservan su pertenencia isleña sin necesidad de confluir en espacios colectivos que los convoquen en torno a esta. La fluidez que les brinda la movilidad se fija en las residencias matrifocales cartageneras. La relación con otros lugares como Tolú y Berrugas presenta dispositivos distintos de movimiento, que les permiten habitar y participar de intercambios mediante el turismo y las peleas de gallos.

Las redes de reciprocidad: Tolú y Berrugas

¿Vas pa Tolú?

En Santa Cruz del Islote, cuando alguien pasa por la plaza “bien vestido” (con gorra, pantalón largo, zapatos cubiertos y camisa), es común que desde lejos e insinuando una sonrisa otra persona le pregunte: “¿Vas pa Tolú?” (expresa en forma de un cumplido que busca hacerle notar al receptor que está “elegante”). Es una exclamación de la que nadie espera ninguna respuesta. La vestimenta tiene una clara relación con el conocimiento de otros lugares y de los códigos corporales y estéticos que se deben seguir.

Como ocurre en tiempos de fiesta o cuando se quiere ir a Cartagena, viajar a Tolú implica “vestirse de ciudad”. No obstante, Tolú es un sitio geográfico más cercano y cotidiano que el de Cartagena. Al llegar acceden a servicios y bienes a los que no tienen alcance en Santa Cruz del Islote, como el agua, la electricidad permanente, ciertos lácteos, panadería y frutas. Existen mercados de ropa, pero este tipo de comercio es menos apetecido que el de Cartagena, pues es menos variado.

Este municipio hace parte de Sucre y tiene alrededor de 27 000 habitantes (Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], 2005, p. 71). La distancia con Santa Cruz del Islote es de 30 km (Heckadon, 1970, p. 3) y una embarcación de motor recorre el trayecto en menos de una hora. Los comerciantes de pescado van cada semana a Tolú, pues los negocios locales les compran cantidades importantes de pescados y mariscos. Asimismo, varias familias isleñas tienen residencias y parientes consanguíneos viviendo en diferentes barrios de ese municipio.

Las relaciones entre la isla y este puerto existen desde que se asentaron los pescadores en Santa Cruz del Islote. Incluso, de acuerdo con la historia oral, después del primer periodo de llegadas individuales por parte de los baruleros, llegó gente de Tolú, Rincón del Mar y Berrugas a establecerse. Sin embargo, al mirar las genealogías de cada barrio, es posible establecer que de nueve solo en un barrio el progenitor declaró ser originario de Tolú, mientras su esposa nació

en el islote: se trata de la familia De la Hoz que vive en el barrio de la Cruz. El resto de los hogares entrevistados expresaron ser originarios del islote y de Cartagena. La familia del barrio Casablanca tiene un fuerte vínculo con Tolú por medio de uno de sus miembros fallecidos, que estuvo casado con una mujer tolueña y con ella tuvo una hija que vive en ese municipio.

La identificación, el dominio y el conocimiento del lugar por parte de los isleños son notorios. Al llegar a Tolú en una embarcación isleña, los isleños, hombres, mujeres y niños, son recibidos por su nombre de parte de quienes estén presentes en el puerto, en la avenida de la playa, con un lenguaje familiar. Cuando se dirigen a sus barrios, conocen perfectamente las vías y los lugares de reunión de sus amigos. Los manglares a los que llaman el “monte”, como en isla Tintipán, también les son familiares.

Entre marinas: el turismo y el compadrazgo como dispositivos relacionales

Las personas que circulan con mayor frecuencia entre estos dos lugares, llevando y trayendo noticias, mensajes, dinero o pescado son los conductores de las embarcaciones turísticas o lancheros. Algunos son isleños o parientes cercanos de personas de la isla. Su rol como conectores entre los dos mundos, el insular y el del litoral, posibilita los contactos y los desplazamientos de los isleños y también la llegada de turistas a isla Múcura. Ellos construyen gran parte del vínculo social, comercial, familiar y turístico entre estos dos espacios.

“La visita panorámica de las islas”: dinámica turística en Tolú

Uno de los aspectos que más me impactó a mi llegada por primera vez a Tolú fue el contraste entre las épocas de “temporada alta” y “temporada baja”¹⁵⁸. En la primera, las calles se ven atiborradas de turistas, música, kioscos donde se vende comida, y a esto se suma una gran algarabía en las tiendas y los bares. Los turistas llegan a pasar ciertas

158 Alta: Semana Santa, junio-julio y diciembre-enero.

temporadas desde ciudades que se conectan por medio de la Troncal de Occidente, una vía que comunica a Tolú con ciudades como Montería (Córdoba), Sincelejo (Sucre), Cartagena (Bolívar) y otras más distantes, pero con acceso terrestre a la Costa como a Medellín (Antioquia). En cambio, durante la “temporada baja”, Tolú parece un lugar casi desierto. Sus calles polvorientas le otorgan un halo de nostalgia que se completa con el paso esporádico de los bicitaxis¹⁵⁹.

El lugar con mayor actividad en el día queda en la avenida que bordea la playa. Durante el día, y más que todo en temporada alta, se percibe el vaivén de personas, motos, algunos carros, comerciantes, pescadores y lancheros, donde se ubica el muelle Los Delfines y se anclan las lanchas turísticas. Casas continuas que ofrecen servicios hoteleros y de transporte en cuyas fachadas se ven anuncios sobre recorridos “panorámicos” a las islas de San Bernardo acompañados de fotografías de cada una de estas porciones de tierra: “Conozca la isla más densamente poblada del mundo, tiquetes aquí”, dice un anuncio, una frase utilizada para captar a los turistas con la “etiqueta” que identifica a Santa Cruz del Islote en esta industria. La “visita panorámica” significa que solo puede observarse desde la lancha. Los turistas se detienen a tomar fotografías y seguir su camino al destino final que es la playa de isla Múcura.

La mayor parte de las islas que recorren dichas lanchas se divisan desde el mar, pues el tiempo que hay para el recorrido no permite descender en la mayoría. Hoy día, este tipo de turismo es masivo¹⁶⁰ y se ha convertido en la primera actividad económica de los isleños después de la pesca en los últimos años por la escasez progresiva de productos marítimos en la zona.

159 Medio de transporte que se construye con una bicicleta a la que se le adaptan dos ruedas traseras para sostener una carroza donde van los pasajeros. Es el principal medio de transporte en Tolú.

160 Según un informe institucional, durante la temporada alta (diciembre-enero, Semana Santa y junio-agosto) pueden llegar a La Puntica hasta treinta lanchas turísticas en un día, lo cual corresponde a 200 turistas diarios. En la temporada baja (febrero-mayo y septiembre-noviembre), este número baja a 50 personas por día (Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales Naturales [UAESPNN], 2006, p. 151).

Todo empezó cuando “los doctores que llegaron del interior”¹⁶¹: trayectoria del turismo entre Tolú y las islas de San Bernardo

En la década de 1960, los visitantes más comunes del golfo de Morrosquillo y de las islas eran académicos, intelectuales y profesores de universidades de Bogotá y Medellín. Algunos tenían casas de recreo en el litoral, otros en algunas islas, como ocurre en isla Múcura con la cabaña de un biólogo de la Universidad Nacional de Colombia que usaba su casa como alojamiento para sus estudiantes. De estos trayectos resultaron varias investigaciones sobre la ecología de la zona tanto en su porción continental como insular. Como señala Primitivo, los turistas y “doctores”, como llama a los intelectuales, docentes y profesionales de la época, comenzaron a interesarse por comprar tierras:

El turismo fue en el año sesenta en adelante, empezó el turismo a llegar aquí a la Costa, porque no llegaban allá, sino aquí a la Costa y de aquí los llevaban en lanchas para allá. Llegaban a Múcura, a Tintipán y acá a isla de Palma... en estas islas cuando venía el turismo, venían doctores como el profesor Flórez y políticos de por allá del interior... no venía por cantidad como ahora, era muy poco el turismo si... ya entonces el turismo buscaba también de comprar los terrenos... así fue que empezó.

A partir de estos “viajes”, se empezó a conocer tanto la Costa como las islas del golfo de Morrosquillo entre los turistas del interior del país. Varios terratenientes y comerciantes locales comenzaron a ver un potencial para esta industria en la zona. Con ayuda de los isleños y los pescadores, estos organizaban “viajes” a las islas en lanchas pequeñas de motores con poca potencia. Gradualmente, los propietarios de casas en las orillas de la playa se consolidaron como pequeñas empresas creando las “marinas”.

El primer negocio de este tipo que conocí fue Mar Azul, un edificio blanco de dos pisos que tiene vista al puerto principal de la playa.

161 “Interior” es una categoría genérica para designar la geografía que se opone a la “costa”. Cuando se habla de interior en sitios como Tolú, el islote o Cartagena, se hace referencia, en especial, a ciudades capitales como Bogotá y Medellín.

Durante los quince días que transcurrieron entre mi llegada a Tolú y la partida a Santa Cruz del Islote, observé desde ahí la cotidianidad de los pescadores y la gente que trabaja en el turismo. Cada día me despertaba la algarabía de los lancheros ofreciendo tiquetes a las islas de San Bernardo para captar turistas y llenar cupos de las lanchas. Así, percibí que, desde las siete de la mañana hasta las diez, el movimiento de gente en este lugar es constante: unos corren desde las marinas a la playa organizando lanchas, vendiendo tiquetes, ofreciendo bebidas y comida, y recibiendo la mercancía de otras embarcaciones de pescadores, en especial los isleños. Luego, el puerto queda en calma hasta el regreso de los turistas que ocurre entre las tres y las cuatro de la tarde.

Cada marina tiene un número específico de lanchas. Estas se diferencian por el logotipo que llevan inscrito con el nombre a la cual pertenecen. Existen establecimientos que tienen más o mejores lanchas que otras, depende de la publicidad y la cantidad de turistas que reciben diariamente. La más grande se llama Tolumaría y pertenece a María Fuentes, quien es la hermana de uno de los propietarios de cabañas de recreo en isla Tintipán. Su relación con los isleños se basa en un circuito de intercambios en los que tanto ella como su hermano, así como sus contactos isleños, obtienen favores y bajos costos en los tiquetes para ir a Tolú desde Santa Cruz del Islote.

Rogelio y María

Rogelio y María Fuentes son empresarios del turismo en el golfo de Morrosquillo. Su marina cuenta con algunas de las lanchas turísticas mejor equipadas de Tolú. María siempre está de pie en la puerta frente al puerto. Desde ahí toma decisiones importantes en el contacto turístico, como ¿qué conductor o lanchero va a manejar una determinada lancha? o ¿a quién se le otorgan rebajas en los tiquetes? También les compra pescado a vendedores isleños, el cual recibe en las lanchas de su propiedad cada vez que vuelve una del viaje turístico a isla Múcura.

Rogelio es su hermano y socio. Además, es propietario de una de las cabañas turísticas de isla Tintipán, que administra una pareja isleña que tiene cuatro hijos. Entre estos hay algunos que son ahijados de Rogelio. Tiene, además de una relación comercial con los isleños, una relación de compadrazgo, vínculo de parentesco ritual que se sella a

través del bautizo católico¹⁶². Por medio de este tipo de vínculo, isleños y toluños entablan relaciones de reciprocidad de varios tipos que le facilitan a cada parte la consecución de bienes, intercambio de víveres, transporte entre las islas y Tolú, entre otros.

En este caso específico, Rogelio tiene un depósito de víveres en Tolú con el que aprovisiona su cabaña en isla Tintipán. Cada semana aprovecha los “viajes” turísticos que se hacen en las lanchas de Tolumaría y envía varias cajas de víveres para que el lanchero las deje en su cabaña y para que la familia isleña que la cuida la reciba. Les envía a sus ahijados y compadres víveres para su consumo. Así, Rogelio se beneficia del circuito turístico de las lanchas para ahorrar costos en el aprovisionamiento de su cabaña. Al tiempo, sus compadres y ahijados se benefician de esta alianza al servirse del transporte que les brindan las lanchas de la marina.

Aunque no es una práctica generalizada, pues la mayoría de los isleños eligen como padrinos de sus hijos a parientes de la isla, esta relación de Rogelio con la familia que vive en isla Tintipán tiene un efecto importante como dispositivo de la relación entre los dos lugares. El vínculo de parentesco ritual que se sella por medio del compadrazgo les permite tanto a los unos como a los otros construir alianzas, intercambiarse favores, incrementar sus ganancias y tener asegurado un cupo en las lanchas o en las habitaciones de las marinas si así fuera necesario. El compadrazgo se manifiesta como “una relación de respeto que crea un intercambio permanente de bienes y servicios” (Losonczy, 2007, p. 110). Sin embargo, recordemos que, cuando se trata de relaciones de compadrazgo entre isleños y patrones de cabañas turísticas, este vínculo es asimétrico, pues el dador (padrino) siempre va a ser superior al receptor (compadre). En este caso, Rogelio es el que tiene mayor poder adquisitivo y el que tiene una relación de dominio patrimonial con la familia en cuestión.

El turismo, la pesca, las relaciones de compadrazgo y el constante intercambio son las formas isleñas de habitar Tolú. En este proceso, las

162 Para el estudio del compadrazgo en poblaciones negras y caribeñas, como dispositivo de relaciones horizontales con poblaciones cercanas en Colombia, véanse Losonczy (2002, 2007) y Cárdenas y Uribe (2007).

personas encargadas de vincular estos dos espacios por vía marítima son los conductores de lanchas, llamados lancheros. Son mediadores de gran importancia en el proceso de movilidad. Varios son isleños, otros tienen relaciones de amistad con los trabajadores de la playa de isla Múcura. Además, participan de la construcción de la imagen de Santa Cruz del Islote como “la isla más densamente poblada del mundo”, pues tienen la misión de ser guías turísticos.

Los lancheros: navegantes, mensajeros, conectores y guías

El movimiento matutino de gente entre las marinas y el puerto se debe a la presencia de los lancheros que trabajan para las estas empresas. Además de conducir las embarcaciones, tienen varias funciones, ofrecen tiquetes para el transporte, se desplazan de un lado a otro contando el cupo de las lanchas, cuando van a embarcar a las personas, junto con un ayudante, organizan los puestos y distribuyen el peso dentro de las lanchas. Todos ellos se conocen entre sí y tienen una comunicación constante sobre el cupo de cada lancha. Cuando hay uno que no tiene espacio, remite a los turistas a otra embarcación.

Los lancheros fueron los primeros en hablarme sobre Santa Cruz del Islote cuando aún no había emprendido mi trayecto desde Tolú al islote a mi llegada. Debido al mar de leva que hubo durante más de una semana, me quedé poco más de lo pensado en ese municipio. El tiempo de mi estadía me sirvió para conocer la cotidianidad del puerto y entender parte de los vínculos que tienen con los habitantes del islote. Al contarles que me quedaría un buen tiempo en la isla, varios lancheros comenzaron a mencionarme el nombre de parientes que conocían allá. Ellos reforzaron las impresiones de los tolueños sobre la población de esa isla: “Allá la gente es muy acogedora”, “Esa isla es chiquita pero es amañandora”. Algunos afirmaban que habían vivido allá “pescando” por temporadas. El islote figuraba como un lugar conocido y familiar para lancheros y también aparece en su discurso como “el pueblo ideal y solidario”.

Después de una semana y media de preguntar diariamente en el puerto si podría viajar a Santa Cruz del Islote, una mañana recibí el llamado de uno de los lancheros indicándome que me alistara porque ya podría, por fin, salir. A las ocho de la mañana compré mi tiquete y me

dieron el cupo en una lancha grande y cubierta, sobre la cual el lanchero y su ayudante acomodaban mi equipaje y otras cajas y maletas que llevaban víveres encargados por los isleños. La lancha se llenó de turistas que junto conmigo esperaban ansiosos la “salida” mientras varios vendedores de agua nos vendían sus productos diciéndonos que “por allá en Múcura hacía mucho calor y que allí el agua era más costosa”.

Después de media hora de espera, salió la lancha que comenzó su recorrido en Boquerón, la isla más cercana a Tolú. La lancha se detuvo al frente, el capitán nos informó que pasaríamos por la mayoría de las islas sin bajarnos, solo mirándolas desde el mar, a excepción de isla Palma, donde hay un parque zoológico y quienes quieran podrían bajarse para recorrerlo y los que no esperaríamos en el muelle cubierto. Luego, anunció el lanchero, nos llevaría entre las islas Panda, Mangle, divisaríamos Tintipán y Santa Cruz del Islote, “la isla más densamente poblada del mundo con 1200 personas que viven de la pesca”¹⁶³. Todo esto antes de llegar a isla Múcura, el destino final de la mayor parte de los turistas, pues le había pedido al lanchero que me dejara en el islote directamente. Luego, siguieron su camino a isla Múcura, donde los dueños y trabajadores de la playa los esperaban con sus kioscos y puestos de comida listos. Desde muy lejos, los trabajadores de la playa reconocieron cada una de las lanchas turísticas, así como la marina a la que cada una pertenece.

Al llegar a isla Múcura, los lancheros ubican a las personas en determinados restaurantes. Así, los de Tolumaría están destinados a determinado restaurante, los de Marazul a otro, y así sucesivamente. Esto ocurre debido a que hay personas que pagan “todo incluido” desde Tolú, una modalidad en la que se hace el pago integral por los servicios de transporte y almuerzo. Cada marina tiene conexiones con un restaurante determinado según las relaciones que existan entre sus propietarios.

Así, la mañana transcurre entre el almuerzo, el descanso y los juegos. En este periodo, los lancheros se sientan en los alrededores de los restaurantes a departir entre ellos o con los vendedores que hay

163 Este es el discurso habitual de los lancheros hacia los turistas. Algunas veces los isleños lo rechazan diciendo que son exageraciones, con algo de humor, pero la mayor parte del tiempo son indiferentes.

disponibles. El tiempo que estos pasan en la playa es de cuatro horas diarias, lo suficiente para crear un vínculo de amistad, contarse historias, actualizarse sobre los acontecimientos de cada lugar, solicitar favores, intercambiarse bienes o coquetearles a las mujeres isleñas que trabajan vendiendo dulces típicos. También suelen ocurrir conflictos entre lancheros o entre estos y los trabajadores de la playa, ya por dinero, ya por mujeres. Algunos se resuelven el mismo día, otros duran varios meses, tiempo en el que los lancheros y los trabajadores se evitan.

El vínculo entre los lancheros y la gente isleña de la playa se activa cotidianamente. Este no se basa únicamente en las relaciones con los trabajadores de la playa, también con todo Santa Cruz del Islote por medio de los bienes y servicios que brindan llevando encomiendas a sus habitantes. Este tipo de interacción crea una red de reciprocidad distinta de la que ocurre, por ejemplo, con puertos como el de Cartagena.

Las redes de reciprocidad: los lancheros, las marinas y los isleños

El compadrazgo y el vínculo cotidiano de los lancheros trasciende la relación económica. Este es distinto del tipo de transacción que los isleños tienen, por ejemplo, en puertos como Cartagena. Allí en Bazurto, los participantes están, en general, “libres de futuros compromisos. En cambio, las redes se crean cuando la transacción ocurre entre individuos envueltos en una relación recíproca (MacGaffey y Bazenguissa-Ganga, 2000, p. 13). Este es un dispositivo que les asegura el ingreso diario de gente en la playa y mantener activo el lujo de turistas. Sirve para aliviar las necesidades alrededor de ciertos servicios, como la obtención de víveres, el envío de dinero por parte de parientes en Tolú, el acceso a medicinas de las que no se dispone en la isla y el transporte al municipio costero a precios más económicos que los que pagan los turistas. Es entonces una red eficaz que se basa en la obligación implícita de responder a los servicios que ofrecen los actores. Por ejemplo, si un lanchero lleva un “mandado” a un isleño, este último le ofrecerá a cambio almuerzo, bebidas o una carga de pescado fresco para que lleve consigo.

Esta red también se basa en el entendimiento cultural mutuo. En este proceso, entran a jugar varios factores lingüísticos y códigos de comunicación. Los trabajadores de la playa saben desde muy temprano

qué lancheros, cuántos turistas y en qué lanchas llegarán. Además, a qué restaurante se asignará cada una de las lanchas. Igualmente, es preciso saber cuál es el favor o la deuda implícita detrás de ciertos servicios. Los lancheros y los trabajadores de la playa se intercambian objetos sin necesidad de verbalizar los pormenores de ese intercambio, mostrando una competencia relacional que está permeada por códigos culturales.

Esto ocurre en las redes interpersonales, según Mitchell (1969, p. 20), porque los actores y observadores en cualquier situación social están capacitados para entender el comportamiento de sus pares, de acuerdo con las normas, las creencias y los valores con los cuales estos se asocian y la continuidad de las redes. Entra a funcionar, de nuevo, la “intimidad cultural” (Herzfeld, 2007). Esta vez, se comparte con los lancheros como habitantes de este espacio de vida que habitan los isleños. La eficacia de la red se garantiza, en gran parte, por la complicidad entre lancheros y trabajadores.

En las narraciones históricas de la relación entre los dos lugares, se confunde la referencia a las presencias tolueñas que llegaron a Santa Cruz del Islote con las de otros lugares como Berrugas y Rincón del Mar: “Aquí llegó gente de todo el golfo”, es una expresión común en la historia oral. Pero todos los lugares del espacio donde se mueven los isleños no tienen la misma jerarquía y tampoco la misma intensidad en las relaciones. Los niveles de identificación y pertenencia a estos lugares cambian de acuerdo con la situación. Por ejemplo, en la relación con los berrugueros son ambiguas: oscilan entre la construcción de redes de amistad y compadrazgo que pasan por la vía de las peleas de gallos y las disputas por los recursos pesqueros.

Los gallos los unen, los peces los confrontan

Al norte de Tolú se encuentra Berrugas¹⁶⁴, que es un corregimiento de San Onofre (Sucre), cuyos arroyos funcionan como zonas de

164 Fue primero un territorio poblado por negros cimarrones en la Colonia, pero, en 1778, sobre los restos de los palenques de cimarrones, fue fundado el caserío de Berrugas como parte del proceso de ordenamiento territorial en el siglo XVIII. Desde su fundación, fue un puerto principal del golfo para el comercio

aprovisionamiento de agua, pues sus habitantes carecen de este servicio. Las tierras cultivables son escasas y el mar cercano al poblado tiene pocos recursos pesqueros debido a la presencia de grandes compañías pesqueras que erosionan el coral con sus métodos de arrastre al uso de métodos que barren el fondo coralino. Una de las causas de esta sobrepesca fue la violencia paramilitar que se recrudeció en la zona desde finales de la década de 1990¹⁶⁵ y obligó a muchos campesinos a abandonar sus parcelas y buscar otras formas de sustento. Los lugareños de Berrugas fueron unas de las principales víctimas y, al perder la propiedad de sus tierras, la pesca se convirtió en uno de los principales medios económicos.

Pocos peces, muchos pescadores

Los pescadores de la zona e, incluso, aquellos que viven en lugares lejanos como San Andrés¹⁶⁶, perciben a los pobladores de Berrugas como “los más pobres del golfo de Morrosquillo”. Por causa de la escasez en las inmediaciones de su corregimiento, se ven obligados a viajar largos trayectos para pescar. Muchos llegan hasta las islas del archipiélago y se instalan temporalmente en isla Mangle e isla Ceycén. En estos trayectos, hay quienes navegan en las inmediaciones de las islas con botes cargados de berrugueros que realizan la pesca con boliche¹⁶⁷. Por eso, desde el punto de vista de la pesca, los habitantes del corregimiento son concebidos como acaparadores y destructores del recurso marino.

con Cartagena y los pueblos ribereños de la entonces Nueva Granada (Fals Borda, 1980, p. 158A).

165 Berrugas fue lugar de masacres, actos políticos y zona de sometimiento a campesinos (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2013, pp. 348-350).

166 Según una comunicación personal con Camila Rivera, antropóloga que trabajó en isla de Providencia, los pescadores berrugueros tienen la reputación de arrasarse con los corales y de pescar peces y langostas de tallas mínimas no permitidas. Esto se debe a la utilización de métodos de arrastre como el boliche.

167 Es un arte de pesca cuyo método consiste en encerrar en la red peces que tienen la tendencia de formar grupos o cardúmenes relativamente grandes, en general, con la ayuda de un bote donde pueden caber hasta tres o cuatro pescadores (Fernández et ál., 2003, p. 23).

No obstante, ciertos isleños excusan el uso de estos métodos en la pobreza de esa población. Aunque expresan su disgusto por su presencia en los bajos comunes a todos los pescadores del golfo de Morrosquillo, no practican un control explícito hacia la pesca berruguera¹⁶⁸. Esta situación se fortaleció en los últimos años debido a las limitaciones progresivas de la pesca como consecuencia de la escasez de peces y a las pugnas con los funcionarios de Parques Nacionales Naturales de Colombia por la protección del área marítima protegida¹⁶⁹ que incluye bajos frecuentados por todos los pescadores de la zona. Los isleños acusan a los berrugueros de violar las normas establecidas por la entidad en cuanto al uso de artes de pesca erosivas, como el mencionado “boliche”, y, por otro lado, de invadir su área de pesca, y así restarles posibilidades y potencial a los lugares frecuentados por los isleños.

Sin embargo, a estas relaciones problemáticas en el contexto pesquero se contraponen otro tipo de vínculos interpersonales entre isleños y berrugueros. Por un lado, los últimos se han convertido en mediadores con los compradores de Santa Cruz del Islote. Los primeros resolvieron entrar en una relación de trueque con los segundos ofreciéndoles galones de gasolina para sus lanchas y las plantas generadoras de energía eléctrica a cambio de pescado. Con cierta frecuencia, los berrugueros llegan al islote cargados del combustible y se devuelven con una buena

168 La mala reputación de los berrugueros es conocida en ese archipiélago de San Andrés y Providencia que es distante de San Bernardo. Esto sucede porque hay muchos pescadores del golfo, y en especial isleños, que llegan a bucear a San Andrés debido a oportunidades esporádicas y por la invitación de amigos pescadores sanandresanos y providencianos.

169 Esta área fue declarada parque nacional natural en 1977, con una superficie inicial de 17 800 ha, realinderado posteriormente en 1988 para ampliar su área e incorporar dos islas de gran importancia ecológica (los únicos cuerpos terrestres del archipiélago de las islas del Rosario que todavía se encuentran en estado natural y con escasa intervención antrópica), son ellos isla Tesoro en su parte septentrional e isla del Rosario ubicada en la porción meridional occidental. En 1996, se amplió nuevamente el área al incorporar el territorio sumergido que separa los archipiélagos de Nuestra Señora del Rosario y de San Bernardo, el área submarina circundante a este último y las islas Mangle y Maravilla (UAESPNN, 2006).

cantidad de pescado y mariscos. Esto no evita que pesquen en zonas aledañas y “protegidas”, pero sí crea alianzas importantes para los comerciantes isleños. El intercambio se fortaleció en los últimos años, pues solía ser más frecuente con pescadores de Rincón del Mar y de Tolú.

Las relaciones alrededor de la pesca son ambiguas, pues ocurre entre la lucha por el mar y la unión por medio del trueque; se contrapone una relación de camaradería y amistad que es mediatizada por los galleros y por los encuentros en torno de las peleas de gallos. Estos momentos afloran los límites identitarios y de apego al lugar que en la vida cotidiana son difusos. Esta vez el instante ritual en el que estos surgen son las peleas de gallos.

“Palabra de gallero”: respeto, reputación individual y pertenencia colectiva

Los estereotipos generales sobre los berrugueros como “pobres” y arrasadores del mar recaen sobre el colectivo de pescadores. La relación entre los hombres de cada lugar, en cambio, se basa en el respeto mutuo. “Allá hay amistad, hay compadrazgo”, me decía el profesor de Santa Cruz del Islote al preguntarle sobre los vínculos con los berrugueros. El respeto mutuo se recrea en las muestras de camaradería que hay en las peleas de gallos y se relaciona con la capacidad de poner en juego la reputación individual de los hombres.

Las peleas de gallos entre los isleños y los grupos de otros lugares tienen características y principios que son similares a los descritos en varios estudios¹⁷⁰. Entre estos se encuentran Redon (2013) y Cegarra (1988) que abordan desde una perspectiva geográfica y antropológica la lógica espacial que encierra el intercambio entre los galleros. Las peleas de gallos tienen un principio que se repite tanto en Bélgica, lugar que analizó Cegarra, como en Haití, isla estudiada por Redon. Se trata del *rendage*, por medio del cual, si un grupo de galleros combate en una gallera distinta de la de su barrio o lugar de origen, los galleros

170 Además de Geertz (1992) en Bali, véanse Redon (2012) y Paul (1952) en Haití, Cegarra (1988) en Bélgica.

anfitriones están obligados luego a combatir, como acto de reciprocidad, en la gallera de los visitantes (Redon, 2012, pp. 82-83)¹⁷¹.

El *rendage* permite que el dinero circule, ya que las peleas de gallos están asociadas a actividades económicas, de modo que la principal es la de las apuestas, pero también a la venta de víveres y bebidas alcohólicas. Según Cegarra (1988), este sistema se traduce espacialmente en una red de relaciones no jerarquizada y móvil, pues ninguna de las galleras tiene mayor importancia que la otra y estas se encuentran en un intercambio constante. La reciprocidad asegura una presencia considerable de galleros en las peleas y también es un intercambio de dones (dinero, bebida, comida).

Gran parte de las peleas se llevan a cabo con pares de Berrugas y otro poblado del golfo de Morrosquillo llamado Libertad. Ocasionalmente, se hacen encuentros con galleros de Tolú e isla Barú. El principio de reciprocidad es claro: si un grupo de galleros viene a jugar a Santa Cruz del Islote, los isleños deben ir donde estos últimos. Asimismo, los galleros visitantes son quienes, por principio, invitan a sus anfitriones a la bebida y a la comida. Por eso, el hecho de asistir a un encuentro de esta clase implica para el interesado tener dinero disponible para invitar a sus anfitriones. La pelea recíproca asegura ingresos para quien acoge y permite desplegar públicamente signos de reputación masculina, como la generosidad con sus pares.

Tiempo de pelea: la fiesta de la Cruz y los gallos berrugeros

La temporada en que los isleños organizan o asisten a peleas de gallos coincide casi siempre con las épocas de fiestas patronales. La más intensa y esperada por los isleños es cuando se celebra el día de la Cruz. Los preparativos para organizar las peleas tendrían lugar en la gallera de Papón, la más grande de la isla, convertida hoy en iglesia. A su propietario le corresponde hacer llegar por medio de llamadas o mensajes

171 Según Cegarra (1998), “el *rendage* y la reciprocidad que de este resulta son esencialmente las reglas de cohesión, de socialización de una comunidad [...]. Para los apostadores, lo que se invierte trae ganancias, para la comunidad de galleros, lo que se invierte es regenerador” (pp. 57-58).

enviados con los pescadores o por celular la noticia de la invitación a Santa Cruz del Islote de los galleros berrugeros.

Los días previos a la fiesta se activan los rumores en torno a la llegada de los berrugeros: “Van a traer mujeres” o “Dicen que vienen buenos gallos” son frases que se escuchan. Hombres y mujeres compran ropa “traída del mercado Bazurto”. Se prepara la comida para vender en la fiesta. Varios hombres departen en las esquinas para tomar sus primeras cervezas.

Los galleros de Berrugas comienzan a llegar a las tres de la tarde. La mayoría son hombres entre 40 y 60 años. Todos van vestidos con camisa de cuellos y botones, pantalón largo y “gorra”. Llegan a la plaza gradualmente y con algo de timidez saludan a los anfitriones y otros viejos conocidos por ellos. Cada uno lleva un gallo de pelea en la mano mientras lo acaricia con cariño. Poco a poco, se crea un círculo en el que se sientan los galleros y los amigos isleños a tomar cerveza. Pero no llegan solos: los acompaña un grupo de mujeres, también berrugeras que parecían tener entre 30 y 50 años. Las mujeres afirman que se trata de “fufurufas” o trabajadoras sexuales, y su presencia es común en ese tipo de eventos.

La pelea de gallos entre grupos de diferentes lugares no solo moviliza dinero y reputación, también trae consigo el contacto con mujeres que circulan por la costa del golfo de Morrosquillo en su labor de trabajadoras sexuales o acompañantes. Esta es una función inherente a la diversión de la fiesta y, por lo menos en el caso de Santa Cruz del Islote, no implica rechazo abierto por parte de las habitantes. Se conciben como una compañía normal y necesaria de los galleros y gran parte de ellas se conocen con los isleños.

Después de unas cuantas cervezas, los invitados entran en el patio de la gallera donde se viven varias escenas simultáneas: pesan los gallos, se forman grupos de hombres y mujeres que beben, en otras partes los espueleros preparan los animales. Dentro de la gallera cada quien coge su puesto para observar la pelea. Desde las graderías, donde la mayor parte de presentes son los hombres, gritarán arengas contra el gallo, animarán al suyo y se concentrarán en la pelea por el tiempo que esta dure (figuras 47 y 48).



Figura 47. Isleño preparando el reloj en la riña de gallos

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

En la gallera, se para un hombre que recoge el dinero que cada persona va a invertir por un animal específico. El público apuesta pequeñas cantidades hasta completar la mitad del valor total del gallo. Si se apuestan 500 pesos por el ganador, se recibirá el doble. A medida que uno le entrega el dinero, el encargado anota el nombre, la cantidad de dinero apostado y el gallo a favor del cual se apuesta. Después de la algarabía de los momentos previos, todo se concentró en la pelea o, más bien, en las peleas sucesivas que tendrían lugar ese día desde la tarde hasta que todos los gallos pelearan.

La duración de las peleas depende de la cantidad de dinero con que se disponga para las apuestas y las invitaciones a alcohol que influye en la cantidad de dinero que se apueste, pues, cuanto más ebrios estén los gallereros, más se atreven a apostar. Las peleas suelen durar hasta que se acaben los gallos y toda la noche. Durante este tiempo la camaradería entre los dos grupos continúa, pero por instantes brota la

competencia. Los lugareños suelen resaltar las virtudes de los animales remitiéndose al lugar de origen: “Los galleros del pueblo son los mejores”, de hecho, varios gallos isleños ganaron peleas que se consideran “duras”, ya por la buena fama de los animales, ya de sus dueños. Después que acaba el ciclo de peleas, los visitantes regresan en la madrugada a su corregimiento y los pormenores de las peleas perduran en las conversaciones durante semanas (figura 49).



Figura 48. Isleños en medio de la pelea

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

Las riñas de gallos crean una “reunión focalizada” (Goffman, 1961, citado en Geertz, 1992), en la que los animales son el centro de atención y los instrumentos para jugarse el estatus individual y también el de cada grupo. La red de reciprocidad alrededor de esta reunión les permite a los hombres isleños crear lazos de camaradería y solidaridad con los galleros de Berrugas que redundarán, posiblemente, en intercambios de bienes y servicios.



Figura 49. Galleros de Berrugas en Santa Cruz del Islote

Fuente: fotografía de Andrea Leiva Espitia.

La pesca y los gallos crean dos tipos de relaciones opuestas que interactúan generando una ambigüedad. Los berrugueros e isleños crean lazos por el intercambio de gasolina por pescado, por las relaciones de reciprocidad económica y ritual en torno de los gallos y por los vínculos de amistad y compadrazgo entre los hombres. Pero también crean distancias frente a la pesca: los discursos problemáticos frente a las prácticas de pesca dividen a los dos grupos, aunque esta divergencia no se evidencia en los encuentros de pescadores, es puramente discursiva. Por último, las peleas de gallos confrontan a las dos poblaciones y crean límites identitarios temporales. Es a partir de esta ambigüedad que se debe entender la interacción entre estos dos grupos.

Los hogares matrifocales, tal y como existen en Santa Cruz del Islote, se duplican en Tolú y Cartagena y, en menor medida, en Rincón del Mar. Los vínculos de identificación con cada lugar tienen valoraciones distintas: Cartagena es la “ciudad”, el lugar de pertenencia al “barrio” y de interacción con las figuras locales de mercado y Estado. La relación con Tolú se basa tanto en la reciprocidad que se forma con las redes alrededor del turismo y el vaivén de los lancheros, como en las dinámicas de doble residencia similares a las de Cartagena. Pero, a diferencia de “la ciudad”, la frecuencia de trayectos a Tolú es más alta. Con Berrugas, se construyen lazos de reciprocidad que tienen como mediadores los gallos. El “viaje”, el “vacile”, la “vuelta” y la pesca son las prácticas generativas de los vínculos y los lugares del espacio isleño (figura 50).

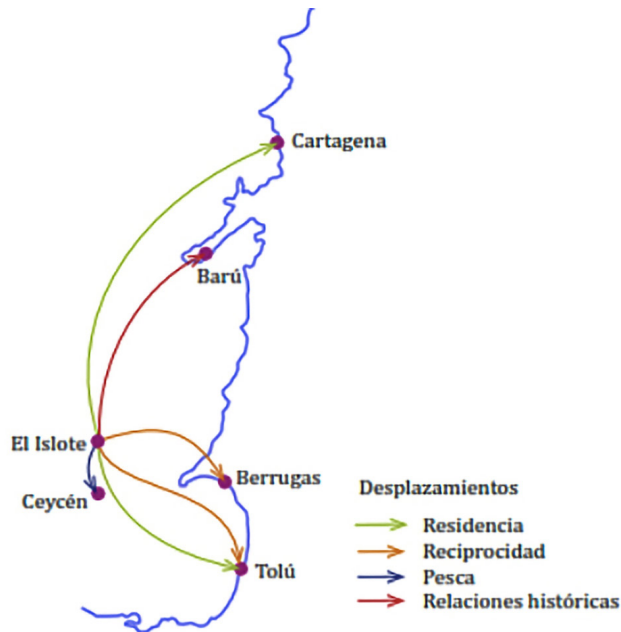


Figura 50. Redes y doble residencia isleña

Fuente: elaborado por Diego Pérez.

Todo ocurre como si la creación de lazos con otros lugares reforzara las alianzas y los vínculos de parentesco entre isleños, en lugar de multiplicarlos o dispersarlos. El que se multiplica y se ensancha es el espacio de vida. Este proceso muestra cómo los límites y los lugares “son delineados por el movimiento” (Ingold, 2011, p. 9), el vínculo con estos puede hacerse o deshacerse, y se hizo evidente al explorar las formas relativas de movilidad y distancias isleñas: las nociones de “aquí” o “allá” cambian históricamente, lo que significaba un “viaje” a principios del siglo xx adquiere matices y destinos diferentes en la actualidad.

Conclusión: una mirada local de la sociabilidad caribeña

¿Cómo habitar la isla “más densamente poblada del mundo”? A lo largo de este libro se mostró que la densidad de Santa Cruz del Islote es producto del discurso externo, del turismo y de los medios. Los lugareños lo reconfiguran, lo adaptan y lo rechazan estratégicamente. Sin embargo, la pregunta permite retomar ciertos aspectos del trabajo y plantear perspectivas de análisis.

¿Cómo distinguirse en una “gran familia”?

La mirada al proceso de poblamiento isleño develó formas comunes a otros procesos registrados en otras sociedades negras del Caribe y del Pacífico, caracterizadas por formas móviles y dispersas que no se fundamentan en un proyecto fundacional común (Losonczy, 2002). Mediante llegadas graduales forjadas por el arrachamiento y la posterior incorporación y creación de familias, los isleños construyeron su suelo y, con ello, una población. La sociedad definió sus límites sociales por medio de la alianza entre los parientes que hicieron su propio terreno. La isla, en cierta forma, reproduce la organización social pensada y vivida por sus gestores.

La configuración resultante ubicó el espacio doméstico en Santa Cruz del Islote. Esta isla se percibe localmente como “un barrio en medio del mar” y concentra la población más numerosa del conjunto de islas. Por esto, se reconoce localmente como la “capital” del archipiélago. El islote condensa tanto física como socialmente las formas

imaginadas de una “ciudad”, tal y como la entienden los lugareños: se divide en barrios, tiene calles, una escuela y una plaza, comercio, casas en concreto y distintas formas de identificarse en cada segmento espacial.

Los niveles de cohesión: la familia, el grupo de hermanos, la parentela y la “comunidad”, se transcriben espacialmente en la casa, el patio, el calce y el barrio. La presencia de nueve parentelas diferenciadas por sectores define los límites internos de cada grupo residencial. Los lazos que tejen la comida y los momentos en que emerge la comunidad forman una red interna de relaciones. En cambio, los conflictos interpersonales, la organización faccional y las pugnas por el prestigio se ponen en evidencia mediante eventos, como el culto evangélico, las habladurías y los rumores que tienen como dispositivo la envidia.

¿Qué nos dicen estos elementos sobre la gestión interna de las relaciones? En primer lugar, la segmentación interna en distintos grupos residenciales tiene entre sus razones la construcción de límites interfamiliares. Retomando a Wilson (2004), observamos que toda sociedad que se dice igualitaria esconde profundas desigualdades. En una isla sometida a la extrema proximidad de sus habitantes y donde estos se vinculan todos por lazos de parentesco en distintos niveles, la cohesión de los miembros de cada casa y patio muestra el interés por mantener una cierta “originalidad” con respecto a los otros grupos residenciales.

En este contexto, ¿cómo se crean fronteras o vínculos entre los grupos familiares? La isla se divide en dos facciones que crean una ruptura de la relación fraternal entre una hermana y un hermano de esta familia. La envidia, el idioma de la brujería, la habladuría y el rumor son mecanismos para alejar al pariente más cercano y acercar a parientes más distantes. Según Bourdieu (2007), “la simple relación genealógica jamás predetermina completamente la relación de los individuos a la que los une” (p. 271). Así, la cohesión de cada segmento familiar se rompe con los conflictos entre sus miembros. Después de la ruptura surgen alianzas con otros parientes, las cuales se reconfiguran constantemente.

Estos procesos dan cuenta del carácter maleable de las relaciones internas. La compresión espacial obliga al uso de distintas estrategias

para diferenciarse, aliarse y crear vínculos entre parientes. Pero hacia afuera de la isla los lazos entre las parentelas se mantienen mientras se expande el espacio habitado y vivido.

Compresión social, dispersión espacial

Los isleños crearon un suelo en la isla y formaron un asentamiento, pero no significó que dejaran de expandir su espacio de relaciones. En primer lugar, los pobladores mantuvieron el contacto con sus lugares de origen: isla Barú, Tolú, Cartagena, Rincón del Mar y Berrugas. Muchos siguieron en el proceso de itinerancia aunque habían construido su rancho en Santa Cruz del Islote. Por otro lado, las generaciones nacidas después de la instalación en la isla adquirieron casas en el litoral y esto les permitió duplicar la residencia y habitar la isla y el continente.

A diferencia de lo que ocurre en otros lugares del Caribe donde la movilidad permite crear redes de parentelas mediante la alianza de los hombres con distintas mujeres en varios lugares, los isleños diversificaron su espacio de vida, pero no mediante la poligamia multiterritorial (Losonczy, 2002). En Santa Cruz del Islote, esta práctica se mantuvo dentro de los límites del grupo, como lo ilustra el caso del Tío Pepe, quien tuvo relaciones simultáneas con tres mujeres en la isla. Otros casos similares muestran una tendencia a expandir la descendencia y la tenencia de suelo sin acudir, necesariamente, a las uniones simultáneas con mujeres de varios lugares. Esta modalidad de relación plantea una forma particular de pensar el lugar del islote en el espacio caribeño de relaciones y, asimismo, plantea una forma específica de insularidad.

¿Qué insularidad representa Santa Cruz del Islote?

Para Bonnemaïson (1991), “las islas son metáforas que revelan el mundo” (p. 125), quien se ha concentrado en el estudio de sociedades insulares, como aquella que hace parte del archipiélago de Vanuatu en el Pacífico occidental. Este tipo de analogías de las islas han alimentado

la imaginación literaria¹⁷², filosófica¹⁷³ y científica. No profundizaré en esta construcción simbólica y ampliamente analizada de las islas¹⁷⁴, me interesa, más bien, resaltar las investigaciones que se concentran en su dimensión socioespacial.

Uno de los aspectos centrales que surge del análisis de las islas es el concepto de *insularidad*. Entre sus definiciones, encontramos la de “el conjunto de manifestaciones engendradas por la situación geográfica de discontinuidad entre tierra, mar e islas” (Redon, 2008, p. 18) como una de las definiciones posibles desde un punto de vista de la geografía. En este contexto, la insularidad sería medible y cuantificable¹⁷⁵. Resulta más próxima a la realidad de la isla como objeto geográfico y físico que a su realidad social. Sin embargo, tiene efectos en la forma en que la gente que la habita se relaciona y se identifica. Bonnemaison (1991, p. 120) afirma, por ejemplo, que esta separación geográfica produce una sensación de aislamiento con respecto al continente.

Ratter (2001), por su parte, explica que la insularidad se describe como “la situación vital particular de los habitantes de la isla, en contraste con los de la tierra firme y las formas de comportamiento que de ella se derivan” (p. 95). De acuerdo con esta última noción, se

172 Por citar algunos ejemplos, las islas que recorre Ulises en la Odissea y que constituyen mundos en miniatura; en *El principito*, de Antoine de Saint-Exupéry, las islas son siete asteroides creados por el autor; Robinson Crusoe, de Daniel Defoe, que narra la vida de un náufrago inglés en una isla desierta. Otros autores célebres que se han inspirado en las islas son Julio Verne con *La isla misteriosa*, Ernest Hemingway con *Islas a la deriva* y William Shakespeare con *La tempestad* que relata la llegada de un grupo de náufragos a una isla. Esto sin mencionar toda la literatura antillana y caribeña escrita por autores nativos de distintas islas.

173 La utopía, de Tomas Moro; la Nueva Atlántida, de Francis Bacon, por ejemplo.

174 Entre las obras que analizan el papel de la isla como topos del pensamiento literario, biológico, social, filosófico, se destaca Vigne (1997), Gombaud (2010) y Redon (2010).

175 Explica Redon (2010) que el análisis de la insularidad en estos términos se apoya, entre otros, en datos cuantificables a partir de una definición de distintos índices según los cuales unas islas serían más “insulares” que otras en atención a aspectos como talla, indicadores de distancias, entre otros. La geógrafa no se acoge a esta definición, pero sí hace una caracterización.

deriva que los habitantes de una isla generan sentimientos de unión y de identificación con un “nosotros” más fuertes que los que habitan en zonas continentales.

Diferente del concepto de *insularidad*, Moles (1982) propuso la noción de *ileité*, que hace referencia al modo de vida que se desarrolla en una isla, es decir, una especie de *ethos* insular (Redon, 2008, pp. 19-20). La *ileité* cambia de acuerdo con la sociedad que la habita y se refiere más a la conciencia de insularidad que tiene cada grupo sobre la isla que habita: unos pueden ser conscientes de habitar en una isla, en tanto otros no¹⁷⁶. Varios se sienten encerrados y cercados por el mar, mientras otros conectados con otros lugares. En este sentido, la insularidad y la *ileité* reúnen elementos geográficos y sociales como modos de asumir la vida en una isla.

Théodat (2003) y Redon (2008) muestran que en las islas divididas por fronteras nacionales, como Haití y la República Dominicana, las sociedades se dan la espalda, haciendo que cada país adquiera la forma de una isla diferente en la conciencia de su gente. Los dominicanos no reconocen a Haití como un país y se sienten como parte de una isla y a los haitianos como un grupo con características radicalmente distintas de las de su sociedad. Los últimos identifican a su país con una isla y no como parte de esta. Este caso es descrito por Théodat como un modelo de “doble insularidad” (p. 347) que tiene profundas raíces históricas en la forma en que se establecieron las colonias, sus luchas mutuas, los procesos de esclavitud, la abolición y la independencia.

En Santa Cruz del Islote, pienso que la insularidad se construye en la continua confrontación y relación con los otros lugares y actores: poblaciones costeras, otras islas, el Estado, la sociedad nacional e, incluso, el turismo. La “comunidad”, tal y como la expuse en el capítulo tres, está ligada a la forma local de representar la insularidad. El aislamiento, la compresión social y geográfica, así como la imagen de densidad poblacional, hacen que los isleños se representen y sean percibidos desde afuera como un arquetipo de las islas.

176 Cita Redon (2010) el caso del Reino Unido donde hay habitantes que por la extensión no se sienten dentro de una isla.

Ellos fluctúan entre la insularidad y la pertenencia al continente cuando van a la “ciudad”, donde no movilizan una identidad “insular” ni “comunitaria”. Más bien, se integran en otra escala socioespacial dispersa en los barrios, las calles y las casas. Esta capacidad de fluctuar espacialmente sin que implique la ruptura de sus lazos internos es una competencia adquirida por las mismas condiciones que impone el hecho de vivir entre Santa Cruz del Islote y otros lugares. Les otorga a los isleños una noción de equilibrio entre su vida insular y continental. Existe un término local para definirla: la “mundanez”.

La “mundanez”: competencia para vivir entre una hectárea y el continente

En isla Tintipán, existe un animal llamado “mundano”. Es una especie de mapache que, según la historia local, pobló el “monte”, esto ocurrió después de que un navegante que llevaba una mercancía de contrabando a Panamá en la década de 1960 dejó escapar de su lancha una pareja de esta especie traída desde Norteamérica. Los mapaches se reprodujeron y actualmente su población es considerable.

Al animal de la historia se le atribuye una personalidad con características definidas: la habilidad de esconderse de los cazadores, pues su carne hace parte de la dieta isleña. La descripción local del proceso para atrapar un mundano siempre resalta su capacidad para ocultarse, su rapidez y su carácter arrasador, pues comen cualquier cosa que encuentran en su camino, desde cangrejos, peces, frutas y plantas.

Según Marciana, al mapache se le dice mundano “porque cuando uno lo va a coger él trata de ocultarse dentro de los troncos y se queda tímido, y cuando uno despabila ya se perdió”. La supuesta timidez del mapache es interpretada como una estrategia para engañar a su cazador. Asimismo, los cazadores siempre buscan a los animales más grandes, pero, en el camino, como dice Joaquín, uno de los pescadores mayores de la isla: “al buscar a los grandes uno se encuentra es a los pequeños escondidos, entonces, uno dice: ¡Este sí es mundano!”.

La capacidad de engañar y de ocultarse, la rapidez de sus movimientos y una dieta variada por la cual “arrasan con todo” son competencias que les permiten sobrevivir, pues el mundano no es

presa común y, tal vez, por la dificultad de cazarlo es raro encontrarlo en la dieta isleña. En Santa Cruz del Islote, se le atribuye una personalidad similar a ciertos niños y hombres adultos. Mareivis, una niña de 2 años que vive en una casa cercana a la de Marciana, expresa habilidades y comportamientos que son celebrados por todos en la isla: es rebelde, pues se niega a cumplir las órdenes de su madre, a la cual le responde con un gesto sutil: estira la boca y exclama un “¡bah!” cada vez que esta la reprime. Aunque por su edad no articula los sonidos de forma precisa ni comprensible, sabe decir algunas palabras que están reservadas al mundo adulto, entre ellas ciertas groserías que enuncia con picardía. Además, baila imitando los pasos de las niñas y las mujeres más grandes. Todas estas características hacen de Mareivis, desde la perspectiva local, una niña “mundana” o “que tiene mucho mundo”.

Entre los niños isleños se destaca siempre la capacidad para engañar sutilmente a otros y también a los adultos. Aquellos que ayudan a su madre en la venta de dulces típicos en la isla y buscan quedarse con la cantidad que sobra o cobran un valor más elevado que el real son los más “mundanos”: “Sí, porque yo digo: Le digo a un niño ‘tráeme una gaseosa’, y el me trae la gaseosa, y uno le dice que le dé el vuelto y él no se lo da, así que uno le dice: Tú eres muy mundano, tienes mucho mundo! Lo cual significa que es hiperactivo e insurrecto”, me explicaba un isleño mayor.

Al igual que el mapache, la habilidad, la viveza, la rapidez y la capacidad para ocultarse salen a relucir en la descripción de los niños a quienes se les otorga esta personalidad. Estos tienen la capacidad de “conocer el mundo” más que otros, como lo señalaba, en una conversación, la madre de tres niños isleños: “Para mí ser mundano... es una persona que tiene... ¡ay! Por ejemplo, un niño que es como avisado, un niño que tiene como mucho conocimiento de lo que es el mundo, de las cosas de la vida, por eso, le decimos mundano”. Pero tener mundo o ser mundano en Santa Cruz del Islote no significa necesariamente que el niño se defienda de esta manera en otras partes, “porque a veces un pelado tiene aquí mundo y allá no es nada, allá se deja hacer”, señalaba Pepo, un pescador de 50 años, que con “allá” se refiere a otros sitios diferentes del islote.

Así, la “mundanez” tiene distintos niveles: un niño que asume este papel en Santa Cruz del Islote no garantiza el mismo comportamiento por fuera de este. El concepto también tiene que ver con las habilidades de la gente que está “por fuera” del islote, en otros parajes, “conociendo el mundo”. Pero las escalas de ese mundo cambian, pues una cosa es tener mundo en la isla y otra enfrentar lo que ocurre en el exterior.

Los niños son motivados constantemente a asumir este comportamiento: desde que son bebés se les “endurece” el cuerpo halándoles los brazos y poniéndolos de pie antes de que den sus primeros pasos¹⁷⁷. También se les anima para ser “despiertos” enseñando la coquetería hacia las mujeres por medio de gestos que simulan los besos y llamándolas en tono cariñoso. A las niñas se les anima a responder con rebeldía y viveza a los adultos. Los niños y las niñas que desarrollan habilidades tempranas para el baile, así como los que corren rápido y se esconden, son celebrados en cada comportamiento por su “mundanez”.

Al construir esa personalidad, la capacidad de desenvolverse en Santa Cruz del Islote se incrementa. Le ayudará al niño a no dejarse ganar por los otros y garantizará su éxito en la adultez. Un niño puede mostrar ciertas habilidades “mundanas”, pero no por eso se le define como mundano en su temperamento. Otros, en cambio, se caracterizan por llevar esa personalidad como una impronta que los acompañará toda su vida. Ciertos adultos, en especial los hombres, despliegan esas habilidades en sus relaciones interpersonales. Mientras que el significado de tal comportamiento en la infancia suele ser celebrado, en la adultez oscila entre la valoración y el rechazo.

Al analizar las relaciones de los isleños con los turistas de la playa, presenté la noción de “mundanez” como forma de negociación para convencer a los turistas de adquirir ciertos servicios, como el careteo. Pero en la vida adulta esta competencia adquiere otras dimensiones: el haber “salido” y confrontado situaciones complejas, como la necesidad económica, un naufragio, un encarcelamiento, un robo o engaños, son aspectos que vigorizan a una persona y la preparan para afrontar

177 Este mismo proceso de crianza es común entre la gente negra del Chocó, según lo muestra Arango Melo (2014).

la vida. Estos también se caracterizan por su capacidad de conquista y su éxito con las mujeres.

La “mundanez” adulta masculina puede ser un carácter con el que una persona nació, como me decía Marciana: “Hay quienes son ‘mundanos’ desde que nacieron”, y esa condición puede fortalecerse con la “salida” y las ganancias adquiridas en ella redundan en las interacciones en Santa Cruz del Islote. No es un valor ni positivo ni negativo, es una conducta que permite sobrevivir tanto en el islote como por fuera de este. La ambigüedad está siempre en la concepción sobre la persona “mundana”: puede ser vista como alguien que siempre quiere pasar por encima de los demás, pero al hacer esto accede a un nivel superior en la escala social de prestigio.

En este sentido, la categoría se ubica en el orden de la reputación entendida como una cualidad que “estipula los requerimientos mínimos para la madurez masculina y el respeto” (Wilson, 2004, p. 178). El hombre que es “mundano”, gracias a la combinación de su personalidad innata y a la experiencia de vivir en varios lugares, gana un prestigio social que lo acompañará toda la vida. Así tenga dinero o carezca de este, siempre va a tener ventaja y la posibilidad de adquirir una ganancia, económica o social frente a los otros.

En el mundo femenino, la “mundanez”, en cambio, es un comportamiento negativo tanto desde la perspectiva de los hombres como la de las mujeres. Incluso, hay gente que dice “no conocer mujeres mundanas”. Este acuerdo social en el que se obliteran los juicios hacia las mujeres surge porque la categoría de “mundanez” se asocia con comportamientos como el de la infidelidad o el engaño a un hombre con fines económicos.

Existen personas “mundanas” o “que tienen mucho mundo”, como las descritas, y personas que “tienen mundo” en el contexto positivo. Al preguntar en varios grupos qué es “tener mundo”, la respuesta más común se refiere a la capacidad de discernimiento entre “lo bueno y lo malo”. Desde esta perspectiva, “una persona que tiene mundo está sobrada en experiencia, sabe lo bueno y lo malo”, decía Marciana. El discernimiento se adquiere, en parte, por el conocimiento de “otros lugares”. Pero alguien puede “tener mundo” sin necesidad de haberlo

recorrido. El mundo, en este sentido, aparece como un aprendizaje que se logra por el contacto externo a la isla, pero también se puede forjar en la experiencia diaria, en la capacidad de mostrar que alguien se sabe comportar.

La “mundanez” y el “mundo” tienen efectos sociales distintos. El primero se relaciona con la reputación masculina gracias a la ventaja adquirida sobre los otros. El segundo tiene que ver con la capacidad de guardar un equilibrio en el comportamiento social. Para una mujer, esto se traduce en la posibilidad de “saberse cuidar” y conocer los límites del comportamiento. Por ejemplo, conocer hasta dónde tomar bebidas alcohólicas en una fiesta y discernir entre qué amistades y hombres le convienen y cuáles no. En el hombre, se traduce en una cierta sabiduría sobre los peligros y los límites que trae el contacto con el mar, así como el hecho de saber dialogar con los otros y de solucionar conflictos.

La experiencia “afuera” sirve para vigorizar las relaciones “adentro”. Por un lado, la persona aprende herramientas para sobrevivir, entiende el mundo en su contacto con otros mundos por más familiares que le sean. Por el otro, esa experiencia podrá transferirse a sus hijos e, incluso, si logró adquirir algo del “mundo” como más dinero, tal vez podrá aportarles elementos para “tener mundo” en el sentido positivo: por medio de la educación. Así, esta capacidad oscila entre varias nociones y conductas similares que se han explorado en otros campos de sociabilidad, como la “competencia mestiza” (Cunin, 2003), “el entendimiento” (Losonczy, 2006), “el trecho” (Guedes, 2011 y 2012) o “la inteligencia de la artimaña” (Avella, 2005).

La historia del “mundano” y la categoría aplicada al universo humano guarda una estrecha relación con todos los elementos trabajados en este libro. La pareja de mapaches “mundanos” fue la pobladora de isla Tintipán, luego se reprodujo. La pareja de pescadores fue la gestora del poblamiento isleño, donde luego se formó una población considerable. Los mapaches “mundanos” se adaptaron a la vida de isla Tintipán mediante sus habilidades para cazar otros animales tanto marinos como terrestres. Los isleños, por su parte, incorporaron el archipiélago en su mundo y su espacio de relaciones, y no perdieron

su cohesión. Pienso que la categoría permite responder a la pregunta con la que inicié esta conclusión: ¿cómo se vive en la isla más poblada del mundo? La capacidad de adaptación y la posibilidad de mantener el equilibrio entre la vida en la isla y por fuera de esta.

Mediante el caso específico de Santa Cruz del Islote, se quiso mostrar que el análisis de un caso particular en el contexto caribeño muestra formas diferenciadas de interrelación. El recorrido realizado invita a pensar otros caminos posibles de entender la relación entre islas y continente. La comunicación y el transporte marítimo, los intercambios constantes entre sociedades, la movilidad o la creación de alianzas en otros lugares son características de la sociabilidad caribeña. Sin embargo, si se examinan los contextos locales y las sociedades a pequeña escala, estas dinámicas presentan variaciones en sus mecanismos, como la preocupación constante de los isleños por conservar su cohesión.

Además de mostrar una manera particular de relaciones y redes caribeñas, estas formas de habitar el mundo contradicen la idea “fija” y unívoca de la relación entre territorio y etnicidad (Hoffmann, 2013). En un contexto como el colombiano, muchas personas se han visto forzadas a migrar de su lugar de origen por causa de la violencia e intentan reconstruirse como individuos, familias y grupos en nuevos contextos espaciales. Casos como el de Santa Cruz del Islote pueden funcionar para entender que las trayectorias emprendidas, la errancia, la itinerancia y el caminar son vías posibles de existencia y de pertenencia, incluso, pueden ser experiencias fundadoras del “lugar”. Estas dinámicas solicitan una enorme capacidad creativa, así como una recursividad, como la que exponen los isleños para negociar constantemente sus límites sociales y espaciales.

Referencias

- Acevedo Tarazona, Á. y Delgado Díaz, A. (2012). Teología de la liberación y pastoral de la liberación: Entre la solidaridad y la insurgencia. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 17(1), 245-268. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/2723/2999>
- Agier, M. (2002). Identidad cultural, identidad ritual: Una comparación entre Brasil y Colombia. En C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. (pp. 295-312). Universidad Nacional de Colombia. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-03/010029701.pdf
- Agier, M. (2004). La ville, la rue et le commencement de la politique, le monde revê de Chloe. *Multitude*, 3(17), 139-146. <https://doi.org/10.3917/mult.017.0139>
- Aguilera Díaz, M. M. y Meisel Roca, A. (2009). *Tres siglos de historia demográfica en Cartagena de Indias*. Banco de la República. https://repositorio.banrep.gov.co/bitstream/handle/20.500.12134/9307/LBR_2009-7.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Alonso, O. (2010). “Una gran familia”: *Humor e identidad en el Islote de San Bernardo* [tesis de grado, Universidad Externado de Colombia].
- Álvarez, R. D. (2013, 1 de junio). Cartagenita, el hijo menor. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.co/cartagena/cartagenita-el-hijo-menor-121562-KSeu209245>
- Arango Melo, A. M. (2014). *Velo qué bonito: Prácticas y saberes sonoro-corporales de la primera infancia en la población afrochocoana*. Ministerio de Cultura.
- Arango, L. (2013). Les réseaux d’approvisionnement en eau: El islote (Colombie), un indicateur des dynamiques sociopolitiques locales. *Journal des Anthropologues*, 132-133, 267-289. <https://doi.org/10.4000/jda.4983>

- Araújo, R. y Schiavoni, G. (2002). A ilusão genealógica: Parentesco e localidade na fronteira agrária da Amazônia. *Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento*, 1(3), 15-39. <http://dx.doi.org/10.18542/raf.v1i3.4524>
- OKDIARIO. (2021, 11 de marzo). Así es Migingo, la isla más poblada y sucia del planeta. <https://okdiario.com/curiosidades/asi-migingo-isla-mas-poblada-sucia-del-planeta-6942507#:~:text=Se%20trata%20de%20la%20isla,la%20pesca%20d%C3%ADa%20a%20d%C3%ADa>.
- Avella, F. (2005). La inteligencia de la artimaña. *Jangua Pana*, 4, 125-130. <https://doi.org/10.21676/16574923.631>
- Bairoch, P. (1982). International industrialization levels from 1750 to 1980. *Journal of European Economic History*, 11(2), 269-333.
- Barbary, O. y Hoffmann, O. (2002). *Systèmes de lieux et mobilités dans le Pacifique colombien 30 pp* [ponencia]. En Congrès international du CIESAL, Amsterdam, 4-6 julio. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02482771/document>
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo Mixto de Cultura.
- Baubérot, J. (1990). *ABC du protestantisme: Mots-clés, lieux, noms*. Labor et fides.
- Becerra, D. (2010). Historia de la policía y del ejercicio del control social en Colombia. *Prolegómenos*, 13(26), 143-162. <https://doi.org/10.18359/prole.2425>
- Benoist, J. (1959). Individualisme et tradition techniques chez les pêcheurs martiniquais. *Les Cahiers d'outre-mer*, 2, 265-285. <https://doi.org/10.3406/caoum.1959.2127>
- Bloch, M. (1995). The resurrection of the house amongst the Zafimaniry. En J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond* (pp. 69-83). Cambridge University Press.
- Bohórquez, L. (1999). La champeta en Cartagena de Indias: Terapia musical de una resistencia cultural. En *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de Música Popular* (pp. 1-12). Cartagena de Indias.
- Bonnemaison, J. (1983). Du terroir au territoire. En *Profession: Géographe, pratique de la recherche tropicale* (pp. 99-106). ORSTOM.
- Bonnemaison, J. (1986). *La dernière île*. ORSTOM.

- Bonnemaison, J. (1991). Vivre dans une île: Une approche d'ileité océanienne. *L'Espace géographique*, 2, 119-125.
- Bonnemaison, J. (1996). *Gens de pirogue et gens de la terre: Les fondements géographiques d'une identité*. ORSTOM.
- Botea, B. y Rojon, S. (2015). Ethnographies du changement et de l'attachement. *Parcours anthropologiques*, 10. <https://doi.org/10.4000/pa.371>
- Bougerol, C. (2008). Actualité de la sorcellerie aux Antilles. *Cahiers d'Études Africaines*, 48, (1-2), 267-281. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.10612>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Boyer, V. (2002). Quilombolas et évangéliques: Une incompatibilité identitaire? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes*, 88(88), 159-178. <https://doi.org/10.4000/jsa.2765>
- Boyer, V. (2008). *Expansion évangélique et migrations en Amazonie Brésilienne: La renaissance des perdants*. Karthala.
- Cabral, C. (2000). Los barrios populares en Cartagena de Indias. En H. Calvo Stevenson y A. Meisel Roca (eds.), *Cartagena de Indias en el siglo XX* (pp. 181-209). Universidad Jorge Tadeo Lozano.
- Cano Correa, M. y Valderrama Barco, J. (1996). *Archipiélagos del Caribe colombiano*. Banco de Occidente.
- Cárdenas, N. y Uribe, S. (2007). *La guerra de los Cárdenas y los Valdeblánquez: Historia de una venganza de sangre en La Guajira*. Universidad Nacional de Colombia.
- Carsten, J. (1995). Houses in Langkawi: Stable structures or mobile homes? En J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond* (pp. 105-128). Cambridge University Press.
- Carsten, J. y Hugh-Jones, S. (1995). Introduction. En J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond* (pp. 1-46). Cambridge University Press.
- Casciarri, B. y Van Aken, M. (2013). Anthropologie et eaux: Affaires globales, eaux locales et flux de cultures. *Journal des antropologues*, 132-133, 15-44. <https://doi.org/10.4000/jda.4903>
- Castaño Uribe, C. (2000). *Colombia: Universo submarino*. Banco de Occidente. <https://www.imeditores.com/banocc/universo/>

- Castaño Uribe, C. (2002). *Golfos y bahías de Colombia*. Banco de Occidente. <https://www.imeditores.com/banocc/golfos/>
- Cegarra, M. (1988). Les coqs combattants. *Terrain*, 10, 51-62. <https://doi.org/10.4000/terrain.2929>
- Chivallon, C. (1997). Du territoire au réseau: Comment penser l'identité antillaise. *Cahiers d'études africaines*, 37(148), 767-794.
- Clerc-Renaud, A. (2005). Le “natif”, le touriste et la protection de l'environnement: La rhétorique de la différence dans une localité du nord-Ceará. *Lusotopie*, 12(1-2), 3-19. <https://journals.openedition.org/lusotopie/1155>
- Comunidad Negra de las Islas del Archipiélago de San Bernardo. (2013, 4 de diciembre). *Comunicado oficial Islote Santa Cruz*. <https://comunidadnegradelasisladesanbernardo.wordpress.com/2013/12/04/comunicado-oficial-islote-santa-cruz/>
- Congreso de Colombia. (1912, 23 de noviembre). Ley 110. *Por el cual se sustituyen el Código Fiscal y las leyes que lo adicionan y reforman*. Diario Oficial 14845.
- Congreso de Colombia. (1993, 27 de agosto). Ley 70. *Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política*. Diario Oficial 41013.
- Cox, H. (1995). *Fire from heaven: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the 21st century*. Da Capo Press.
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel, lo “negro” entre apariencias y pertenencias: Mestizaje y categorías raciales en Cartagena*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Curet, L. A. y Hauser, M. W. (eds.) (2011). *Islands at the Crossroads: Migration, seafaring, and interaction in the Caribbean*. Alabama University Press.
- Da Matta, R. (1985). *A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Brasiliense.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2005). *Censo general 2005*. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (s. f.). *Conceptos básicos*. https://www.dane.gov.co/files/inf_geo/4Ge_ConceptosBasicos.pdf
- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano*. Vol. II: *Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana.

- De Vidas, A. A. (2007). The symbolic and ethnic aspects of envy among a Tee-nek community. *Journal of Anthropological Research*, 63(2), 215-237. <https://doi.org/10.3998/jar.0521004.0063.206>
- Del Castillo Mathieu, N. (1988). *Descubrimiento y conquista de Colombia*. Banco de la República.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- Dubleumortier, N. (1997). *Glossolalie: Discours de la croyance dans un culte pentecôtiste*. L'Harmattan.
- Guedes, A. D. (2012). Abrir no mundo, rasgando o trecho: Mobilidade popular, família e grandes projetos de desenvolvimento. *Cadernos de Campo*, 21(21), 137-152. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v21i21p137-152>
- Durán Bernal, C. A. (2006). *¿Es nuestra isla para dos? Conflictos por el desarrollo y la conservación en islas del Rosario, Cartagena* [tesis de maestría, Universidad de los Andes]. <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/9451/u281766.pdf?sequence=1>
- Evans-Pritchard, E. E. (2010). Los nuer del sur de Sudán. En R. Parkin y L. Stone, *Antropología del parentesco y de la familia* (pp. 131-153). Ramón Areces.
- Fals Borda, O. (1979). *Historia doble de la Costa. Vol. I: Mompo y Loba*. Universidad Nacional de Colombia.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Gallimard.
- Fernández, C. E., Angulo, J. A., Newmark, F., Mosquera, C. y Santos Acevedo, M. (2003). *Una visión de pesca multiespecífica en el Pacífico colombiano: Adaptaciones tecnológicas*. Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras José Benito Vives de Andréis. https://www.researchgate.net/publication/319342576_Una_vision_de_pesca_multiespecifica_en_el_Pacifico_colombiano_Adaptaciones_tecnologicas
- Fidalgo, J. F. (2012). *Derrotero y cartografía de la expedición Fidalgo por el Caribe neogranadino (1972-1810)*. El Áncora.
- Figéac-Monthus, M. y Lastécouères, C. (2012). *Territoires de l'illicite et identités portuaires et insulaires du XVI au XX siècle*. Armand Colin.
- Flórez, F. y Patiño, F. (1993). *Estudio ecológico del golfo de Morrosquillo*. Universidad Nacional de Colombia.

- Foster, G. M., Apthorpe, R. J., Bernard, H. R., Bock, B., Brogger, J., Brown, J. K. y Whiting, B. B. (1972). Anatomy of envy: A study in symbolic behavior. *Current Anthropology*, 13(2), 163- 202. <https://doi.org/10.1086/201267>
- Fotozanetti. (2013). *Santa Cruz del Islote*. <https://www.fotozanetti.com/luca/reportage/santa-cruz-del-islote/1166>
- Friedemann, N. S. (1965). Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés (Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*, 13, 151-181.
- Garma Navarro, C. (2004). *Buscando el espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y Ciudad de México*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gatzambide, A. (2006). La invención del Caribe a partir de 1898 (las nociones del Caribe revisitadas). *Jangwa Pana*, 5(1), 1-24. <https://doi.org/10.21676/16574923.441>
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas* (7.^a ed.). Gedisa.
- Giudicelli, P. (1952). *Gaguère (combat de coqs)*. Imprenta del Estado de Port-au-Prince.
- Giraldo Herrera, C. (2009). *Ecos en el arrullo del mar: Las artes de la marinería en el Pacífico colombiano y su mimesis en la música y el baile*. Universidad de los Andes.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Gombaudo, S. (2007). *Iles, insularité et îléité Le relativisme dans l'étude des espaces archipélagiques* [tesis de doctorado, Université de la Réunion]. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00462505/document>
- González Delgadillo, G. G. (2015). *Généalogie et famille insulaire: Les unions mixtes et leurs descendants sur l'île de San Andres, Caraïbe colombienne* [tesis de doctorado, École pratique des hautes études].
- Goody, J. (1982). *Cooking, cuisine and class: A study in comparative sociology*. Cambridge University Press.
- Guerra Curvelo, W. (2004). *Las comunidades costeras wayuu: Diversidad intracultural y conocimiento de recursos marinos* [tesis de maestría, Universidad de los Andes]. <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/10425/u251200.pdf?sequence=1> <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/10425>
- Guevara, N. (2007). San Andrés Isla: Memorias de la colombianización y reparaciones. En C. Mosquera Rosero-Labbé y L. C. Barcelos,

- Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (pp. 295-317). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/2862/09CAPI08.pdf?sequence=23&isAllowed=y>
- Guhl, E. (1975). *Colombia: Bosquejo de su geografía tropical*. Instituto Colombiano de Cultura.
- Guillaud, D., Seysset, M. y Walter, A. (eds.) (1998). *Le voyage inachevé: À Joël Bonnemaison*. ORSTOM.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1975). *Familia y cultura en Colombia*. Instituto Colombiano de Cultura.
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Albin Michel.
- Heckadon, S. (1970). *El islote: Estudio de una comunidad de pescadores. Islas de San Bernardo*. Universidad de los Andes.
- Helg, A. (2011). *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano, 1770-1835*. Universidad Eafit.
- Herrera Ángel, M. (2007). *Ordenar para controlar, ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*. La Carreta.
- Herzfeld, M. (2005). *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. Routledge.
- Hoffman, O. (2013). La controversia territorial: Enseñanzas de los “territorios afro” en México y Colombia. En M. Chávez Torres y M. M. Checa Artasu (eds.), *El espacio en las ciencias sociales: Geografía, interdisciplinariedad y compromiso* (pp. 331-339). Colegio de Michoacán. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01287323/document>
- Hoffmann, O. (2007). *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: Innovaciones y dinámicas étnicas*. Abya-Ayala.
- Ingold, T. (2011). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Ingold, T. (2015). Contra el espacio: Lugar, movimiento, conocimiento. *Mundos Plurales: Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 2(2), 9-26. <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.2.2015.1982>
- Instituto Colombiano de Desarrollo Rural. (2015). *Observatorio para el Desarrollo Sostenible de los Archipiélagos de Nuestra Señora del Rosario y San Bernardo*. <https://observatorio.epacartagena.gov.co/ftp-uploads/>

pub-irsb-observatorio-para-el-desarrollo-sostenible-de-los-archipiela-
gos-de-nuestra-senora-del-rosario-y-de-san-bernardo.pdf

Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras José Benito Vives de Andrés.
(2006). *Establecimiento de un Sistema de Monitoreo Socioeconómico
para el Parque Nacional Natural Corales del Rosario y San Bernardo–
sector San Bernardo, Caribe Colombiano*. [https://icriforum.org/wp-con-
tent/uploads/2005/04/San_Bernardo_SocMon_Colombia_Espanol.pdf](https://icriforum.org/wp-content/uploads/2005/04/San_Bernardo_SocMon_Colombia_Espanol.pdf)

Jonathan Adams Photography. (s. f.). *The Community: Santa Cruz del Islo-
te*. [https://jonathanadamsphotography.com/inspire/santa-cruz-del-islo-te/
the-community/](https://jonathanadamsphotography.com/inspire/santa-cruz-del-islo-te/the-community/)

La expansión: El nacimiento de las Autodefensas Unidas de Colombia (1997-
2002). (2008, 20 de agosto). *Verdadabierta.com*. [https://verdadabierta.
com/expansion-de-las-autodefensas-unidas-de-colombia/](https://verdadabierta.com/expansion-de-las-autodefensas-unidas-de-colombia/)

Lacoste-Dujardin, C. (2007). L'eau et le féminin dans la culture Kabyle. En
H. Aubry (dir.), *Imaginaires de l'eau, imaginaire du monde: Dix regards
sur l'eau et sa symbolique dans les sciences humaines* (pp. 141-158). La
Dispute.

Laffite, C. (1995). *La Costa colombiana del Caribe (1810-1830)*. Banco de
la República.

Laurent, M. (2008). *Contrabando en Colombia en el siglo XIX: Prácticas de
resistencia y reproducción*. Universidad de los Andes.

LeGrand, C. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-
1950*. Universidad Nacional de Colombia.

Leiva Espitia, A. (2004). “*Man no sell yuh birthright, man les go fight*”: *Di-
námicas de reivindicación y auto-determinación del movimiento raizal
en un escenario pluriétnico y muticultural* [tesis de maestría, Universi-
dad de los Andes].

Leiva Espitia, A. (2013). “Raizal people is our name, self determination is
the game”: La reivindicación de la identidad raizal, una etnografía de la
acción colectiva y los desafíos de la multiculturalidad. En E. Restrepo
(ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo transdiscipli-
nario* (pp. 133-158). Universidad del Cauca.

Lemaitre, E. (1983). *Historia general de Cartagena* (vol. 1). Banco de la
República.

Léna, P., Geffray, C. y Araújo, R. (1996). *L'oppression paternaliste au Bré-
sil*. Karthala.

- Libreros, L. L. (2013, 11 de junio). Un viaje por Santa Cruz del Islote, la isla más poblada de Colombia. *El País*. <https://www.elpais.com.co/entretenimiento/cultura/un-viaje-por-santa-cruz-del-islote-la-isla-mas-poblada-de-colombia.html>
- Los líos de un paraíso llamado Isla Múcura. (2012, 7 de julio). *El Heraldo*. <https://www.elheraldo.co/judicial/los-liosde-un-paraiso-llamado-isla-mucura-73905>
- Losonczy, A.-M. (1997). Frontières inther-ethniques au Chocó et espace national colombien. *Civilisations*, 44, 138-151. <https://doi.org/10.4000/civilisations.1623>
- Losonczy, A.-M. (2002). De cimarrones a colonos y contrabandistas: Figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano. En C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffman (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias* (pp. 115-144). Universidad Nacional de Colombia.
- Losonczy, A.-M. (2004). “Sentirse negro”: Empreintes du passé et mémoire collective au Chocó. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 59(3), 589-611. <https://doi.org/10.1017/S039526490001773X>
- Losonczy, A.-M. (2006). *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Lowenthal, D. (1961). Caribbean views of Caribbean land. *Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, 5(2), 1-9. <https://doi.org/10.1111/j.1541-0064.1961.tb01403.x>
- Luna Bejarano, C. (s. f.). *Nuevos centros educativos*. Behance. https://www.behance.net/gallery/87896225/NUEVOS-CENTROS-EDUCATIVOS?tracking_source=search_projects%7CCentros+Educativos
- MacGaffey, J. y Bazenguissa-Ganga, R. (2000). *Transnational traders on the margins of the law*. Indiana University Press.
- Mameli, P. (2014). *Etnografía de cocinas: El espacio acuático en Riosucio, Chocó* [tesis de grado, Pontificia Universidad Javeriana].
- Márquez Pérez, A. I. (2005). *Los pescadores artesanales de Old Providence Island: Una aproximación al estudio de humanos-ambiente*. Universidad Nacional de Colombia.
- Márquez Pérez, A. I. (2013). Culturas migratorias en el Caribe colombiano: El caso de los isleños raizales de las islas de Old Providence y Santa

- Catalina. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 19, 204-229. <http://www.scielo.org.co/pdf/memor/n19/n19a09.pdf>
- Márquez Pérez, A. I. (2014). *Povos do recifes: Reconfigurações na apropriação social de ecossistemas marinhos e litorâneos em duas comunidades do Caribe* [tesis de doctorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Martínez, C. (1975). *Barú: Un pueblo en la Costa Norte de Colombia, sus problemas y sus enseñanzas*. Universidad de los Andes.
- Mauss, M. (1950). Les techniques du corps. En *Sociologie et anthropologie*. Presses universitaires de France.
- Mauss, M. (2007). *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Presses Universitaires de France.
- Melo, J. O. (1978). *Historia de Colombia* (vol. 1). La Carreta.
- Mitchell, J. C. (ed.) (1969). *Social networks in urban situations: Analyses of personal relationships in Central African towns*. Manchester University Press.
- Mojica Patiño, J. A. (2012, 18 de enero). El islote: El pueblo donde viven apretadas 1000 personas en 98 casas. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10964801>
- Moles, A. (1982). Nissonologie ou science des iles. *L'Espace géographique*, 11(4), 281-289.
- Monroy-Álvarez, S. (2009). “Consejos comunales” y secuestrados: Reflexiones sobre la noción de intimidad cultural y la construcción de estereotipos nacionales en Colombia. *Universitas Humanistica*, 67(67). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/download/2142/1386>
- Mora, C. (1997). *Historia socioeconómica de Colombia*. Norma.
- Morales Gómez, J. (1997). Oro, control al incesto y cultura entre los cuna. *Boletín del Museo del Oro*, 43, 39-47.
- Nora, P. (1997). *Les lieux de mémoire* (vol. 1). Gallimard.
- Orsini Aarón, G. (2007). *Poligamia y contrabando: Nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira, siglo xx*. Universidad de los Andes.
- Ortiz Sarmiento, C. M. (1999). *Urabá: Tras las huellas de los inmigrantes, 1955-1990*. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior.
- Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Universidad Colegio Mayor de Cundinaarca.

- Patiño, V. M. (1963). *Plantas cultivadas y animales domésticos en América equinoccial* (vol. 1). Imprenta Departamental.
- Presidencia de la República. (2013, 10 de julio). Decreto 1465. *Por el cual se reglamentan los capítulos X, XI y XII de la Ley 160 de 1994, relacionados con los procedimientos administrativos especiales agrarios de clarificación de la propiedad, delimitación o deslinde de las tierras de la nación, extinción del derecho de dominio, recuperación de baldíos indebidamente ocupados o apropiados, reversión de baldíos adjudicados y se dictan otras disposiciones*. Diario Oficial 48847.
- Quiceno Toro, N. (2015). “Vivir sabroso”: *Poéticas de la lucha y el movimiento afrotrateño en Bojayá, Chocó, Colombia* [tesis de doctorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Ramírez, M. C. (2014). Legitimidad, complicidad y conspiración: La emergencia de una nueva forma económica en los márgenes del Estado en Colombia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 18, 29-59. <https://doi.org/10.7440/antipoda18.2014.03>
- Ramírez Nieto, J. V. (s. f.). *Instituto de Crédito Territorial (ICT)*. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-349/instituto-de-credito-territorial-ict>
- Ratter, B. M. (2001). *Redes caribes: San Andrés y Providencia y las islas Cayman. Entre la integración económica mundial y la autonomía cultural regional*. Universidad Nacional de Colombia.
- Ravagli, J. (2010). El pentecostalismo y su llegada a Colombia. En C. Tejeiro Sarmiento (ed.), *El pentecostalismo en Colombia: Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 29-54). Universidad Nacional de Colombia.
- Real Academia Española. (2014a). Arranchar. En *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). <https://dle.rae.es/arranchar>
- Real Academia Española. (2014b). Resollar. En *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). <https://dle.rae.es/resollar>
- Real Academia Española. (2014c). Vaciar. En *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). <https://dle.rae.es/vacilar>
- Redon, M. (2010). *Des iles en partage: Haïti, République dominicaine, Saint Martin, Timor*. Éditions de l’Université d’État d’Haïti.
- Redon, M. (2012). Gaguère (combat de coqs) et borlette (loterie): Quels enseignements sur Haïti? *Géographie et cultures*, 82, 97-120. <https://doi.org/10.4000/gc.1377>

- Richardson, B. (1983). *Caribbean migrants: Environment and human survival on St. Kitts and Nevis*. The University of Tennessee Press.
- Ríos, S. (2010). La construcción retórica del milagro: Análisis del discurso religioso pentecostal. En C. Tejeiro Sarmiento (ed.), *El pentecostalismo en Colombia: Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 117-154). Universidad Nacional de Colombia.
- Rivera, C. (2004). Nuevas encrucijadas, nuevos retos para la construcción de la nación pluriétnica: El caso de Providencia y Santa Catalina. En E. Restrepo y A. Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 301-329). Universidad del Cauca.
- Salas, Y. (1998). Cultura, retórica y poder del pentecostalismo evangélico: Iglesia Dios es Amor. En A. Pollak-Eltz y Y. Salas (coords.), *El pentecostalismo en América Latina: Entre tradición y globalización* (pp. 19-38). Abya Yala.
- Sánchez, I. (2005). “*Id y haced discípulos a todas las naciones*”: Estrategias de trabajo, evangelización, crecimiento y aceptación del protestantismo. *Explorando el caso de las iglesias protestantes de Quibdó* [tesis de maestría, Universidad de los Andes].
- Sanclemente Quintero, L. A. (2015). *Redes sociales y autogestión de bienestar en el islote de Santa Cruz: Aportes para la planificación de una política pública con base en el territorio* [tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales]. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/7732/7/TFLACSO-2015LASQ.pdf>
- Santa Cruz, el islote más poblado del mundo. (s. f.). Golfo de Morrosquillo. <https://elgolfodemorrosquillo.com/turismo/archipielago-de-san-bernardo/santa-cruz-el-islote-mas-poblado-del-mundo/>
- Sanz Giraldo, M. A. (2011). *Fiesta de picó: Champeta, espacio y cuerpo en Cartagena, Colombia* [tesis de grado, Universidad del Rosario]. <https://repositorio.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/2600/SanzGiraldo-MariaAlejandra-2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Sistema de Gestión Ambiental. (2010). *Presentación*. <http://sigam.car.gov.co/course/view.php?id=7#section-0>
- Smith, R. (1956). *The negro family in British Guiana: Family structure and social status in the villages*. Routledge.
- Stewart, P. J. y Strathern, A. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Akal.

- Stoll, E. (2014). *Rivalités riveraines: Territoire, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonnie Brésilienne* [tesis de doctorado, École doctorale de l'École].
- Taussing, M. (1997). *The magic of the state*. Routledge.
- Théodat, J.-M. (2003). *Haïti république dominicaine: Une île pour deux, 1804-1916*. Karthala.
- Therán Tom, A. (2011, 18 de junio). El distrito volvió a el islote. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.co/cartagena/el-distrito-volvio-el-islote-29932-DREU108856>
- Turner, V. (1977). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Cornell University Press.
- Unidad Administrativa Especial Parques Nacionales Naturales. (2006). *Plan de Manejo del Parque Nacional Natural Corales del Rosario y San Bernardo*. <https://docplayer.es/73816295-Plan-de-manejo-del-parque-nacional-natural-corales-del-rosario-y-san-bernardo.html> <https://www.parquesnacionales.gov.co/portal/wp-content/uploads/2020/10/planes-de-manejo-pnn-los-corales-del-rosario-y-san-bernardo.pdf>
- Valencia Peña, I. H. (2012). *Reconstrucción identitaria de las poblaciones negras fronterizas: Coexistencia y conflicto en el Caribe insular colombiano* [tesis de doctorado, École pratique des hautes études].
- Valencia Peña, I. H. (2013). *Reconstruction identitaire des populations noires transfontalières: Coexistence et conflits dans la Caraïbe insulaire colombienne* [tesis de doctorado, École pratique des hautes études].
- Valtchinova, G. (2006). Entre “intimité culturelle” et “choc des civilisations”: Réactions bulgares 1999-2001. *Strates: Matériaux pour la recherche en sciences sociales*, 12. <https://doi.org/10.4000/strates.2192>
- Vanín, A., Agier, M., Hurtado Saa, T. y Quintin, P. (1999). Imágenes de las “cultural negras” del Pacífico colombiano. *Documento de Trabajo*, 40.
- Vanegas, L. (2013, 19 abril). *Tantos, tan invisibles* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=gGOiAtNGxII>
- Vargas, P. y Ferro, G. (1999). Gente de mar y río, gente de luna. En P. Vargas Sarmiento (ed.), *Construcción territorial en el Chocó* (vol. 1, pp. 13-26). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vigne, J. D. (1997). *Îles, vivre entre ciel et mer*. Nathan.

- Vilaça, A. (2002). Missions et conversions chez les Wari’: Entre protestantisme et catholicisme. *L’Homme*, 164, 57-80. <https://doi.org/10.4000/lhomme.189>
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Siglo del Hombre.
- Willaime, J. (1986). *Profession pasteur: Sociologie de la condition du clerc a la fin du XXe Sciecle*. Labour et fides.
- Wilson, P. (1974). *Oscar: An inquiry in to the nature of sanity*. Random House.
- Wilson, P. (2004). *Las travesuras del cangrejo: Un estudio de caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad*. Universidad Nacional de Colombia.

Sobre la autora

ANDREA LEIVA ESPITIA

Nació en Bogotá, Colombia. Cursó sus estudios de pregrado y maestría en Antropología en la Universidad de los Andes (1999-2004) y luego se instaló en París (Francia), durante ocho años, donde realizó sus estudios de Master 2 en Ciencias de las Religiones y Sistemas de Pensamiento (2008-2009) y el doctorado en Antropología (2009-2016) en la École Pratique des Hautes Études bajo la dirección de su mentora, la reconocida profesora Anne Marie Losonczy. Regresó a Colombia después de doctorarse y desde entonces se ha dedicado a la docencia en diferentes universidades. Ha sido profesora de cátedra en la Facultad de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Los Andes, Universidad del Rosario y Pontificia Universidad Javeriana; docente de planta de la Facultad de Sociología en la Universidad Santo Tomás (2017-2020); y durante el periodo académico de 2020-2021 trabajó como profesora adjunta temporal en la Université de la Réunion (Océano Índico, territorio de ultramar francés) donde fue miembro del laboratorio DIRE de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas.

Fue Subdirectora de Investigación y Producción Científica del Instituto Colombiano de Antropología (ICANH). Sus investigaciones han girado alrededor de los territorios insulares caribeños, como la isla de San Andrés, Colombia, donde exploró las dinámicas de reivindicación y autoidentificación del movimiento social que defiende los derechos de las poblaciones nativas-razales; se ha interesado en la configuración socioespacial, el conflicto socioambiental, las temáticas asociadas a las poblaciones marinas y costeras. Tiene especial

interés en indagar sobre la relación entre territorialidades, movilizaciones y la configuración de sociedades afrodiaspóricas. Algunos de sus trabajos se han extendido a otras geografías como el departamento del Casanare en Colombia.

Correo electrónico: leiva.andrea@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1240-1536>

Índice analítico

A

- Adentro 28, 54, 71, 89, 104, 108,
109, 125, 160, 166, 243, 257,
338
- África 104, 112, 167
- Afuera 28, 48, 54, 71, 87, 89, 90,
104, 108, 125, 140, 146, 155,
164, 166, 212, 226, 243, 244,
257, 266, 280, 287, 331, 333,
338
- Agua 21, 25, 29, 30, 33, 36, 46,
59, 81, 100, 101-104, 105, 107,
117, 118, 123, 131, 133, 135,
148-149, 177, 181, 214, 216,
217-220, 222, 229, 234, 237,
273-274, 290, 302, 305, 309,
316, 319
- Aída 147, 154, 205
- Alfredo 92
- Alianza 38, 43, 44, 46, 47, 68, 89,
90, 91, 92, 128, 129, 130, 157,
158, 213, 229, 270, 283, 314,
329, 331
- Alianzas 9, 28, 33, 35, 44, 51, 64,
112, 138-140, 157, 177, 180,
206, 212, 229, 268, 270-271,
314, 321, 328, 330, 339
- Alvarado, Sinar 145
- América Latina 124, 162, 233
- Andes 220
- Archipiélago 25, 28, 30-32, 46,
49-50, 53, 58-61, 63-65, 68,-
69, 74, 79, 81-83, 85, 100-101,
106-108, 115, 139, 141, 182,
213, 215, 217, 226, 234, 261-
262, 266, 269, 271, 272, 319-
320, 329, 331, 338
- Área Marítima Protegida 320
- Armada Nacional 97, 235, 285
- Arrancamiento 68-69
- Asentamiento 54, 57-58, 62, 66,
67, 69, 73, 87, 89, 93, 96, 98,
100, 145-146, 150, 157, 213,
215, 226, 228, 259, 263, 276,
291, 293, 331
- Ávila, Valerio 265

B

- Baríes 267
- Barranquilla 228
- Barrio 9, 25, 41, 51, 54-55, 77,
111-113, 134-135, 143, 150-
151, 153-157, 159-160, 165,
176-177, 180, 183-184, 189,

204-206, 208-209, 211-212,
226, 253, 289-300, 309-310,
321, 327, 329-330
Barrio Blanco 183
Barrio de la Cruz 310
Barrios 25, 52, 77, 94, 109, 122,
135, 139, 150-151-161, 167, 180,
184, 201, 226-228, 264-265, 273,
278, 290-293, 296-298, 302, 304,
307-310, 330, 334
Barú 32, 38, 64, 67-69, 73-76, 78,
80, 81, 83, 85-87, 92-93, 144,
154, 186, 226-228, 244, 262-
264, 282, 305, 322, 331
Bazurto 304, 306-308, 317, 323
Bélgica 321
Berrick, Guillermo 153-154
Berrío, Eulogio 83-84
Berrío, Gerónimo 154
Berrío, Víctor 153-154
Berrugas 50, 73, 77, 79, 87, 129,
168-169, 215, 226, 228-229,
263-264, 271, 273, 275, 277,
279, 284, 308-309, 318-319,
322-323, 325-327, 331
Biblia 187, 192, 195
Blanca 48, 77, 94, 217, 219, 245
Bocacerrada 228
Bogotá 22, 61, 90, 102, 141, 186,
214, 223-224, 230, 242, 298,
312
Bolívar 32, 114, 311
Bonilla, Anatolia 146
Brujería 33, 174, 189, 190-193,
211, 248-249, 253-255
Buenaventura 249

C

Cabruna 30, 65
Calce 54, 58, 67, 88-89, 93, 95,
96-99, 104, 112, 143-144-
150, 153, 156, 160, 189, 206-
207, 265, 293, 330
Cali 214, 223, 224, 242, 284,
298
Calle de la Cruz 161-163, 170
Calle del Adiós 163, 245
Calzar 57, 88, 95-96, 150, 155,
291
Canal del Dique 29, 75, 86
Caracolillo 65
Cardales 153, 154, 273
Carlos 22, 65, 206-207, 211,
232, 282, 283
Carmelo 298
Carmen 21, 55, 124, 132, 166,
170, 171, 173, 199, 205, 217,
245, 277
Cartagena 21, 30, 32, 42, 50-51,
53-54, 65, 67, 69, 80, 83-86,
88, 92, 103, 106, 108, 114,
117, 121-122, 124, 127, 130-
131, 138, 147, 150, 162, 172-
173, 178, 186, 206, 214, 231,
244, 257-258, 278, 288, 290-
312, 317, 319, 327, 331
Cartagenita 290, 293-294,
296-298
Casablanca 135, 151, 154-157,
177, 185, 226, 253, 310
Castillo, Gerónimo 64
Castillo, José María 146, 148,
153-154

- Centroamérica 139, 282, 284
 Ceycén 30, 49-50, 61, 65, 260,
 271-276, 289, 319
 Chachío 260
 Chambacú 291
 Chile 68, 141, 243
 Chipete 92-93
 Chocó 52, 83, 133, 144, 186,
 192, 233, 249, 261, 336
 Chupundún 61, 215, 219, 222-
 223, 227, 232-234, 236-237,
 243, 249-251
 Ciénaga de la Virgen 150, 291
 Clemencia 158
 Club Cien 218, 234
 Coco 40, 54, 57, 66, 70, 72, 80-
 82, 84, 86, 118, 149, 163, 204,
 214, 217, 219, 221, 226, 235-
 236, 244, 263, 273-274, 293
 Comunidad 33, 39, 41-42, 47,
 54, 115, 149-150, 160-162, 166,
 172-174, 179, 187, 199, 212,
 233, 253, 255, 286-288, 299-
 303, 308, 322, 330, 333
 Concilio Vaticano II 162,
 Configuración 28, 33, 40-41, 43,
 54, 69, 71, 80, 96, 98-100, 108-
 111, 123, 131, 140, 142, 146,
 151, 158, 175, 180, 201, 212,
 292, 329
 Conflictos 48, 51-52, 112, 135-
 136, 151, 159-161, 177, 178,
 180, 187, 189-190, 195-196,
 198-199, 207, 210, 212, 233,
 235, 239, 244, 300, 308, 317,
 330, 338
 Continente 28, 32, 33-34, 41,
 43-44, 48, 55, 71, 75, 79, 108,
 116, 151, 231, 233, 255, 259,
 293, 331, 332, 334, 339
 Córdoba 70, 83, 195, 228, 264,
 266-267, 280, 291, 311
 Correa, Eustacio 87
 Cortés, Fermín 71-73
 Cristo 71, 98, 182-184, 191-194,
 197-198, 250
 Cruz de Mayo 75-78, 162, 166-
 170, 173, 199
 Culto evangélico 54-55, 160, 162,
 173, 180, 186, 190, 195, 198-
 199, 212, 251, 307, 330

 D
 Dahalandia 219
 Darién 64, 83
 David 208
 de Bastidas, Rodrigo 64
 de Heredia, Pedro 306
 de Jesús, Juan 65
 de la Cosa, Juan 64
 de la Hoz, Catalina 91
 de la Hoz, José Ángel 65
 de la Hoz, Reinaldo 27, 111
 Diana 130-131
 Dibulla 39, 43, 69, 80, 140
 Dios 182, 185, 195, 245, 248,
 250, 252-253
 Discurso 38, 40, 114-116, 182,
 186, 187-188, 192, 194, 197,
 240-241-242, 250, 263, 283,
 286-287, 289, 315-316, 329

Discursos 37, 47, 162, 173, 181,
187, 233, 236, 242, 255, 286-
288, 300, 326

Distancia 30, 49, 53, 55, 59, 60,
213, 223, 229, 232, 254, 258,
261, 266, 271, 289, 309

Divino Niño 124

Don Oscar 235-236, 243, 255

E

Eder 21, 257-258

El barrio Boston 290

El Bolsillo 50, 153-155, 159

El chileno 141

El cholo 60

El rey de Rocha 297

El Vietnam 213, 235

Elida 21, 51, 95, 97-98, 134, 146-
147, 149, 153, 205, 221, 290,
293-295, 297, 305

Embajada de Japón 30

Emilce 21, 306

Escuela Santa Cruz 29, 50, 113

Espacio de vida 28, 45, 224, 242-
243, 255, 271-272, 292, 300,
318, 328, 331

Espacio doméstico 34, 54, 58,
79, 89, 96, 100, 104, 112, 120,
131, 134, 138, 160, 163, 165,
207, 276, 329

Espíritu Santo 182, 188, 193, 252

Estado 39-40, 47-48, 55, 62, 81,
104, 138, 157, 162, 203, 235,
287, 289-290, 300-304, 327,
333

Estados Unidos 81, 139, 284

Estatus 39, 84, 87, 99, 124, 126,
129, 138-140, 142, 145, 155-
158, 174, 204, 209, 233, 258,
260, 261, 274, 281, 283, 288,
325

Etnografía 21, 28, 38-40, 43, 48,
52, 99, 106, 112, 162, 164,
177, 186, 201, 259-260, 293,
307

Eva 128-129, 131

F

Fabiola 206

Familia 21, 33, 34, 51, 53-54,
77, 88-90, 92, 96-99, 101,
108, 112, 120, 126-129, 131-
132, 136-143, 146-147, 150-
151, 153, 157-158, 160-161,
166, 176, 179, 189-190, 200,
205, 207, 211, 224-226, 228,
234, 238, 244, 259, 269, 280,
292-293, 295, 297, 310, 314,
329-330

Familia Barrios 77, 139, 157-158

Familia Castillo 51, 88, 151

Familia extensa 108, 112, 131,
142, 146

Familia Mesa 21, 296

Familia Morelos 157, 205

Familia Newball 153

Familias extensas 33, 96, 146

Fernando 178-179

Fidalgo, Joaquín Francisco 65

Filipinas 81

Fogón 104, 117, 132, 137, 201,
202, 204-207, 209-211

Formas propias de organización social 89, 95, 127, 131, 157
Fuentes, María 313

G

Ghana 200
Golfo de Morrosquillo 28, 30, 32, 49-50, 61, 71, 74, 81-83, 88, 90, 101, 106, 129, 139, 153, 168, 178, 189, 215, 221, 228, 234, 236, 263, 269, 279-281, 284, 304, 312, 313, 319-320, 322-323
Grupo doméstico 99, 120, 128, 131, 137, 146, 201, 210,
Guadalupe 174
Guajira 39, 43, 69, 80, 124, 268, 282, 283
Gustavo 175-177, 180-181, 189, 191-192, 197

H

Habitar 28, 36, 44-45, 51, 54, 61, 69, 71, 90, 100, 106, 131, 151, 215, 226, 236, 255, 257, 260
Haití 192, 249, 282, 321, 333
Heider 306
Herencia 34, 46, 89, 90, 97, 99, 131, 143, 149, 150, 154, 176, 189, 206, 270, 292
Hernández, José Gregorio
Hogar 34, 43, 62, 91-92, 97-99, 104, 112, 117, 120, 146, 165, 231, 249, 270, 275, 293-295, 304

I

ICT 291
Incoder 214, 215, 265
Interacción 28, 35, 45, 55, 58, 61, 78, 116, 143, 151, 160-161, 166, 173, 174, 193, 195, 209, 212, 222, 239-240, 243, 248, 271, 289, 299, 308, 317, 326-327
intimidación cultural 47, 288, 318
Isla Fuerte 226, 268-270
Islas del Rosario 30, 38, 80, 82, 86

J

Josefa 89, 91-92, 94, 147
Juan Gabriel 182-183, 185, 194, 196, 248-249, 252-253
Julio, Alberta 153-154
Julio, Narciso 153-154
Julio, Serafina 244
Juvenal 21, 206, 240-241, 290, 295, 306
Juvenal, Julio 241

K

Kabila del Magreb 34
Kunas 64, 82

L

La Costa 9, 27, 28, 30, 32, 34-35, 37-40, 42-44, 48, 69, 75, 79, 83, 85, 98-99, 118, 124, 144, 146, 149-151, 166, 182, 192, 199, 220-221, 223, 226,

- 230, 234, 236, 242, 247-249,
258-259, 261-262, 277, 279-
280, 282-284, 298, 311-312,
323
- La Esperanza 297
- La Gallera del Papa 153-155
- La Punta 66, 75, 213, 219, 222,
234-240, 243, 252
- La Puntica 219, 311
- Las Brisas 74-75, 228
- América Latina 124, 162, 233
- Leoncio Barrios 151, 154, 156,
226, 264-265
- Libertad 52, 149-150, 228, 270,
277, 296, 322
- Liliana 206-207
- Límites 32-33, 35, 42, 45-49, 52-54,
58, 71, 90, 100, 106, 112, 134,
136, 142, 151, 159, 162, 166,
175, 183, 190, 198-199, 209,
212, 229, 236, 248, 253, 255,
267-268, 285, 288, 308, 321,
326, 328-331, 338-339
- Lineys 205
- Litoral 28, 30, 34, 42, 48, 54-55,
71, 79, 83, 108, 122, 139-140,
147, 163, 257-258, 261, 263,
278, 284, 310, 312, 331
- Lorgia Berrío 153-154
- Los Delfines 311
- Los Pegasos 304
- M**
- Magdalena 70, 86, 130
- Mangle 30, 60, 65, 72, 83, 316,
319-320
- Manuel, Víctor 92
- Mar Azul 312
- Maravilla 30, 61, 65, 320
- Marazul 316
- Marciana 21, 51, 120-122, 126,
158, 182, 198, 204, 211, 245,
271, 275-276, 279, 290, 305-
306, 334, 335, 337
- Mareivis 335
- Marina 164, 175, 213, 235, 236,
285, 305, 313-314, 316
- Mario 211
- Marlen 208
- Marta 22, 209
- Martinica 41
- Medellín 61, 214, 223-224, 235,
242, 284, 311-312
- Melanesia 46
- Memoria 33, 43, 57-59, 61-62,
66-67, 69, 73, 78-79, 82-83,
85-87, 89, 121, 149, 173, 246,
248, 260, 262, 269, 293, 319
- México 68, 174
- Migración 28, 41, 185, 258,
259, 291
- Migraciones 28, 43, 259
- Mireya 161, 189, 190, 197
- Molina, Candelario 154
- Monte 60, 110, 157, 202, 213-
214, 219-223, 243-244, 247-
249, 255, 257-258, 310-311,
334
- Montería 195, 257, 311
- Morelos, José Felipe 237
- Morelos, Miguel Felipe 58, 72,
82, 84-85, 93, 153-155

- Moreno, Juan Manuel 228-229
- Movilidad 35-36, 40, 44-45, 48,
52-55, 68, 73, 85-86, 108, 111,
124, 185, 222, 225-226, 233,
243, 258-261, 265, 270-271,
277, 281, 285, 288-290, 304,
308, 315, 328, 331, 339
- Movimiento Misionero
Mundial 25, 195-196
- Múcura 29-30, 49, 53, 55, 59,
60-61, 65, 66-67, 82, 87, 88,
91, 100, 114, 118, 156, 165-
166, 195, 212-215, 220-222,
226-227, 229, 231-237, 243,
248-250, 253-255, 271, 273,
285, 304, 310-313, 315, 316
- Mucureros 61, 215, 218-219, 222-
223, 227-233, 235-236, 239,
243-244, 248-250, 252-253
- Mundanez 55, 239-240, 242-243,
334, 336-338
- N
- Newball, Olenio
- Niño Dios 245
- O
- Oasis 153-155, 189, 206, 208
- Olaya Herrera 292, 297
- P
- Pacífico 258-259, 261-262, 329,
331
- Palma 30, 63, 65-67, 70, 86-87,
96, 113, 121-122, 157, 219,
312, 316
- Panamá 64, 79, 81-82-83, 85-86,
217, 262-263, 267-268, 289,
334
- Panda 30, 65, 316
- Parentela 54, 112, 140, 146, 150-
151, 154, 156-158, 160, 330
- Parentelas 9, 35, 43, 44, 151, 156,
158-159, 268, 300, 330-331
- Parentesco 28, 33-35, 40, 43-44,
47, 68, 137, 139, 150-151, 161-
162, 166, 173, 213, 223, 226-
227, 229, 255, 270-271, 273,
277, 281, 296, 300, 313-314,
328, 330
- Parientes 44, 48, 51, 52, 54,
58, 79, 88, 96, 107, 109,
112, 117, 121-122, 124, 127,
138, 140, 143, 146-147, 151,
153, 159-160, 173, 175, 177,
180, 197-198, 203-206, 212-
213, 220-221, 223-224, 226,
229, 234, 245-246, 248, 261,
264, 268-270, 274, 278, 281,
284, 290, 292, 294-296, 299,
307, 309, 310, 314-315, 317,
329-331
- Parque Natural 30
- Parques Nacionales Naturales
de Colombia 216, 235, 320
- Pasacaballos 86-87
- Pasacorriendo 153-155, 157, 159,
177, 205-206
- Pasky 297
- Patios 52, 104, 109, 116-118, 123,
131-137, 143, 164-165, 174,
201, 203, 278

- Pedro de Heredia 306
- Pepo 240, 335
- Pertenencia 32, 35, 37, 40-42, 44, 46, 49-51, 55, 89-90, 150, 159-161, 226, 248, 273, 281, 289-290, 292-293, 299-300, 308, 318, 321, 327, 334, 339
- Pesca 9, 35-36, 49, 54-55, 57-58, 61, 63, 65, 68, 71-74, 79, 87-88, 100-101, 104-106, 108, 116, 158, 205-206, 209, 220, 228, 234, 260, 261, 265-266, 271-276, 286-289, 308, 311, 314, 316, 319, 320, 321, 326, 327
- Pescadores 9, 32, 36, 40, 48, 49, 50, 57, 61, 63, 66-68, 71-74, 76-77, 79, 89-90, 101-102, 105-108, 116, 118, 133, 155, 163, 170, 173, 201, 209, 213, 215-216, 220, 228-229, 242, 260, 261, 267, 271-276, 284, 305, 307-308, 311, 312-313, 319, 320, 321, 326, 334, 338
- Planeta Rica 266-267
- Playa 61, 114, 213, 219, 221-222, 232-241, 243, 248-250, 253, 272-273, 279, 295, 304, 310-313, 315, 336
- Plaza 51, 115, 117-118, 134, 161-168, 170, 182, 186-189, 191-192, 195-196, 198, 285, 302, 306, 309, 323, 330
- Plaza de la Cruz 115, 117, 162, 166-167, 285
- Poblamiento 40, 54, 57-58, 65, 67-69, 75, 79, 87-88, 101, 108-109, 143, 149, 151, 167, 173, 215, 226, 228, 244, 262, 329, 338
- Postobón 293
- Pozón 290, 296
- Prestigio 46, 79, 87, 126, 138-142, 149, 156, 158, 173-175, 177, 181, 204, 212, 258, 261, 269, 274, 280, 304, 330, 337
- Primitivo 69-70, 312
- Propiedad 39-40, 50, 62, 68, 96, 101, 104, 106, 130-131, 144, 146, 149, 176, 214, 222, 224, 273, 291-293, 313, 319
- Providencia 37-38, 68, 106, 161, 204, 319-320
- Pueblito 51, 134, 151, 154, 155, 159, 162, 177, 184, 204, 209, 293
- Puerto de Colón 81, 85, 262
- Puerto de Elena 156
- Puerto Obaldía 267-268
- Punta Ardita 249-250, 252-254
- Punta Faro 219, 234-236, 304-305
- R**
- Red 9, 23, 35-36, 43-44, 55, 83, 85, 98, 187, 317-319, 322, 325, 330
- Redes 28, 33, 35-36, 40, 43-44, 46, 52, 55, 83, 86, 101, 139-140, 143, 158, 181, 185, 199, 204, 210-212, 268, 278, 281, 284, 287-289, 309, 317-318, 327, 331, 339

- Reinel 182-183, 193, 248-249, 252
- René 201
- República Dominicana 68, 182, 333
- Residencia matrilocal 34, 96, 129, 131
- Revueltas, Rafael 229, 234
- Rincón del Mar 30, 51, 73, 79, 83, 92, 117, 130, 228, 244, 263-264, 269-271, 275, 277-280, 284, 309, 318, 321, 327, 331
- Ritual 40, 55, 173, 181, 186, 187, 190, 193, 195-196, 199, 243-245, 248, 254, 289, 313-314, 321, 326
- Rituales 46, 51, 75, 104, 133, 181, 186, 268, 290, 308,
- Rocha 297
- Rocío 21, 23, 209-210
- Rogelio 313-314
- Rumor 46-47, 112, 181, 187, 198, 208, 303, 330
- S**
- Salamanquilla 63, 65
- Salas, Víctor 153-154
- San Andrés 37-38, 43, 82, 111, 153, 155, 257, 319-320
- San Bernardo 25, 28, 30-32, 60, 64, 67-69, 74, 81-83, 85-86, 115, 139, 144, 215, 218, 269, 285, 292, 311-313, 320
- San Blas 79, 82
- San Onofre 30, 150, 228, 284, 291, 318
- San Pedro de Macorís 183
- Sinú 266-267
- Sucre 30, 32, 114, 280, 309, 311, 318
- T**
- Teenek 174
- Terreno 9, 25, 37-38, 50, 54, 66, 73, 87, 92, 93-97, 112, 120, 143, 145-146, 148-149, 155-156, 160, 175, 206, 214, 221-222, 235, 261, 267-269, 272-273, 278, 292-293, 329,
- Terrenos 25, 29, 33-34, 62, 72, 81, 83, 86, 89, 93, 99, 112, 116, 126, 132, 143, 145, 148, 175, 191, 214-216, 218-219, 221, 228, 235, 236, 266, 291-292, 312
- Tía 21, 34, 51, 91, 98-99, 104, 112, 120, 125, 127, 131, 134, 135, 138, 143, 146-147, 149, 153, 156, 160, 205, 269-270, 278, 280, 294-295, 305
- Tías 104, 108, 117-118, 129, 131, 132, 134, 149, 154, 202, 221, 277, 290, 294, 299
- Tía Ana María 135, 147
- Tintipán 29-30, 49, 53, 55, 59-61, 65-66, 72, 77, 82, 85, 87-88, 97, 100, 103, 107, 121, 124, 130-131, 141, 156-157, 163, 175-176, 191, 196, 202, 212-226, 234, 243-245, 247, 253-254, 310, 312-314, 316, 334, 338

Tío Pepe 21, 58, 61, 63-65, 72-73, 84, 89, 91, 93-95, 97, 99, 100, 148, 153, 155, 237, 244, 247, 263, 265-270, 283-284, 331
Tolú 51, 53, 69, 73, 77, 79, 85, 89-92, 108, 113-114, 117, 127, 130, 141, 150, 157, 182, 215, 226, 228-229, 231, 234, 239, 244, 246, 263, 271, 273, 277-278, 284, 291, 293-295, 297, 308-318, 318, 321-322, 327, 331
Tolumaría 313-314, 316
Trinidad de Hoyos 153-154, 264-265
Turismo 25, 55, 139, 199, 204, 212, 221-222, 234, 237, 239, 255, 286-287, 289, 295, 308, 310-314, 327, 329, 333
Turistas 47, 61, 114-115, 130, 141, 215-216, 234-243, 282, 305, 310-313, 315-317, 336

U

Universidad Nacional de Colombia 312
Urabá 64, 70, 74, 76, 79, 83

V

Vacile 34, 55, 260-261, 274, 276-279, 281, 288-289, 327
Valerio Ávila 265
Vanuatu 46, 331
Venezuela 252, 266-267
Vicente 209
Villa Pepe 155
Villa Rosita 153-155, 205, 209, 211
Virgen del Carmen 55, 124, 166, 170-171, 173, 199, 217, 245, 277
Vista al Mar 130, 153-155
Vitola, José 88, 90-92, 228, 237

W

Watts, Marcos 79, 87, 264-265
Wayuu 68, 106

Z

Zúñiga, Ana Camila 228
Zúñiga, Jaime 77-78, 87
Zúñiga, Josefina 237



Esta obra se editó en Ediciones USTA

Tipografía de la familia Sabon.
Agosto de 2023

Agendas y debates

Santa Cruz del Islote es una pequeña isla artificial del Caribe colombiano. Se comenzó a poblar a finales del siglo XIX con la llegada de pescadores itinerantes provenientes de las costas aledañas a Cartagena que, para asentarse en el territorio, rellenaron el suelo de un cayo y construyeron un caserío que creció hasta conformar una isla de una hectárea de superficie. Allí conviven 600 isleños que se identifican como gente negra y costeña, se dedican a la pesca y al turismo.

A partir de los resultados de la etnografía realizada entre el 2010 y el 2011, este libro analiza la forma en que los isleños se relacionan con su entorno, incluyendo las islas, el mar y el litoral. El Islote es un terreno construido en su totalidad: no tiene zonas de cultivo, ni playas, ni palmeras. Su apariencia es interpretada por los lugareños como la de un “barrio” en medio del mar. Para poder habitar este lugar, los isleños ampliaron su red de relaciones hacia las otras islas y el litoral, y se mueven continuamente hacia corregimientos y municipios donde construyen casas en las que residen por temporadas. Además, tienen estrecha relación con otros poblados de la costa que les ha permitido acceder a bienes, servicios e intercambios.

A diferencia de otros lugares del Caribe, donde las relaciones se expanden mediante la diversificación de parentelas en varios lugares, y con diferentes mujeres, en el Islote se privilegian las alianzas entre los miembros del grupo. De este modo, la cohesión es vista como una forma de reforzar las relaciones internas para poder vivir en distintos lugares sin perder los vínculos que los atan.

Este libro, resultado de la investigación doctoral y etnográfica de un año y diferentes regresos al Islote, aporta al estudio de las interrelaciones caribeñas mostrando que estas presentan dinámicas sociales y culturales propias. La obra es una invitación a recorrer el trabajo monográfico de una sociedad que se resiste al cambio climático, a las dinámicas de la violencia en Colombia y a la marginalización histórica, social y política de la isla, cuyo suelo fue construido gradualmente por sus habitantes



UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS
FACULTAD DE SOCIOLOGÍA