



HAL
open science

” Yo me la paso de isla en isla” : formas de habitar e interacciones sociales en el Islote, Caribe colombiano

Andrea Leiva

► To cite this version:

Andrea Leiva. ” Yo me la paso de isla en isla” : formas de habitar e interacciones sociales en el Islote, Caribe colombiano. Social Anthropology and ethnology. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2016. Español. NNT : 2016EPHE5083 . tel-02105222

HAL Id: tel-02105222

<https://theses.hal.science/tel-02105222>

Submitted on 20 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École Pratique
des Hautes Études

Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
Laboratoire : Group Sociétés, Religions et Laïcités

“Yo me la paso de isla en isla”

**Formas de habitar e interacciones sociales en el Islote,
Caribe colombiano.**

Par Andrea Leiva Espitia

Thèse de doctorat d'Antropologie

Sous la direction de Mme Anne- Marie LOSONCZY, Directrice
d'études

Date de soutenance, le 9 décembre 2016

Devant un jury composé de :

Mme. Agnès CLERC-RENAUD, Maître de conférences. Université de Strasbourg.

Mme. Danièle DEHOUE, Directrice de recherche émérite CNRS y EPHE

Mme. Aline HELG, Professeur, Université de Genève.

Mme. Odile HOFFMANN, Directrice de recherche, IRD

*A mi padre,
Marinero eterno*

*A mi madre,
Luz y vida*

“Yo me la paso de isla en isla”

Formas de habitar e interacciones sociales en el Islote, Caribe colombiano.

El 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. Para asentarse, ellos rellenaron el suelo de un cayo y construyeron un caserío que creció hasta conformar una isla de una hectárea de superficie. Allí conviven seiscientos *isleños* que se identifican como gente negra y *costeña*, se dedican a la pesca y el turismo. Con base en la etnografía realizada entre el 2010 y el 2011, el presente trabajo 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 se interpreta desde la perspectiva de los lugareños, como de un “barrio” en medio del mar. Para habitar este lugar, los isleños amplían su red de relaciones hacia las otras islas y el litoral. Estos 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 han 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. La cohesión se interpreta aquí, como una forma de reforzar las relaciones internas y así poder vivir en distintos lugares sin perder los vínculos que los atan. Esta tesis pretende aportar en el estudio de las interrelaciones caribeñas, mostrando que estas presentan dinámicas sociales y culturales propias.

“Je passe mon temps d’île en île”

Façons d’habiter et interactions sociales à l’Islote, Caraïbes de Colombie.

L’Islote est une petite île artificielle de la région des Caraïbes de Colombie. Elle a commencé à être peuplée à la fin du XIX avec l’arrivée de pêcheurs itinérants qui provenaient des côtes proches de Carthagène. Pour s’y installer, ils ont comblé le sol d’un îlot et ont construit un hameau qui s’est étendu jusqu’à devenir une île d’une surface d’un hectare. Six cents *insulaires* qui se disent noirs et *costeños* y vivent, ils se consacrent à la pêche et au tourisme. Sur la base de l’ethnographie réalisée entre 2010 et 2011, cette thèse analyse la manière dont les insulaires interagissent avec leur environnement, y compris les îles, la mer et le littoral. L’Islote est un terrain totalement construit: il n’y a pas d’étendues de cultures, ni des plages, ni des palmiers. D’après les villageois il s’apparente à un “quartier” au milieu de la mer. Pour habiter cet endroit, les insulaires nouent des relations avec les autres îles et le littoral. Ils se déplacent constamment vers des villages et des villes où ils construisent des maisons dans lesquelles ils résident par périodes. De plus, ils ont noué une étroite relation avec d’autres villages de la côte, qui leur ont permis d’avoir accès à des biens, des services et aux échanges. Contrairement à d’autres lieux de la région des Caraïbes, où les relations se développent par le biais de la diversification de parentèles à plusieurs endroits, et avec différentes femmes, à l’Islote les alliances entre les membres du groupe sont privilégiées. Ici, la cohésion est interprétée comme une manière de renforcer les relations internes et ainsi pouvoir vivre à différents endroits sans perdre les liens qui les unissent. Cette thèse prétend contribuer à l’étude des interrelations caribéennes, tout en montrant qu’elles présentent des dynamiques sociales et culturelles propres.

Foto 1: Pescadores y cazadores de tortugas legendarios del Islote



Archivo personal Stanley Heckadon, Islote 1970

Tabla de contenido

Agradecimientos	7
Introducción	10
Capítulo I “ARRANCHARSE, CALZAR Y TRAE MUJE” ENTORNO Y POBLAMIENTO.....	37
A. Las islas sumergidas, los fuertes españoles y los indios que “se hicieron a tierra firme”	39
B. Arrancharse : itinerancia entre Barú y las islas de San Bernardo.....	46
C. Calzar y traé mujé: Construcción del Islote y la instalación femenina	66
El archipiélago: ¿una configuración concéntrica?.....	85
Capítulo II “UN BARRIO EN MEDIO DEL MAR” CONFIGURACION ESPACIAL DEL ISLOTE	87
A. Las familias y las mujeres	92
B. Entre hermanos y parientes: El Calce y el barrio.....	117
Capítulo III “LA COMUNIDAD”, LA “LIGA” Y LA ENVIDIA VINCULOS Y RUPTURAS	134
A. La calle y “la comunidad”: Las fiestas patronales y la plaza de la Cruz.....	136
B. <i>Eso fue la envidia</i> : De “comunidad” a “isla dividida”	146
C. “Ligar el pescado”, ligar a la gente: La distribución y el consumo de la comida forjadores de lazos.....	170
Capítulo IV LOS MUNDOS INVERTIDOS: MUCURA Y TINTIPAN.....	183
A. El monte y Múcura: Entorno geográfico y social.....	184
B. Entre parientes, arrendatarios y mucureros	193
C. El turismo: el “resort” y “La Punta”	203
D. Los difuntos y los “brujos”	212
Capítulo V HABITAR LAS ISLAS Y EL LITORAL	224
A. La movilidad y la distancia	225
B. Redes y pertenencias: Entre la ciudad, el barrio, y el Estado.....	253
C. Las redes de reciprocidad: Tolú y Berrugas	272
Conclusión.....	290
Una mirada local de la sociabilidad caribeña	290
Bibliografía	300
Glosario:.....	307
Tabla de ilustraciones:.....	309

Nota al lector:

Por asuntos de confidencialidad algunos nombres de isleños fueron cambiados.

Agradecimientos

Una tesis es un escrito a varias manos. Son muchos los coautores que contribuyeron en su realización desde que la comencé hasta hoy. Los isleños, protagonistas de esta historia, me acogieron con cariño y paciencia. Los días vividos en el 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 en este trabajo, ahora debe estar navegando en aguas más serenas.

Hace nueve años la profesora 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 las profesoras: Odile Hoffmann, Aline Helg, Agnès Clerc- Renaud y Danièle Dehouve por aceptar ser jurados de la tesis en español.

En Bogotá tengo una gran deuda con todos los integrantes del grupo Umbrá: espacio y Sociedad, especialmente 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, que 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 CEA, especialmente 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, 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 gracias por su amor incondicional y porque me enseñó que renunciar no es una opción, sin duda es un gran compañero de vida. Nicolás y Talel han sido un gran apoyo. Mis primos, principalmente a Diego, además de su cariño me ayudó con las ilustraciones. Tías Amparito, Maité y Cecilia: mi segunda madre, gracias por tu vida. La familia Coyer: Patricia, Jean Michel y Candice, siempre me brindaron cariño y ayuda en Francia.

En el Islote conocí dos personas con quien comparto el amor por la isla y su gente: Lina Vanegas y Juan Fernando Sánchez. Gracias también a Jonathan Adams por su generosidad con las fotos que me cedió para alimentar este texto 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 Steill, Nicolas Adde, Gabriel González, Maya Anderson, Ana Rieger, Hector Salinas, Sandra Jerez, Andrea Torres Nicolás Alvarado, Juan Carlos Rubiano, Aureliano Camacho, Sandra Herrán, Álvaro Santoyo, Laura De la Rosa que me sigue 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. Así mismo, Jérémy Voriol y Rocío Vera fueron grandes compañeros en esta aventura.

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

Tengo una gran deuda con Juan Camilo Niño, no solo por su valiosa amistad, por ayudarme desde el comienzo de la tesis con leer mis textos y por sus agudos comentarios. Así mismo, 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, Angela, Ivonne, Viviana, Bibiana, Lina, Catalina y Angélica: sin ustedes todo sería opaco, gracias por su luz. Y mis amigos Freddy y Gabriel siempre estuvieron pendientes de mis avances y retrocesos.

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 del Islote en el Caribe colombiano. Su canción expresa el alma viajera compartida por la gente del mar interior. Este, ha sido fuente de debates¹ sobre las formas delimitarlo, definirlo y conceptualizarlo. Integra una serie de islas y continentes sometidos a relaciones e intercambios desde la época prehispánica². Para Richardson (1983), es un área constituida por partes que se orientan a los diferentes puntos cardinales, pero nunca a un centro (p.8). La imagen es diciente, el Caribe se presenta como una cadena de islas y de zonas costeras que se cierran dando forma a un mar en el que sus partes se comunican entre sí.

Mapa 1: Ubicación del Islote en el espacio caribeño



Diseño: Christian Medina Fandiño

Varios investigadores interpretan las interacciones como redes que se expanden por medio de múltiples mecanismos culturales y sociales (Chivallon, 1997; Losonczy, 2002; Ratter,

¹ Ver Gatzambide (2006, p. 1-24).

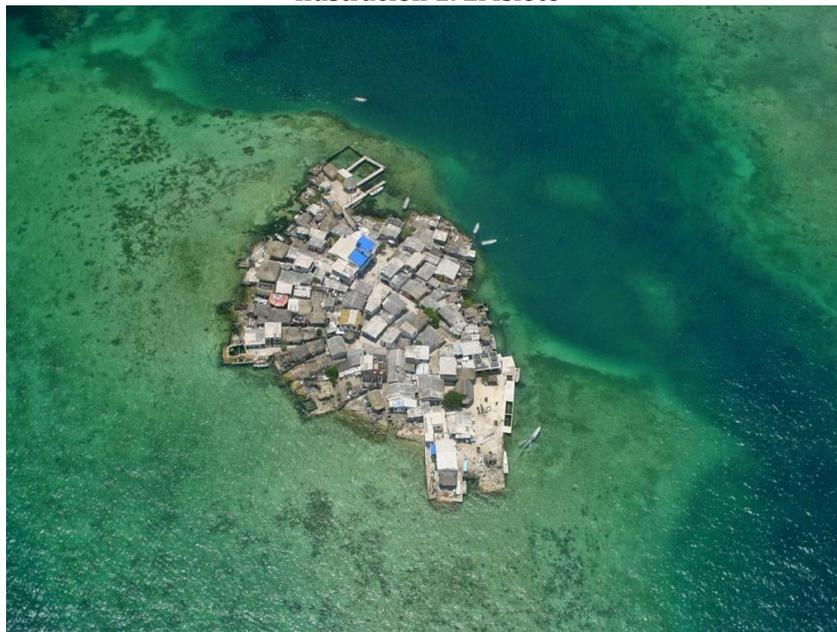
² Ver “Islands at the crossroads, Migration, Seafaring and Interaction in the Caribbean” (Curet & Hauser, eds., 2011).

2001; Valencia 2012). Otros describen a las migraciones económicas y laborales como un rasgo propio de “la cultura migratoria” (Márquez, 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, alianza y las redes económicas.

Este trabajo pretende aportar a los estudios sobre las formas de interacción caribeñas, con base en el análisis de la configuración social del Islote (Bolívar). 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 en el Islote, revela 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”

Ilustración 1: El Islote



Fuente: <http://www.hotelpuntanorte.com/index.php/programa>

Caracterizada por la pequeñez y una alta densidad demográfica: 600 habitantes en menos de una hectárea³. La superficie del Islote está construida en su totalidad y consta de noventa y ocho 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”⁴. Allí no existen playas ni terrenos cultivables, tampoco bosques de manglar ni cuerpos de agua dulce como si ocurre en las islas vecinas al Islote y 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. Allí los niños entre los cinco y los catorce años cursan la primaria y parte del bachillerato. Así mismo, existe un centro de salud de dos pisos, cuya construcción y equipos fueron donados por organizaciones y fundaciones sin ánimo de lucro.

³ El Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras (INVEMAR) afirma que la proporción es de 8.3 habitantes por kilómetro cuadrado. Su cálculo parte de un censo en el que se afirma que el número de habitantes de la isla es de 1200. Sin embargo, los censos son disímiles. El que realicé en el año 2011 dio un total de 600 personas. El que realizó el Departamento Nacional de Estadística en el año 2005 arroja un total de 550 habitantes. Para la Corporación Ambiental del Canal del Dique (CARDIQUE) en el Islote hay un total de 900 habitantes.

⁴ 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, una cisterna común que tiene capacidad para almacenar 380 toneladas 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 durante los años noventa 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 Japón⁵, Así, las Organizaciones No Gubernamentales 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 corregimiento⁶ del “Distrito Turístico y cultural de Cartagena de Indias”, ciudad que queda a 60 Km⁷ del Islote. En cambio es cercana al departamento de Sucre en su zona costera, cuyo puerto más próximo es el poblado de Rincón del Mar a una distancia de 23 km⁸ sobre la costa del Golfo de Morrosquillo.

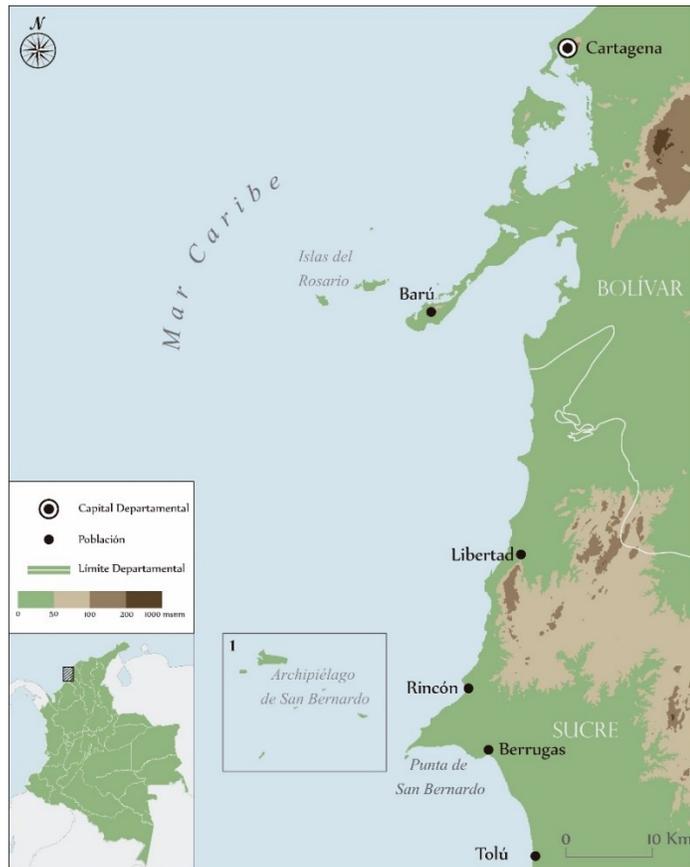
⁵ Comunicación personal del Profesor de la escuela del Islote Alex Atencio y de Lina Vargas, documentalista asociada al Islote por distintos proyectos.

⁶ Según el Departamento Nacional de Estadística (DANE, s,f, p.2) un corregimiento es una subdivisión de un departamento que incluye un núcleo de población.

⁷ Dato extraído de Google Maps. Dependiendo de los vientos y las corrientes marinas, entre Cartagena y el Islote un trayecto dura un máximo de dos horas.

⁸ Dato extraído de Google maps.

Mapa 2: Ubicación del archipiélago de San Bernardo



Diseño: Christian Medina Fandiño

El Islote hace parte del archipiélago de San Bernardo, un conjunto compuesto por las islas de Cabrana, 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 Natural Nacional Corales del Rosario y San Bernardo⁹ que abarca las Islas del Rosario, archipiélago ubicado al norte del Islote y el archipiélago de San Bernardo donde se encuentra el Islote. 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

⁹ 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. El parque ocupa 120.000 hectáreas de área sumergida, las islas e islotes que ocupan la franja litoral entre Cartagena y el municipio de San Onofre en Sucre. (Invemar, 2009).

historia oral, el lugar desde donde llegaron los pescadores que comenzaron a asentarse en el Islote, desde finales del siglo XIX.

Mapa 3: Archipiélago de San Bernardo



Diseño: Christian Medina

Esta confluencia de límites geográficos, políticos, administrativos entre islas, entidades estatales y poblaciones del continente, deja entrever que el Islote se encuentra dentro de distintas escalas espaciales superpuestas: el archipiélago, el parque 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 especialmente 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, el Islote 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 lugareños, quienes se definen fenotípicamente como negros¹⁰ y se agrupan bajo la categoría de *isleños*¹¹, tuvieron que hacerse a un suelo para construir sobre este sus casas rellenas con residuos sólidos, conchas y bloques de coral. Así, 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, ellos incorporan las islas aledañas y distintos lugares del continente a 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 transmisión 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 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 del Islote que se unen a hombres isleños se caracteriza por momentos de exclusión y dificultades de integración. Las fases iniciales pasan por el despliegue de rumores, acusaciones de brujería y rechazo por parte de otras mujeres, para después insertarse en las redes de cooperación femenina. Aunque, una vez enviudan, estas mujeres externas heredan las casas que construyeron sus esposos isleños. Una vez fallecido su esposo salen a vivir a otros lugares y la casa queda a cargo de su suegra. La herencia recae sobre los hijos e 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 así mismo, quienes heredan son los descendientes

¹⁰ En los últimos años han adaptado la categoría étnica de “Comunidad Negra” con base en la normatividad relativa a la multiculturalidad que se enmarca en la Ley 70 de 1993 o “Ley de Comunidades Negras”. Este tema será tratado más adelante.

¹¹ Utilizaré esta forma de llamar a los habitantes del Islote, teniendo en cuenta que es la más usada para identificarse como colectivo.

producto de su relación con la mujer isleña. Estos mecanismos se interpretan aquí 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 como *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 como 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 Gutierrez de Pineda (1975) en su estudio sobre la familia en Colombia. La antropóloga describió las dinámicas propias del “complejo negroide”, donde incluyó a la gente negra del Pacífico y del 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 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 pertenecer a otros lugares manteniendo la cohesión social al colectivo isleño, el mecanismo subyacente es entonces la duplicación de hogares matricentrados. A estos se suman distintas estrategias corporales y relacionales que serán descritas en esta tesis y que les permiten mantener el equilibrio entre la compresión física y social en el Islote.

Los mecanismos para consolidar la pertenencia común al colectivo isleño se pueden entender como una “red privilegiada de relaciones prácticas” (Bourdieu, 1980/2007) que tienen en el mantenimiento de los lazos genealógicos su máxima expresión. Para Bourdieu (1980/2007)

las relaciones no genealógicas pueden ser movilizadas por un grupo para solventar las necesidades de la existencia (p.271). El caso 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* (Bourdieu, 1980/2007, p. 274). 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 en el Islote, 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, 2012) que brinda acceso a bienes y servicios, en el Islote la consolidación del grupo, sirve para ampliar las *redes de relaciones prácticas* (Bourdieu, 1980/2007) manteniendo el vínculo genealógico.

Los estudios sobre el Islote

En el marco de las ciencias sociales hay trabajos sobre el Islote enriquecen esta perspectiva. La monografía de Stanley Heckadon (1970) sobre la vida y la pesca en el Islote es una fuente fundamental, tanto para el presente estudio, como para quienes se interesan en conocer las dinámicas de vida y pesca en esta zona geográfica del Caribe durante la segunda mitad del siglo XX. Además, es un antecedente sobre la composición de la población y la distribución espacial del Islote en la época. Otro referente importante es el trabajo de la antropóloga Oriana Alonso (2010). Su monografía 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 el Islote ha crecido. Lo que antes se veía, según un colega lo afirmaba “como un espacio que no le interesaba trabajar porque no hay procesos de etnicidad”, se convirtió en un foco de estudios sobre las redes sociales y la autogestión del bienestar (Sanclemente, 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 los antropólogos y sociólogos. El primero sirve para entender el

mundo de la pesca isleña en los años setenta, 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. En cambio, Arango (2013) por un lado y Sanclemente (2015), por el otro, usan el concepto de “*red*” para entender los vínculos sociales locales y las transformaciones sociales, políticas y económicas que atraviesa el Islote mediante la distribución y uso del agua (Arango, 2013, p. 267) y para comprender los lazos que se tejen internamente y “constituyen el fundamento de una cultura ancestral” en el Islote (Sanclemente, 2015, p. 71).

Por mi parte, entiendo a la sociedad isleña dentro de 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, mas bien, en analizar cómo se relaciona la gente dentro y por fuera de la isla. Me baso en la observación de varios contextos: histórico, religioso, organización social y política, interacciones cotidianas y la movilidad a otros lugares. Esto, con el fin de 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 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 el Islote surgió de un giro de la propia investigación y formación académica. En los inicios de mi formación como antropóloga en Colombia, 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 el marco de las ciencias sociales en Colombia como consecuencia de la Constitución de 1991 en la cual se reconoció por primera vez en la historia constitucional, a la gente negra

como una etnia¹². 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 el Caribe colombiano (Leiva Espitia, 2005; Rivera, 2002; Valencia, 2002) y, en el mismo terreno, otros trabajos como los de González (2003 y 2015) se concentraron en analizar las relaciones entre los nativos-isleños y los colombianos continentales.

Distintos ingredientes como una lengua propia, el *creole*, la existencia de prácticas religiosas distintas al 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 el año 2004 y 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. Con base en distintas entrevistas y revisión de documentos institucionales y normativos culminé la investigación en el año 2005.

Más tarde, cuando llegué a Francia en el año 2007 a cursar el Master 2, entre líderes, leyes, reuniones, el interés por la acción colectiva se fue transformando en uno por alejarme de los discursos étnicos y hacer 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 el año 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 “paña”¹³, externa al mundo “nativo” de San Andrés y además interesada en conocer sus “agendas” colectivas, se complicó la realización de un

¹² Por medio del artículo transitorio 55, que dos años más tarde se decretó en la Ley 70 de Comunidades Negras, una nueva etnicidad entró a hacer parte de la “Nación multicultural” proclamada en la constitución.

¹³ 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 Gonzalez (2015) en su tesis doctoral.

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”¹⁴. 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 esta tesis. Gran parte de la motivación para elegir el Islote como terreno para mi investigación doctoral tuvo su razón en que, a diferencia de lo que sucedía en San Andrés y otras islas del Caribe colombiano¹⁵, los isleños no se interesaban ni emitían discursos en torno a la etnicidad. No es un caso único en el Caribe colombiano, Losonczy (2002) a partir de su trabajo sobre Dibulla, un municipio de la Guajira mostró como 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” (p.240).

Los procesos étnicos incursionaron en el Islote después del 2011. Como el periodo en el que realicé la etnografía comenzó en marzo de 2010 hasta octubre del mismo año y culminó con una corta temporada en el año de 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 la presente tesis, ha sido interesante ver cómo, dentro de los recursos que movilizan 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”¹⁶. Lo negro aparece como una

¹⁴ El trabajo de Márquez (2014) explora la apropiación del mar y a los ecosistemas marinos en Barú y Providencia.

¹⁵ Carlos Durán (2006) analizó el caso de las Islas del Rosario, que están vinculadas al Islote histórica y geográficamente por ser parte de una misma franja coralina de la plataforma continental. En su estudio, Durán muestra cómo los habitantes de las islas se constituyeron como “comunidad negra” para defender sus tierras en el marco de la normatividad vigente.

¹⁶ El artículo transitorio 55 de 1991, que fue adoptado como “Ley 70” en 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”.

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 nación¹⁷.

En este sentido, la lucha de los isleños en el marco de la multiculturalidad se basa en mostrar su derecho al “territorio”. Esta palabra solo comenzó a funcionar como herramienta de defensa e identificación colectiva 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 al Islote 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 cay y de haber construido sus casas es, localmente, una práctica de apropiación. Esto no se restringe al 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 comprendido entre 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

¹⁷ 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”, así mismo, la ley 110 de 1912 establece que estas “constituyen reserva territorial del estado y no son enajenables” (Durán, 2006, p. 74-75).

(...)” (Helg, 2011, 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 alimentado con propuestas enriquecedoras. Por fuera del Caribe colombiano destaco el trabajo de Chivallon (1997) sobre la sociedad antillana. A partir de una etnografía, la geógrafa y antropóloga, muestra cómo las sociedades campesinas de Martinica del periodo post-esclavista apelan a una defensa del territorio, marcado por una filiación masculina a la tierra y la conformación de hogares nucleares. Y por el otro, cómo en los espacios urbanos del Reino Unido, la identidad de los inmigrantes jamaíquinos se caracteriza por una dispersión o segmentación y no por una agrupación a la manera de un *gueto* o un barrio antillano.

El estudio de Chivallon 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 los años ochenta¹⁸, representada por la búsqueda de una identidad con el territorio de origen. Y la segunda, en los años noventa, fue una apuesta por entender esta identidad como móvil e híbrida¹⁹ 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” (1997, p. 785) que se materializan en diferentes lugares de reunión como las iglesias, o en elementos culturales itinerantes como los “sistemas de sonido”²⁰ en los espacios de migración. Estos son abiertos, descentrados y múltiples. Así, el recurso a la “comunidad” puede tener otros recursos que no son necesariamente las del territorio de origen.

¹⁸ 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, p. 773-774)

¹⁹ 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 el lado 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).

²⁰ Equipos de sonido manipulados por personas que circulan por distintos espacios y en torno a los cuales se congregan los grupos para festejar en torno a la música antillana. En Colombia una versión de estos sistemas de sonido serían los “picó” que emiten la música “champeta” y otros ritmos propios de la configuración cultural costeña.

La propuesta de Chivallon es una base importante para el análisis de las relaciones de pertenencia e identificación con lugares del continente. Allí, el barrio, “la calle”, los sistemas de sonido llamados “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 costeros- continentales 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”²¹ 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”²², “pelo rucho”²³, “prieto”²⁴, “moreno”²⁵, “clarito”²⁶ y que Cunin (2003) analizó como parte de su trabajo sobre las interacciones urbanas. En una escala mayor que la 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 como un “término neutro” (20011, p.43) usado por académicos como Fals Borda (1979) antes de los años ochenta, 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 al Islote dentro de esa forma de pertenencia. Es decir, el Islote hace parte de la categoría genérica de “La Costa” así sea una isla, pues queda dentro del marco geográfico y social de la región así definida. Además de ser individualmente una

²¹ Gentilicio de la gente de Tolú.

²² De pelo liso y tez morena.

²³ Pelo muy crespo y con apariencia tiesa.

²⁴ Muy negro.

²⁵ No tan negro.

²⁶ Mas blanco que negro.

población de “claros”, “negros”, “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 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” (2002, 243). Con base en una etnografía realizada en Dibulla (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 la 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 del Caribe colombiano, tanto de las islas como del continente.

Valencia, por ejemplo, mostró para el caso de San Andrés, cómo se estructuran *redes multiterritoriales transfronterizas* mediante el comercio ilegal (contrabando, narcotráfico) (2012, p. 233). 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 dentro de la isla. Otros trabajos que acogen elementos de la configuración mestiza dentro del análisis son el de Orsini (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 socio-espacial. Como afirmé más arriba, la coexistencia del hogar matricentrado como anclaje territorial y la expansión del mismo por medio de la movilidad masculina, están también presentes en el Islote. Sólo que allí, 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 por 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 al Caribe. Aunque con mecanismos distintos, también han sido analizadas para el caso del Pacífico colombiano. Hoffmann (2007) muestra cómo, entre las poblaciones negras del Pacífico, 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 socio-espacial. La recursividad y creatividad de los isleños, aparece como una forma de gestionar y moverse entre distintas escalas: la microsocio dentro del Islote, y su ampliación, pasando por el mar, las islas y el continente. Aquí, 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 las mismas.

Para Ingold (1993 y 2011) 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, 1993, p. 181). El *lugar* no existe *dentro* de un espacio, es resultado de los recorridos, de las trayectorias de los individuos, a quienes él mismo llama “caminantes” (*wayfarers*) (Ingold 2011, p.13). Así visto, el lugar no está circunscrito a unos

límites en los que vive la gente, pues sus límites “son delineados por el movimiento” (2011, p.9). Esta propuesta permite replantear la idea de territorio y de espacio como contenedores de prácticas sociales.

En el presente trabajo 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 del Islote. De acuerdo con la historia oral, gran parte del suelo de 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, el Islote, tanto en su existencia social como material, es el resultado de esta *relación ecológica* (Ingold, 2011) del individuo en el entorno.

Pero, como la existencia del individuo no se contiene, ni se circunscribe a un espacio cerrado, en sus recorridos los isleños también fueron delineando otras relaciones entre diversos lugares. Siguiendo la metáfora que usa Ingold (2011) para describir lo que él entiende como *el mundo habitado*, los “lugares entonces, son como nudos, y los hilos con los que están atados son líneas de caminantes” (2011, 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 adentro como por fuera del Islote.

Un trabajo inspirador que utiliza la metáfora de las redes y los nodos es el del geógrafo cultural Joel Bonnemaïsson (1983, 1986, 1989) *sobre el archipiélago de Vanuatu en Melanesia. Allí, 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*. Bonnemaïsson describe entonces un tipo de *territorialidad* representada “autant sur

l'étendue de ses lieux que dans le prolongement des routes" (Bonnemaison, 1996 :177)²⁷. 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- "(...) renvoie à un espace ouvert. Le système social en découle; à un espace en filet, ou « réticulé », structuré non par des frontières, mais noué par des nœuds qui se joignent et forment un tissu de nexus, correspond une société organique qui se perçoit comme une substance unie"²⁸ (1996: 506).

Aquí se leen las relaciones como lazos que tienen una facultad generativa : en el caso del Islote, las interacciones sociales, ecológicas, comerciales, dieron lugar a la forma de su isla y engendraron en ella a una sociedad. Al contrario de lo que plantea Bonnemaison, los isleños no rechazan los límites, pero si 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 sólo eso, 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 dentro de 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 y 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 (2007) hace referencia al “uso de formas culturales con el fin de cubrir los actos sociales” (2007, 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 vie d'une société peut être gérée grâce à ce savoir implicite des affinités, des distances et des

²⁷ “tanto por la extensión de sus lugares, como por la prolongación de las rutas”

²⁸ El territorio “(...) remite a un espacio abierto. De allí 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 substancia unida” (traducción libre).

proximités, de tout un univers d'expérience pas toujours « rationalisable » qui constitue l'approche par l'intimité culturelle" (2006, p.12)²⁹.

En un contexto cultural como el 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 en 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, en este trabajo también mostraré algunos elementos de la gestión de la proximidad, y como estos contribuyen a que los isleños se piensen como una "comunidad" o un "pueblo" frente actores y poblaciones externas.

Dentro 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. Así mismo, 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 tercer capítulo. Y existen otras formas, menos evidentes de marcar límites: algunas frases, rumores, conflictos, o formas de integrar o excluir a las personas del grupo de parientes".

Estos mecanismos para construir internamente la "privacidad" son, como señala Peter Wilson (1974) en su bella obra "Oscar, an inquiry into the nature of sanity"³⁰, necesidades tanto psicológicas como sociales. La privacidad en este sentido, no consiste en estar solo, sino de estar "solo" con y en una continua relación con otras personas (p.135). De hecho, esta relación define los límites de lo privado y lo público. Considero que, en el contexto del Islote una de las formas de construir la privacidad es, precisamente, la

²⁹ "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" (traducción libre)

³⁰ "Oscar, un estudio sobre la naturaleza de la cordura"

posibilidad de moverse hacia otras islas y el continente. La necesidad de salir de la isla, ya sea por conflictos o por simple decisión individual, se alivia con la movilidad hacia afuera de la misma.

La observación de tales estrategias requiere de 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 a mi propia forma de relacionarme en una isla en donde mi presencia siempre estaba mediada por mi condición de “extraña”, “blanca” y “cachaca”³¹

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

La primera vez que llegué al Islote fue en el año 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 socioeconómico de las islas. La misión, era recorrer cuatro islas del archipiélago: Ceycén, Tintipan, el 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 un kilómetro de distancia 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 en donde los contornos de esta tesis comenzaron a definirse. En lugar de llegar directamente al Islote, el recorrido me llevó a conocer, primero, sus islas aledañas. La primera fue Ceycén, la más distante del Islote 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 al

³¹ Forma en la 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.

Islote: tiene treinta hectáreas de superficie (Cano y Valderrama 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 sólo se encuentran algunas mujeres solitarias que cocinan en sus fogones de leña. Cuando le pregunté, obsesiva y torpemente, cuál era la población que allí 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 en 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, yo esperaba entonces encontrar en cada isla una población correspondiente al lugar habitado. Al indagar en el Islote sobre 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. Allí comencé a desvirtuar la correspondencia mental propia entre un lugar y la pertenencia al mismo: los isleños han habitado el archipiélago incorporando a lo que conciben como su universo *propio* otras islas ricas en recursos que no existen en el Islote, así como 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 al universo espacial y social del Islote, quedó siempre en mi mente durante los cinco años que tardé en volver para hacer la temporada de campo para esta tesis. En el año 2010 llegué al Islote 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 la directora de la escuela del Islote 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 yo no me amañaría en la isla, recibí como bienvenida cuatro platos de comida, uno de ellos era un pescado frito llamado ronco³², al comerlo, quien me lo ofreció dijo “cómase el ojo, porque el que come ojo de ronco se amaña”³³. Con esa expresión él 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 del Islote, que gana su vida vendiendo enseres, fue quien me presentó a Marciana, la mujer que se convertiría desde el día de mi llegada a mi anfitriona dentro de la isla. Su posición social es particular, se mueve dentro de 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”. Yo había quedado entonces muy bien ubicada. Por un lado, me situé en una posición estratégica en cuanto al espacio se refiere pues la casa de Marciana queda al frente de la plaza central de la isla por donde pasa gente todo el día, se reúnen en torno a ciertas discusiones. Desde allí 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 Pueblito. Mi ubicación dentro de la isla determinó mi pertenencia a una familia específica dentro de la isla y esto condicionó las relaciones con la gente tanto dentro como fuera del Islote. Además, el hecho habitar en el

³² *Haemulon aurolineatum*

³³ Esta expresión quiere decir que quien come ojo de ronco va a querer quedarse siempre, a gusto, en la isla.

barrio y con determinada familia, me hacía parte de los conflictos y 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 de “Pueblito”. 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 a otros espacios fue lenta, pero las redes de amistad que logré forjar con distintas mujeres en varios puntos me permitieron acceder en sus barrios y sus casas sin parecer una extraña. Así, después de unos tres meses, ya logré moverme sin timidez y con mayor libertad entre distintas casas en las que me invitaban de vez en cuando a comer, a pasar el día entre charlas y también algunas tareas en los fogones y cocinas.

Dentro 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 donde “es casa”, y a qué horas del día se puede pasar por determinados lugares que en ciertos momentos son “privados”. Aunque yo 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, especialmente por parte de los hombres, pero era un comportamiento naturalizado³⁴ 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 llega un buen tiempo viviendo en el Islote, las dimensiones del espacio- tiempo 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 donde no.

³⁴ No es una situación exclusiva del Islote teniendo en cuenta que en muchas sociedades el concepto de baño y de privacidad son distintos al de sociedades urbanas con infraestructura sanitaria. Ver, por ejemplo, la etnografía de Mamelli (2015) en Riosucio (Chocó).

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 personas externas. Aunque hay expresiones que indican un cierto desespero de algunas personas por el hecho de permanecer todo el tiempo allí, considero que la construcción de la densidad desde afuera, tuvo un efecto de realidad en las relaciones adentro: 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 comunicación³⁵.

Considero que la gente logra vivir en esta isla, gracias, en gran parte a que, como lo planteo como parte del problema de la tesis, 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 dentro del Islote. O por lo menos eso entendí cuando me quedé por un periodo de cuatro meses, sólo moviéndome hacia Múcura y Tintipán y alojándome de forma permanente en la isla. La consecuencia de mi estadía permanente en el Islote fue el despliegue de ciertos rumores sobre mí que iban desde el consumo de drogas, pasando por una acusación 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 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 equilibrio entre el adentro y el afuera de la isla. “Salir” de la isla no significa solamente irse del Islote a otra isla o a Cartagena. Significa, más bien, alejarse por un tiempo de la compresión social y espacial. “Entrar” o

³⁵ Los últimos cinco años el Islote ha sido objeto de documentales diversos, entrevistas, intervenciones de las ONG's y de la empresa privada.

“meterse” en el Islote, no es solo llegar allí, 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 del texto

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

El segundo, presenta la organización de los grupos residenciales en el 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 socio-espacial 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, *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 un tercer momento, 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 (Agier, 2002) mediante el análisis de las fiestas patronales de la Cruz de Mayo y la Virgen del Carmen. En la segunda sección, se identifica un faccionalismo incipiente que tiene como lugar de expresión el culto evangélico, y, por último, se analiza la comida, su distribución y circulación conectan a individuos ubicados en distintos lugares.

En el cuarto capítulo, se identifican los aspectos principales de la relación de oposición y complementariedad del Islote con Múcura y 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 Islote. 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 quinto y último capítulo, 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. En la segunda sección analizo 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 esta tesis 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.

Capítulo I

“ARRANCHARSE, CALZAR Y TRAÉ MUJE”

PERCEPCION 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”
(Hallbwachs, 1997: 232)*

Siguiendo la bella expresión de Hallbwachs que sirve de epígrafe a este capítulo, 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 el 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. Mas 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, este registra 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 al 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 al 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 aquí como una tendencia y no una norma explícita. Los límites entre los distintos lugares son porosos, pero la lectura de los relatos orales deja entrever que existen formas sexuadas 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 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 isleños³⁶.

³⁶ Por lo anterior, el lector encontrará saltos históricos que van del presente al pasado y también datos de documentos historiográficos e históricos que se entrecruzan con la historia oral. Así mismo, notará un desbalance en la extensión del primer aparte con respecto a los siguientes. Este primer aparte se pensó como una entrada para exponer las dinámicas locales de la memoria.

A. 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. El Islote es la más poblada y la más pequeña. Así mismo, es la única del grupo que no esta forrada por manglares, ni playas, ni pozos de agua: se levanta sobre un antiguo bajo coralino (Cano y Valderrama, 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 pala³⁷, 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 una hectárea de superficie³⁸ y su población es de 600³⁹ habitantes. Según Cano y Valderrama (1996) allí se concentra el 95% de la población del archipiélago.

El Islote es un lugar árido y sin vegetación, esta apariencia se opone de forma radical a la de Tintipán y Múcura, las islas aledañas. La primera tiene una espesa vegetación. Es la más extensa del archipiélago con ochenta hectáreas⁴⁰. Allí se intercalan formaciones de manglar⁴¹, playas arenosas y blancas, lagunas interiores y crestas de coral que se levantan caprichosas sobre el mar. Tintipán se ubica al noreste del Islote y queda a una distancia de 420 metros⁴². Dependiendo de los vientos, las corrientes y la embarcación, el tiempo de navegación entre las dos islas no supera los quince minutos. Los lugareños consideran que Tintipán es el “monte”: un espacio en el que pueden cazar iguanas y un mapache llamado localmente *mundano*, así como recolectar frutos silvestres como el icaco, el zapote y la “uvita”⁴³. El monte es también destino de los difuntos isleños.

³⁷ *Strombus gigas*

³⁸ Su tamaño se compara con el de una cancha de futbol estándar que puede llegar a medir 8000 metros cuadrados, una hectárea tiene 10.000 metros cuadrados. 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 metros cuadrados (SIGAM, 2010) es decir 0,5 ha (media hectárea).

³⁹ Censo personal hecho en junio de 2010.

⁴⁰ Cano y Valderrama (1996, p. 183)

⁴¹ *Rizophora mangle* o mangle rojo.

⁴² Información extraída de Google maps.

⁴³ *Crysobanalus icaco*, *Manilkara zapotilla* y *Coccoloba uvifera*.

Mapa 4: Archipiélago de San Bernardo 2



Diseño: Christian Medina Fandiño

En el costado opuesto del *monte* se encuentra Múcura. Una isla de 32 hectareas (Florez y Patiño, 1997) y forma redondeada. Tiene una espesa vegetación de bosques de manglar⁴⁴ y su topografía plana combina playas con crestas rocosas. Esta alberga en su interior un pantano, otrora laguna, llamado “El Cholo”. Allí 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, especialmente de Bogotá y Medellín. La población que se concentra en Múcura habita en un caserío llamado “Chupundún”. Concentra doscientas personas distribuidas en cuarenta casas⁴⁵. Sus lugareños son descendientes de pescadores que llegaron de varias partes del Golfo de Morrosquillo y se identifican como “mucureros”.

⁴⁴ Rizophora Mangle

⁴⁵ Censo personal

En el extremo sur del Islote aparece una pequeña porción de roca coralina que no mide más de cien metros cuadrados⁴⁶. Del suelo emergen arbustos de manglar, rezagos de la otrora isla de Maravilla o “isla de los Pájaros”. Tiempo atrás, esta era un lugar de anidación de aves como la Fragata⁴⁷. 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 [...]

Ahora Maravilla está en proceso de transformación hacia una isla sumergida como sucedió con otras que se convirtieron en bajos de pesca. Me detendré aquí en la descripción del entorno insular, pues para este trabajo no tendré en cuenta la interacción de los isleños con todas las islas del archipiélago. El 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 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.

1. Las diversas formas de narrar el pasado

Las mujeres mayores cuentan poco sobre “lo que había antes” 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 con base en una reconstrucción

⁴⁶ Cano y Valderrama (1996, 183).

⁴⁷ *Fregata magnificens*

de los vínculos genealógicos, y también, en 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 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. Teniendo en cuenta que estos terrenos son considerados por el Estado como “baldíos” reservados a la nación, los isleños consideran que su derecho de propiedad sobre el Islote e islas aledañas se adquiere por haberlo construido⁴⁸. Para defenderlo, desde el año 2011 un grupo de lugareños formó un “consejo comunitario”, instancia creada en el marco de la Ley 70 de 1993 o ley comunidades negras. Esta les permite reclamar un “territorio colectivo” bajo condición de cumplir varios requisitos, entre ellos demostrar la ocupación “histórica y ancestral”⁴⁹ del asentamiento.

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 el 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 y 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 con base en el descubrimiento de cañones sumergidos. Así mismo, por el encuentro cotidiano con bajos de pesca que un día fueron islas.

⁴⁸ Procesos similares son analizados por Hoffmann, 2007; Losonczy, 1997.

⁴⁹ Art.2, Cap.6 de la Ley 70 de 1993.

“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, este añadió la idea de que “los españoles sacaron de las islas a los indios y se hicieron a tierra firme”:

A.L⁵⁰: y usted sabe, ¿quiénes estaban antes acá en estas islas?

T.P: 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.

A.L: ¿Tío Pepe, y usted cómo supo que había españoles?

T.P: 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,

A.L: ¿y no hubo negros, esclavos, acá?

T.P: No. No! ¡Aquí no hubo negros de esos! Aquí habían 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 Kuna de la región de Urabá- Darién y del archipiélago de San Blas entre Colombia y Panamá. Esto se infiere por las

⁵⁰ De ahora en adelante usaré las iniciales para designar al entrevistador y al entrevistado.

características que resalta del “zamuro” o nariguera que portan las mujeres casadas de este grupo como símbolo de control de la sexualidad (Morales, 1997). Así mismo, por los intercambios que, según los relatos, tuvieron los isleños con estos indígenas durante buena parte 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 del Islote, tuvo lugar dentro de 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 al 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, 1988). En 1503, una cédula real menciona las islas de Barú⁵¹, el archipiélago 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, con el fin de venderlos como esclavos bajo el argumento de que eran “Caribes”⁵² y se resistían a la autoridad (Melo, 1978). Sin embargo Melo (1978) afirma que “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” (1978, 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 del Islote.

⁵¹ Actual archipiélago de las Islas de Nuestra Señora del Rosario

⁵² “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).

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 Fidalgo⁵³ en 1803 que incluyó el Caribe Neogranadino. Para ese entonces el mencionado capitán avistó once islas: Tintipan, 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 entonces 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 [sic], pies de plátanos y matas de algodón dispersas (...)” en la isla de Múcura (Domínguez et al., 2012, p.156). Así, se infiere que después del despoblamiento indígena y antes de finales del siglo XIX – época en la cual llegaron a establecerse los primeros habitantes en el Islote- quizás hubo presencia ¿itinerante? de gente que cultivó en las islas.

En estos derroteros no figura el Islote, o por lo menos no figura como una “isla”. No obstante, se menciona que “En la inmediación a la punta S.O de la ysla [sic] 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**” (Domínguez et al., 2012, p. 156). La frase subrayada, es según Heckadon (1970) un posible indicador el Islote: un cayo que no estaba inundado y se encontraba al sur de Tintipán, como se encuentra el Islote hoy día.

En la memoria local, el consabido cayo aparece bajo la categoría de un “mogote” o islote 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.

⁵³ Esta expedición fue impulsada por las reformas que trajo consigo el reinado de Carlos III (Lemaitre, 1983: 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).

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

Así las cosas, ¿Por qué, teniendo islas que sobrepasan hasta en ochenta veces la superficie del Islote los isleños decidieron instalarse en un cayó 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 allí 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 jugado 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. Aquí analizo el poblamiento con base en 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*.

B. Arrancharse : itinerancia entre Barú y las islas de San Bernardo

“Bien entendu, ces espaces maritimes doivent être mesurés à l'échelle des hommes, sans quoi leur histoire ne serait guère compréhensible, ni même pensable” (La méditerranée, Braudel, 1966, p.121).

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 el Islote, tal vez, conocían o habían tenido noticia sobre las potencialidades del lugar. Con esto quiero decir que el poblamiento del Islote 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 XVI⁵⁴.

Si nos atenemos a la Expedición Fidalgo, durante más de tres siglos transcurridos entre la supuesta Cédula de 1503 donde se anunciaba la presencia de Caribes, puede que las islas hayan servido como lugar ¿de paso?⁵⁵ donde quizás llegaban pescadores y cultivadores de zonas aledañas.

Según Herrera (2007) el proceso de poblamiento en el Caribe⁵⁶ se asocia a una alta movilidad, debido a la “compleja articulación del medio-adaptación-economía” (Herrera, 2007, p.69) que caracterizó desde la época colonial 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 espacio 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 *arranchamiento* que significa “juntarse en ranchos” y “acomodarse a vivir en algún sitio o alojarse de forma provisional”⁵⁷. 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

⁵⁴ Ni en la historiografía ni en los archivos revisados aparece información sobre las islas entre el siglo XVI y el siglo XIX.

⁵⁵ Herrera (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. Más aun teniendo en cuenta que por ser islas podían constituirse en lugares de refugio temporal.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ Estos son los significados que el diccionario de la RAE propone para los países de México, República Dominicana, el primero, y el segundo es usual en Chile, Cuba, México y Venezuela. <http://dle.rae.es/?id=3fTHXIn|3fTgUaY>

Colombia continental como lo afirma Márquez (2014, p. 51) en sus estudios sobre Barú y Providencia. Esta práctica se asemeja a las de otras sociedades como los pescadores del grupo indígena Wayúu, las cuales son descritas por Guerra (2006) 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. Con base en este proceso, se comenzaron a demarcar las zonas de habitación, pesca y cultivo. Los 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”.

1. 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. El Islote fue resultado de un proceso similar, solo que culminó en la creación de un asentamiento más permanente.

Los relatos del pasado mencionan nombres y patronímicos específicos, de forma similar a la descrita por Losonczy (2004) en el Pacífico colombiano. Allí, la memoria registra referencias genealógicas y espaciales que rememoran personajes emblemáticos (Losonczy, 2004, p. 594). 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 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*”⁵⁸ o en las últimas décadas del siglo XIX.

Abrir y meterse en las islas

El *arranchamiento* 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:

A.L. *¿Usted sabe cuándo comenzó a vivir gente ahí?:*

P⁵⁹: *¿a abrir las islas? Quien sabe en qué época era, cuando yo levanté (cuando yo nací) eso ya eso era coquera.*

A.L. *¿ya tenían gente viviendo allá?*

P: *Claro, y en el Islote había muchas personas... el Islote era una islita y comenzaron a aterrar y aterrando fue que abrieron (...)*

A.L. *¿Y usted sabe cuándo llegaron las primeras personas al Islote?*

P: *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 entonces 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 de *meterse*. Al preguntar a los isleños de generaciones mayores ¿quiénes fueron los primeros que llegaron al Islote? Muchos hacían la contra pregunta *¿los primeros que se metieron?* y estas mismas expresiones se han usado desde tiempo atrás para anunciar la

⁵⁸ Esta expresión también fue registrada por Losonczy (2002) en su estudio sobre la configuración social entre la gente del municipio de Dibulla en la Guajira (Caribe colombiano).

⁵⁹ Primitivo.

llegada de otras presencias: “los *popoles*⁶⁰ *se metieron*”, “los paramilitares⁶¹ *se metieron* al Islote”, “Cristo⁶² *se metió* en el Islote”, “mi papá *se metió* al 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 en el Islote, 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 pescadores⁶³ la pareja constituye “la unidad laboral más básica en la cual están implicadas un fuerte aprendizaje y un fuerte lazo fraternal” (Giraldo, 2009, p.60). Hoy en día la pesca en el 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 artes⁶⁴. Heckadon (1970) describió una

⁶⁰ Policía Política (popol) creada por un gobernador departamental en el periodo de La Violencia bipartidista en Colombia en los años cincuenta. Este 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).

⁶¹ Los paramilitares son un grupo armado que se formó en la década de los noventa por parte de terratenientes y ganaderos de los departamentos de Córdoba, Urabá antioqueño, los Llanos orientales y la zona del Magdalena Medio. Estos se reunieron bajo la figura llamada Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) con el propósito de contener a las guerrillas atacando sus fuentes de financiación (fuente: <http://www.verdadabierta.com/la-historia/la-historia-de-las-auc/130-expansion-de-las-autodefensas-unidas-de-colombia>). 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 el año 2005.

⁶² Esta expresión fue utilizada por la gente cuando llegó a la isla una pareja de pastores evangélicos y desde allí muchos lugareños conocieron y acogieron el pentecostalismo y sus prácticas asociadas.

⁶³ 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 perca de Nilo, una especie de pez invasora 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. <http://peru.com/actualidad/internacionales/migingo-esta-isla-mas-superpoblada-y-peligrosa-mundo-noticia-429861>.

⁶⁴ 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

configuración similar de las tripulaciones del Islote, especialmente en prácticas como la caza de tortugas (p. 60). 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 del 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 *plaga*⁶⁵, ésta era pequeña era como un *mogote*⁶⁶ y ahí *hicieron corral*⁶⁷ 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...

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 del 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 el Islote. El proceso se evoca a partir de dos fases difusas: una inicial en la que los 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, Berrugas, que se unieron a mujeres isleñas o, llegaron con mujeres externas.

parejas o grupos, existen 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.

⁶⁵ El narrador se refiere al insecto jején *Phlebotomus papatasi*. Esta especie invade las islas aledañas, especialmente Tintipán, sobre todo 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.

⁶⁶ Forma en que los isleños ancianos denominan los cayos pequeños.

⁶⁷ “*Hacer corral*” significa construir un acuario contiguo al cayo donde se almacenan los peces recogidos durante las faenas.

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, con el fin de conocer algo de su historia⁶⁸. Así, entre discusiones colectivas y con base en 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?

2. Los itinerarios entre la brisa y el viento

El clima y las dinámicas marítimas marcaron los ritmos de la itinerancia de los baruleros en el 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 el Islote, y por Martínez y Uribe (1975) en Barú, también son fuente de información sobre las prácticas de movilidad y temporalidad que, posiblemente, propiciaron el arranchamiento.

Los inviernos y la navegación

La navegación y la marinería son formas de interactuar con el entorno y de habitarlo (Giraldo, 2009, p. 18). Así mismo lo son la pesca y el cultivo, labores que requieren de una constante lectura del clima, del comportamiento del mar y de los periodos propicios para pescar y cultivar. Para viajar en una embarcación de Barú al 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 en el Islote.

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

⁶⁸ En el contexto de la reivindicación del “territorio”, un joven que participa de tal proceso, fue el encargado de “recuperar” relatos de abuelas y abuelos.

definen las dinámicas marítimas en el Caribe y determinan 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 noreste al sur (Guhl, 1975: 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 al Islote. Allí *paraban* sus ranchos y se instalaban hasta el mes de octubre (Heckadon, 1970, p. 22). La estancia en el Islote duraba entonces una buena parte del periodo invernal que se extiende entre junio y noviembre, siendo este último mes en el que se presentan las máximas de lluvia. En esta época los alisios del noreste pierden fuerza y se refuerza la contracorriente⁶⁹, 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 suroeste⁷⁰ al noreste.

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 el Islote, la Cruz de mayo se considera como la *patrona* de la isla y en Barú se asocia a las leyendas sobre el poblamiento de ese lugar. En el Islote, esta figura marca espacialmente el centro de la isla. En Barú existe la misma representación, esta vez en hierro, y la cruz está dibujada en uno de los muros exteriores del poblado⁷¹:

⁶⁹ Cano y Valderrama (1996, p.31); Flórez y Patiño (1994, p. 29-34) describen la influencia de las corrientes en el Golfo de Morrosquillo.

⁷⁰ El clima de las llanuras del Golfo de Morrosquillo tiene un promedio anual de 26°C y la precipitación es de 900 a 1.200 mm⁷⁰. 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 1.000 mm (Cano y Valderrama, 1996, p. 179). Al encontrarse en la zona intertropical, la estacionalidad de la zona se caracteriza por presentar dos máximas de lluvia y dos periodos secos en el año (Guhl, 1975, p. 187-190). La primera temporada ocurre entre abril y mayo y la segunda que es más intensa entre octubre y noviembre. En 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, este periodo es llamado “Veranillo de San Juan” en todo el Caribe.

⁷¹ 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”. Aquí prefiero llamarla península, y el poblado del que salieron los isleños, es un corregimiento ubicado en la punta sur de la misma y lleva su nombre.

Foto 2: Muro que recuerda la fiesta de la Cruz en Barú



Andrea Leiva, Barú, agosto de 2011.

Según Martínez y Uribe (1975), dos antropólogos que escribieron una monografía sobre Barú en la década del setenta,

“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 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, esta fue un hallazgo de pescadores baruleros. Luego fue raptada por un “*santo vivo*”. El Pueblo de Barú se fundó entonces donde el consabido santo dejó la cruz. La cruz encarna un proceso fundacional. En cambio, en el Islote, se dice los pescadores que llegaron de 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.

Foto 3: La Cruz de Mayo en el Islote



Andrea Leiva, Islote, 3 de mayo de 2010.

Los isleños la pintan y la decoran cada tres de mayo para inaugurar la fiesta que conmemora su día. Cuando yo llegué al Islote en el mes de marzo, esta conservaba la pintura del año anterior y en el costado frontal figuraba la consigna: “Santísima Cruz de mayo, cumpleaños 305”:

Foto 4: La Cruz de Mayo antes de su celebración en el 2010



Andrea Leiva, Islate, marzo de 2010

El corregidor, representante local del gobierno de Caragena, fue quien hizo la inscripción. Su intención era la de mostrar que el Islate 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 el año 2010, alguien decidió pintarla de blanco sin autorización del Inspector, se formó una disputa entre el corregidor y el pintor: cada uno se lanzó pintura blanca y también fuertes arengas.

Las interpretaciones sobre la antigüedad de las islas también son refutadas por gente externa al Islate. En Tolú, el señor Jaime Zúñiga, a quien sus coterráneos reconocen como el historiador local, concuerda con la versión de los ancianos mayores y plantea que:

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? (se preguntó el mismo), 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 Barú⁷².

Don Jaime, confronta “lo que la gente dice” con lo que “él sabe”. La época que él plantea como periodo de instalación en el Islote es 1900, cuatro décadas después de la fecha que proponen los isleños de generaciones mayores. Aquí 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, debates y malentendidos que brotan en la convivencia.

Pero más allá de la disputa sobre la “antigüedad” de la isla y de su población, 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”.

3. 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 sólo tuvo como objetivo directo el autoconsumo, también fue fuente de comercio e intercambio de productos con Rincón, 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 el Marcos Watts:

⁷² Entrevista a Jaime Zúñiga, Tolú abril de 2010.

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 plata⁷³.

Estos intercambios contribuyeron a expandir las relaciones entre islas y continente. Aunque el relato se ubica en los años cincuenta del siglo XX, los itinerarios descritos son formas características de sociabilidad, en la zona que vincula al 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, 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 socio-espacial, tanto del Islote⁷⁴ como de Barú. Sin embargo, otro tipo de 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”⁷⁵

La “bonanza” es un término común en la historia caribeña. Durán (2006) y Orsini (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 Orsini con base en su estudio sobre Dibulla (Guajira), 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” (2007, p. 124). 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 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 XX. El material que se extraía era la concha de Carey. Esta se comercializaba en Cartagena donde los comerciantes europeos la compraban para la

⁷³ Entrevista a Marcos Watts, Barú, agosto de 2011.

⁷⁴ En el Islote llegan todavía varios comerciantes a vender o cambiar esos productos por pescado.

⁷⁵ Frase extraída de las entrevistas con el tío Pepe, marzo de 2010.

fabricación de utensilios y artesanías (Heckadon, 1970, p. 24). Por su parte, la carne de otras especies como la Tortuga Verde⁷⁶ 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 del coco.

El auge del coco

En cuanto a la preparación de los terrenos para el cultivo del coco⁷⁷ es difícil establecer los métodos que utilizaron los primeros pobladores, 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 7 y 10 años después del cultivo según el tipo de semilla (Patiño, 1963). De esto se infiere que los primeros años de la itinerancia entre la península y el Islote, tuvieron como fuente económica las fincas ya sembradas en 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 Sureste 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, p. 95-96).

Los comerciantes de Colón enviaban más de medio millón de nueces hacia Norteamérica. Así, mientras las grandes potencias negociaban con la copra, los navegantes

⁷⁶ *Chelonya mydas*

⁷⁷ Aquí me refiero a la variedad de palmas de coco *Nucifera* que pueden alcanzar hasta los 20 metros de altura y que dan un fruto verdoso. De acuerdo con Patiño (1963) esta variedad puede tardar entre 7 y 10 años en crecer dependiendo de las condiciones del suelo. Generalmente, las condiciones de salinidad de los suelos isleños resultaban propicios para el cultivo. Sin embargo, debido a la escasez de agua, podría ser necesario desarrollar sistemas de filtración.

solitarios de lugares como 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 y Uribe, 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 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 del Rosario, San Bernardo y del Golfo de Morrosquillo, zonas productoras por excelencia en la época del auge del coco en el Caribe:

(...) uno se dedicó uno a la finca cocotera, pero entonces cayó una enfermedad [...] la porroca, eso terminaba con los cocos si [...] 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 así comenzó la peste. Si [...] 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, si, y acá en Tintipán mil y pico! Si, quedaron las coqueras *salteaditas* [con pocas palmas] si pero entonces, sembraron otra vez y siguió la porroca, si ahí la gente se cansaba, ya la finca estaba para producir, en un año, dos años y les cayó otra vez [la porroca] venían aquí especialistas para ver si [arreglaban el problema] y no conocieron nunca la enfermedad, no le dieron final”⁷⁸.

La porroca se recuerda en la memoria de varias sociedades insulares y costeras del Caribe (Durán, 2006; Martínez y Uribe, 1975). A pesar de la expansión de la enfermedad, hubo algunas cocoteras que sobrevivieron como las del archipiélago de San Blas, Panamá. La población Cuna se convirtió en uno de los contactos comerciales de los isleños. Los cultivadores que perdieron sus fincas cocoteras 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, Panamá (Heckadon, 1970, p. 26). Así, los isleños se insertaron en las redes comerciales que ocupaban todo el litoral occidental del Caribe colombiano. No solo se trataba del comercio entre Cartagena, Barú, Panamá, el archipiélago de San Bernardo

⁷⁸ Miguel Felipe Morelos, *Entrevista personal, Marzo de 2010.*

y el Golfo de Morrosquillo, sino también de una extensa red de relaciones que tuvo una fuerte influencia en los municipios costaneros del Urabá Antioqueño⁷⁹ (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 la ciudad de Cartagena. Según la memoria local, el mineral se produjo en el Islote en la última década del siglo XIX. Quienes lo introdujeron fueron dos "*carboneros de profesión*" (Heckadon, 1970: 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 días"⁸⁰.

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 al mismo. Así lo relató Eulogio Berríos, uno de sus pioneros en el 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 quintal⁸¹ hombre! eso era plata! (Heckadon, 1970, p. 27).

⁷⁹ El Urabá Antioqueño es una zona de confluencia de los departamentos de Chocó, Antioquia, Córdoba y del 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.

⁸⁰ 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 opositor – liberal y otros factores políticos y económicos, como el gravamen de las exportaciones cafeteras, lo cual causó el descontento de campesinos en diferentes lugares (Mora y Peña, 1977, p. 186). Su consecuencia directa fue la separación de Panamá del territorio Colombia.

⁸¹ 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).

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 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, durante mi trabajo de campo, 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 aquí, un saco de carbón, de aquí 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.

Estos intercambios también promovieron la introducción paulatina de diferentes bienes en el 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 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 al 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 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 (a Panamá), estaba jovencito como de diez y ocho o veinte años y viajábamos contrabando [...] pero no ese de hoy que marihuana y coca, no, sino de whisky, telas, cigarrillos⁸².

⁸² Miguel Felipe Morelos, Islote, marzo de 2010.

Gran parte de las mercancías que se intercambiaban en estos viajes provenía de Barú, lugar que adquirió el sobrenombre de "coloncito" en alegoría al puerto de Colón (Durán, 2006; Martínez y Uribe, 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 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 y 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 de Palma, cercana al Islote, y allí construyó túneles para esconder la mercancía. Contratava hombres del Islote para transportarla de Panamá a Cartagena y los isleños hicieron parte de estas redes locales que se fueron ampliando en torno a 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 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 los años setenta en Barú por Martínez y Uribe (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 hace alusión a dos grupos sociales: 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 se encontraban 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 Dique⁸³ y Pasacaballos⁸⁴, considerados como mejores empleados (Martínez y Uribe, 1975, p. 70-72). Los *baruleros* pertenecientes a las “tierras saladas” fueron quienes, según la historia oral, se expandieron hacia el sur de 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, según él estos “*eran los que manejaban aquí 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 crie así en ese medio*”⁸⁵.

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 socio- económico. Para los *baruleros*, en cambio, los hombres pertenecientes a las clases altas (tierras saladas o *penca ancha*) fueron los responsables del poblamiento 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*”⁸⁶

En el Islote, en cambio, la diferencia de niveles y estatus socio-económicos, 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

⁸³ Bifurcación artificial del río Magdalena construido en el siglo XVI.

⁸⁴ Corregimiento de Cartagena, límite entre esta ciudad y la península de Barú.

⁸⁵ Entrevista personal a Marcos Watts, corregimiento de Barú, agosto de 2011.

⁸⁶ Entrevista personal al señor Eustacio Correa, Corregimiento de Barú, agosto de 2011, Barú.

poblamiento, es la destreza para la pesca y la cacería de tortugas que aparecen bajo nombres de personajes emblemáticos.

4. 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 toluenas 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, especialmente en la isla de Múcura.

Los Julio y los Cortés, pareja de cuñados 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)”*⁸⁷ decía José Vitola, un isleño de sesenta años que conoce bien la historia de las fincas cocoteras de Múcura. En la isla de Tintipán, en cambio, el monopolio lo tuvo la familia Castillo, una de las más grandes 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 por Hoffmann, 2007, p. 56). El Islote se apropió como espacio residencial y las islas aledañas y mar, se usaron como espacios abiertos al cultivo, la pesca y la navegación.

⁸⁷ Entrevista a José Vitola, Múcura junio de 2011.

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

C. Calzar y traé mujé: Construcción 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 al Islote. Esta se relaciona con las dinámicas de poblamiento local: los hombres, ya fuera pescando o “viajando”, incorporaron a sus mujeres sólo cuando tenían la seguridad de haber encontrado un asentamiento. Una vez armados sus ranchos, y tomada la decisión de asentarse, integraban a la familia al 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 y que designa el “adentro” del universo socio-espacial isleño. Los hombres se extendieron hacia “afuera” de este mundo femenino. Ellas, una vez ubicadas en el Islote, se convirtieron en el símbolo principal del espacio doméstico y residencial. Tal proceso al 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.

1. 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 estos 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 el 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”

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 Tolú⁸⁸ 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 [los hijos] ya no son bogotanos, ellos son isleños y la mamá bogotana (...)

En el relato de María Josefa Castillo, prima del Tío Pepe, se entrevistó una de las formas de incorporación femenina al asentamiento. La narradora evoca el origen de sus abuelos provenientes de Tolú, en el Golfo de Morrosquillo, y la manera en la que estos 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 al Islote. La narradora añade a esto 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”. 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 (los hijos) ya no son bogotanas, ellos*

⁸⁸ Sus abuelos eran de Tolú, sus padres nacieron en el Islote.

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 al 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.

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 al Islote y la madre isleña:

A.L. ¿De donde era su mamá?

J.V. 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.

A.L. ¿Y su padre llegó a Múcura o al Islote?

J. V. 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...

A.L. ¿Y usted sabe de qué edad vino él?

J.V. 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 llegó al Islote pescando, se unió a una mujer nacida allí, tuvieron dos hijos y luego se separaron. Él señor se devolvió a vivir a su lugar de origen y ella se quedó viviendo en el Islote con sus padres. Cuando creció, José se unió a una mujer de Múcura donde formó un hogar, luego se separó de ella, pero se quedó viviendo allí en una casa ajena.

José: a) no heredó suelo porque su padre no era isleño; b) no se casó con una mujer isleña; c) no se quedó a construir una porción de suelo en el Islote. La filiación con un padre *tolueño*⁸⁹ y no isleño, la alianza con una mujer de Múcura, y el hecho de no quedarse a defender una posesión, son entonces tres motivos que impidieron el derecho de transmisión y posesión de José en el Islote.

⁸⁹ Gentilicio de la gente de Tolú.

Este caso muestra que la prole un hombre externo y una mujer isleña, tiene pocas posibilidades de adquirir e 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 el Islote es determinante en este caso.

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

Como la mamá de José, existen varias mujeres que tras unirse con hombres no isleños y luego separarse, se unieron a otros hombres que les aseguraron un terreno en el Islote, o bien, se quedaron viviendo en la isla con sus padres. Pero lo más usual es que sí 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 y Tolú. Ciertas parejas regresan a la isla, y 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 al Islote.

La conversación que tuve con Maria Josefa Castillo, una isleña mayor ya mencionada y su ahijado llamado “Chipete” de cincuenta años puede ilustrar lo anterior:

M.J⁹⁰: Los hijos míos que viven aquí son Alfredo y Victor 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...

CH⁹¹: La mayoría de 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...

Maria Josefa contaba que sus hijos se casaron con mujeres isleñas y viven allí, 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 mujeres se va” de la isla, pero añadió que, tiempo después, unas “traen al marido”. La

⁹⁰ Maria Josefa Castillo.

⁹¹ “Chipete” su ahijado

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” del Islote. Sin embargo, “Chipete” anota una excepción a esta regla cuando aduce que algunas “trajeron” hace ya algún tiempo a sus maridos no-isleños a vivir al Islote. Estos últimos no se consideran como isleños, pero sí han obtenido derechos sobre terrenos dentro de la isla por haberlos ampliado ellos mismos y por haber llegado allí hace de 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, él nació en el Islote y se fue a Barú”. Desligarse de la isla es, al tiempo, desligarse de la identidad con la misma 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.

2. “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 coresidencia en el Islote. Tuvo tres mujeres simultáneas y con cada una engendró varios hijos. Por eso él se considera como 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 mas grande de la isla está ocupado por los descendientes del tío Pepe con sus tres mujeres:

TP: *Yo aquí tuve tres mujeres...*

A.L: ¿y dónde vivían? ¿ellas se hablaban?

TP: ellas no peleaban [... si...] 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...

A.L: *¿eran amigas?*

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

A.L: *¿y usted cómo hacía para visitarlas?*

TP: 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 aquí 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:

“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 si iba calzando, como yo sabía que iba a tener un poco de hijos, si porque a pesar que tengo un poco (muchos hijos), aquí no más que hay seis por fuera, los demás tienen vivienda...
A.L: *¿pero usted les construyó la vivienda? [...] yo cerré [...] 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 entonces proyectar el tamaño de su terreno de acuerdo con la posible descendencia. Aquí 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 si 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 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*”⁹².

El espacio cercado se rellenaba con bloques de coral, conchas de caracol pala y caracolejo⁹³. Una vez terminado este trabajo, procedían a calzar o aterrizar 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, generalmente 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 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 por parte de los narradores. Luego de construido, el derecho pasó, como se dijo más arriba, 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.

⁹² Elida Castillo, extracto de entrevista personal, Islote, octubre de 2011.

⁹³ Trozos de coral fosilizado.

3. El incendio y la reconfiguración socio-espacial

La incorporación gradual de las mujeres de sus hijos al 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. Con base en 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 en la que 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 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 ella vivía con su esposo e hijos en el hogar de sus padres. Luego de ese evento saldría del techo de sus padres para ampliar el suelo y construir una nueva casa:

“Cuando [ocurrió] 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 los 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 (se fueron de la casa de sus padres) 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]...⁹⁴”

El suceso produjo nuevas dinámicas en la distribución de los espacios residenciales. Elida cuenta como “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 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 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 entonces en el centro del hogar. El calce en el que 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 que se define esta generación de mujeres es el de “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 jugó un papel fundamental. Ellas se convirtieron en el centro de grupos domésticos formados por sus hijos e hijas, nietos

⁹⁴ Entrevista personal, Elida Castillo Bonilla, Islote, agosto de 2010.

y nietas, y, eventualmente, ahijados e *hijos criados*⁹⁵. Esta configuración matrifocal, sigue vigente en el Islote, y otros autores⁹⁶ 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” (Gutiérrez de Pineda, 1975, 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 sólo al lado materno” (1975, p.329).

Gutiérrez 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, mas algunos consanguíneos de la línea materna, grupo doméstico que se constituye a su vez en unidad económica” (1975, p.329). Los hijos de la madre, ya sea con el mismo progenitor o 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 el 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 proge, tienen roles distintos en la vida de la misma. 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 dentro del grupo a posibles hijos *criados* y ahijados.

⁹⁵ 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 el Caribe fue analizada por Losonczy (2002). Entre la gente negra del Caribe y el Pacífico fue definida por Gutiérrez de Pineda (1975) 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 lo sostengan y lo eduquen (Gutiérrez de Pineda, 1975, p.324).

⁹⁶Raymond Smith (1956) 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” (Smith, 1956, p.42). Richardson (1998), con base en su estudio sobre las islas de St. Kitts y Nevis, prefiere referirse a la tendencia a una familia *matri-orientada*, sin embargo, el argumenta que no se puede unificar la tipología familiar caribeña, pues esta varía debido a la inestabilidad e incertitud económica del área geográfica (Richardson, 1998, p.27). Peter Wilson (1973/2004), por su parte hizo una crítica a la tendencia de los estudiosos del 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 como la define Gutiérrez de Pineda (1975), como una fase en el ciclo vital de la familia donde tanto esta como el hogar se centran en la madre.

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 los mismos. Así, hermanos mayores de 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 del Islote a 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 Múcura y Tintipán. El espacio doméstico y residencial se fue transformando en el lugar de predominio femenino.

Pero la configuración que divide al 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.

4. 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 la isla, o *agua salá* (agua salada) 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 el 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 abierto* 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 el 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 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 el 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*”⁹⁷. 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 y es con fines de consumo doméstico.

⁹⁷ Entrevista realizada en el año 2005 a Freddy Alvarado, pescador de las islas (INVEMAR, 2005, p.105).

Usos y propiedades del agua salá

El mar inmediato a la isla tiene varios usos: la defecación, el lavado de ropa y enceres, el 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* (salada) para diferenciarla, no sólo de la 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: ellas la recogen 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, especialmente 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 fotos 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 cotidiano⁹⁸. 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

⁹⁸ El baño isleño se realiza generalmente 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 fotos de niños de Bogotá debidamente bañados y vestidos: “esos niños están endulzados y limpiecitos”.

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 aquí 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 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 por 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 dentro del Islote⁹⁹. Los cuerpos de agua de las islas aledañas, especialmente Tintipán, están formados por aguas que filtran el mar y se mezclan con la lluvia (Arango, 2013, p. 271). Tal vez eso se llaman pozos de *agua llorá* (llorada), 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 de la *llorá* el suelo no las filtra. Vemos aquí como al agua se le atribuyen facultades y características parecidas a las del mundo humano: el agua *llora* mediante la lluvia, al caer esta 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

⁹⁹ Para profundizar sobre este tema ver Arango (2013, p. 267-289).

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) en la cultura Kabyla del África del Norte. Allí, 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” (Lacoste- Dujardin, 2007, p. 141-158).

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 (Casciarri y Van Aken, 2013) entre el mundo “de adentro” y el “de afuera”.

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. Ellos 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: 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 el producen luz, los pescadores anuncian que el agua “pinta”. Así lo explica uno de los relatos sobre la caza de tortugas recolectados por Heckadon (1970): “la tortuga tiene que salir (salir) a *resollá* (resollar¹⁰⁰), cuando ella sale rompe el pelo del agua (superficie) y si el agua pinta uno la puede ver desde lejos” sale rompe el también tiene la facultad de *pintar* (Heckadon, 1970, 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 que *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) y Marquez (2005) exponen diversas formas en las que se demarcan lugares de pesca dentro del mar. El secreto es una práctica que funciona para ocultar la ubicación de bajos, especialmente aquellos donde abunda la langosta, o por lo menos así sucede en la isla

¹⁰⁰ Dicho de una persona o de un animal: Absorber y expeler el aire por sus órganos respiratorios (Diccionario de la Real Academia de la Lengua, versión virtual consultada en: <http://dle.rae.es/?id=WB3ff08>).

de Providencia (Márquez, 2005, p.44). En el contexto Wayúu el secreto se transmite de padres a hijos (Guerra, 2004, p. 102). 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, esto siempre me fue negado. Tal vez, por mi condición de mujer¹⁰¹ en un mundo masculino, o quizás porque sí existe un secreto alrededor de los lugares y mi presencia lo amenazaba. Ni en las conversaciones y 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 las que los pescadores delimitan temporalmente los sitios de pesca.

El anclaje eventual de *nasas* o trampas para atrapar langostas, o la presencia de 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, incluyendo 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 archipiélago¹⁰². La toponimia combina nombres de pescadores emblemáticos, características de la morfología de los bajos, nombres de peces abundantes en los mismos, categorías de orientación y ubicación¹⁰³. Los pescadores que llegan individualmente a las aguas cercanas del Islote, sean isleños o no, descubren un bajo y lo inauguran pescando allí. El conocimiento de sus bondades se expande rápidamente y todos los pescadores tienen acceso. Los isleños nos e “apropian” de los bajos, pues no se consideran sus dueños. Más bien los identifican, los recorren, los usufructúan en un continuo vaivén.

¹⁰¹ Esto no quiere decir que no existan mujeres antropólogas que acceden a estos medios de pescadores. El caso de Márquez (2005, 2014) en Providencia es un ejemplo de ello. 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, dependiendo de la relación y la forma en la que la gente los perciba en el campo.

¹⁰² En 1970 Heckadon censó once bajos referidos a él por los pescadores, actualmente los isleños identifican siete bajos adicionales.

¹⁰³ Ver anexo Toponimia de los bajos.

Las mujeres y el mar

Aunque las mujeres también desarrollan la capacidad de leer el comportamiento del mar, muchas le temen, sobre todo en términos de navegación¹⁰⁴. 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 yo disfrutaba el hecho de estar dentro de 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 al Islote.

Sin embargo, el temor no impide que adolescentes y mujeres mayores reman en canoas de madera entre el Islote y Tintipán. Los motivos de estos trayectos cortos son generalmente: llevar víveres desde la primera hacia la segunda isla, transmitir mensajes a sus parientes que cuidan fincas en 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.

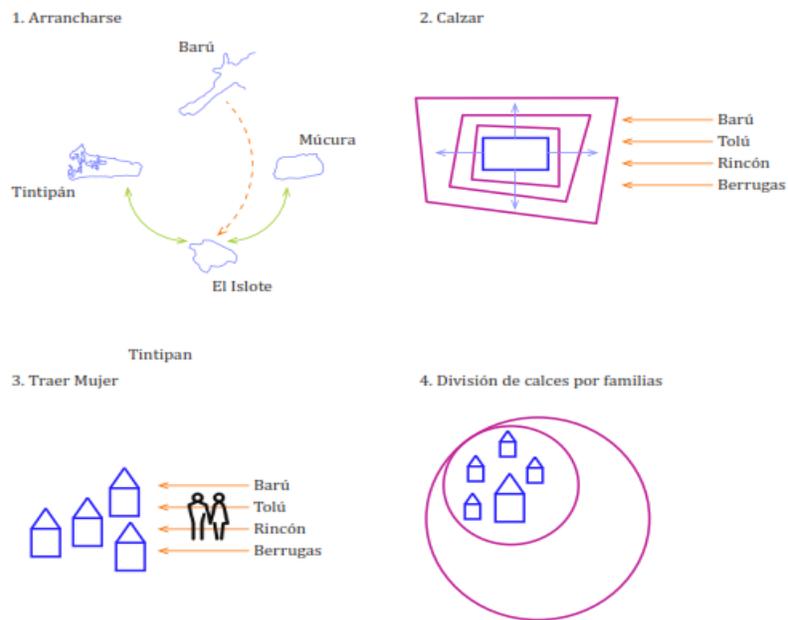
Por otro lado, las mujeres de todas las edades viajan constantemente entre el archipiélago y el continente por distintos motivos: médicos, administrativos, familiares, festivos, religiosos. Cuando llegan al continente se alojan en casas que, tiempo atrás, construyeron varias familias isleñas, especialmente en las ciudades de Cartagena y Tolú. Aunque este tema es materia del último capítulo, es importante recalcar aquí 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.

¹⁰⁴ Es menos notorio el miedo cuando se trata de ir a pescar cerca al Islote o pasar de una isla a otra en una canoa.

El poblamiento determinó la configuración socio-espacial del Islote. El proceso se divide en fases: a) el consabido arranchamiento, b) luego vendría la instalación de mujeres y de hogares nucleares y la co-habitación de la familia extensa en una sola casa. c) Luego vendría la ampliación del suelo por la creación de nuevos hogares nucleares y de nuevas casas, y, por último, lo que Gutiérrez de Pineda llama la “matrifocalización” de la familia extensa con la figura de la “tía”.

Ilustración 1: Secuencia de poblamiento

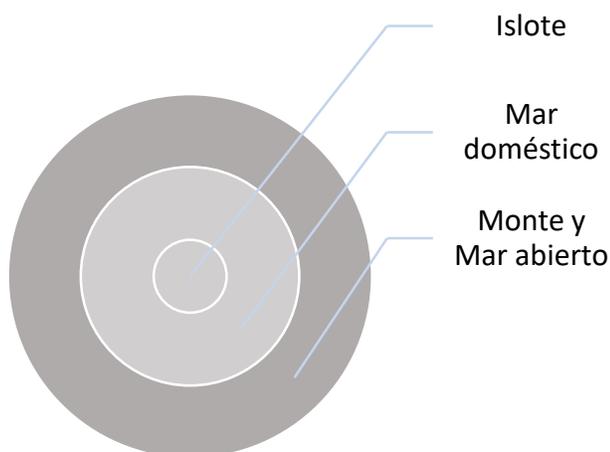


Diseño: Diego Pérez

El 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?

La intención, fue mostrar cómo la itinerancia de los pescadores y la instalación de las mujeres demarcaron 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 por el mar próximo, inmediato que lo bordea. Luego seguiría el mundo “abierto” y delimitado por los hombres: el mar y las islas aledañas.



La esfera de lo “doméstico”, formada por el 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 con la intención de 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.

Capítulo II

“UN BARRIO EN MEDIO DEL MAR” CONFIGURACION 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 compa'e Blacho: “compa usté' allá se iba a quedá”
Pero yo allá no me quedo, porque aquí tengo a mi mamá.
Uno si sabe dónde nace, pero no sabe dónde muere
Yo me muero en el Islote, porque aquí es que me quieren¹⁰⁵
(hablado) “aquí me quedo, en la bolita, en el corralito de piedra”

La estrofa anterior fue compuesta por Reinaldo: pescador, comerciante y propietario de uno de los negocios más prósperos de venta de víveres en el Islote. En la canción, aparecen varias características de la sociedad isleña. Inicia evocando la movilidad masculina mediante la circulación de los hombres, ya sea, hacia otras poblaciones o “*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 usté' 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 la encarnación del mismo.

Para entender el rol, tanto del Islote como de la figura materna resulta pertinente ahondar en las formas de organización interna. El presente capítulo, es un intento por describir y analizar la distribución de los grupos residenciales dentro del Islote. La etnografía deja entrever que la relación entre estos, se puede definir en términos genealógicos. El hogar gira alrededor de la “tía”, figura materna central. Así mismo, los grupos residenciales ocupan segmentos¹⁰⁶ espaciales de diferentes escalas.

¹⁰⁵ Composición para vallenato. Autor: Reinaldo de la Hoz.

¹⁰⁶ Esta división se inspira en el análisis del sistema segmentario que presentó Evans-Pritchard 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

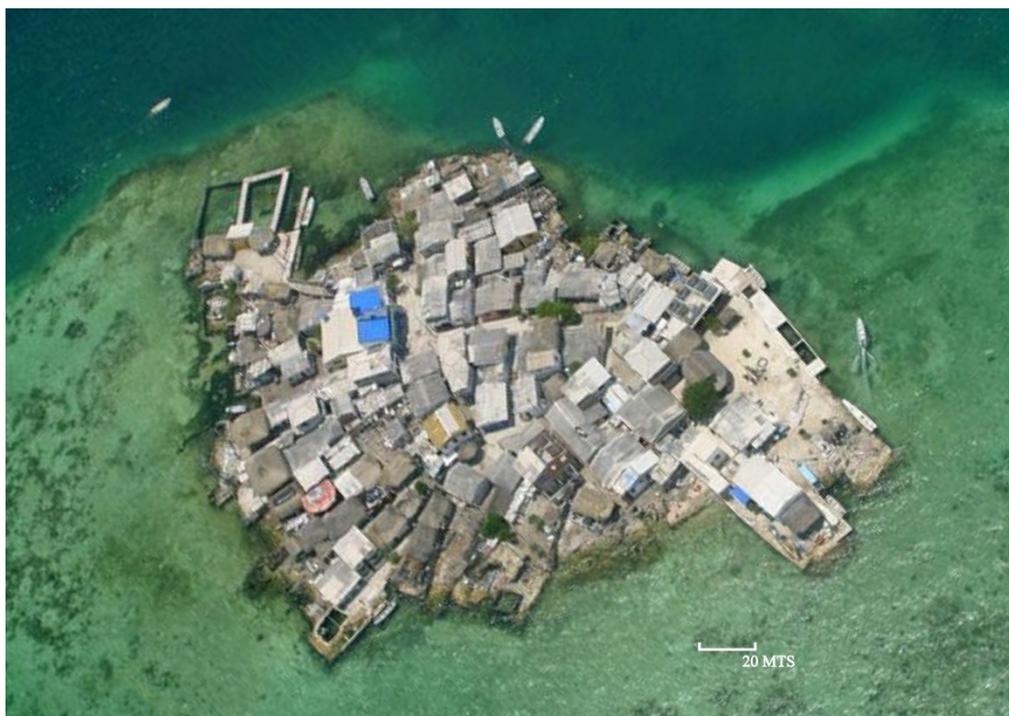
El segmento más pequeño del grupo residencial es el espacio doméstico, donde confluye la *familia* extensa. Esta habita entre *la casa* y *el patio*. En una escala mayor se proyecta el *grupo de hermanos* que residen juntos en el terreno llamado *calce*, cuya figura central es “la tía”. La suma de *calces* 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 co-residentes, los conflictos entre los integrantes de una misma familia, los mecanismos para evitar el contacto físico, así como el rumor. En el presente capítulo, me limitaré a exponer la organización interna de los grupos y el significado social de cada espacio en la vida insular.

mínima del sistema y en el exterior se abren distintos segmentos “tribales” hasta llegar al máximo que es “el gobierno”) (2010, p.405-438). Aquí se recoge la idea general de que un sistema (esta vez socio-espacial) está organizado en distintos segmentos interrelacionados. El modelo de Prittchard es una base pertinente para entender la distribución del espacio en sociedades como el Islote, en 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 la teoría de Evans-Prittchard frente a la isleña no pretendo equipararla: Prittchard 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.

Un barrio en medio del mar:

Ilustración 2: Foto aérea Islote



Fuente: <http://www.hotelvillacandy.com/images/Nueva%20carpeta%20%282%29/islote.jpg>.

La foto aérea es la primera imagen que tuve 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.

En algunos sitios la isla se desborda, y se aprecian grandes rectángulos extendidos sobre el mar, e 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 de Santa Cruz del Islote. Allí, los niños isleños entre 5 y 14 años reciben clases diariamente, los profesores provienen de Tolú y Cartagena. Al observar la foto, es difícil imaginar que, en el 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 adentro como afuera de algunas casas.

La percepción de hacinamiento es un lugar común en las páginas web, artículos de prensa¹⁰⁷, y en el discurso cotidiano de los conductores de lanchas que viajan desde el puerto de Tolú llevando turistas a la playa de 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 estas¹⁰⁸. En la voz de varios turistas se equipará 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 *pobre*¹⁰⁹, 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 yo conversaba con un vecino, una lancha se detuvo al frente 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 otro poco de rabia: “¡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 afuera. El rechazo que este genera, coexiste con su uso estratégico. Si la ambigüedad

¹⁰⁷ Por ejemplo: <http://www.elpais.com.co/elpais/cultura/noticias/viaje-por-santa-cruz-islote-barrio-densamente-poblado-mundo>; <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10964801>.

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ 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 Múcura en el trabajo de campo realizado en el año 2010 y parte del 2011.

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 del Islote¹¹⁰, con el apoyo de personas externas, declararon en un comunicado abierto la falsedad de varias afirmaciones de este tipo¹¹¹.

No pretendo negar que el espacio en el 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. Así mismo, para jugar fútbol los niños isleños tienen que adaptar la plaza de la cruz, que no sobrepasa los 15 metros cuadrados de superficie. En sus interacciones, se evidencia una pugna con hombres adultos que juegan dominó en las esquinas, ellos 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 en el que eventualmente juegan los niños con mallas.

Estos eventos exacerbaban 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* del Islote. La exigüidad 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 socio-espacial 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.

¹¹⁰ Instancia creada para reclamar el derecho como Comunidad Negra al territorio colectivo en el marco de la Ley 70 de 1993 o Ley de comunidades negras.

¹¹¹ <https://comunidadnegradelasislasdesanbernardo.wordpress.com/2013/12/04/comunicado-oficial-islote-santa-cruz/>

A. Las familias y las mujeres

Desde el mar, lo primero que se vislumbra en las orillas del Islote, es un grupo apilado de botes de madera y lanchas de motor *fuera de borda*¹¹² ancladas a 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, construidos 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 allí presentes los ayudan a desembarcar el pescado y los mariscos que recogieron en el día, y, acto seguido, hombres y mujeres proceden juntos a limpiarlo, sacarle las entrañas y *escamarlo*¹¹³. Los pescados que se venden a precios más bajos en el mercado¹¹⁴, son los 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 dentro de la isla. Estos compran el producto, lo clasifican y lo almacenan hasta que llega el día en que salen a venderlo en Tolú, Rincón 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 a 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

¹¹² Motor provisto de una hélice que se instala por fuera de la embarcación y funciona por la combustión interna.

¹¹³ Quitarle las escamas.

¹¹⁴ En 1970 Heckadon 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 (Lutianos spp, *Lutianus griseus*); La picúa (*Sphyrana* spp) y el Bonito (*Euthynus 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*) (Heckadon, 1970, p. 70-71).

en las banquetas de la *Plaza de la Cruz*, espacio central de socialización en la isla. Es usual que las madres y los niños, permanecen comiendo en los patios y luego se quedan conversando. Sin embargo, las mujeres siempre tienen quehaceres: proceden a lavar los platos en los patios, las que tienen bebés, les dan el último baño del día. Si se cuenta con electricidad ellas 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.

Las partes externas de las casas quedan solitarias, pues existen historias sobre ciertas presencias nocturnas en los callejones y la plaza. Su condición es indefinida y la gente prefiere evitarlas. Así me lo comentaba uno de los celadores de la escuela cuando le pregunté si por la noche veía pasar gente. Él desconcertado, me hizo la contra pregunta: *¿gente viva o gente muerta?* Aunque, torpemente, no supe contestar de forma inmediata, al ver mi cara de confusión, el guardián me explicó que *“a veces merodea gente, no se sabe si está viva o muerta”*, y, sin darme muchos detalles de esa “gente”, afirmó que por esa razón los habitantes preferían encerrarse en las casas durante la noche.

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. Ellas encienden los fogones de leña para preparar el desayuno y también algunos *panes*, *empanadas*, *arepas*, *carimañolas* y *buñuelos*, para venderlos dentro de la isla¹¹⁵. 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 la playa turística de Múcura. Las mujeres que encabezan los hogares, arreglan las casas con ayuda de sus hijas: limpian los platos, distribuyen el agua, organizan sus *patios*.

¹¹⁵ Las *empanadas* y las *carimañolas* son preparaciones fritas muy comunes en la Costa Caribe colombiana. 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”.

Otras desayunan sentadas en los bordes exteriores de las casas y conversan con sus vecinos mientras hacen alguna labor como amasar harina, *pelar frijol*¹¹⁶, *rallar coco*¹¹⁷ 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.

Foto 5: Jugando dominó en el día



Foto, Andrea Leiva. Islote, abril de 2010

Foto 6: Mujeres y niños en las terrazas durante el día



Foto por Jonathan Adams: <http://jonathanadamsphotography.com/inspire/santa-cruz-del-islote/the-community/>

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 allí pero es

¹¹⁶ Para preparar los buñuelos se requiere primero liberar al frijol de su vaina, a esto se le llama “pelar frijol”.

¹¹⁷ El coco rallado se usa para preparar el arroz con coco, común en la dieta isleña y costeña.

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, estos 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.

1. 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 allí 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, ella 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 en las que 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 dentro de 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.

Construyendo 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 sesenta años y seis hijos, producto de dos uniones con hombres externos a la isla. Oscar, uno de sus descendientes, tiene treinta años y vive actualmente con ella en el Islote. En cambio, sus hijas habitan en la casa que la madre de Marciana tiene en Cartagena.

La casa de Marciana era un rancho de madera y techo de palma con dos habitaciones, una pequeña cocina y una sala. Tiempo después, ella 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, sólo el *hermano criado* de Marciana es reconocido como el albañil de la isla. Él se encarga de la construcción de muros en islas aledañas y en el cementerio que se encuentra en Tintipán. Ni el hijo ni el sobrino de mi anfitriona son obreros, aunque sí tienen algunos conocimientos en construcción: dentro de 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 ya 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 discusiones sobre temas como el trazado de la casa, la ubicación de la entrada posterior de la casa y la cantidad de ventanas.

Aunque en el Islote aún existen ranchos de madera y palma, la oportunidad de construir una casa de cemento o, como se dice localmente *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 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 le 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 la forma y la distribución de la misma.

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

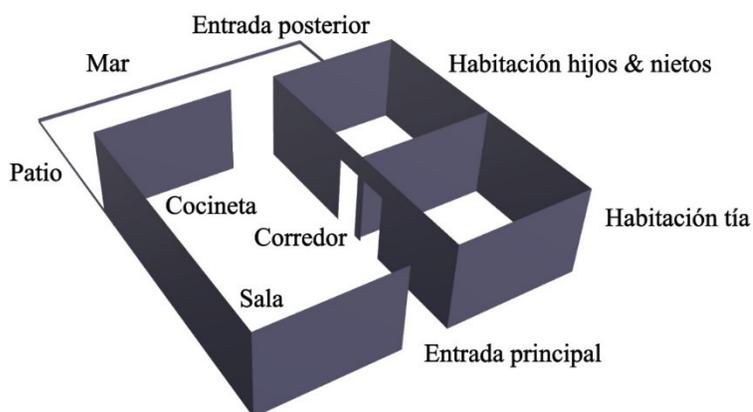
Las casas isleñas tienen, casi todas, una forma rectangular. Aquellas de concreto o *material* exhiben techos *a dos aguas*¹¹⁸ dispuestos con tejas acanaladas de zinc, cubiertas que resultan útiles en la recolección del agua-lluvia: cae por las dos vertientes del techo, y luego, su chorro

¹¹⁸ Compuestos por dos cubiertas inclinadas que se unen en la mitad formando un ángulo.

desemboca en los grandes tanques o *aljibes* ubicados en los patios. La canalización del líquido se hace por medio de tejas que sobran de las construcciones o de tubos en PVC¹¹⁹ 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 un metro 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.

Ilustración 3: configuración de la casa



diseño: 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 las mismas, se facilita por la disposición de las entradas: es común encontrar una entrada principal que se dirige hacia el interior de la

¹¹⁹ *Policluro de vinilo.*

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 entonces un vector que comunica directamente la entrada con la salida de la casa. Es por eso, que en algunas partes se les llama “*casas de un solo tiro*”¹²⁰.

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 Hernández¹²¹. Los objetos cambian de acuerdo con el estatus económico de las familias que las habitan. Las de mayores ingresos, generalmente corresponden a comerciantes de pescado y propietarios de expendios de víveres, compran muebles por catálogo¹²². Familias más humildes, reúnen los muebles donados por varios propietarios de casas de recreo en las islas vecinas, especialmente de la isla de 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 habitaciones o se utiliza el salón común como dormitorio en la noche y como lugar de reunión durante el día.

Las salas se ubican, generalmente, 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

¹²⁰ Según una comunicación personal con Miguel Durango, antropólogo e historiador originario de la Guajira, en la costa Caribe colombiana 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.

¹²¹ 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.

¹²² 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.

y el tío, ya sea 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 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 sea porque fallecieron o 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 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 vivienda¹²³. El crecimiento de la casa se articula a la prosperidad

¹²³ Al respecto resultan pertinentes los trabajos de Bloch y Carsten en la compilación sobre los distintos estudios del concepto de casa, hecha con base en la teoría de Levi-Strauss sobre las sociedades basadas en la casa (Carsten y Hugh – Jones, 1995). Bloch 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 (p.69-84). Por su parte, Carsten 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. (p.107).

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 del estatus y la relación de sus ocupantes (Carsten & Hugh- Jones 1995, p.44)¹²⁴.

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, 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 afanada buscando comunicarse con el 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 *urgentes “pa’ pararle una segunda planta (piso) a la casa de mami o de la tía”*.

El carácter dinámico y cambiante de la vivienda no sólo se expresa en su ampliación. Las formas de habitación y de distribución del grupo dentro de 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” vs 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

¹²⁴ “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)

censos realizados por las entidades estatales, indican que en el 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 (INVEMAR, 2009). 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 el 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, dependiendo del 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 sea negociando o 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 quince 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, se 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 sorprendente para los respectivos padres, pues era de esperarse “*ya que Eva se la pasaba haciendo el ñeque ñeque¹²⁵ 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 anterior, las tías que relataban su llegada al 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 dentro de 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.

¹²⁵ Forma coloquial de nombrar las relaciones sexuales.

La separación, la viudez y las casas vacías

Existen dos casos que ayudan a ilustrar las prácticas en torno a 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 dentro de la isla. Él poseía una cantina dentro del Islote y una finca en 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 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 ella abriera allí 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 departamento del 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 que se casó con un isleño hace ya varias décadas. Vivían en una casa de dos pisos y después comenzó 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 del Islote posteriormente al fallecimiento de su esposo. La casa en la cual 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 ocupación de las casas. En los dos casos ilustrados, la mujer, originaria de otro lugar diferente al Islote, deja la vivienda, ya sea abandonada, como el kiosco de María, o a cargo

de su suegra, como en el caso de Diana. Aunque siguen figurando como las virtuales “propietarias” de los bienes, prefieren abandonar de 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 en el Islote. Pero como su padre abandonó la isla para ir a vivir a Tintipán, y su madre se encargó de la crianza en Cartagena, ellos renunciaron a la herencia de los bienes dentro del Islote. Cabe decir que ellos 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 entonces una estrategia para vivir hacinados por causa de la exigüidad, sino lógicas propias de organización social. Las preferencias matrimoniales son entonces procesos que forjan una variedad de formas de habitar dentro 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, presentan una configuración particular. Su uso 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.

2. 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, ella 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, 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 que residen 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 tía con sus hijas, las nietas de la tía ya sea solteras o 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” 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.

Foto 7: El patio



Fuente: <http://www.fotozanetti.com/luca/reportage/santa-cruz-del-islote/page-22>

Sobre el suelo de 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. 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 el 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, para intercambiarse alimentos, comentarse los sucesos del día, o para 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 zona 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” (2007, 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 allí *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, especialmente, 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.

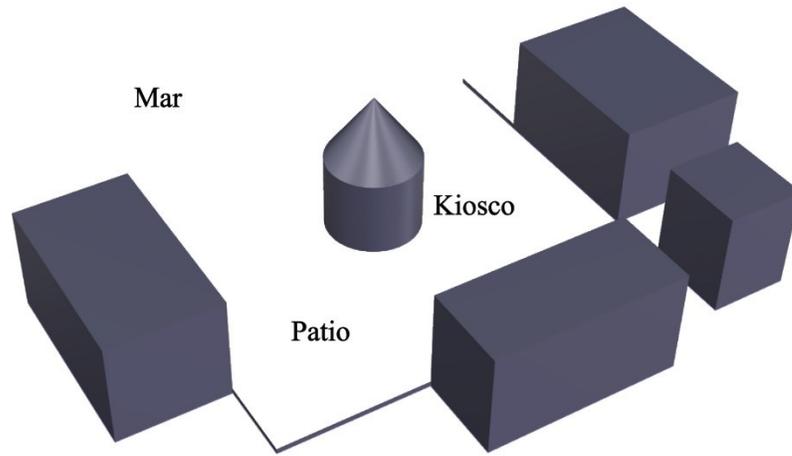
En otro caso distante geográfica y culturalmente del Islote como el de la casa Kabila del Magreb el hombre no permanece demasiado tiempo en la casa porque se considera que su lugar está por fuera de esta y que “el hombre que se respeta debe hacerse ver, ponerse incesantemente ante la mirada de los otros”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

En el Islote no parece haber normas explícitas con respecto al rol y el espacio ocupado por cada sexo. Las labores, y 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 detenta la autoridad sobre los mismos. 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, emerge en 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. En. Por ejemplo, en un sector 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 sectores como el llamado “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:

Ilustración 4: patio barrio casablanca



Diseño: 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 a los mismos. Un marcador que identifica el derecho a usar determinado *patio* son los objetos que generalmente están regados por todo el suelo (ollas, mesas, sillas, juguetes). Para el visitante que no conoce el 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.

Foto 8: un patio y sus objetos



Andrea Leiva, octubre de 2010.

La foto 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 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 ver, 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.

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 al patio anunciando su ingreso desde las inmediaciones del mismo con un grito o saludo que generalmente es un “¡ohh!” 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, candados que eviten la entrada a un patio desde el mar, el

control de los mismos 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!* Estableciendo así 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 enceres 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 cocinarle 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 de este lugar 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 allí se generan y la centralidad de la tía y las madres como administradoras del mismo, lo convierten en un lugar esencial en la vida doméstica isleña. Casa y patio se articulan y complementan. Las relaciones dentro del espacio doméstico, definen la situación de cada mujer dentro de 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.

3. 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 la misma, se materializa en la casa. Antes de explicar esta dimensión, es importante conocer cómo funcionan las relaciones de prestigio y autoridad política dentro de la isla.

El inspector y su precaria “autoridad”

Si bien, en el Islote existe un representante de la autoridad política estatal llamado “inspector”, él 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 el Islote. El inspector guarda bajo llave los analgésicos y calmantes de dolor en un armario de su habitación. Desde allí, cuando alguien tiene un dolor, él entrega el medicamento solicitado sin ningún costo. El hecho de tener el control de objetos, documentos y medicamentos a los que sólo 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 de esto es el manejo del dinero para la alimentación. A través de una entidad estatal, llegan mensualmente a la isla 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, pero 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

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, oportunidades laborales en empresas pesqueras o marinas en el litoral, se asocian 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, generalmente, 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, 2006) en poblaciones como el Islote, sometidas a la influencia del narcotráfico¹²⁶, el contrabando y la violencia armada. 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. Así mismo tendrán la posibilidad de invertir en lanchas y decidir quién las conducirá, posiblemente entre a

¹²⁶ 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.

competir con los comerciantes locales de víveres y pescado. Su grupo familiar comenzará a girar temporalmente en torno a 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 entonces sometida a cambios constantes, es fluctuante en cuanto 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 anteriormente 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 entonces 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 dominante¹²⁷. Se reconocen, eventualmente, individuos con poder de acción y decisión mayor en el campo familiar, 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.

¹²⁷ Losonczy 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” (Losonczy, 2002, p.238).

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

En uno de los trayectos que realicé entre Tolú y el Islote conocí al propietario de una cabaña turística en Tintipán, originario de Chile. Él es amigo de los isleños desde la década de los ochentas, cuando llegó al archipiélago buscando suerte junto con su esposa, oriunda de Bogotá. Juntos construyeron una cabaña turística; allí viven de forma permanente y reciben pequeños grupos de turistas, generalmente extranjeros. *El chileno*, que es como lo llama la gente del Islote, tiene relaciones de afinidad con una familia del Islote, 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, él 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 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 la rebeldía de los isleños 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 & Hugh Jones, 1995, p.2). Más aún, en las sociedades idealmente igualitarias donde 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, esto 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: una isleña cuando decía al respecto de una foto 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 socio-espacial. La casa presenta formas de ocupación variadas, pero el grupo básico que la ocupa es la *familia*. Ya sea nuclear o 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 generalmente en familias nucleares. Otras quedan vacías. Los patios son escenarios donde se recrean las relaciones femeninas. El conflicto replantea el usufructo de los mismos, 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 primer capítulo, su 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*.

B. Entre hermanos y parientes: El Calce y el barrio, segmentos mayores del grupo residencial

Foto 9: un calce visto desde la orilla



Andrea Leiva, Islote julio de 2011

“*Robarle terreno al mar*” o “*robar p’al mar*” es la expresión local para designar el proceso por el que se conformó el Islote. Como se esbozó en el primer capítulo, 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, las formas 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 el Pacífico colombiano (Hoffmann, 2007; Losonczy, 1997 y 2006). Un sistema similar fue ilustrado por Durán (2006) en 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”.

“Baldío” es una noción que tiene su base en la empresa colonial. Se trata de zonas concebidas entonces como “tierras vacías”, que después de la independencia de 1821 pasaron a manos de la naciente República (Durán, 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 dentro de 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 compra-venta 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 aquí en esa articulación compleja de noción local de legalidad y el estatus de isla como terreno baldío.

1. La construcción de lo heredado

Sinar Alvarado, periodista venezolano que vivió un tiempo en el Islote, expresó¹²⁸ su sorpresa cuando una isleña, con el particular sentido del humor representativo de la gente del Islote, le señaló un pedazo de mar mientras le decía: “*le vendo ese pedazo de mar*”. Esta

¹²⁸ Conversación personal.

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 sea por restricciones de las entidades ambientales o 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 ya 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 el gestor del mismo. No se heredaba entonces 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 allí, 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 calces habitan *grupos de hermanos* unidos por un progenitor común¹²⁹. 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, el calce 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 los años ochenta. El padre, fue el iniciador del terreno: él llegó a la isla cuando todavía era un asentamiento incipiente y creó suelo para alojar allí 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

¹²⁹ Este tipo de propiedad se puede comparar con el término “tierra de familia” que destaca Wilson y que ha sido analizado por otros estudiosos del 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” (Wilson, 2004, p.83).

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:

Ilustración 5: los calces de las hermanas Castillo



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 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.

En color azul, se reconoce el calce de la “Tía Ana María”, otra de las hermanas Castillo. Ella 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. Allí 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 Maria 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 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

A.L.¹³⁰: ¿Y cuáles fueron las primeras casas? T.P.¹³¹... la casa ésta (la de él) la donde Mito, la de Melo, la de Rusvelt, la de Alfonso, la de José María Castillo¹³² 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)

Del fragmento, se pueden rescatar algunos elementos dicentes 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) El antropólogo afirma que las estacas que se usaban para “cerrar” y que se enterraban en el

¹³⁰ Andrea Leiva

¹³¹ Tío Pepe.

¹³² Todos estos son isleños vecinos del tío Pepe.

fondo marino para hacer el corral, tenían una altura de un metro y medio (1970: 40-42). Se puede inferir entonces, que el trabajo consistió en rellenar profundidades no mayores a un metro y medio.

El paso de un terreno “de agua” a uno “seco”, también 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 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 así mismo lo es la extensión del área. La muestra de ello, son afirmaciones como la de la Tía Elida, cuando formula en su relato: “*cuando mi papá me lo dio así tenía 4 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, tango genealógico como sentimental al calce. Los “tíos” y “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 del Islote es un anclaje territorial y sentimental para toda la población isleña. En este materializa la existencia objetiva del colectivo. El calce es entonces, un ejemplo local de esa relación filosófica y sentimental tiene la gente del Caribe con la tierra. Como lo afirma Peter Wilson (2004), en el Caribe “la tierra connota libertad, un sentimiento de apego profundamente arraigado, seguridad contra vicisitudes económicas, solidaridad de la comunidad y prestigio individual” (Wilson 2004, p.71)¹³³. Aunque la historia del Islote no se puede equiparar con el de varias islas del Caribe Insular¹³⁴ donde la adquisición de la

¹³³ Retomando a Lowenthal (1961, p: 56), Wilson (2004) precisa que ciertas islas del Caribe la tierra denota libertad y en los casos en donde la trata esclavista fue más fuerte denota “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 la impronta de la misma. 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.

¹³⁴ 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

tierra se relaciona con la libertad post-esclavista, la importancia que los lugareños 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 del Islote y, actualmente, es difícil que una persona que no tenga lazos con los isleños a la isla 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 exiguo, 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.

2. “Mi barrio en el Islote”: vínculos de identificación

Dentro de todas las metáforas con que los isleños evocan el 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, especialmente 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, San Onofre, Córdoba para construir allí 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, especialmente con Cartagena y Tolú, y, en este sentido, se podría

como el contrabando, el comercio del coco y de Carey, y procesos sociales como la integración de mujeres al espacio residencial, y la prevalencia masculina en el mar y los espacios de cultivo (Ver capítulo 1).

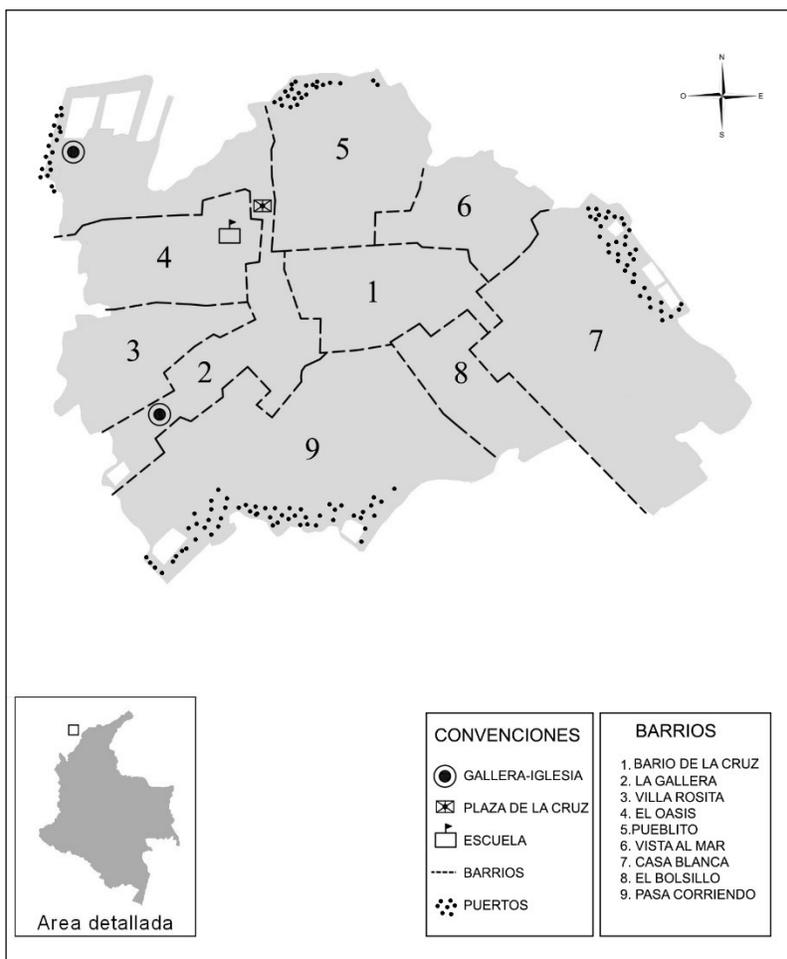
inferir que las formas en las que habitan el Islote, tienen una marcada influencia de las formas de habitar el continente. La concepción del Islote como “barrio”, denota un conocimiento de lógicas urbanas. La observación de las dinámicas internas deja entrever la existencia de distintas áreas que se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

Ahora bien, la configuración de los barrios que conforman el Islote, debe analizarse a la luz de sus especificidades: la insularidad, la exigüidad y las formas, ya expuestas 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 los mismos también varían: al preguntar en varias ocasiones a los miembros de una familia a qué barrio pertenecían, recibí tres respuestas distintas de las mismas personas 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 entonces 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 el Pacífico, exponen la relación estrecha entre el *barrio* y el grupo de parientes (Ferro y Vargas, 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 el 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 dentro de una isla con lazos de parentesco estrechos que convive 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.

Ilustración 6: los barrios del Islote



Diseño digital: Juan Camilo Niño Vargas

El barrio *Casablanca* (7) corresponde a los habitantes que se identifican con el apellido Barrios. Esto ocurre porque su pionero fue el fallecido Leoncio Barrios. *Pueblito* (5) reúne a los miembros de la familia Castillo, gestado por el señor 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 el Islote, se unió a una isleña con quien tuvo cinco hijos. En cambio *Villa Rosita* (3) está habitado por los descendientes del señor Trinidad De Hoyos, este último es entonces el apellido predominante entre sus miembros. En el barrio *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 del Islote. Allí viven los descendientes de la unión de la difunta Alberta Julio con dos esposos: el señor Victor Salas y el señor Guillermo Berrick¹³⁵. 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 la señora 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 de la Cruz* (1) tiene una distribución distinta a la del resto, pues está formado por un solo calce y una sola casa. Allí viven los hijos y respectivas familias nucleares del señor de apellido *De la Hoz* con dos esposas distintas.

Tabla 1: correspondencia entre barrios y apellidos en el Islote

Barrio¹³⁶	“Fundadores progenitores”¹³⁷	Apellidos dominantes
1. Barrio de la Cruz	José Ángel de la Hoz	De la Hoz
2. La Gallera del Papa	Candelario Molina y Gerónimo Berrío	Berrío y Molina
3. Villa Rosita	Trinidad De Hoyos	De Hoyos
4. El Oasis	Víctor Salas y Guillermo Berrick ¹³⁸	Salas y Berrick

¹³⁵ Guillermo Berrick, descendiente de un norteamericano que llegó como trabajador de una petrolera ubicada en Coveñas, Golfo de Morrosquillo, tuvo una unión con una isleña de la cual surgieron sus hijos que habitan, casi todos en el Islote.

¹³⁶ El orden en el que se presentan los barrios en esta tabla no es el mismo del texto que la precede, pero sí sigue la numeración que tiene el mapa. Esta numeración 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.

¹³⁷ 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.

¹³⁸ Dos esposos que tuvo la señora Alberta Julio.

5. Pueblito	José María Castillo	Castillo y una familia de Barú de apellido Mesa ¹³⁹
6. Vista al mar	Narciso Julio y Víctor Berrío ¹⁴⁰	Julio y Berrío /Cardales
7. Casablanca	Leoncio Barrios	Barrios
8. El Bolsillo	Olenio Newball	Newball
9. Pasacorriendo	Miguel Felipe Morelos	Morelos

Fuente: datos de registrados en el trabajo de campo (marzo-octubre 2010)

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 ya 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*, construidos 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 ochenta y cinco años. En cambio, un ejemplo de barrio “heredero” es Pasacorriendo construido por el ya mencionado Tío Pepe o “Miguel Felipe Morelos”: él nació en el Islote en 1917, era nieto de uno de los fundadores de la isla, 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. All morir en el año 2011, sus hijos rebautizaron el sector con el nombre de “Villa Pepe”.

Tabla 2: clasificación de barrios

Pioneros	Herederos
Gallera del Papa	Pasacorriendo

¹³⁹ 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.

¹⁴⁰ Los dos esposos que tuvo la señora Lorgia Berrío en momentos diferentes.

Villa Rosita	Barrio de la Cruz
El Oasis	
Pueblito	
Vista al Mar	
Casablanca	
El Bolsillo	

Los barrios pioneros son más numerosos que los herederos. No obstante, los tamaños y el estatus de cada sector en la isla son independientes a su antigüedad. El ya mencionado *Pasacorriendo* 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 al 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 sea por su antigüedad o 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 socio-económicos 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.

El barrio 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 a la “*tía Elena*”, recientemente fallecida, quien fuera la figura materna principal del barrio *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 aledañas¹⁴¹.

Sus residentes son la parentela de los “Barrios”, conformada por los descendientes del señor 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 compra-ventas 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 metros cuadrados¹⁴² de los 10.000 (aproximados) que tiene la isla, se asientan 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, 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 eran 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 allá 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 se manifiesta en el idioma de la alianza. Ciertas familias privilegian la unión con los “Barrios” y otras las evitan.

¹⁴¹ En los años ochenta 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.

¹⁴² Referencia extraída de google maps.

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 ella quedó al cuidado de su abuela materna en Tolú. De vez en cuando, va al Islote a pasar las vacaciones y se reencuentra con su *enamorado* de la familia Morelos, habitante del barrio Pasacorriendo. Una tarde, junto con otros jóvenes, me invitaron a pasar una tarde en la isla de 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 yo 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 (se acepta)*”.

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 sobre 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, 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 actualmente, integrante de una familia “prospera” pero pequeña, se casó a los quince años con uno de los hijos de la familia Barrios. Según Clemencia esta unión fue forzada por sus padres que consideran “de caché”¹⁴³ a esta familia. De hecho, la unión fortaleció las redes de intercambio comercial de las dos familias en torno a la pesca y la venta de víveres.

¹⁴³ Prestigioso

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 treinta años, nacieron cuando los barrios eran configuraciones incipientes y ellos fueron actores de su demarcación. Por así decirlo, ellos nacieron con una “consciencia del barrio” que no aparece en las narraciones de las generaciones mayores.

“Consciencia de barrio”

Solo tuve consciencia de estos límites cuando un día mi vecino de veinte años, me contaba que él 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 cristalizaron en una de las fiestas que ocurrió durante mi estadía. El mes de 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 quince minutos en los que volaban botellas de un lado a otro. Al preguntarle a Marciana el porqué de la pelea ella

sólo 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 el mismo 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 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 consciencia 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, la identificación de la parentela con un patroním

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)

Ahora, veremos 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 diferentes.

Capítulo III

LA COMUNIDAD, LA “LIGA” Y LA ENVIDIA VINCULOS Y RUPTURAS

“*Esto 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 lo tanto, se conciben como lugares pertenecientes a todos. Así, la segmentación socio-espacial analizada en el capítulo anterior, 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, lugares formados por gente con estrechos vínculos de parentesco. El trabajo de Wilson (2004) en la isla de Providencia es una muestra de ello: 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 puede 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 Latinoamérica por la influencia de la Teología de la Liberación¹⁴⁴, Boyer (2002) y designa a los individuos ligados mediante el parentesco y el grupo de residencia. La *comunidad* define, así mismo, a un grupo de individuos consciente de sí mismo y de sus intereses colectivos (Boyer, 2002, p.172). En el caso isleño, Arango (2013) muestra cómo los isleños se definen como una *comunidad* en las reuniones con funcionarios públicos que van al 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* y el *consejo comunitario* (Arango, 2013, p.280).

Tras esta figura ideal, subyacen una serie de instantes, vínculos y fricciones que actualizan y reconfiguran las relaciones socio-espaciales. Aquí 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.

¹⁴⁴ Tendencia religiosa cuyos planteamientos surgieron en las reformas del Concilio Vaticano II y en Latinoamérica se afianzó en la década de los setentas. Mostró una preocupación por la desigualdad y la pobreza. Propende por la praxis con el fin de luchar contra la oligarquía y la opresión (Acevedo y Delgado, 2012).

A. La calle y “la comunidad”: Las fiestas patronales y la plaza de la Cruz

Ilustración 2: Calles y espacios de socialización



Diseño: Diego Pérez.

Los principales sitios de encuentro y socialización en el Islote son la plaza y la Calle de la Cruz. Los dos se conectan mediante la figura de la Cruz de Mayo, figura concebida por los lugareños como su “santa patrona”. Los puertos son sedes de encuentro para pescadores que llegan a departir después de sus faenas, allí 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 Tintipán, donde se ubica el cementerio. Las galleras son espacios de encuentro masculino en los días de fiesta. Allí 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.

1. “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 de 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 a juegos de mesa, como el dominó y el parqués. Más tarde la actividad mengua. Las sillas dispuestas en los callejones se llevan adentro 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, incluyendo 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*. Es por eso que 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 veinte y cuarenta 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 abuela¹⁴⁵ en el caso de las "señoritas"¹⁴⁶ 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 la isla de Múcura. Ella sólo salía de su casa a la escuela, y sólo 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 allí era donde *“debería estar una mujer de su casa”*. Ante esto ella 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

¹⁴⁵ 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".

¹⁴⁶ La categoría de señorita corresponde a la mujer que no tiene hijos y que no convive con ningún hombre.

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 en el hogar materno.

Da Matta (1985) afirma que la casa, como lugar de valorización moral, tiene un código basado en "la familia, la amistad, la lealtad, en la persona y el compadrazgo" (Da Matta, 1985, p. 20). En cambio, define la calle como lugar anónimo e impersonal. No obstante, en el 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" (Goffmann, 1997). La calle, se hace evidente cuando se trasgrede 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.

2. Los instantes de la comunidad

Ilustración 7: la Plaza de la Cruz



Foto por Jonathan Adams. Islote, Abril de 2010.

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, 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 allí saludan al pasante, lanzan cumplidos, y hacen comentarios, ríen juntos y hacen bromas. 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 a la cruz se organiza una tarima, se disponen los “picó”, en ocasiones se invita gente de otros lugares de la Costa y a los vecinos de la isla de Múcura. En algunas fiestas se llevan grupos musicales y *papayeras*¹⁴⁷. Es entonces el momento de “la comunidad”.

¹⁴⁷ La papayera es un grupo musical pequeño originario del Caribe colombiano. Generalmente, tocan ritmos propios de la zona como el porro, el fandango y la cumbia, ritmos que combinan orígenes africanos, europeos e indígenas. Se distinguen por el uso de instrumentos de viento y percusión.

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, *picó* 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 a la imagen. Este es, tal vez, el único momento donde la mayor parte gente de distintas edades y barrios, se reúne. El resto del tiempo la fiesta se caracteriza por la dispersión de grupos donde la gente bebe junta.

Foto 10: *papayera* en la fiesta de la Cruz



Andrea Leiva, Islote, 3 de mayo de 2011

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, especialmente 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. Es allí cuando la

gente se agrupa en torno a cada equipo de sonido, pasando de uno al otros si la música se acaba o se vuelve monótona.

Foto 11: bailando en el *pico*



Foto Jonathan Adams, islote 3 de mayo de 2010.

Foto 12: invitadas de Berrugas a la fiesta de la Cruz



Foto Andrea Leiva, Islote 3 de mayo de 2010.

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. Ellos también crean grupos de bebida al frente de las casas. Los isleños entre cuarenta y quince años, prefiere los grupos que se forman alrededor de los *picó*. Allí 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 sólo 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 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 dentro de una canoa de madera. La decoran con flores y globos de colores y colocan 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 a la bebida y el baile.

Foto 13: mujeres decorando la canoa-altar de la Virgen del Carmen



Andrea Leiva, julio 16 de 2010

Foto 14: hombres levantando la canoa de la Virgen para la procesión



Andrea Leiva. Julio 16 de 2010

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 al 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.

Foto 15: grupo de adolescentes luciendo sus prendas de fiesta



Andrea Leiva. Julio 16 de 2011

¿Instantes de la comunidad?

Estos encuentros se interpretan aquí como *comunidades del instante* (Agier, 2002 y 2004) que sólo se crean en el momento que las convoca. 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 a comparsas y desfiles que hacen florecer un sentido de “nosotros” (Agier, 2004, p.142). Sin embargo, en el 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” (2002, p.297). Sin embargo, en las fiestas patronales 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 si ocurre en los carnavales analizados por el antropólogo. Aquí, 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” (Nora, 1997) que los reúne como parte de una “comunidad” de parientes y co-residentes. La Virgen del Carmen, congrega a los isleños como una “comunidad de pescadores”.

La fiesta de la Virgen y 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, el culto evangélico socializa las rupturas entre familias e individuos que tienen como uno de sus dispositivos *la envidia*.

B. Eso fue la envidia: De “comunidad” a “isla dividida”

En el segundo capítulo 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 el 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 en el Islote, 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 (1972) entre poblaciones rurales de México, la define como el hecho de “desear algo que el otro posee” (1972, 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 lo tiene, los actos agresivos como la brujería obligan al individuo a distribuir su riqueza controlando la acumulación.

Por otra parte, con base en su estudio sobre la isla de Guadalupe, Bougerol (2008), muestra que la “persecución mágica” mediante de la brujería se atribuye la envidia. La perspectiva de Bougerol (2008) no se interesa en esta noción como dispositivo de regulación social, económica y simbólica como propone Foster (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 Ariel 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 socio-cultural. Propone que este es un sentimiento compartido que articula socialmente símbolos y expectativas en cuanto al comportamiento social. Su apuesta es la de entender la envidia como una forma cultural que, al ramificarse, contribuye a demarcar los contornos de una “comunidad” o a un “grupo étnico” (De Vidas, 2007, p. 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 (2007, p. 232).

En el Islote la envidia requiere ser analizada bajo el lente de la condición socio-espacial de la isla. Se ha insistido aquí sobre la cohesión en torno a los grupos residenciales como forma de demarcar ciertos límites espaciales y de identificación entre parientes próximos (cap. 2) Ahora, podemos preguntarnos ¿qué papel juega la envidia en esta configuración? El ejemplo de Gustqvo y Marina tal vez pueda suministrar algunas pistas.

1. “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, él hizo parte de la junta de acción comunal de la isla y gozó de una cierta legitimidad entre sus pares por ser un “*buen gallero*” y un gran cantante. En el Islote, es miembro de una de las familias con mayor capacidad socioeconómica. Poseía, además, una “finca” en Tintipán. En la última isla, construyó una gallera, una cabaña para alojarse, un gran kiosco con restaurante, bar, varias mesas y una cancha de fútbol. En sus palabras, él mide su pasado de riqueza con la cantidad de “*canastas de gaseosa*” que vendía al mes: “*¡yo movía (vendía) 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 él anunciaba con las que venden los otros tres negocios por su expresión era posible intuir que se refería a una cantidad considerable.

Las expresiones cotidianas de Gusavo se basan en la rememoración de su pasado “glorioso”. Las evocaciones constantes tienen un tinte nostálgico. Cuando iba a visitarlo a su finca en Tintipán, me contaba las historias sobre sus antiguos hábitos. El kiosco en el que servía almuerzos y hacía grandes fiestas, que se reduce ahora a los vestigios de su otrora prosperidad: fotos 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 a “*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, ella me respondía: “*yo solo te puedo decir que es la envidia, la envidia todo lo destruye*”.

Aunque la frase es ya un lugar común en varias sociedades, incluyendo el marco urbano de las ciudades o el ámbito laboral, debe ser entendida en su contexto socio-cultural

(De Vidas, 2007) y espacial propio. 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 de la isla por ser la directora de la escuela. Juntos, ostentaban su riqueza hasta que él 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 dentro de la isla. Y él, al mismo tiempo, entró en una querrela 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 él construyó dos casas. La única propiedad sobre la cual no se han creado mayores disputas es la finca de Tintipán. Pero dentro 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 en la que 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 la isla desde 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”*. El trata de recuperar el prestigio perdido anunciando que si la gente creyera en él *“podía hacer muchas cosas buenas para la isla”*. Así mismo, intenta recuperar su otrora reputación de cantante entonando algunos boleros románticos, pero ahora pasa desapercibido. Sólo sus primos y algunas de sus sobrinas que habitan en el barrio donde pasa algunas tardes, lo acogen con cariño. Es más, el canto que antes despertó admiración, ahora es motivo de burla para algunos de sus antiguos amigos.

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 sea por

participar de instancias organizativas, 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 de Pasacorriendo. Las partes de cada lado, por lo menos algunos de sus miembros, se evitaban, no confluían en el mismo barrio. El papel que jugaba Gustavo aquí, influye en la sensación generalizada de los isleños sobre el conflicto, que se expresa con la frase: “*es que esta isla está dividida*”.

2. “La isla dividida”: facciones familiares

La policía cívica

La llegada de un nuevo inspector reconfigura las alianzas y 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: él era el médico, el consejero, solucionaba conflictos entre familias, enseñaba a leer a los viejos y organizó la primera junta de acción comunal. Por eso, las generaciones entre los sesenta y ochenta años lo recuerdan con nostalgia.

Entre el final de los noventa y principios del dos mil, 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”¹⁴⁸ 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 la misma:

¹⁴⁸ 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 hacerle daño a sus familiares, Fernando afirma “*a ese juego ya no jugábamos nosotros*”.

A.L: ¿y cuáles eran las funciones?

F: 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.

A.L. ¿y dónde?

F: 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.

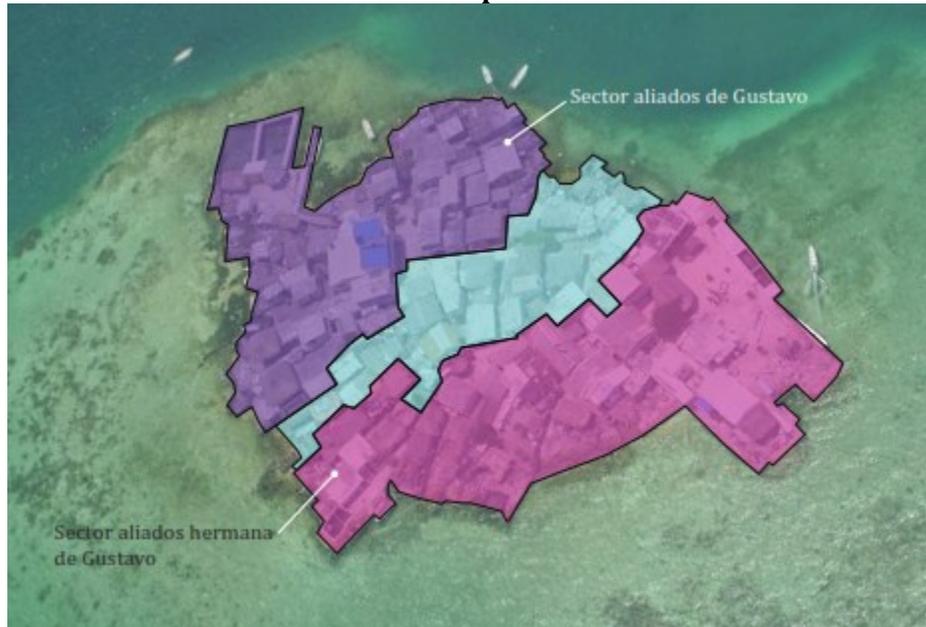
A.L. ¿pero encerraban a la persona y cuánto tiempo la dejaban en el calabozo?

F: no, un día... los problemas si un marido le pegaba a una mujer... si claro, arreglábamos todos esos problemas, también 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 (juiciosos) 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 entonces castigar y perseguir a quienes incurrieran en delitos asociados a las drogas (vicio) y otros problemas menores. Incluso, construyeron un calabozo o prisión (el amansaguapos) y según Fernando tenían éxito imponiendo medidas de autoridad. En la isla se recuerda esta figura como “*gente que hacía cumplir*” las normas establecidas en la isla. 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 luego 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 en términos espaciales.

Foto 16: Facciones políticas del Islote



Hoy en 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.

3. 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, especialmente mediante los niños y los jóvenes. Son entonces dispositivos corporales y actuantes de catalizar el conflicto.

Pero otras estrategias, como la habladuría y el rumor, regulan y así mismo 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” (Steward y Strathern, 2004, 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 la gestión del agua, de 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 (Steward y Strathern, 2004, p.40). En este caso se activa, más que todo, para poner en cuestión ciertas posiciones e 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 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 dentro del ritual.

La incursión evangélica, que comenzó de forma incipiente a finales del año 2009 y se consolidó desde el 2010, se caracterizó por la visita esporádica de algunos sacerdotes católicos. Ellos acudían anualmente a la isla para hacer rituales colectivos donde 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 Reinel”¹⁴⁹ y ¹⁵⁰. Juntos, permanecían por periodos de dos o tres semanas, fueron en tres ocasiones a la isla. Además de circular constantemente en el archipiélago, ellos 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 *champeta*¹⁵¹ que decía haber encontrado las *sendas del señor* después de una vida de adicción a los narcóticos. Él 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 en madera que funcionaría como

¹⁴⁹ En algunas guías y manuales de la literatura evangélica se distinguen diferentes figuras de liderazgo religioso como los 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 (ver: <http://cayadopastoral.com/e/e1-8.html>). No obstante, como afirma Willaime (1986) los líderes pueden oscilar entre una forma de acción y la otra o combinar varias formas de liderazgo.

¹⁵⁰ Para el caso que aquí 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 está en relación estrecha con la función de este representante religioso.

¹⁵¹ La champeta es un género musical originario del Caribe colombiano. Según Bohorquez surgió por la influencia de marineros que llegaban en los años sesentas y setentas a las costas caribeñas con discos de música de influencia africana como el *soukus* congolés. Estos ritmos comenzaron a adaptarse al contexto local y se han transformado hasta volverse parte de la música urbana. Véase Bohorquez (2000, p.2-12) y Cunin (2003, p. 257-307).

el escenario desde donde los pastores llevarían a cabo su culto. En esta, se leía “*Islote, Cristo te ama*”, letrero que los encargados de hacer la tarima hicieron por orden de Marciana, mi anfitriona, una de las seguidoras más fieles de los pastores.

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!, ¡Detente Satanas! 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 si sucedió con un grupo de pastores que visitaron la isla meses después. Por su parte, este último y el profeta si 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 de tiempo determinado. Uno de los elementos de esta actuación, la “fachada personal” de los actores, la cual, designa los elementos inscritos en la persona del autor y que actúan como signos distintivos. En el caso del pastor Juan Gabriel, éste 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, él 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 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, los ellos supieron sortear esta relación, pues dormían en la casa de Pueblito, pero iban constantemente a comer en la de 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 a 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 rechazo¹⁵². 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 a 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 Veronique Boyer (2008). En su obra “*Expansion évangélique et migrations en Amazonie Brésilienne*”, la antropóloga analiza los procesos de propagación del mensaje evangélico en diferentes caseríos de difícil acceso y también en otras zonas rurales¹⁵³. Esto, a partir del seguimiento a los diferentes itinerarios y las redes tejidas en las trayectorias de los “evangelistas”¹⁵⁴. De su estudio sobresalen tres

¹⁵² Aunque sucede en un contexto geográfico y social muy distinto al del Islote, el análisis de Vilaça (2000) sobre la conversión al protestantismo entre los Wari’ de la amazonia brasilera, 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 al sistema de pensamiento, cada creencia y cada cultura. Véase Vilaça (2002, p. 57-80).

¹⁵³ La antropóloga hizo su estudio en los estados del Amazonas, Pará, Amapá, Roraima, Tocantins, Rondonia y Acre.

¹⁵⁴ Con esta categoría, Boyer se refiere a los “pequeños predicadores” que dirigen su existencia a la propagación del mensaje religioso y no a la administración de una congregación. En éste artículo, 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 de internet. El profeta por su parte, conserva esta categoría en todo momento.

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, 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 lo define como el “punto paradigmático” (2005, p.103) de la conversión de los creyentes.

Por último, Boyer señala de 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 (...)”¹⁵⁵ (Boyer 2008, p.124). En el caso evangélico se trata una *territorialidad transitoria* que depende “menos de la planificación de las Iglesias y más de esfuerzo del creyente”¹⁵⁶ (2008, p.122). Aquí, se refiere al papel de los 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 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 a 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.

¹⁵⁵ Traducción libre del francés.

¹⁵⁶ 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.

Aunque la dimensión ritual no es analizada por Boyer, 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” (Boyer 2008, p.192)¹⁵⁷. Con esto, la autora se refiere a la emoción intensa, la música, el movimiento del cuerpo, la experiencia extática de los cultos y la idea del “renacimiento”¹⁵⁸.

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 del Islote no es un caso exclusivo y no pienso que este culto sea la excepción. Pero el contexto espacial en el que se desarrollan este tipo de actos sí reviste una diferencia frente a otros cultos a los que asistí en iglesias cristianas de Cartagena y Barú. Allí, 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, si no toda la isla en la plaza durante más de cuatro horas. Durante este tiempo la gente canta, 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. Ellos 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

¹⁵⁷ Traducción libre del francés

¹⁵⁸ Boyer 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.

“sospechosos” de haber lanzado el impropio. 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 a una “*comunidad*”, como sí es el caso de las celebraciones patronales, promueven la expresión de conflictos individuales.

El testimonio, la liberación, y la catarsis colectiva

Los instantes álgidos del culto son “el testimonio” y la “liberación”¹⁵⁹. 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, que tienen un demonio dentro del cuerpo.

Foto 17: Liberaciones en la plaza



Jonathan Adams. Islote, abril de 2010.

La foto muestra los efectos de las liberaciones colectivas, ocurren cuando el pastor emite una oración en el que llama al *espíritu santo* a liberar los *demonios* de los presentes, apoyado

¹⁵⁹ Las liberaciones designan los exorcismos y suponen que la persona está poseída por un demonio que debe ser expulsado para que la persona sea liberada (Garma, 2004).

con la voz del pastor secundario, quien habla a gran velocidad en lenguas incomprensibles¹⁶⁰ para el resto de las personas. El discurso propicia la caída sucesiva de los hombres y mujeres adultos presentes en la plaza. Quien cae, es susceptible de ser “bendecido” y si tiene algún “demonio” dentro de su 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, generalmente se hace referencia a problemas digestivos y migrañas. Cuando la persona se desploma en el piso, una serie de ayudantes llamados “*ministros*”, se paran 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, generalmente 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, allí en el 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, ella 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

¹⁶⁰ En lenguaje evangélico “hablar en lenguas extrañas” se llama *gosolalia* y es un don otorgado por el Espíritu Santo.

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 consciencia. Su hermana, con quien esta 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 diría 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 el lado conflictivo de la misma.

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 en su análisis sobre la iglesia “*Dios es Amor*” en Venezuela:

“los poseídos atraviesan situaciones difíciles, cuando los demonios tercos 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” (1998, 27)

No existe entonces, una innovación en la expresión de “*posesión*”. Pero en el 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 donde 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 dentro de 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 él aprovechó el espacio de los testimonios que son aquellos en los que las personas se paran 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 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 prospero, 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 recordarle 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 Tintipán. El fin es que la

persona se adelgace y se debilite progresivamente. Comparados con otros terrenos y estudios¹⁶¹ estos actos tienen consecuencias dramáticas pero menos trágicas comparadas con la muerte. *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 a este evento ella había tenido que desocupar la casa en donde tenía anteriormente el negocio, pues pertenecía a su hermano y contrincante. Contaba que en el instante del suceso ella se aferró a la Biblia y desde allí “*se siente protegida por Cristo*”. Aclaró que “*nada ni nadie puede contra el poder de Cristo*” y que “*podrán intentar hacerle daño*” pero ella está “*bendecida*”. En su testimonio, ella 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 sólo 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: aplacando 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. Así mismo, rechazó las acusaciones de brujería contra él que le habían llegado por algunos rumores. Él 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 el Pacífico colombiano. 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*

¹⁶¹ Ver por ejemplo la clásica obra de Favret-Saada (1977) y el trabajo reciente de Stoll, 2014, entre otros.

*un narrador de futbol colombiano*¹⁶² en el que evoca sensaciones como “*una brisa fresca que entra a 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!”¹⁶³

Ahora bien, los narradores de futbol 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” (Goffman, 1973) consistente en la necesidad de comunicar en el momento mismo de la interacción las intenciones que quiere transmitir el actor, para 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 el 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 de la transformación de la experiencia individual y colectiva.

Así, con la narración del profeta Reinel, la intención parece ser la de persuadir al público sobre la “certitud” de las distintas sensaciones que evocan la “entrada del Espíritu Santo”. Esta construcción de sensaciones por medio de las palabras del pastor y el profeta, no sólo 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

¹⁶² En Colombia, la forma de narrar los partidos de futbol se identifica por la velocidad que aplican los locutores a sus palabras que permite narrar la experiencia al mismo tiempo que está siendo vivida, así, podemos hacer un paralelo entre esta experiencia y la narración del profeta Reinel.

¹⁶³ En algunos casos comienza a hablar en lenguas (glosolalia) en medio de esta narración.

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. Él, 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*”¹⁶⁴ 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, 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 como 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.

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, hace que la gente sienta cercanía. En los momentos de su estadía varias personas acuden a ellos sólo 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

¹⁶⁴ 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 (Bauberot y Willaime, 1990)

de autoridad, si 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 hasta que una pareja proveniente de Montería en el departamento de Córdoba, que decían ser representantes del Movimiento Misionero Mundial (MMM). Ellos conocieron la isla por medio de un pastor que había ido a Múcura y desde allí divisó el Islote, al ver esa isla concluyó que “necesitaba de Dios por ser tan pobre y pequeña”, así que envió dos de sus ayudantes a evangelizar la isla. Con el tiempo, ellos 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 officiar el culto evangélico en las noches. A finales del 2010 esta pareja ya estaba instalada casi definitivamente en la isla.

Foto 18: culto de Movimiento Misionero Mundial en la galleria



Andrea Leiva, Islote, junio de 2011.

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 galleria 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 galleria 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 entonces a ser un ritual cotidiano, pero con una menor acogida que el de los pastores Juan Gabriel y su “profeta”.

Los pastores del Movimiento Misionero Mundial, tenían además otro estilo: no cantaban champeta ni ponían a prueba las capacidades histriónicas de la gente. Adicionalmente, dormían en la isla de 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 a parte 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 ella antes era una persona *cizañera o perversa*: *“cuando la gente me ve cantar aquí, muchos me dicen pero yo no les paro bolas¹⁶⁵ “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 ya *“calentado (ofuscado) porque la gente no iba al cuto, 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 entonces 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

¹⁶⁵ No les prestó atención.

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 el Islote. Es claro que existe una fragmentación y conflictos históricos muy profundos entre dos sectores. Al 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 como “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 el Islote por la novena católica. Marciana hacía las veces de *rezandera*¹⁶⁶ 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, ella se negó hasta el punto de cerrar su puerta alegando que ella 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 paró en la puerta de su casa y dijo “*ya no rezo nunca más*”. A pesar de esto ella sigue asistiendo a las fiestas patronales en torno a la Cruz de Mayo y a la Virgen, o las sigue con alegría desde su casa.

La influencia de los pastores no conllevó a la creación de una “comunidad evangélica”, sólo 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. Allí se dramatiza y refuerza la conflictividad y sucede una

¹⁶⁶ La persona encargada de dirigir la oración de la novena en la velación del muerto.

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 torno a los lazos que se tejen en torno la preparación, la distribución y el consumo de la comida.

C. “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 bien, una pequeña cantidad de dinero para complementar el sustento del día. En algunos estudios sobre sociedades pesqueras del Caribe colombiano (Durán, 2006; Márquez, 2014) se plantean los significados y 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 (2006) existen varios elementos que la definen, entre ellos, se encuentran el azar y el corto plazo (2006, p. 44). En el 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. Así mismo, 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 (Durán, 2006, p.44).

En el 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 la 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, 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 dónde se come, es independiente del lugar¹⁶⁷ donde se preparan los alimentos. La familia no se reúne en torno a una mesa para consumir los alimentos, y, por ende, comer es un acto independiente y, generalmente, 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 en torno a un grupo de mujeres: las madres con sus hijas y nietas juntan sillas para comer al tiempo que conversan. Pero existen raros momentos de *comensalidad*. En las fiestas la gente se reúne de forma más frecuente en torno a la bebida, que en torno a la comida.

Así, la cohesión que caracteriza al grupo doméstico en las casas, los patios y los barrios, se opone a la dispersión vivida en torno al 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 mostrar entender la configuración de los “fogones”, lugares principales de la preparación de alimentos.

¹⁶⁷ Esta frase se basa en una observación similar en Goody (1982) en Gonja (Ghana) donde “la unidad de consumo es diferente a aquella en la que se come (*the eating group*).

1. “Lo que come uno, lo comen todos”: en torno al fogón

Foto 19: mujeres cocinando en un fogón compartido



Imagen cedida por Lina Vanegas, Islote 2010.

En torno al fogón

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 el 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 medio día 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 medio día, se expresa con la frase “*embolatar el almuerzo*”. Esta es entonces la única comida del día que los isleños evaden, excepto en el caso de los niños pequeños quienes siempre comen tres veces al día.

Después del medio día que 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”, la isla de Tintipán, para cortar madera y luego los dos regresan en una canoa para venderla en el Islote. Por eso a la hora de encender los fogones, varias madres, tías, hijas e incluso niñas pequeñas, se congregan en su casa. Allí compran “*mil pesos de leña*” que corresponde a un número determinado de *palos*, forma en la que se nombra a los troncos de árboles y arbustos.

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*, especialmente los meses de 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 al fogón se congregan niñas pequeñas y mujeres jóvenes que circulan entre estos y las tiendas comprando ingredientes, así como llevando platos a otras casas diferentes a la materna. Algunos hombres merodean por estos lugares, especialmente 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 e 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 casos el desayuno se compone de pedazos de pescado frito que sobraron de la comida de la noche anterior, plátano verde *sancochao*¹⁶⁸, 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

¹⁶⁸ Cocinado al vapor.

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, refresca 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, él 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 el 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 entonces en actos solidarios ante la penuria. Aquí 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.

2. 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 ya mencionado, en el Barrio Pueblito se encuentra el fogón de la prole de la “Tía Aída” Castillo con el señor De Hoyos. Sus hijas, nueras y nietas, comparten un solo lugar de cocción de alimentos. 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 dentro de 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 al 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. Así mismo, 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” en términos genealógicos y espaciales, 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 a 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 entonces 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

Carlos vive en inmediaciones del barrio El Oasis en una pequeña habitación que le quedó como herencia en la casa de sus padres ya fallecidos. Comparte el calce con dos de sus hermanos. Fabiola es la hermana de Carlos, y aunque tienen buenas relaciones, él 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 las 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, 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 las preparaciones y, en cierto sentido, la comida expresa un rasgo de su personalidad. Recibir un plato, por lo tanto, satisface el deseo de reconocimiento a 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 ella prepara. En ese sentido, los dos están respondiendo a una relación de respeto y cortesía mutua. En términos de Mauss, “Si on se donne les choses et les rend, c’est parce qu’on se donne et se rend «des respects» - nous disons encore «des politesses»” (Mauss, 1925/2007, p. 177).

Levando el análisis al campo socio-espacial, el don que articula la cocción de la mujer con el consumo del hombre, se interpreta aquí 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 sostenible en el tiempo, fortalece los lazos internos sin que el vínculo entre los dos anclajes. 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 el Islote, y expresa ese equilibrio del que debe valerse un individuo para mantener vínculos de identificación con otros espacios, para así regular las tensiones. Si aquí 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, pasa sus días haciendo los quehaceres al frente de la vivienda, ya que en el patio de su abuela no tiene 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 el 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 ¡bahh!. 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 estadía ella apenas comenzaba una relación con David, habitante del sector El Oasis. Primero le enviaba porciones de comida a su casa y con el tiempo él 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. Sólo el día en que Marta dejó de cocinar para su amante, me enteré de que ella 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 Pueblito, el esposo de Rocío visita a una hija que tuvo con otra mujer ya fallecida. Los más jóvenes, uno de 15 y el otro de 18, se van a ver televisión en la casa de un vecino del mismo barrio. Las hijas mujeres de la pareja prefieren quedarse en la casa o visitan a sus vecinas después de comer.

Los niños pequeños, entre cinco y diez 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 el 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, él siempre recibe su plato de comida preparada en casa. Esto a pesar de que su abuela cocina para otros nietos.

Las redes descritas se pueden ilustrar así:

Ilustración 3: Redes y anclajes en torno a los fogones



Diseño: 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 a

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*”. Esto, a pesar de que yo dormía todas las noches donde me hospedé desde el principio y que también solía comer donde ella en la mayor parte de casos.

El hecho de que yo 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 a 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 a 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 redes: las personas y la comida que circula. Se refuerza así 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 las que se crean y se actualizan los vínculos internos, muestra la plasticidad de los límites socio-espaciales. 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. Así mismo, las familias se dividen internamente, creando facciones familiares en una pugna individual por el prestigio.

Pero hacia afuera del Islote, el acceso, uso y 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 de Tintipán y Múcura.

Capítulo IV

LOS MUNDOS INVERTIDOS: MUCURA Y TINTIPAN

El suelo compacto y árido 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"*¹⁶⁹. El lugar donde se reside, es decir el Islote, se percibe aquí como el lugar alegórico a la ciudad, y Tintipán como el *"monte"*. Para referirse a 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 Marina¹⁷⁰. No hay entonces una categoría genérica para nombrarla ¿Qué subyace tras estas percepciones?

El análisis de las relaciones del Islote con 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 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 de relaciones isleño dentro del archipiélago. Se puede decir que Tintipán o *"el monte"* es el símbolo un mundo conocido, apropiado y valorizado para los lugareños. Entretanto, Múcura es un universo que, aunque es cercano geográficamente y cotidiano, resulta ajeno y opuesto socialmente.

¹⁶⁹ Edwin de Hoyos, Islote 2011

¹⁷⁰ Tropas terrestres que sirven para vigilar el paso de embarcaciones.

A. El monte y Múcura: Entorno geográfico y social

El Islote se ubica en el centro de 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 del coco. Hoy en 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 dentro del Islote, ni en las islas aledañas, quienes se apropiaron de los lotes de 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 como baldíos, adquieran el derecho a usufructuar las tierras mediante contratos de arrendamiento que tienen una duración de ocho años¹⁷¹. Hasta el momento, se otorgaron catorce contratos de arrendamiento en las dos islas, pero algunas propiedades son consideradas como posesiones ilegales¹⁷². 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 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 la isla de Múcura es diferente, pues, aunque los terrenos también fueron ocupados por empresarios y

¹⁷¹ El decreto 1465 de 2013 reglamenta los capítulos X, XI y XII de la Ley 160 de 1994. En los capítulos II y III de este decreto se establecen los puntos para la clarificación de la propiedad de los terrenos considerados como baldíos. Dentro de estos se encuentra la posibilidad del ocupante de demostrar propiedad basado en argumentos como el mejoramiento del predio y generar medidas de protección ambiental.

¹⁷² Según el Observatorio para la administración sostenible del archipiélago del Rosario y San Bernardo, en San Bernardo se han otorgado 14 contratos de arrendamiento y se han iniciado 100 procesos de recuperación de baldíos Fuente: http://www.observatorioirsb.org/moodle/userdefined/pdf/c_ordterr/Modulo_3_4.pdf.

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, ellos se mueven cotidianamente desde el Islote hacia sus lugares de trabajo. No obstante, en una de las playas de Múcura, existe un grupo de vendedores y cocineros isleños que trabaja de forma independiente con turistas, tanto extranjeros o *gringos*, como nacionales, llamados *paisas* o *cachacos*, los cuales llegan diariamente desde Tolú.

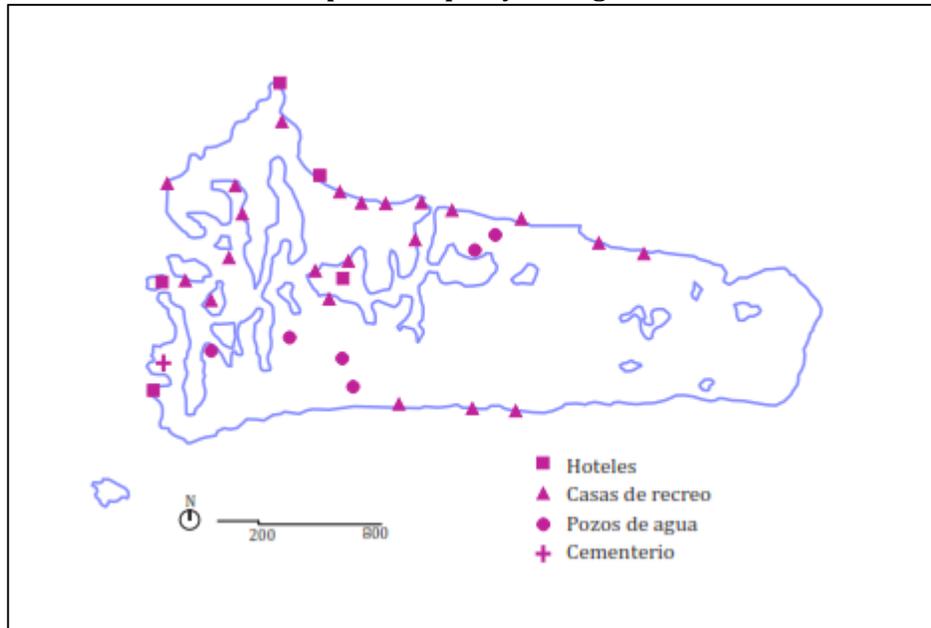
A diferencia de Tintipán donde no existe población agrupada en un asentamiento, en Múcura, un grupo de pescadores junto con sus familias habitan en el caserío llamado Chupundún. Sus habitantes se identifican colectivamente como *mucureros* y llegaron desde sitios costeros del Golfo de Morrosquillo como Berrugas y Tolú hace más de cuarenta años. El modelo de arranchamiento que describí en el primer capítulo 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 Tintipán, los *mucureros*, los *arrendatarios*, y los *turistas*. Una figura solitaria, es el funcionario de Parques Nacionales Naturales de Colombia, entidad conocida en la isla como “*El Medio Ambiente*”. El ejerce como “guardaparques”, una figura diseñada por la institución 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 como un hombre simpático que, según ellos, sólo 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 es posible cubrir viviendo en el 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.

1. Tintipán

Mapa 5:Tintipan y sus lugares



Fuente: Arango (2013, p. 270). Adaptación: Diego Pérez

Los isleños afirman que 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. Allí se cuelan algunas zonas de palmas cocoteras que sobrepasan los treinta metros 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 en donde crece la maleza, pero en su mayor parte está compuesto por tierra que en épocas de invierno se convierte en barro.

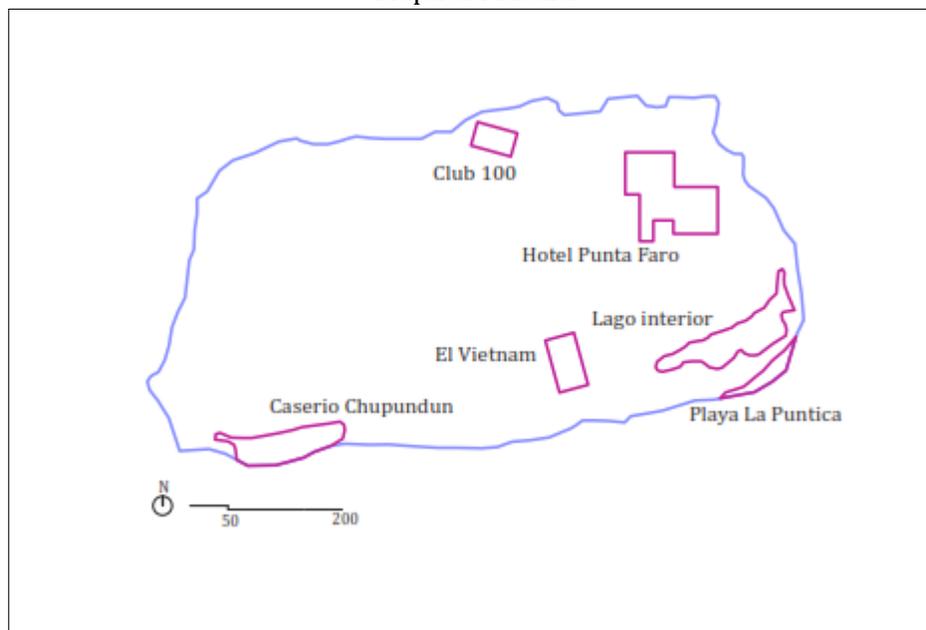
El costado oeste de Tintipán se abre formando dos brazos, uno se extiende hacia el Norte, el otro hacia el sur. Dentro de esta zona existe un lago interior más grande. Por allí navegan los pescadores isleños en botes de remo y pequeñas embarcaciones de motor fuera de borda. Las altas velocidades causan 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, alemanes; esta es una presencia poco notoria para los isleños, pues, generalmente

no salen de sus embarcaciones y prefieren la tranquilidad de las aguas de Tintipán. Permanecen pocos días en el archipiélago, y luego siguen su camino hacia Panamá.

Existen seis pozos de *aguas llorás* (Arango, 2013), que almacenan el agua de la lluvia. En el costado suroeste de Tintipán está el cementerio 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 a 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 Tintipán para el cultivo del coco. Posteriormente el lugar fue utilizado para enterrar a todos los isleños, ya sea que estos murieran en el Islote o en poblaciones costeras.

2. Múcura

Mapa 6: Múcura



Fuente Google Maps, Diseño: Diego Pérez

La isla de Múcura es más pequeña y compacta que Tintipán, su superficie es de 32 hectáreas entre terrenos firmes y manglar (Flórez y Patiño, 1993). 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 Múcura a veces se ven obligados a recoger agua del consabido pantano para bañarse y consumir. Además de acarrear enfermedades, esta situación genera una percepción de “suciedad” entre los isleños, sobre las condiciones de vida de sus vecinos.

En 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 doscientos metros de largo. Las cuarenta 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 del Islote allí no hay una cisterna colectiva.

El caserío tiene una pequeña cabaña que funciona como escuela y, a diferencia del Islote, que tiene dos profesores permanentes, cuatro itinerantes y atiende una población de ciento cincuenta niños, en Múcura la escuela sólo tiene un profesor que enseña todas las materias a cuarenta estudiantes entre los cinco y los catorce 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 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 allí, 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 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 del Islote sobre las dos islas ofrece también grandes contrastes. Tintipán o “el monte” se percibe como un entorno privilegiado, provisto de

belleza y calma. Entretanto, 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.

3. 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 a la idea del monte en los Andes centrales en donde primaba la montaña (Herrera Ángel, 2007, p.50-52). Existieron otros referentes de la misma noción en la época: “lugar de refugio y de huida”¹⁷³ (2007, p.51) y lugar de lo inculto. Se puede decir que esta connotación tiene aspectos que siguen vigentes en ciertas poblaciones del Caribe colombiano.

En el 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 entonces el carácter de refugio temporal y escondite. Por otro lado, el monte 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, la pesca en sus lagunas interiores, son las labores y de los recursos que provee el monte. Losonczy (2006) muestra un uso similar entre las poblaciones negras de Pacífico colombiano:

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 (2006, p. 133).

¹⁷³ Para pueblos indígenas y otras poblaciones ante el despojo de sus tierras y el ataque de piratas y corsarios (Herrera, ángel, 2007).

Emerge así una connotación sexuada del espacio. El monte es un universo masculino, en cambio el espacio habitado es el lugar de las mujeres. En el 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 Tintipán, visitan diariamente el Islote con el fin de proveerse de víveres y para 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, Múcura no es concebida como un “monte”, sus bosques combinan diversas especies de manglar, maleza y palmas de coco, son a veces pensadas como porciones de “*monte*”. Aquí la palabra adquiere una acepción genérica: parece indicar todo terreno que esté provisto de capa vegetal. No obstante, a diferencia de Tintipán, el “monte” de 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 fincas y vigilan constantemente el ingreso de gente a sus terrenos.

En el contexto isleño, esta noción surge del contraste con el Islote y del vínculo de identificación de su gente con cada isla. Aunque existen otros bosques y manglares en las islas aledañas, Tintipán es “*monte*” porque, siendo su universo opuesto al Islote, complementa y prolonga el espacio que los lugareños sienten como “propio”. Múcura corresponde a un mundo que les es familiar y cotidiano, pero la expansión turística restringió el espacio de movilidad. Así mismo, 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 ilustrar así:

Tabla 4: contrastes entre Múcura y Tintipán

Tintipán	Múcura
Se le denomina de forma genérica como <i>Monte</i>	Caserío, playa, hoteles (no se identifica con un término genérico)
No tiene una población considerable ni agrupada, sino dispersa en las fincas de recreo: <i>los cuidanderos</i> isleños.	El caserío de Chupundún alberga la población compuesta por doscientas personas: <i>los mucureros</i> .
Tiene fincas de recreo y no complejos turísticos de gran alcance.	Tiene dos hoteles de gran envergadura.
Familias nucleares de isleños trabajan para los supuestos dueños de las fincas de recreo o <i>arrendatarios</i> (estos no tienen títulos de propiedad sobre los lotes).	Los isleños trabajan en los hoteles para los <i>patrones</i> – 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” (ver mapa 2).
Tiene 25 pozos de agua que se aprovechan para el consumo doméstico (Arango, 2013).	Tiene dos pantanos o lagos interiores de aguas que se conciben como “sucias” por almacenar materia orgánica del manglar.

B. Entre parientes, arrendatarios y mucureros

La relación de los isleños con cada isla está mediada por la proximidad y la distancia. Si Tintipán es un espejo invertido del Islote, que, en su oposición, lo complementa Múcura, más exactamente la gente que habita el caserío de Chupundún, parecen tener un orden social inverso del que los isleños se distancian. En cambio, Tintipán es habitado por isleños que poseen casas en el Islote y están sometidos a un movimiento constante entre una isla y la otra. Los lugareños se desplazan a las fincas de 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.

1. Los isleños en el “monte”

En Tintipán, existen fincas turísticas que sólo funcionan como lugar de recreo de las familias de *arrendatarios*. Pertenecen, casi todas, a la élite política de la Costa Caribe, pero también del departamento de Antioquia y de Bogotá. A parte 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 vínculos domésticos (Araujo y Schiavoni, 2002) y no siempre son contratos escritos. Se construyen lazos mediante el *compadrazgo asimétrico* (Losonczy, 2006, p. 337) donde el arrendatario, al tener un nivel socioeconómico superior, es el *dador* más que el receptor del nombre del niño apadrinado. No se trata de una relación recíproca, pues un *cuidandero*, no se piensa como padrino del hijo de su patrón. Es entonces, un modelo donde la expresión de dominación económica se traduce en el idioma del parentesco y la familiaridad.

Patrones y compadres

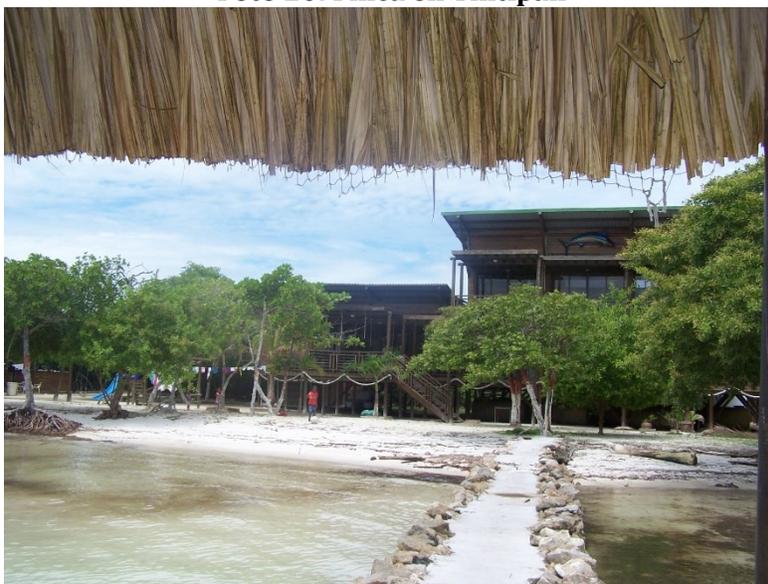
La relación de compadrazgo le permite al *cuidandero isleño*, acceder a bienes y servicios para él y sus hijos: regalos, dinero, educación, la posibilidad de “viajar al interior” del país en compañía del padrino y patrón para conocer ciudades como Medellín, Bogotá y Cali. El patrón podrá llamar al padre 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, Geffray y Araújo, 1996, p.105) cuyo mecanismo es el de fidelizar una mano de obra para justificar su explotación (Léna, et al., 1996).

Los empleados isleños incorporaron a 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 sólo 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 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 Tintipán, un lugar que representa la prolongación de su espacio de vida.

La familia de cuidanderos

Foto 20: Finca en Tintipán



Andrea Leiva, Tintipán, 2011

Las fincas de recreo tienen una casa principal que sólo 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.

Existen familias jóvenes, de padres entre los treinta y los cuarenta años que viven allí hace cinco o diez años. Otras llegaron a trabajar con los arrendatarios hace más de treinta años, por eso sus hijos crecen entre Tintipán y el 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 Tintipán.

Las labores en la finca se intensifican en las temporadas de vacaciones entre los meses de 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 allí, preparando sancochos o *cocinaos* de pescado, mariscos y langostas.

El provecho de las fincas no se reduce entonces a los cuidanderos, la posibilidad de invitar a sus parientes es una forma de habitar el archipiélago más allá del Islote. Al tener relaciones de parentesco, Tintipán se convierte en un mundo próximo. La fidelidad y paternalismo entre *cuidanderos* y *arrendatarios* tiene un efecto ambiguo: a pesar de enmarcarse en el dominio económico de unos sobre los otros, le otorgan a los isleños un grado mayor de movilidad y acción que en la isla de Múcura.

2. “Esto se formó con gente de afuera”: 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 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, siglo XIX. El caserío de 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 y 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 brasilera que « la distinction “d’ici”/ “du dehors” est aussie construite par les relations de parenté (...) » (p. 6). En el caso que aquí 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

Foto 21: imagen del caserío de Chupundún



Andrea Leiva, Múcura julio de 2011

Según los relatos de los mucureros veteranos, el caserío comenzó a formarse como lugar de arranchamiento para los isleños que tenían fincas coqueras en esa isla. Uno de los “fundadores” fue el señor Miguel Barrios primo de un pescador y comerciante isleño. Él se casó con una mujer de Barú y tuvo ocho hijos que nacieron en Múcura, pero la mayor parte de ellos abandonó la isla, a excepción del señor Juliao Barrios, uno de los habitantes más veteranos del caserío pues ha vivido allí desde su nacimiento, hace 67 años.

Pasados diez años de la instalación del señor Barrios, llegó al caserío un pescador y comerciante proveniente de una población costera del Golfo de Morrosquillo llamado Juan Manuel Moreno. A sus cuarenta años, se instaló allí y fundó una familia con una descendiente de los primeros pobladores 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 Barú, Berrugas, Rincón, Tolú y otros corregimientos

como San Onofre cercano a Rincón, 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 el Islote como Morelos, Barrios y De la Hoz.

Al preguntar sobre 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, ya tenían conocimiento de la isla:

Yo vine aquí como pescador cuando yo me vine a pescar aquí le vine a pesca a Juan Manuel (Moreno) que le compraba (vendía) pescado a un señor de Barranquilla que se llamaba [...] un moreno el [...] Rosendo [...] el 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)¹⁷⁴.

El relato del señor 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 allí 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, el señor 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 Múcura como Rafael Revueltas Pérez, un pescador de sesenta 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 y por la llegada de pescadores que no tienen lazos de parentesco con la gente 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 Islote ya que allá tendrían más agua potable. El hombre, poco motivado pero

¹⁷⁴ José Vitola, Múcura, julio de 2016.

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 que lo acogieron con cariño y lo invitaron a departir en torno a 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 Múcura.

La tendencia a privilegiar las uniones entre isleños sobre aquellas con los mucureros, se intuyen en la genealogía del caserío y en la difícil integración de los habitantes del caserío al 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 yo decidí pasar una temporada de campo en 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 del Islote el porqué de la confrontación, él 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 otros¹⁷⁵. En los encuentros, los dos grupos se comunican poco y cuando lo hacen, continuamente es para ofenderse.

¹⁷⁵ 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

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. Así mismo, las comparaciones constantes de cada grupo entre el público, se basan en la desvalorización constante de unos sobre otros: “*los mucureños son flojos (débiles)*” 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 “cuidadasas” y “las descuidadas”

El universo femenino muestra también ciertos contrastes: en el 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 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, ellas privilegian los gastos asociados al hogar, especialmente 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 ellas 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 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. Ellas apuestan cantidades de dinero que obtienen, ya sea por trabajos esporádicos en los lugares turísticos, ya sea del dinero que obtienen de sus esposos. Es por esa razón que Rafael, uno de los habitantes de Múcura exclamó en una de nuestras conversaciones “*aquí la mujé es la*

estereotipo del costeño en el interior se define con ese término. En la Costa es todo lo contrario: alguien retraído, falto de experiencia y con pocas habilidades relacionales.

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 que las madres que juegan cartas. El material y el suelo en el que se asientan las casas del poblado se conciben desde su perspectiva como *"suciedad"*.

Foto 22: Chupundún suelo inundado



Andrea Leiva, Múcura, mayo de 2010

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 Múcura, el caserío es “*un círculo social de gente, pero si no vivieran allá serían diferentes (en el caserío) (...) es que allá están como más cerrados (...)*”. En el relato, él le atribuye la personalidad, según él “cerrada” de los mucureros, al lugar donde viven. Se infiere entonces, que los isleños se piensan como diferentes a 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”¹⁷⁶. 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 (2015) en su trabajo sobre Bojayá en el Chocó, allá, “*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, 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 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 el Islote que en su forma es más próximo a la idea local de ciudad. Por su

¹⁷⁶ Concepto que toma su nombre del término quechua *Sumay Kawsay*, define una serie de principios estructurantes de la convivencia. Aunque tiene variaciones locales en el mundo amerindio, configura una forma de vivir las relaciones “entre individuos, colectivos, cultura, economía y naturaleza” (De la Cadena, 2014). Los movimientos indígenas, sociales y políticos en América Latina lo han apropiado como parte de sus discursos, y se adoptó dentro de la Constitución de 2008 en Ecuador.

parte, los mucureros consideran que el Islote es una isla “dividida” por los conflictos entre familias. Valorán su vida entre playas y manglares, y afirman que su “comunidad” es más unida que sus vecinos. A diferencia del Islote, en el caserío de Chupundún se reconoce como “líder” a Rafael Revueltas, originario de Tolú. Él 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.

C. El turismo: el “resort” y “La Punta”

Los tipos de turismo que ofrecen las dos islas son diferentes. Las fincas de Tintipán son zonas familiares de recreo y sólo unas pocas reciben viajeros. 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 Múcura existen dos dinámicas turísticas distintas. Los hoteles, especialmente Punta Faro y “El Club Cien”, atienden 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. Allí 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 Tolú¹⁷⁷.

Las relaciones de los isleños con los lugares turísticos en 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, él controla también el acceso de los isleños a la playa de la Punta y negocia los términos en los que debe ser usufructuada.

¹⁷⁷ Aquí me concentraré en las relaciones de los isleños en los lugares turísticos de Múcura, pues las prácticas que ocurren en Tintipán fueron descritas en el aparte anterior.

1. Don Oscar y los isleños

“Don Oscar” es la forma en la que todos los habitantes, tanto de Múcura como del Islote, llaman al gerente del hotel Punta Faro. Se trata de un hombre de sesenta años, originario de la ciudad de Medellín. Hace poco más de veinte años él compró varios terrenos de Múcura a un terrateniente costeño que poseía cultivos de coco en uno los lotes. Posteriormente construyó, con ayuda de sus hermanos, el hotel. Los turistas que atiende este hotel 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 narcotraficantes¹⁷⁸.

Este gerente no tiene títulos sobre el terreno, pues contrariamente a otros propietarios que firmaron contratos de arrendamiento con el Estado, él nunca clarificó su condición¹⁷⁹. A pesar de esto, se atribuyó el lote donde se encuentra el hotel, así como de la playa la Punta y se permite de 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 los intereses de los ocupantes y habitantes de la isla incluyendo a los *mucureros*.

Para evitar conflictos con la entidad ambiental “Parques Naturales”, él 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 que las rodea*”. Los lugareños afirman que fue Don Oscar quien pidió la presencia de la infantería con el fin de proteger su hotel de posibles robos. Otras versiones, afirman que los infantes están allí para vigilar el paso de lanchas *rápidas* que transportan cocaína entre el Golfo de Morrosquillo y Norteamérica.

¹⁷⁹ A pesar de que el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER ha comenzado varios procesos en contra del señor Alzate por considerarlo ocupante ilegal, él 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: <http://www.elheraldo.co/galeria-fotos/73905/judicial/los-lios-de-un-paraiso-llamado-isla-mucura-73905>

Como vemos, Don Oscar congrega varios lugares y símbolos que permiten o impiden el acceso y el provecho de los lugareños sobre 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. Así mismo, 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 el 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 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.

2. El turismo en la playa

A.L.: ¿anteriormente cuando usted estaba joven cómo vivían? ¿Cómo usaban los lotes?

J.V.¹⁸⁰ Si aquí sembraban yuca, plátano, caña, batata, todo lo que se siembre aquí...

A.L. nace y no había nada turístico?

¹⁸⁰ Jose 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 [...]

El fragmento es parte de la entrevista que le hice al señor José Vitola, habitantes del caserío de Chupundún. Cuenta de la transformación de 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, ellos son hijos de José Felipe Morelos o “Tipo Pepe” y hoy en día tienen el monopolio del comercio de víveres en la playa.

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 (era más extensa), si porque veníamos a jugar bate (béisbol) cuando bateábamos esa bola salía lejos*”. Actualmente, tiene 120 m2 de longitud¹⁸¹ y tiene una profundidad de treinta metros donde apenas caben los visitantes.

¹⁸¹ Cálculo en Google Earth.

Foto 23: "La Punta" en un día concurrido



Foto: Jonathan Adams, Múcura abril de 2010.

Durante la *temporada alta*: diciembre- enero, semana santa y junio-agosto llegan a “La Punta” hasta treinta lanchas turísticas en un día, lo cual corresponde a 200 viajeros diarios. En la *temporada baja*: febrero-mayo y septiembre-noviembre, este número desciende a cincuenta personas por día (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, lancharos, restauranteros y cocteleros

Existe una división de labores dentro de 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. Ellos van acompañados de un piloto de lancha que se encarga de transportarlos al bajo más cercano. Los *lancharos* son los conductores de las lanchas que llegan desde el puerto de

Tolú. Ellos 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 en la Costa 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 cantidad 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. Es por eso que este es un escenario frecuente de pugnas por el servicio a los viajeros. Allí, 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, dentro de 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 siguiente capítulo, en la interacción cotidiana con los viajeros, otorga la posibilidad de obtener mayores ganancias que los otros. En palabras de un Rafael, 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 cada persona le correspondería) a 5.000 pesos por persona, entonces él le da a cada uno 4.000 pesos y a él le van quedando 8.000, entonces cuando uno le pregunta al turista que dio la plata ¿usted cuánto nos regaló? el (el turista) 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 (solo) 4000! ¡Este si es mundano!”¹⁸²

El engaño sutil, la habilidad para scapar 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 sólo se limitan a la interacción entre los que trabajan allí, 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 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?* 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, 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 el 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”*.

¹⁸² Conversación con “Pepo”, uno de los trabajadores de la playa y amigo de Juvenal.

Foto 24: Juvenal Julio, trabajador de la playa hablando a los turistas sobre los cangrejos



Foto: Jonathan Adams. Múcura, abril de 2010

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 característico de sociedades sometidas a transformaciones socioeconómicas y a marcos estatales de protección ambiental (Clerc-Renaud, 2005). En el 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*, dentro de 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 socio-económicas. 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 al 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. 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*¹⁸³ 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 entonces 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 Tintipán, la playa es un escenario de autogestión, recursividad, creatividad y *mundanez*. 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.

¹⁸³ Routards

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 relaciones y, al mismo tiempo, refuerzan 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 Tintipán.

D. Los difuntos y los “brujos”

El Islote es el lugar donde se transcurre el ciclo de vida y Tintipán o “el monte” es, entre otras cosas, el destino de los difuntos isleños. En cambio, los fallecidos de Múcura, usualmente se entierran en el lugar de origen pues los pobladores del caserío no cuentan con un cementerio en la isla. Aquí aparece, una vez más, la relación entre el “adentro” y el “afuera”. Los isleños nacen y mueren *adentro* de su espacio de vida insular. Pero los pobladores de Chupundún, “llegaron de afuera” y allí es donde regresan al final de su vida. El lazo que une a Tintipán con el 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.

1. Vivir en el Islote, morir en el monte

En las primeras fases del poblamiento isleño, Tintipán se convirtió en el lugar de los difuntos. Los primeros pobladores fallecidos y enterrados allí pertenecieron a una generación que llegó de Barú, entre ellos la tatarabuela¹⁸⁴ del Tío Pepe: Serafina Julio. En uno de sus relatos, el isleño contaba que, antes de existir el actual cementerio de 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, ella abandonó el lote y permitió que enterraran allí a la difunta Serafina. Varias historias¹⁸⁵ relacionaban la muerte de las cocoteras con el enterramiento de los muertos en las fincas, de allí la urgencia

¹⁸⁴ La abuela de la madre.

¹⁸⁵ De acuerdo con las narraciones del Tío Pepe, hubo personas que culparon de la porroca a los muertos enterrados en las fincas.

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 en día, este es un lugar central para entender la relación entre “el monte” y los isleños y el cuidado que le otorgan, expresan el apego y la importancia simbólica del *monte* en su vida social. Para los ellos, “nacer y morir” en el Islote es uno de sus mayores anhelos. Por eso, cuando un lugareño muere por fuera de la isla, ya sea en Tolú, Rincón o Cartagena, la familia busca los medios para llevarlo hasta el Islote, donde se hace el ritual de velación, para luego enterrarlo en Tintipán. Este deseo es muestra del arraigo a las islas, a pesar de que existen diferentes vínculos de identificación con otras poblaciones costeras.

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 el Islote a Tintipán.

Foto 25: Procesión marítima hacia Tintipán



Foto: Jonathan Adams, abril de 2010

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.

Foto 26: llegada de la procesión al cementerio



Fuente: <http://www.fotozanetti.com/luca/reportage/santa-cruz-del-islote/page-7>

El entierro es corto y dirigido por una *rezandera*¹⁸⁶ contratada, ya sea 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, especialmente mujeres para decorar las tumbas de sus allegados fallecidos. Al 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 los isleños, así como el cuidado y la renovación de las ofrendas que los vivos hacen a sus antepasados fallecidos.

Foto 27: mujeres decorando una tumba durante un entierro



Foto: Jonathan Adams, abril 2012.

Al regresar al 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 dentro de la sala sentadas, en oración frente a las imágenes de los santos. Las prácticas asociadas a la muerte, son entonces similares a las que se describen para el Caribe (De Friedemann, 1964; Losonczy, 2006). Su importancia aquí radica en que vincula simbólica y espacialmente a los isleños a Tintipán. El entierro juega un papel fundamental en el vínculo de identificación colectiva con “el monte”. No se trata sólo de un hecho pragmático el hecho de haber escogido

¹⁸⁶ Mujer que se encarga de entonar las plegarias y las oraciones en la novena católica.

el lugar donde irán a descansar sus muertos allí. 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. Él, en su agonía, pidió que lo enterraran en el mausoleo de sus parientes, junto a 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.

2. La “suciedad y la necesidad de Dios”

En el Islote, la *suciedad* es una noción que se asocia tanto a la abundancia de residuos vegetales en el mar y la playa como algas y sedimentos, así como a la brujería. Entre las percepciones que los isleños tienen del caserío de 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 el año 2010 y regresaron en varias ocasiones, les solicitaron visitar el caserío que, según exclamó el pastor “está muy necesitada 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 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 santiguando¹⁸⁷ a un niño. Esta práctica se concibe en el universo evangélico como un acto de “brujería” y su practicante llamado “Punta Ardita”¹⁸⁸ por el nombre de su lugar de origen, se considera como 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 del Pacífico colombiano son también considerados como “*los más negros de Colombia*” y “*gente que sabe de brujería*”.

Punta Ardita tiene cuarenta años y llegó hace veinte en un barco carguero desde Buenaventura que ancló por un tiempo en las islas. Decidió quedarse en 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 él es una figura querida por muchos, siempre fue marginal: duerme en donde le caiga la noche: la playa, una finca, un banco, el caserío; le pagan por hacer trabajos esporádicos como limpiar y fritar pescado. Pero siempre se escabulle, se esconde, se pierde en “el monte” de Múcura, y deambula por el caserío. Él 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 Reinel 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 del Islote. Al llegar, el

¹⁸⁷ Santiguar en el contexto religioso caribeño en varios lugares de la Costa Caribe colombiana, 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 sólo mirar al bebe a los ojos.

¹⁸⁸ Punta Ardita es un poblado costero que queda ubicado en el municipio de Juradó, Chocó (Pacífico colombiano).

pastor se fue en dirección del costado más 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 en el que 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 Múcura a acercarse a Dios. Denunció que muchos de los habitantes del caserío estaban rumorando que él era un brujo. Mientras hablaba, desde lejos lo observaba *Punta Ardita*.

Foto 28: Isleños en Chupundún listos para el culto evangélico



Foto 29: habitantes del caserío Chupundún esperando el culto evangélico



Fotos: Andrea Leiva, marzo 28 de 2010.

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 él 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*”.

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 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 él 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 mucureros, 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 ellas sentían también como él *“un olor a azufre”*. Los presentes afirmaron que sí y él continuó diciendo que ese olor era *del “demonio que se llama el negro Felipe”¹⁸⁹* 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”¹⁹⁰* 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 orilla. Juan Gabriel explicaba que *“el brujo de múcura”* intentó hacerle un maleficio *“pero a los cristianos no nos caen maleficios, estamos protegidos”* 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”* otra le respondía *“esa isla está sucia”, “llena de porquería”*. Cuando llegamos al Islote,

¹⁸⁹ El negro Felipe es una figura de la religiosidad popular en Venezuela y Colombia principalmente.

¹⁹⁰ 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.

desembarcamos en el puerto del barrio Casablanca. Allí, nos esperaba Martha, una de sus vecinas para saber lo que había sucedido. Al contarle sobre la confrontación, ella 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 chocono se condujo con normalidad a la playa, donde la gente lo trató como si nada hubiese pasado. Tiempo después asistió a una fiesta en el Islote, donde fue bien recibido y bebió junto con los isleños. En la ceremonia él fue un instrumento para dramatizar una tensión entre dos grupos sociales. En la vida cotidiana el juego de oposiciones entre Múcura y Tintipán se manifiesta en confrontaciones que pocas veces terminan en actos violentos.

Steward 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? Aquí no se trata ni de estructuras de poder, tampoco 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 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. El permite evitar las acusaciones directas, más en su condición de “forastero”.

Aquí 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 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, Múcura reúne los elementos para ser valorada en términos negativos. “*la suciedad*”, “*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 aquí 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” (1973, 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 el agente de la misma.

La “*suciedad*” *mucurera* es una valoración moral y una forma de expresar la distancia en términos genealógicos que los ha hizo 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 la 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 en este capítulo, crean 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 convierte en parte vital de su espacio y en prolongación de su espacio de vida. Las posturas opuestas entre los habitantes de Múcura y los isleños, refuerzan las diferencias y la cohesión interna de cada grupo. Así mismo, 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.

Capítulo V

HABITAR 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 (tienen habilidades). 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 (a otro) 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 [...] ¹⁹¹

“La salida” es una forma de referirse a los desplazamientos por fuera del Islote. Como lo cuenta Eder, en el fragmento anterior, 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.

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

¹⁹¹ Eder Julio, entrevista personal. Islote: Junio de 2011.

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 desprende 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 del mismo.

Aquí 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 sólo con los habitantes de otras partes, sino entre los isleños.

A. La movilidad y la distancia

Aunque la movilidad se plantea como central en el análisis histórico y antropológico del Caribe, algunos estudios llevados a cabo en el Pacífico colombiano 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”¹⁹², la “temporal”, la “duradera” y la “definitiva” (p. 115). Oslender (2008) esboza las diferencias espacio-temporales en la noción de movilidad en el Pacífico clasificándola en “rutas largas”¹⁹³, “Formas circulares de migración”¹⁹⁴ y “rutas cortas de migración”¹⁹⁵.

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

¹⁹² Desplazamientos cotidianos de ida y vuelta.

¹⁹³ Las cursivas son del texto original. 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).

¹⁹⁴ En cursivas en el texto. Aquí Oslender 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” (Oslender, 2008, p.195) (los ríos son el lugar de referencia de las formas de asentamiento en el Pacífico colombiano).

¹⁹⁵ 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).

lado, me encontré ante la dificultad de hacer un censo de las personas que salían y que entraban de la isla, así como de la duración de su estadía y de la distancia recorrida. Las razones radican en que, de una forma u otra, 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 comprensión 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 permiten 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 del Islote en el siglo XX, que cuando se habla de la actualidad, como mostraré más adelante por medio del análisis de la categoría de *viaje*.

Cambian también las percepciones espacio-temporales de acuerdo con la situación y la motivación para desplazarse: la duración de un trayecto para ir de pesca a un lugar como la isla de 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. Aquí 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 del marco 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.

1. 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” al 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 p’allá pa’ (para) las islas y luego se trajo a la mujer*” decía, Chachío, un isleño mayor contando cómo llegaron sus antepasados al Islote. Salir, no es sólo irse del Islote a otro lugar. También es recorrer, conocer otros lugares en los que 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 distancia¹⁹⁶ que recorra y a los lugares que conozca.

Los hombres de generaciones mayores que ahora tienen setenta 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. Aquí 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.

¹⁹⁶ 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 del Pacífico colombiano pero que luego al volver es aprovechada en estos como una forma de estatus y legitimidad adicional.

El viaje: conociendo parientes y amores

Viaje es un término que, en otras poblaciones como los negro-colombianos del Chocó, designa una serie de modalidades de desplazamiento centrífugo (Losonczy, 2006, p. 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 a 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 chochoano consciente y adulto (...)” (Losonczy, 2006, p.167).

El “*viaje*” entre los grupos negros del Pacífico, es también analizado por Hoffmann (2007), que lo considera como “la experiencia más compartida en el Pacífico, para hombres y mujeres por igual” (p. 103). Así, la categoría no se restringe al Caribe, y tampoco a los isleños. Es un término recurrente en la memoria local del Islote, y tiene connotaciones específicas que lo distinguen de otros tipos de desplazamiento. Se registra en las narraciones de los hombres, no sólo en este lugar, también en Barú, dos lugares relacionados históricamente con el contrabando de mercancías que ocupó la primera mitad del siglo XX.

Los viajes completos

Esbozado en el primer capítulo, el *contrabando* fue responsable de forjar gran parte del poblamiento del archipiélago. El Islote fue uno de los lugares de paso de mercancías entre el puerto de Colón, en Panamá y Barú en las últimas décadas del siglo XIX y en mayor medida a principios del XX. Se introducían objetos como vajillas, whisky, cristalería, textiles, pomadas, entre otros objetos que llegaban desde Europa, considerados como valiosos dentro del circuito comercial. En comparación con fases posteriores de bonanza y narcotráfico, este contrabando se concibe localmente como “bueno”.

Los “*viajes completos*” (Heckadon, 1970) 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 (1970, p.33). Esta es una de las connotaciones que, 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, como 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 con su camino sin perder toda la mercancía:

“Cuando lo cogían a uno (los policías) en el buque [...] entonces uno les decía: ¡ay vea es que nosotros, únicamente salimos ganando poca plata, y nos dan la mitad (de dinero a la ida) para dejarlo en la casa y de regreso nos pagan el resto, ¿y ahora (si ustedes nos quitan la mercancía) qué llevamos a la casa? Regálenos algo... entonces ellos (los policías) se condolían y nos advertían “llévenlo, pero escondido” y ellos (nos decían) que no los fuéramos a denunciar. Los policías alcanzaron a tener plata con esa cosa (el contrabando) [...] si, porque al que cogían (preso) le quitaban la mercancía y ellos se quedaban con eso y hacían plata”¹⁹⁷

El viaje por contrabando se partía 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 para 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 (para vender)*”¹⁹⁸ como me decían varios habitantes de Barú y 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 el Islote, implicó un viaje de menor riesgo y 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

¹⁹⁷ Entrevista con el Tío Pepe, Islote, abril de 2010.

¹⁹⁸ Ver capítulo 1

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, 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 ellos regresaban cargados de plátano, yuca, arroz, algunos artículos de aseo personal.

Otra forma de abastecerse era y sigue siendo la llegada de comerciantes desde Rincón y Berrugas en lanchas con víveres. Los venden o los cambian por pescado. Los *baruleros* también participaron de estos itinerarios. Muchos de ellos conocieron el Islote porque se desplazaban ofreciendo productos y otro tipo de servicios como el de 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 Barú, descendiente de un norteamericano que le dejó al cuidado de parientes maternos en esa península cartagenera. Él comenzó a viajar en los años sesenta al Islote cambiando plátano por pescado y aprovechaba para animar las fiestas llevando un burro para que los isleños lo disfrazaran¹⁹⁹ como parte del festejo:

“.. En ese tiempo los mayordomos de ahí del Islote, eran Trinidad de Hoyos, había Pepe (Tío Pepe) y Leoncio Barrios, eran los mandamases ahí en el Islote. *A.L. ¿Por qué?* [...] ellos eran los que acaparaban los grandes negocios, [...] yo incluso tenía novia ahí en el Islote, yo me aguantaba (me quedaba) ahí (por un tiempo) [...] una vez fui con un burro ahí en un noviembre, saltamos (desembarcamos) 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*”, lleve unos compañeros y pescaba con ellos y ya en la tardecita ponían el picó, lo ponían por horas funcionaba por horas”²⁰⁰

El *viaje*, hacia el 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 trayectos daban lugar a la creación de vínculos, como el de Marcos Watts

¹⁹⁹ La de disfrazar a los burros es una costumbre costeña que tiene su mayor expresión en el municipio de San Antero (Córdoba) donde se hacen festivales en torno a ese animal, se le disfraza de personajes políticos o de la farándula conocidos y se hace un reinado.

²⁰⁰ Entrevista personal, Barú, septiembre de 2011.

con quienes él llama “*la mandamás*” del Islote en la época, dentro de los que se encuentra el mencionado 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. Aquí 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 el Islote. El hecho de viajar se evoca como una vocación de vida. Así lo señalaba el señor Valerio Ávila, un barulero que en el año 2011, cuando lo entrevisté, tenía 85 años. Al preguntarle “*usted a qué se ha dedicado toda la vida*”, él me respondió “*viajando, viajando en una chalupa, comprando lo que me vendan*”. El señor Ávila vendía plátano y compraba pescado en el Islote. En el transcurso de la entrevista con él surgió una distinción que me interesa resaltar aquí entre “*viajar*” y desplazarse al mismo Islote para pescar: A.L. *¿En esos viajes conoció el Islote?* V.A.²⁰¹: Si claro, A.L. *¿Por qué época?*, V.A.: no [...] estaba joven [...] tenía más de 20 años, A.L. *¿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

²⁰¹ Valerio Ávila.

distancia que determina los desplazamientos es relativa. Sucede, como lo muestran Barbary y Hoffmann (2002) en otros contextos geográficos del país que:

“(…) La « distance » qui gouverne la décision migratoire est pluridimensionnelle. Elle intègre aussi bien l'évaluation des obstacles naturels et des risques inhérents aux voyages, que celle du différentiel (entre lieux de départ et lieux de destination) d'opportunités d'accès à l'éducation, à la santé (...)”²⁰² (2002, p.75).

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 mi 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 [... Acá salía] uno de acá para aquí para Venezuela, pero acá mismo en Colombia [...] como acá en el alto del Sinú²⁰³ 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 Rica²⁰⁴, 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!”” si (decía Pepe...) pero pa' ir así, como con el destino [...] yo decía que no porque si lo cogía a uno la ley lo cogía preso si por salir a buscar trabajo, si 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 materas²⁰⁵ entonces uno que ya había ido dice “ustedes van” (a Venezuela) y yo dije si 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)

²⁰² “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, a la salud (...)” Traducción libre del francés.

²⁰³ Territorio que es clasificado como una región que se ubica en la parte noroccidental de Colombia y su principal eje hidrográfico es el Río Sinú. Comprende los municipios de Tierralta y Valencia, Departamento de Córdoba. Fuente: <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=4434>.

²⁰⁴ Municipio del Departamento de Córdoba.

²⁰⁵ La materia designa las haciendas fronterizas de Venezuela (Orsini, 2006).

en la población esa había como seis almacenes y cultivo, había como treinta embarcaciones de vela, chiquiticas y grandes”²⁰⁶

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 en el municipio de Planeta Rica, dos lugares ubicados en el departamento de Córdoba, Colombia. Sin embargo, él 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 Barí?). 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.

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 a 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 dentro del Islote. En estos

²⁰⁶ Entrevista personal, Islote, abril de 2010.

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 (Losonczy, 2002; Cárdenas y Uribe, 2007). 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. Él 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 él 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. Allí *“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 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 después de haber vivido con él en el Islote y quería que él se fuera con ella pero:

“no [...] ella se fue para Rincón, ella estaba aquí y después se fue para allá (a Rincón), allá fue que la dejé, y le digo (él le dijo a ella): bueno [...] si te quedas yo no voy a venir (a Rincón) y ella lo tomó en chanza, y resulta que no era en chanza [...] digo (dije): ¡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 del Islote, generalmente pierde su derecho a la transmisión de la herencia, pero es gestora en la ampliación del espacio de relaciones isleños: 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 (una de sus mujeres) 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 tiempo, pero él sí. Mientras él seguía su relación con sus esposas, la mujer que se fue a Rincón se estableció durante mucho tiempo allí, 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 del Islote, es usual que la incorporen al Islote estableciendo allí 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 generalmente 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, generalmente, en el transcurso de sus viajes.

Al descubrir lazos de parentesco, forjar nuevos y crear alianzas por fuera del Islote, se expande el espacio de relaciones de los isleños. Estas se renuevan con el tiempo, dependiendo de 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 el mismo, los llevó a integrar la isla de Ceycén a su espacio, que consideran como “propio”. El desplazamiento a esa isla se nombra con la expresión “irse de pesca” o “estar pescando”.

2. “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 designa una distancia: cuando yo le preguntaba a Marciana en dónde estaba su hijo Oscar, ella me decía que “pescando”, pero al ver que este no regresaba al 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 como su lugar principal de pesca y la mayoría de los ranchos les pertenecen. Allí no solo acuden pescadores isleños, también van algunos provenientes de Berrugas, Tolú, Múcura o Rincón. La isla se ubica al sur del Islote, y a ella 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 en dónde vivían, casi todos me respondían en “Ceycén”. Tiempo después los encontraba en el 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 el mismo, 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 el que lo lleva a diseñar espacios de vida. En el caso isleño, 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 en el que se encuentren.

En el terreno que aquí nos concierne, uno de esos momentos fue cuando el pastor evangélico que visitó el archipiélago hizo un culto en Ceycén con un grupo de isleños. Al

preguntar a los asistentes al culto ¿quiénes son de esta isla? Todos los que habitaban en el 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. Ceycén “les pertenece” a los isleños porque se integró a su espacio de vida.

Uno de los motivos por los cuales los isleños tienen una relación de pertenencia con Ceycén, es porque los ranchos fueron construidos por hombres que limpiaron lotes de la maleza y los construyeron con el fin de ir temporalmente a pescar. Según uno de sus lugareños, los pescadores isleños llegaron desde los años setenta a “arrancharse” allí 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, Tolu, Múcura y otras poblaciones cercanas. Esta playa se convirtió en una estación de pesca donde la “propiedad”²⁰⁷ 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 Ceycén les resulta económica y fructífera: los hombres aseguran techo, agua y comida y se dedican sólo 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. Él hace parte de los Barrios, una de las familias del Islote y también ostenta el monopolio de la compra-venta de pescado. Le dicen “Coco” y es respetado por los isleños, no solo por su relación de parentesco con muchos de ellos, sino porque él les paga mejores precios por el pescado de lo que pagan sus coterráneos del Islote.

²⁰⁷ 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.

Así, si en el Islote un pescador obtiene una ganancia diaria entre los 10.000 y los 40.000 pesos, en Ceycén puede ganar entre 12.000 y 43.000 pesos²⁰⁸.

Coco empezó su compra venta al mismo tiempo que Ceycén y a convertirse en un lugar de “arranchamiento”, se quedó allí porque él mismo considera que allí 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 Ceycén con un *banco* de la ciudad. Dicen que acuden allí cada vez que necesitan dinero, ya sea para pagar deudas, o para “*irse de vacile*”, ya sea al Islote o a las poblaciones aledañas. De hecho, estos son los dos motivos principales para ir a 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 generalmente van solos, sin mujer y sin hijos. Una vez terminada la temporada de pesca en Ceycén, los isleños regresan al 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 tres 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 Ceycén unas semanas o meses antes de fechas relacionadas con las fiestas patronales. Su intención es recolectar el dinero suficiente para volver al Islote a gastarse gran parte del mismo en alcohol. El hecho de poder gastar dinero, apostar cantidades considerables e las peleas de gallos en la isla y mostrar esto frente a sus pares, a las mujeres y frente 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 sólo en el momento de las fiestas.

²⁰⁸ Estos precios fueron calculados en el año 2011, época del trabajo de campo. En euros corresponden a un rango entre 3 y 12 euros.

Si ir a 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 Ceycén, pues quedarse allí requiere esfuerzos adicionales al Islote: buscar un rancho si no lo tienen, cocinar en fogones ajenos, someterse a las picaduras de mosquitos y a 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 Ceycén al tener una mujer que le cocine, le lave la ropa y atienda, en general, las labores del hogar.

Las mujeres y Ceycén

Mujeres isleñas y mucureras venden comida en 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 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 en donde las prácticas domésticas recaen en la mayor parte en los hombres. Es posible ver cómo, organizados por grupos de edad, estos se alojan en los ranchos y se distribuyen las tareas de la cocina. Generalmente 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 prostitutas que van en ciertas épocas a trabajar allí para amainar los deseos sexuales de los pescadores solitarios. La mayor parte de ellas llega de Berrugas o Rincón y se quedan por un tiempo en Ceycén. Son conocidas por los pescadores e incluso entre las mujeres isleñas como Marciana con quien me alojé en el Islote. Ella 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 él construyó uno al lado del de su ex-mujer Marciana. Una de las prostitutas conocidas por todos se enamoró de aquel pescador y tuvo con él tres hijas que viven con ellos en 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 que era una mujer que ella 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 Ceycén, tiempo en el que llegaron por lo menos dos o tres prostitutas itinerantes y conocidas: dormían en otros ranchos.

En un espacio donde predominan los hombres, destinado a labores masculinas como la pesca, la presencia de mujeres es itinerante. Aquí parece proyectarse un orden inverso de la relación entre el espacio y la división sexual del mismo: la tendencia en el Islote es al dominio femenino del espacio doméstico y el uso diferenciado del mismo por parte de los hombres. Ellos prefieren espacios exteriores como la calle, las galleras o los espacios de juego. La tendencia en Ceycén, en cambio, es el predominio de hombres que, ya sea por necesidad o 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.

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*”.

3. Irse de vacile

El verbo vacilar tiene entre sus significados el movimiento y la diversión²⁰⁹. En el Islote estos dos significados se replican 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

²⁰⁹ Uno de los significados de Vacilar en el diccionario de la RAE es: “Dicho de una persona o una cosa, moverse de manera indeterminada e inestable”. Y otro, propio de lugares del Caribe, es “Gozar, divertirse y holgar”: <http://dle.rae.es/?id=bEjxKUN>.

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 entonces 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 a 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*”, bien sea solteros o casados, sólo 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 “*corralejás*” que se celebran en el mes de 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, especialmente 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.

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. Cuando alguien anuncia que determinado “*picó*” va a tocar en algún lugar, algunos isleños salen y permanecen bailando y tomando al ritmo del *picó* en fiestas que pueden prolongarse por varios días.

Un “vacile efectivo”²¹⁰

El desplazamiento por motivos de fiesta o “*vacile*” tiene ciertos patrones: un hombre solo o en grupo mixto de mujeres y hombres, generalmente 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 en 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, 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 hamacas. Llevan consigo “*mandados*” es decir, dinero, mensajes, pescado, langosta, que algún familiar en el Islote ha enviado. Así, “*irse de vacile*” no solo implica una estadía temporal que puede extenderse hasta por una semana en otro lugar distinto al Islote, comporta una circulación más amplia de objetos y bienes que acentúan la comunicación y las redes de los isleños en un marco territorial amplio que llega hasta el litoral.

Algunas mujeres, especialmente entre 18 y 30 años también *van de vacile*. Por mi parte asistí a la fiesta del mar en Rincón que se llevó a cabo en marzo de 2010, recién llegada al terreno. Iba a haber una pelea de gallos en el Islote y yo ya había decidido a quedarme allí para verla. Sin embargo, fui invitada por dos vecinos a conocer Rincón y su fiesta en donde “iba a haber un buen vacile” según me dijeron ellos mismos. Ante mi indecisión ellos 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 allá serían mis dos vecinos isleños.

Al ver mi preocupación Marciana me anunció que unos “rinconeros” que estaban vendiendo plátano en ese momento en el 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 yo fuera sola, ya que “*no conocía a nadie*” y además Rincón es una zona

²¹⁰ El vacile efectivo es una expresión de significado amplio y difuso: una fiesta en torno a buena música de champeta, por ejemplo.

en la que los rezagos del paramilitarismo²¹¹ siguen presentes y esto me podría poner en peligro. Me animé a ir sin saber si encontraría allí a mis dos únicos conocidos isleños. El trayecto comenzó con dificultades para mí, pues la lancha que me llevó hasta Rincón era conducida por dos *rinconeros*²¹² 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 embriagadas 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 en donde se iban a celebrar reinados de belleza, conciertos vallenatos²¹³ y concursos con los asistentes. También reconocí caras isleñas que me saludaban dentro de la multitud, pero como estaba recién llegada al 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, ellos 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*”, dentro de la cual fui asimilada por estar en compañía de isleños. Después de recorrer las calles de Rincón, 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, en los corredores y otros 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

²¹¹ Hasta el 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 fue uno de los focos principales de dominio y violencia y en sus cercanías el jefe paramilitar tenía una finca en donde cometía toda clase de actos violentos. Rincón del mar vivía bajo la tensión y el dominio completo de este. 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 wiski) que impregnó las fiestas.

²¹² Gentilicio de los habitantes de Rincón.

²¹³ El “vallenato” es un género musical autóctono de la Costa Caribe colombiana.

vallenatos se escuchaban y bailaban *porros*²¹⁴. En lugar de wiski²¹⁵ se bebía aguardiente y cerveza. Desde que se impuso el paramilitarismo, a finales de los años noventa, las dinámicas festivas cambiaron. Tanto, que esa misma noche alguien dio la orden de apagar los equipos y de devolvemos a las casas pues habían asesinado a un hombre que, casualmente, era familiar de mis amigos isleños. Así que después de esperar a que los lancharos 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 al 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 (Islote, Rincón) 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 la de 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. Esto también influyó en las dinámicas económicas, pues el paramilitarismo empujó a la gente de esa zona, incluyendo 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

²¹⁴ El “porro” es un ritmo musical que es clasificado como “tradicional” Caribe colombiano. 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.

²¹⁵ En la costa Caribe, especialmente en esta zona del Golfo de Morrosquillo se dice que los paramilitares y narcotraficantes introdujeron el “Old Parr”, un tipo de wisky escocés que es valorado positivamente en la región por ser un símbolo de prestigio social. También se le dice “ron caro”.

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 lo es la expresión de “*hacer una vuelta*”.

4. La vuelta

“Los tiempos buenos”: la bonanza marimbera²¹⁶ y su evocación isleña

Carlos²¹⁷ es un isleño que tiene poco más de sesenta 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 la de 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 la de haberse embarcado en un viaje con fines desconocidos en los años sesenta, época de la llamada “bonanza marimbera” en la cual participó transportando marihuana.

En esta travesía que debió haber terminado en las costas de Centroamérica, él trabajaba como cocinero de los marineros, unos navegantes guajiros a los que él 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, él desconocía. Por eso arrestaron a todos los tripulantes y los llevaron a una cárcel en Haití. Allí pasó unas semanas, hasta que por arreglos judiciales logró regresar a Colombia.

Aunque no cuenta pormenores de su historia, dice que, al volver al Islote, mucha gente ya se había enterado de sus andanzas y de su encierro en la prisión de Haití. Nadie lo

²¹⁶ “Nombre que se le dio al auge del cultivo y comercialización de la marihuana que tuvo lugar en la Guajira a lo largo de la década del setenta” (2007, p.123). Aunque se generó en la Guajira, las prácticas asociadas a la bonanza tuvieron lugar en varias partes del Caribe, entre ellas Barú y el Islote.

²¹⁷ Nombre cambiado.

rechazó. A pesar de que le cogieron preso, esa fue una buena época en la que obtenía buenas ganancias por sus viajes: “llegué a la isla *embambao*²¹⁸, 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 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 ya 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. Él 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 (marihuana)*”. Podríamos decir entonces, que desde su lógica, esa bonanza se ubica en un plano relativo de ilegalidad: aunque por sus palabras se sabe que valora positivamente el haber sido parte de ese comercio en alianza con los que él 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 de *ethos* de numerosas sociedades locales en Colombia²¹⁹, entre ellas la del Caribe. Fueron estudiadas con detalle por Orsini para el caso de la Guajira. Según ese estudio “*(...) la participación de la marihuana en el comercio regional transformó las nociones mismas de su legitimidad*” (2007, 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 el Islote la bonanza marimbera se rememora entre quienes la vivieron bajo esos mismos parámetros de legalidad y legitimidad que indica Orsini (2007) para el caso guajiro.

²¹⁸ Exhibiendo muchas joyas, especialmente cadenas de oro.

²¹⁹ Ver, por ejemplo, el estudio sobre legitimidad, complicidad y conspiración en el Putumayo, de María Clemencia Ramírez en el Putumayo (2014).

Ese auge, así como el de contrabando “bueno” de mercancías del que nos hablaba Tío Pepe en páginas anteriores, 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 desprendieron de las mafias de Cali y de Medellín hacia toda la costa de los años ochenta. En el Islote se fortalecieron con la entrada del paramilitarismo, más que todo a mediados de los años noventa en la zona del 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 2005²²⁰. Bajo las órdenes de un comandante llamado *“Cadenita”* por los pobladores, asesinado en el 2005, este grupo permeó las instituciones políticas y económicas del Golfo y cometió más de 530²²¹ homicidios sólo en los municipios de 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.

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 ya fuera 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 de una u otra forma 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*

²²⁰ Esta información está bien documentada a manera de informe especial e “infografía” en: http://www.verdadabierta.com/images/Especiales/gran_especial/montes_de_maria/montes_de_maria.html

²²¹ Fuente: infografía del portal “verdadabierta.com”

gaviotas”, los pescadores emprendían la búsqueda de las mismas. Cuando encontraban algún cargamento, lo vendían inmediatamente en Tolú o Rincón. 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. 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 Múcura y luego en el 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 el año 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 buscando algún indicio de narcotráfico. Uno de ellos me detuvo mientras me dirigía al sector en donde me alojaba. Al no poder evitar su encuentro lo saludé y me pidió que tomara fotos 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 donde cree que esta gente saca la plata para construir estas casitas?*” Con esto quiso decirme que la prosperidad de algunos isleños sólo puede ser a causa de su participación en el narcotráfico. Por eso los isleños resisten a ese tipo de autoridad que llaman bajo el nombre genérico de “*la Ley*”. Este incluye a la policía²²² 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 desprende 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

²²² Los policías que van al Islote a hacer investigaciones sobre narcotráfico y allanamientos a las casas son los miembros de la Dirección de Investigación Criminal o DIJIN, por sus siglas.

los límites que este lleva implícitos, ya sabe que no debe seguir indagando sobre 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 ellos 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 el 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 sea en la indiferencia manifestada delante de la presencia policial o militar dentro de la isla, o por medio del humor, una herramienta continua de resistencia y convivencia entre la gente isleña.

Un ejemplo de lo anterior es la anécdota que relató Oriana Alonso (2010) en su trabajo. Allí, hizo un recuento del momento en el que unos policías entraron al Islote buscando 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*²²³, *este otro también (...)!*” otra mujer agregó “*yo meto hasta perico*²²⁴” (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.

²²³ Forma coloquial de nombrar la marihuana en la Costa.

²²⁴ Forma coloquial de nombrar la cocaína en Colombia.

Alonso 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” (2010, p.128) drogas usando la hipérbole como forma de burla. Por otro lado la “comprensión de contexto” (2010, 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*”²²⁵, siendo esta afirmación, al mismo tiempo, una denuncia por el “*abandono del Estado*” debido a la poca ayuda en términos de educación y de 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 el de 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 donde se evoca la idea de los isleños una “*comunidad trabajadora y pacífica*”, se pueden concebir como dos dimensiones complementarias que forman 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” (Herzfeld, 2007, p.4) mediante un cierto grado de creatividad cultural. Se trata de entender la forma en la que los isleños usan los

²²⁵ Este es un argumento común, especialmente entre hombres y mujeres mayores que admiten los cambios en los jóvenes de la isla, entre otras por el consumo de cocaína y la llegada de otras drogas a la isla.

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 estatales 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 la ciudad de Cartagena en una entrevista, “*los isleños son un ejemplo de solidaridad*” y por esa razón han sido capaces de sobrevivir sin que tanta ayuda estatal²²⁶.

De lo anterior se desprende que los dos tipos de estigmas, ya sea que provengan de las autoridades políticas o militares, o de los mismos isleños, son formas en que los isleños se identifican y son identificados colectivamente. Los estereotipos arriba 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 el de negar la participación en las redes de narcotráfico.

En ciertas situaciones los isleños son definidos como un colectivo que se ubica en un lugar específico: el Islole. 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. Teniendo en cuenta 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, creando 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 forma en que los isleños se representan, unas veces individualmente y otras como un colectivo, frente a los otros.

²²⁶ Aparte de una entrevista al alcalde de Cartagena en el 2010, documental “Tantos, tan invisibles”. https://www.youtube.com/results?search_query=tantos+tan+invisibles

B. 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 espacio-temporales 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 alcanzaron a recorrer. En cambio, “*irse de pesca*” implica un recorrido que tanto mayores como jóvenes evocan como parte y motivación para desplazarse a 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 espacio – temporal 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 al 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. Los cambios políticos o la mencionada separación de Panamá, cambios en las dinámicas socioeconómicas de la población, como la transición de la pesca al turismo, o la modificación del entorno ecológico; desaparición de islas, erosión del coral, cambios en las dinámicas 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*²²⁷ 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 juegan 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 adentro de la ciudad sucede dentro del 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, estos participan individualmente de su pertenencia a la ciudad sin desligarse del vínculo de identificación con sus parientes de la isla.

1. El barrio y la ciudad

Cartagena y sus barrios “populares”

El día que le dije a mis vecinos en el 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, la señora 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 ella “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 yo me quedaba, me invitó a su casa en el “Pozón”, uno de los barrios concebidos como 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 allí en la casa de su esposa, ubicada, como las

²²⁷ Gangs

anteriores, en otro de los barrios llamados “populares” de Cartagena, cuyo nombre es “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 del cuarenta del siglo XX,²²⁸ y 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 los setenta, 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) tuvo su mayor nivel entre 1960 y 1970 (p.188).

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)²²⁹ (Cabrales, 2000, p.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 municipios como Tolú, San Onofre, Córdoba para construir allí un asentamiento por medio del relleno con piedras y tierra debido a la condición cenagosa de su suelo (Cabrales, 2000, p.190). Esta técnica de relleno es similar a la que usan los isleños para “calzar” el mar y así construir tierra firme. Se puede decir entonces, que este tipo de saber no se restringe a los isleños, se comparte con otras poblaciones, como las que construyeron los barrios populares de Cartagena en las partes cenagosas.

Los antepasados isleños hicieron parte de los grupos de migrantes provenientes de otros municipios y de otros barrios en Cartagena. Algunos ya tenían parientes allí que habían

²²⁸ La Violencia fue una etapa histórica 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.

²²⁹ Entidad encargada de construir y otorgar crédito para la compra de vivienda con algunos subsidios del Estado a la tasa de interés y al precio de la vivienda. Fuente: <http://www.urosario.edu.co/Universidad-Ciencia-Desarrollo/ur/Fasciculos-Anteriores/Tomo-II-2007/Fasciculo-11/ur/La-evolucion-de-la-politica-de-vivienda-en-Colom/>

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 barrios²³⁰. Pero para sus habitantes, entre ellos los isleños, estos barrios y casas son propios, y esta noción de propiedad se resalta evocando la herencia y el 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 del Islote. Ese espacio de socialización y vida en Cartagena es valorizado por los mismos 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 la misma.

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 el 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 Certeau, 1999, p.13) y no por una identidad colectiva con un “territorio” o con una familia.

“Entre la casa y el barrio”: formas de residencia y pertenencia barrial isleña

²³⁰ Como el San Bernardo y el Olaya Herrera.

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, dicen que heredaron sus casas de tíos y de sus padres que se habían hecho un espacio en *la ciudad*, previamente a su asentamiento en el 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 dependiendo de cada familia. Aquellos que llegaron de Tolú a asentarse en el Islote y 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 el Islote, y las existentes en las casas isleñas en el continente. Un ejemplo es la casa de una de las hermanas Castillo. Ella 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 en 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 ella 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* que se formó en la década de los años sesenta del siglo pasado. 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 gaseosa²³¹. Al fallecer su esposo, junto con sus hijos construyeron una casa que tiene las mismas características que la que poseen en el 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 la señora Castillo. Cada una tiene una habitación asignada por su “tía” o “mami”, en donde se quedan junto con sus respectivos

²³¹ 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. Datos de campo recogidos en octubre de 2011.

hijos independientemente de la edad. Los periodos de tiempo 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 a la casa y quién no. Cuando llega la señora Castillo, una de sus nietas, aquella que tiene la habitación más amplia, debe dejarle la cama a su abuela, la propietaria de la misma. 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 del Islote a *Cartagenita*, todas las decisiones económicas, de organización o de cambios en la casa giran en torno a ella.

La casa en la ciudad: tipos de presencia masculina y femenina

La casa en “la ciudad” es, como en el caso 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 sea en periodo de vacaciones, o 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 sea por controles, o por dolencias específicas que no se atienden en el 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 ésta 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 el de 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 al 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 sea en el turismo o con la pesca. Durante las temporadas “*malas*” en el Islote, cuando baja el

turismo y cuando 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 simultánea a la 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 él 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 en 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 le 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 las mismas es amplia.

Los hijos del hombre crecen en torno a cada uno de los hogares maternos y los niños, adolescentes y adultos jóvenes (20-30 años) que viven en dicho 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 sólo van a esta para cambiarse de ropa después de ir a alguna fiesta o para 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 tienen en el 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 en 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 dentro del contorno de los barrios.

La posibilidad tanto femenina como masculina depende también de la cantidad de dinero con que se cuente. *Moverse* dentro de 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 el 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 ciudadá mondao*”²³² 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 a unas cervezas o simplemente se desplazaban dentro de 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 del Islote. Es común que en un mismo barrio haya hasta tres o cuatro familias isleñas que tienen lazos de parentesco. En Cartagenita, aquel sector que frecuenté durante mis viajes a Cartagena, viven en casas contiguas la señora Castillo, un hermano suyo y dos de sus nueras a quien su hijo va a visitar esporádicamente desde el Islote. En el barrio el Pozón y “Lo Amador” viven algunos miembros de la familia Mesa y otros de apellido Julio, de hecho, muchos de los pobladores del Pozón 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 quince 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

²³² La palabra “mondao” designa que no se tiene dinero.

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 (...)”²³³. 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 yo ya estaba identificada como proveniente del sector rival.

Las fronteras interbarriales fueron más claras para mí cuando le pedí a un grupo de isleños e isleñas jóvenes que saliéramos a algún “picó”: nombre que se le da a una de las tantas fiestas que se organizan en torno a estos sistemas de sonido, objetos con una identidad barrial²³⁴.

Estos circulan todos los fines de semana, ya sea dentro de un barrio o 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 yo 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 a un local oscuro que hacía las veces de pista de baile, vimos un grupo de hombres y mujeres de la misma edad de mis compañeros, es decir entre los 20 y 25 años que se encontraban bailando en un círculo en torno al picó.

Mis compañeros tenían una mirada algo temerosa desde la llegada. Quienes estaban presentes nos miraban con extrañeza. Como era la primera vez que yo 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”²³⁵ me impidieron entender los alcances de la situación. Luego de permanecer por diez minutos en el lugar, uno de mis compañeros nos ordenó que saliéramos de allí pues uno de los presentes “*estaba dando visaje*”²³⁶. Sin entender mucho la situación, seguí las ordenes y bajamos las

²³³ <http://www.eluniversal.com.co/cartagena/local/cartagenita-el-hijo-menor-121562>

²³⁴ 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” que nació en el barrio La Esperanza; el Pasky del barrio Olaya Herrera, por mencionar sólo algunos de los cientos de Picós que hay. En un barrio puede haber muchos picós sonando al tiempo.

²³⁵ Forma de nombrar en la costa a la gente del “interior”, especialmente de Bogotá (aunque también incluye a veces a las personas de Cali).

²³⁶ Nos miraba de forma amenazante.

escaleras sin prisa, pero algo asustados. Cuando nos alejamos, los jóvenes comentaban la forma en la 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, yo 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*”. 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 en 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. Así mismo, son momentos en los que los jóvenes del Islote que participan en estas, entran a ser parte de otra de las tantas categorías socio-espaciales entre las que circulan: la del barrio. La interacción inter-barrial, 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 al mismo 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. Ellas 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 inter-barrial que los jóvenes. Su presencia en dichos 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 tiene en cuenta que es común que después de una fiesta de “picó” ocurra un asesinato.

Los itinerarios y relaciones inter-barriales están marcados por los hábitos de cada grupo de edad. Como afirman De Certeau, Gyal y Mayol (1999) “*el barrio es el espacio tradicional de la diferencia de edades*” (p.21). Este modelo de disputas entre sectores distintos se replica en el Islote, y también se materializa por medio de los grupos de hombres como lo mostré en el segundo capítulo de este trabajo. No obstante hay una diferencia entre lo que ocurre en las relaciones inter-barriales en el Islote y las de la ciudad: en el primer lugar, causan conflictos interfamiliares pues allí 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) en su estudio sobre el Pacífico colombiano, afirma que la “vecindad y parentesco se superponen, por lo demás, íntimamente, sin que resulte posible distinguir el registro más pertinente” (Hoffmann, 2007, p.139). Esto es aún más evidente en el Islote donde la compresión física y los lazos de parentesco son aún 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 inter-barriales no se traslapan necesariamente con las de parentesco. Allí 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. Aquí “(...) 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 al Islote. La idea local de “Estado” se compone de encuentros y desencuentros cotidianos con discursos, individuos y elementos materiales como los edificios institucionales.

2. Las figuras del Estado en la ciudad

El vínculo con Cartagena no se define sólo por la relación con el barrio. Esa ciudad es un espacio de vida en el que no sólo se reside, también se circula entre las instituciones y funcionarios que lo simbolizan. Allí 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 al Islote, como enviar brigadas de la registradora allí, esto solo ocurre 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 votos²³⁷.

“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 el 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, aquella la relación individual de los isleños con funcionarios y políticos, y, por el 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 sea con pequeñas cantidades de dinero o víveres. En este “el Estado” se materializa en la figura de los candidatos a puestos políticos locales. Como lo expresaba una de mis vecinas en el Isla: ante la “*ausencia del Estado*” en el Islote, “*sus políticos estaban allá*”. Cuando

²³⁷ La compra de votos es una práctica común en Colombia, especialmente 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.

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.

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 del Islote. Entre estos el corregidor y algunos delegados que representan colectividades como la escuela, el consejo comunitario o la junta de acción comunal. 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 efectivamente 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 el año 2011. Él 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 del Islote. Le pidió a uno de sus compañeros de la junta de acción comunal 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 foto 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. Él 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 (no se queda) en el Islote*”.

Los espacios de interlocución con el “Estado” en la ciudad tienen consecuencias en la representación colectiva del Islote 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 el año 2011. Así reportaba el diario El Universal de Cartagena:

“Todos los servicios que ofrece la Administración Distrital se trasladaron a este pequeño pedazo de tierra habitado por 1.247²³⁸ 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 Romero²³⁹.

²³⁸ Esta es la cifra habitual que sale en la prensa. Pero no hay censos que la corroboren.

²³⁹ <http://www.eluniversal.com.co/cartagena/local/el-distrito-volvio-el-islote-29932>

La movilidad hacia el 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 el 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 al 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 Múcura. Dichas embarcaciones son de alta velocidad y además tienen capacidad para diez pasajeros, para el isleño el pasaje tiene un costo especial de 40mil pesos²⁴⁰. Este valor es alto teniendo en cuenta que un pescador isleño o un trabajador de la playa gana esta cantidad en un promedio de tres días.

Las lanchas de Punta Faro llegan al muelle “Los Pegasos” que se ubica en inmediaciones de la “*ciudad amurallada*”²⁴¹, lejos de los barrios en donde residen los isleños. Este puerto turístico es el lugar en donde los cartageneros adinerados, y los empresarios turísticos varan los yates y lanchas. Como en todo puerto, a ciertas horas del día

²⁴⁰ 12 euros

²⁴¹ La zona colonial y turística de Cartagena.

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 sale más costosa desde allí.

Por lo anterior, una de las opciones más económicas para los lugareños es tomar una lancha de un comerciante de pescado isleño y llegar 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 a los turísticos. Las lanchas de pescadores son lentas, a veces paran en Barú a vender pescado o 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 este implica. Un día inesperado, él 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 sesenta años envió conmigo unos cocos para su esposa y sus hijos. También me pidió que le comprara “*unas*

*chanclas*²⁴² *de caucho*” 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*²⁴³ *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 allí, 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 en donde se ubica el puerto, es un sector ubicado en el noroccidente de la ciudad. Queda en 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 de 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, juguetes para niños, discos compactos de música y películas, en fin, una miscelánea de objetos.

²⁴² *Tongues*

²⁴³ Un conjunto/ tenue

Dentro del mercado y el centro comercial se encuentran varias discotecas, restaurantes y bares que ya son referencia de los habitantes de Cartagena por las fiestas “picoterías” de champeta, pues Bazurto es el “epicentro de la champeta en Cartagena”²⁴⁴ (Sanz Giraldo, 2011, p.47). Además, por medio de los pastores evangélicos que van al Islote, supe que en el mercado de Bazurto se llevan a cabo cultos de este tipo, y ocurren dentro de los centros comerciales, en bodegas o 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, incluyendo a 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 en donde venden “*cosas bacanas*”, es decir ropa bonita, nuevas tendencias de música champeta. “Las galerías” o “bulevares”, como llaman los isleños a los callejones que se comunican entre sí y recorren grandes centros comerciales. Allí 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 los mismos. 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. Allí embarcan y desembarcan varios isleños y *baruleros*. Los compradores de pescado esperan en el muelle a los vendedores con neveras para recibir la mercancía.

Bazurto es, entonces, un lugar de interacción en 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 “ciudad amurallada”.

²⁴⁴ Esta afirmación de Sanz Giraldo 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 en donde los vendedores llamados “Piratas” tienen sus locales de venta de discos regrabados de champeta. (Sanz Giraldo, 2011, p. 45-49).

Parafraseando a Paul Bairoch son emblemas del “décloisonnement total du monde”²⁴⁵. 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. Pero al mismo tiempo pone en evidencia prácticas comunicativas (Cuentas y Estrada, 2013), comerciales y normativas originales²⁴⁶.

Los isleños no escapan de la seducción que produce el comercio, la apertura a nuevos bienes y al 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 del Islote, incluyendo niños, jóvenes, adultos mayores de ambos sexos, encuentran una posibilidad para acceder a bienes “de moda” entre los que la ropa juega un papel fundamental cuando se usa dentro de la isla.

Cartagena es un anclaje residencial, simbólico y político en la vida de los isleños. Allí 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 al 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 la misma. 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.

²⁴⁵ “De la apertura total del mundo” o de la “liberalización total del mundo”

²⁴⁶ Ésta afirmación se basa en el texto de Figeac-Monthus y Lastécouères (2012) en su estudio sobre la construcción del fraude y de lo ilícito en puertos europeos (siglos XVI-XX): “Ports et îles constituant la scène ou s’active une société divisée, déséquilibré par des conflits violents, traversée par des vastes courants migratoires, mais habituée à des modes de régulation originaux qui empruntent suivant la voie de la résistance à la centralisation étatique et à la normalisation sociale » (p.21).

C. Las redes de reciprocidad: Tolú y Berrugas

1. ¿Vas pa Tolú?

En el Islote, cuando alguien pasa por la plaza “bien vestido”: con gorra, pantalón largo, zapatos cubiertos y camisa, es común que desde lejos y 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 a 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 allí acceden a servicios y bienes a los que no tienen alcance en el 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 del Departamento de Sucre y tiene alrededor de 27.000 habitantes²⁴⁷. La distancia con el Islote es de 30 Km (Heckadon, 1970:3) y una embarcación a motor recorre el trayecto en menos de una hora. Los comerciantes de pescado van cada semana a Tolú, pues allí los negocios locales les compran cantidades importantes de pescados y mariscos. Así mismo, 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 el 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 y Berrugas a establecerse allí. Sin embargo, al mirar las genealogías de cada barrio es posible establecer que de nueve, sólo en un barrio, el progenitor declaró ser originario de Tolú, mientras que 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

²⁴⁷ Según cifras del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), 2005: 71.

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 ya fallecido, que estuvo casado con una mujer toluense y con ella tuvo una hija que vive en ese municipio.

La identificación, el dominio y 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 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 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 en mi llegada por primera vez a Tolú fue el contraste entre las épocas de “temporada alta” y “la temporada baja”²⁴⁸. En la primera las calles se ven atiborradas de turistas, música, kioscos en donde se vende comida y a esto se suma una gran algarabía en las tiendas y bares. Los turistas llegan a pasar ciertas temporadas desde ciudades que se conectan por medio del “eje troncal de occidente”, una vía que comunica a Tolú con ciudades como Montería en el departamento de Córdoba, Sincelejo (Sucre), Cartagena (Bolívar) y otras más distantes, pero con acceso terrestre a la costa como Medellín (Antioquia). En cambio, durante la “temporada baja” Tolú parece un lugar casi

²⁴⁸ Alta: semana santa, junio-julio y diciembre-enero.

desierto. Sus calles polvorientas le otorgan un halo de nostalgia que se completa con el paso esporádico de los *bicitaxis*²⁴⁹.

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, allí se percibe el vaivén de personas, motos, algunos carros, comerciantes, pescadores y lancheros. Allí se ubica el muelle “Los Delfines”, donde 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 y van acompañados por fotos 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 al Islote en esta industria. La “*visita panorámica*” significa que sólo puede observarse desde la lancha. Los turistas se detienen a tomar fotos y seguir su camino al destino final que es la playa de Múcura.

La mayor parte de 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 en día este tipo de turismo es masivo²⁵⁰ y se ha convertido en la primera actividad económica de los isleños después de la pesca en los últimos años por la escases progresiva de productos marítimos en la zona.

Todo empezó cuando “los doctores que llegaron del interior²⁵¹”: trayectoria del turismo entre Tolú y las islas de San Bernardo.

En los años sesenta los visitantes más comunes del golfo 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 Múcura con la cabaña de un biólogo

²⁴⁹ Medio de transporte que se construye con una bicicleta a la que se le adaptan dos ruedas traseras para sostener una carroza en donde van los pasajeros. Es el principal medio de transporte en Tolú.

²⁵⁰ Como se dijo en el cuarto capítulo 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 (UAESPNN, 2006, p.151).

²⁵¹ “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, especialmente a ciudades capitales como Bogotá y Medellín.

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 él 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 (a las islas) sino aquí a la costa y de aquí los llevaban en lanchas para allá (a las islas). *A.L.*: ¿y a qué isla llegaban?: Llegaban a Múcura, a Tintipan 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 (gente) 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. Durante los quince días que transcurrieron entre mi llegada a Tolú y la partida al Islote, observé desde allí 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, comida, y recibiendo la mercancía de otras embarcaciones de pescadores, especialmente los isleños. Luego el puerto queda en calma hasta el regreso de los turistas que ocurre entre tres y cuatro de la tarde.

Cada marina tiene un número de lanchas específico. 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, esto depende de la publicidad y la cantidad de turistas que reciben diariamente. La más grande se llama “Tolúmaría” y pertenece a doña

María Fuentes quien es la hermana de uno de los propietarios de cabañas de recreo en la isla de 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 el 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 parada en la puerta, frente del puerto. Desde allí toma decisiones importantes en el contacto turístico como ¿qué conductor o lancharo va a manejar una determinada lancha?, ¿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 Múcura.

Rogelio es su hermano y socio. Además, es propietario de una de las cabañas turísticas de Tintipán, que administra una pareja isleña que tiene cuatro hijos. Entre estos hay algunos que son ahijados de Rogelio. Él tiene entonces, además de una relación comercial con los isleños, una relación de compadrazgo, vínculo de parentesco ritual que se sella a través del bautizo católico²⁵². Por medio de este tipo de vínculo, isleños y tolueños 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 Tintipán. Cada semana él aprovecha los viajes turísticos que se hacen en las lanchas de Tolúmaría y envía varias cajas de víveres para que el lancharo 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 la misma alianza al servirse del transporte que les brindan las lanchas de la marina.

²⁵² Para el estudio del compadrazgo en poblaciones negras y caribeñas, como dispositivo de relaciones horizontales con poblaciones cercanas en Colombia ver Losonczy (2002 y 2007) y Cárdenas y Uribe (2007).

Aunque no es una práctica generalizada, pues la mayoría de isleños eligen como padrinos de sus hijos a parientes de la isla, esta relación de Rogelio con la familia que vive en 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 detenta mayor poder adquisitivo y el que tiene una relación de dominio patronal con la familia en cuestión.

El turismo, la pesca, las relaciones de compadrazgo y el constante intercambio las formas isleñas de habitar Tolú. En este proceso, las personas encargadas de vincular estos dos espacios por vía marítima son los conductores de lanchas, llamados *lancheros*. Ellos 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 Múcura. Además, participan de la construcción de la imagen 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 ellos 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 ellos, 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 el 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”²⁵³*. Algunos afirmaban que habían vivido allá “pescando” por temporadas. El Islote figuraba, entonces, 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 al 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 de esta, el capitán nos informó que pasaríamos por la mayoría de islas sin bajarnos en ellas, sólo mirándolas desde el mar. Esto, a excepción de Isla Palma, donde hay un parque zoológico en el cual 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 el Islote, *“la isla más densamente poblada del mundo con 1200 personas que viven de la pesca”²⁵⁴*. Todo esto antes de llegar a Múcura, el destino final de la mayor parte de turistas, pues yo le había pedido al lanchero que me dejara en el Islote directamente. Luego siguieron su camino a Múcura, en 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

²⁵³ Acogedora

²⁵⁴ 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.

reconocieron cada una de las lanchas turísticas, así como la marina a la que cada una pertenece.

Al llegar a 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 respectivamente. 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 dependiendo de las relaciones que existan entre sus propietarios.

Así, la mañana transcurre entre el almuerzo, descanso y juegos. En este periodo de tiempo, los lancheros se sientan en los alrededores de los restaurantes a departir entre ellos o con los vendedores que hay 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 allí vendiendo dulces típicos. También suelen ocurrir conflictos entre lancheros, o entre estos y los trabajadores de la playa, bien sea por dinero o 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 el Islole por medio de los bienes y servicios que estos brindan llevando “encomiendas”²⁵⁵ a sus habitantes. Este tipo de interacción crea una red de reciprocidad distinta a 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 trascienden la relación económica. Este es distinto al tipo de transacción que los isleños tienen, por ejemplo, en puertos como Cartagena. Allí en Bazurto, los participantes están, generalmente, “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, 200, p.13). Esta es

²⁵⁵ Bienes, servicios, mensajes, dinero...

un dispositivo que les asegura el ingreso diario de gente a la playa y mantener activo el lujo de turistas. Sirve para aliviar las necesidades en torno a 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 Clyde Mitchell (1969), porque los actores y los 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 (Mitchell, 1969, p.20) y depende la continuidad de las redes. Aquí entra a funcionar, de nuevo, *la intimidad cultural* (Herzfeld, 2007). Esta vez, se comparte con los lancheros como habitantes del mismo 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 al Islote con las de otros lugares como Berrugas y Rincón: “*aquí llegó gente de todo el golfo*” es una expresión común en la historia oral. Pero todos los lugares del espacio en el que 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 berrugeros 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.

2. Los gallos los unen, los peces los confrontan

Al norte de Tolú se encuentra Berrugas²⁵⁶. Es un corregimiento del municipio de San Onofre (Sucre) cuyos arroyos funcionan como zonas de 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 violencia paramilitar que recrudesció en la zona desde finales de la década de los noventa²⁵⁷ 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 Andrés²⁵⁸, perciben a los pobladores de Berrugas “los más pobres del Golfo”. 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 Mangle y Ceycén. En estos trayectos hay quienes navegan en las

²⁵⁶ Fue primero un territorio poblado por negros cimarrones en la época colonial, 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 con la ciudad de Cartagena y los pueblos ribereños de la entonces Nueva Granada (Fals Borda, 1980: 158 A).

²⁵⁷ Berrugas fue lugar de masacres, actos políticos y zona de sometimiento a campesinos (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013:348-350).

²⁵⁸ Según una comunicación personal con Camila Rivera, Antropóloga que trabajó en la isla colombiana de Providencia, los pescadores berrugeros tienen la reputación de arrasar 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.

inmediaciones de las islas con botes cargados de berrugeros que realizan la pesca con boliche²⁵⁹. Por eso en términos de pesca los habitantes del corregimiento son concebidos como acaparadores y destructores del recurso marino.

No obstante, ciertos isleños excusan el uso de estos métodos en la pobreza de esa población. Aunque expresan su disgusto por sus presencia en los bajos comunes a todos los pescadores del Golfo, no practican un control explícito hacia la pesca *berrugera*²⁶⁰. 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 Naturales por la protección del Área Marítima Protegida²⁶¹ que incluye bajos frecuentados por todos los pescadores de la zona. Los isleños acusan a los berrugeros 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, restándole así 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 *berrugeros*. Por un lado, los últimos se han convertido en mediadores con los compradores del Islote. Los primeros resolvieron entrar en una relación de trueque con los segundos ofreciéndoles galones de gasolina para sus lanchas y para las plantas generadoras de energía eléctrica a cambio de pescado. Con cierta frecuencia, los *berrugeros* llegan al Islote cargados del combustible y se devuelven con una buena cantidad de pescado y mariscos. Esto no evita que pesquen en zonas aledañas y “protegidas”, pero si crea alianzas importantes para los comerciantes

²⁵⁹ 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, generalmente con la ayuda de un bote en el que pueden haber hasta tres o cuatro pescadores (INVEMAR, 2001:23).

²⁶⁰ La mala reputación de los berrugeros 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 especialmente isleños, que llegan a bucear en San Andrés debido a oportunidades esporádicas y por la invitación de amigos pescadores sanandresanos y providencianos.

²⁶¹ Esta área fue declarada Parque Nacional Natural en 1977, con una superficie inicial de 17.800 hectáreas, realineado posteriormente en 1988 para ampliar su área e incorporar dos islas de gran importancia ecológica (los únicos cuerpos terrestres del Archipiélago del Rosario que todavía se encuentran en estado natural y con escasa intervención antrópica), son ellos la Isla Tesoro en la parte septentrional del Parque y la Isla del Rosario ubicada en la porción meridional occidental del mismo. 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).

isleños. El intercambio se fortaleció en los últimos años, pues solía ser más frecuente con pescadores de Rincón y de Tolú.

Las relaciones en torno a la pesca son ambiguas, pues ocurre entre la lucha por el mar y la unión por medio del trueque; se contraponen una relación de camaradería y amistad que es mediatizada por los galleros y por los encuentros en torno a 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 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 estudios²⁶². Entre estos se encuentran Redón (2013) y Cegarra (1988) que abordan, desde una perspectiva geográfica la primera, y antropológica la segunda, 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 Redón. Se trata del “rendage”, por medio del cual, si un grupo de galleros combate en una gallera distinta a la de su barrio o lugar de origen, los galleros anfitriones están obligados luego a combatir, como acto de reciprocidad, en la gallera de los visitantes (Redón, 2012, p.82-83).²⁶³

El *rendage* permite que el dinero circule ya que las peleas de gallos están asociadas a actividades económicas, siendo la principal la de las apuestas, pero también a la venta de

²⁶² Además de Geertz (1973) en Bali, véase Redon (2013) y E.C Paul (1952) en Haití; Cegarra (1988) en Bélgica.

²⁶³ Según Cegarra (1998): “le rendage et la reciproque qui en découle, son essentiellement des règles de cohésion, de socialisation d’une communauté (...). Pour les parieurs, ce qui est investi rapport, pour la communauté des coqueleurs, ce qui est investi est régénérateur » (p. 57-58). « 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” (mi traducción).

viveres 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 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 y Barú. El principio de reciprocidad es claro: si un grupo de galleros viene a jugar al Islote, los isleños deben ir donde últimos. Así mismo, 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 que 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 enviados con los pescadores o por celular la noticia de la invitación al 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”*, *“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 *berrugueras* que parecían tener entre 30 y 50 años. Las mujeres afirman que se trata de “fufurufas” o prostitutas, y su presencia es común en ese tipo de eventos.

La pelea de gallos entre grupos de diferentes lugares no sólo moviliza dinero y reputación. También trae consigo el contacto con mujeres que circulan por la costa del golfo de Morrosquillo, en su labor de prostitutas o acompañantes. Esta es una función inherente a la diversión de la fiesta y, por lo menos en el caso 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 conoce con los isleños.

Después de unas cuantas cervezas los invitados entran al 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, en las que la mayor parte de presentes son los hombres, estos gritarán arengas contra el gallo, animarán al suyo y se concentrarán en la pelea por el tiempo que esta dura.

Foto 30: cuadrando el reloj , riña de gallos



Andrea Leiva, 1 de mayo de 2010

Foto 31: en medio de la pelea



Andrea Leiva, 1 de mayo de 2010

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 cinco mil 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 el que se disponga para las apuestas y las invitaciones a alcohol que influye en la cantidad de dinero que se apuesta pues, entre más ebrios estén los galleros, más se atreven a apostar. Las peleas suelen durar hasta que se acaben los gallos, y pueden durar 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 sea por la buena fama de los animales o de sus dueños. Luego de 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.

Foto 32: Galleros de Berrugas en el Islote



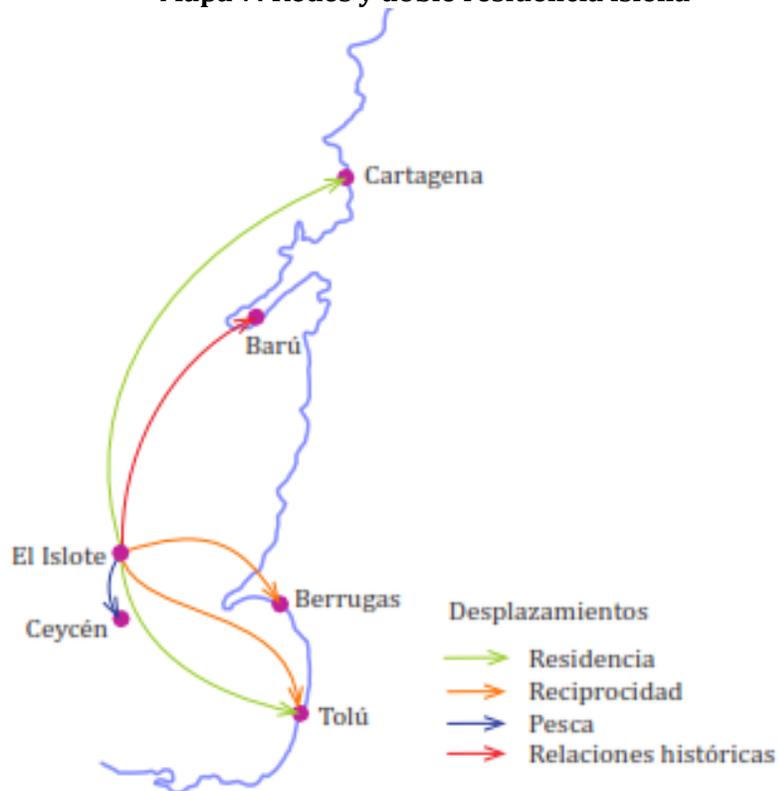
Andrea Leiva, Islote 3 de mayo de 2010

Las riñas de gallos crean una “reunión focalizada” (Goffman, 1961 citado por Geertz, 1973/2006), 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 en torno a 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.

La pesca y los gallos crean dos tipos de relaciones opuestas que interactúan generando una ambigüedad. Los berrugeros e isleños crean lazos por el intercambio de gasolina por pescado, por las relaciones de reciprocidad económica y ritual en torno a 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 las dos poblaciones creando 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 el Islote, se duplican en Tolú y Cartagena y, en menor medida, en Rincón. 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, en torno al 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.

Mapa 7: Redes y doble residencia isleña



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 esto se hizo evidente al explorar las formas relativas de movilidad y distancia 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 texto se mostró que la densidad 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 dentro de 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 el 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 que 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 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) vimos 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 la misma 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 (1980/2007) “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. Estas 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 esto no significó que dejaran de expandir su espacio de relaciones. En primer lugar, los pobladores mantuvieron el contacto con sus lugares de origen: Barú, Tolú, Cartagena, Rincón, y Berrugas. Muchos siguieron en el proceso de itinerancia aunque ya habían construido su rancho en el 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 el 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 de relaciones caribeño, y, así mismo, plantea una forma específica de insularidad.

¿Qué insularidad representa el Islote?

Las islas son metáforas que revelan el mundo” dijo Joel Bonnemaïsson (1991, p.125), un geógrafo cultural francés que se ha concentrado en el estudio de sociedades insulares, como aquella que hace parte del archipiélago de Vanuatú en el Pacífico occidental. Este tipo de analogías de las islas han alimentado la imaginación literaria²⁶⁴, filosófica²⁶⁵ y científica. Aquí no profundizaré esta construcción simbólica y ampliamente analizada de las islas²⁶⁶. Me interesa, más bien, resaltar las investigaciones que se concentran en su dimensión socio-espacial.

²⁶⁴ Por citar algunos ejemplos, las islas que recorre Ulises en la Odisea 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 su obra la Isla misteriosa, Ernest Hemingway con su obra “Islas a la Deriva” y William Shakespeare con “La tempestad” relata la llegada de un grupo de náufragos a una isla. Esto sin mencionar toda la literatura antillana y caribeña producida por autores nativos de distintas islas.

²⁶⁵ La Utopía de Tomas Moro, la Atlántida y la Nueva Atlántida de Francis Bacon, por ejemplo.

²⁶⁶ Entre las obras que analizan el papel de la isla como topos del pensamiento literario, biológico, social, filosófico se destaca la obra dirigida por Vigne, J.D (1997) “Iles: vivre entre ciel et mer”. También la tesis doctoral de Gombaud, S (2010) llamada “Iles, insularité et iléité: le relativisme dans l’étude des espaces archipelagiques”. La introducción al trabajo de Redon (2008): “Des iles en partage: Haïti et République Dominicaine, Timor” también es un aporte importante para entender la isla como objeto geográfico.

Uno de los aspectos centrales que surge del análisis de las islas es el concepto de *insularidad*. Entre sus definiciones, encontramos la de “(...) l’ensemble de manifestations engendrées par la situation géographique spécifique de discontinuité entre terre et mer inherente aux îles”²⁶⁷ que presenta 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 cuantificable²⁶⁸. 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. Bonemaïsson afirma, por ejemplo, que esta separación geográfica produce una sensación de *aislamiento* con respecto al continente (1991, p. 120).

Ratter, 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” (2001, p. 95). De acuerdo con esta última noción se desprende 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, Abraham Moles propuso la noción de *ileité*, que hace referencia al modo de vida que se desarrolla dentro de una isla, es decir, una especie de *ethos* insular (Redon, 2008, p.19-20). La “*ileité*” cambia de acuerdo con la sociedad que la habita y se refiere más a la *consciencia de insularidad* que tiene cada grupo sobre la isla que habita: unos pueden ser conscientes de habitar en una isla, otros no²⁶⁹. Varios se sienten encerrados y cercados por el mar, mientras otros se sienten conectados con otros lugares. En este sentido, la insularidad y la *ileité* reúnen elementos geográficos y sociales como modos de asumir la vida dentro de una isla.

Théodat (2003) y Redon (2008), muestran que en las islas divididas por fronteras nacionales como es el caso de Haití y República Dominicana, las sociedades se dan la espalda, haciendo que cada país adquiriera la forma de una isla diferente en la consciencia de su gente. Los dominicanos no reconocen a Haití como un país y se sienten como parte de

²⁶⁷ “El conjunto de manifestaciones engendradas por la situación geográfica de discontinuidad entre tierra, mar e islas” (Traducción libre).

²⁶⁸ Explica Redón 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 teniendo en cuenta aspectos como la talla, indicadores de distancias, entre otros. La geógrafa no se acoge a esta definición, pero sí hace una caracterización de la misma.

²⁶⁹ Cita Redon el caso del Reino Unido en donde hay habitantes que por la extensión no se sienten dentro de una isla.

una isla y a los haitianos como un grupo con características radicalmente distintas a las de su sociedad. Los últimos identifican a su país con una isla y no como parte de la misma. Este caso es descrito por Théodat como un modelo de “doble insularidad” (Théodat, 2003, p 347) que tiene profundas raíces históricas en la forma en que se establecieron las colonias, sus luchas mutuas, los procesos de esclavitud, abolición e independencia.

En el caso 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 tercer capítulo, está ligada en este caso a la forma local de representar la insularidad. El aislamiento, la compresión social y geográfica, e imagen de densidad poblacional, hacen que los isleños se representen y sean percibidos desde afuera como un arquetipo de las islas.

Ellos fluctúan entre la insularidad y la pertenencia al continente cuando van a “la ciudad”. Allí no movilizan una identidad “insular” ni “comunitaria”. Más bien, se integran a otra escala socio-espacial dispersa en los barrios, calles y casas. Esta capacidad de fluctuar espacialmente sin que esto implique la ruptura de sus lazos internos, es una competencia adquirida por las mismas condiciones que impone el hecho de vivir entre el Islote y otros lugares. Les otorga a los isleños una noción de equilibrio entre su vida insular y su vida continental. Existe un término local para definirla: la mundanez.

La “mundanez”: competencia para vivir entre una hectárea y el continente

En la isla de 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 los años sesenta, 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. Así mismo, los cazadores siempre buscan a los animales más grandes, pero en el camino, como dice el 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 si 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 el Islote, se le atribuye una personalidad similar a ciertos niños y hombres adultos. Mareivis, una niña de dos 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 ¡bahh! 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 de esto, 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 dentro de la isla y buscan quedarse con la cantidad que sobra, o cobran un valor más elevado que el real son “los más mundanos”: *“si 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 vuelto²⁷⁰ 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.

²⁷⁰ El dinero que sobra de la compra.

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 quien se le otorga dicha 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 mi ser mundano.... es una persona que tiene... ¡ay! por ejemplo un niño que es como avisgado²⁷¹! 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 el Islote no significa necesariamente que el niño se defienda de la misma 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 cincuenta años que con “allá” se refiere a otros sitios diferentes al Islote.

Así, la *mundanez* tiene distintos niveles, un niño que asume este papel dentro 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 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 pasos²⁷². 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 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 el 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, especialmente los hombres, despliegan esas habilidades en sus relaciones interpersonales.

²⁷¹ Vivaz.

²⁷² Este mismo proceso de crianza es común en entre la gente negra del departamento del Chocó según lo muestra Ana María Arango en la investigación “Velo que bonito; prácticas y saberes sonoro-corporales de la primera infancia en la población afrochocoana”, un proyecto de la Universidad Tecnológica del Chocó.

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 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 dentro 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 el marco de la concepción sobre a 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, 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 del mismo, 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 arriba, 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, tanto 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, esto 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 estos 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), “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 esta tesis. La pareja de mapaches mundanos fue la pobladora de Tintipán, luego allí 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 Tintipán mediante sus habilidades para cazar otros animales tanto marinos como terrestres. Los isleños, por su parte, incorporaron el archipiélago a 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 del Islote, se quiso mostrar que el análisis de un caso particular en el contexto caribeño, muestra formas diferenciadas de interrelación. El recorrido aquí 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, 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 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.

Bibliografía

- Agier, M. (2004). La ville, la rue et le commencement de la politique, le monde revé de Chloe. *Multitude*, 3(17), 139-146.
- Aguilera Díaz, M & Meisel Roca, A. (2009). *Tres siglos de historia demográfica en Cartagena de indias*. (B. d. República, Ed.) Cartagena.
- Alonso, O. (2010). "Una gran familia": humor e identidad en el Islote de San Bernardo. Tesis para optar al título de antropóloga. Bogotá: Facultad de ciencias sociales, Universidad Externado de Colombia.
- 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.
- Araújo, R. &. (2002). A ilusão genealogica: parentesco e localidade na fronteira agrária da Amazonia. *Agricultura familiar; pesquisa, formacao e desenvolvimento*, 1(3), 15-37.
- Avella, F. (2005). La inteligencia de la artimaña. *Jangwa Pana* (4), 125-130.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo Mixto de Cultura.
- Bauberot, J. y. (1990). *ABC du protestantisme, mots- clés, lieux, noms*. Ginebra: Labor et Fides.
- Becerra, D. (2010). Historia de la policía y del ejercicio del control social en Colombia. *Prolegómenos. Derechos y Valores.*, XIII (26), 143-162.
- Benoist, J. (1959). Individualisme et tradition techniques chez les pecheurs martiniquais. *Les Cahiers d'outre-mer*, II, 265-285.
- Bloch, M. (1995). The resurrection of the house amongst the Zafimaniry. En S. &. Hugh-Jones (Ed.), *About the house: Levi-Strauss and Beyond* (págs. 69-83). Cambridge: Cambridge university Press.
- Bohorquez, L. (1999). La champeta en Cartagena de Indias, terapia musical de una resistencia cultural. *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de Música Popular*, (págs. 1-12). Cartagena de Indias.
- 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 . L'archipel de Vanuatu*. Paris: Éditions de l'ORSTOM.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (págs. 419-438). Buenos Aires: siglo Veintiuno editores.
- Botea, B. & Rojon, S (2015). Ethnographies du changement et de l'attachement: Introduction. *Terrains urbains*, 10-22.
- Bougerol, C. (2008). Actualité de la sorcellerie aux Antilles. *Cahiers d'Études Africaines*, XLVIII (1-2), 267-281.
- 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 (JSA)*, 159-178.
- Boyer, V. (2008). *Expansion évangélique et migrations en Amazonie Brésilienne. La renaissance des perdants*. Paris: Karthala.
- Cano, M., & Valderrama, J. (1996). *Archipiélagos del Caribe Colombiano*. Bogotá: Banco de Occidente.
- Cárdenas, N & Uribe, S. (2007). *La guerra de los Cárdenas y los Valdeblánquez: historia de una venganza de sangre en la Guajira*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Carsten, J. & Hugh-Jones, S (1995). Introduction. En J. & Carsten (Ed.), *About the house: Levi-Strauss and Beyond* (págs. 1-46). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J. (1995). Houses in Langkawi: stable structures or mobile homes? En J. & J. Carsten (Ed.), *About the house: Levi-Strauss and beyond* (págs. 105-128). Cambridge: Cambridge University Press.
- Casciarri, B & Van Aken, M. (2013). Anthropologie et eaux: affaires globales, eaux locales et flux de cultures. *Journal des Antropologues* (132-133), 15- 44.
- Castaño Uribe, C. (2000). *Colombia, universo submarino*. Bogotá: Banco de Occidente.
- Castaño Uribe, C. (2002). *Golfos y Bahías de Colombia*. Bogotá: Banco de Occidente.
- Cegarra, M. (1988). Les coqs combattants. *Terrain*, 51-62.
- 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*, XII(1-2), 3-19..
- Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel, lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA, ICANH, Uniandes, Observatorio de Caribe Colombiano.
- Curet, A. &. (2011). *Islands at the Crossroads: Migration, seafaring, and interaction in the Caribbean*. Tuscaloosa: Alabama University Press.
- Da Matta, R. (1985). *A casa e a rua. Epaco, cidadania, mulher e morte no brasil*. . Sao Paulo: Brasiliense.
- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. . México: Universidad Iberoamericana.
- De Friedemann, N. (1946). Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de San Andrés. *Revista Colombiana de Antropología*, 147-182.
- De Vidas, A. (2007). The symbolic and ethnic aspects of envy among a Teenek community. *Journal of anthropological research*, 63(2), 215-237.
- Del Castillo Mathieu, N. (1988). *Descubrimiento y conquista de Colombia*. Bogotá: Banco de la República.
- Dominguez, O, Salcedo fidalgo, H & Martín- Meras, L (eds.). (2012). *Derrotero y Cartografía de la Expedición Fidalgo por el caribe Neogranadino (1972-1810)*. Bogotá: El Áncora.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- Flórez, F & Patiño, F. (1993). *Estudio Ecológico del Golfo de Morrosquillo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fonfo FEN colombia.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Ferro, G. y. (1999). Gente de mar y río, gente de luna. En P. V. Sarmiento (Ed.), *Construcción territorial en el Chocó* (Vol. 1, págs. 13-26). Bogotá: ICANH.
- Figeac-Monthus, M. y. (2012). *Territoires de l'illicite et identités portuaires et insulaires du XVI au XX siecle*. Paris: Armand Colin.
- Foster, G. (1972). Anatomy of envy: a study in symbolic behavior. *Current Anthropology*, 13(2), 163- 202.
- Garma Navarro, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y Ciudad de México*. . Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Gatzambide, A. (2006). La invención del Caribe a partir de 1898 (las nociones del Caribe revisitadas). *Jangwa Pana*, 1-24.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas* (7ª ed.). Barcelona: Gedisa.
- 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*. Bogotá: Universidad de los Andes, CESO.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gonzalez Delgadillo, G. (2015). *Généalogie et famille insulaire. Les unions mixtes et leurs descendants sur l'île de San Andres, Caraïbe colombienne*. Thèse de doctorat en anthropologie Paris: EPHE
- Guhl, E. (1975). *Colombia: bosquejo de su geografía tropical*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gutierrez de Pineda, V. (1975). *Familia y Cultura en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Halbwachs, M. ([1950] 1997). *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.
- Heckadon, S. (1970). *"El Islote": estudio de una comunidad de pescadores, Islas de San Bernardo*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Helg, A. (2011). *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano. 1770-1835*. Medellín: 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*. Medellín: La Carreta.
- Herzfeld, M. (2005). *Cultural Intimacy: social poetics in Nation-State*. Routledge: London.
- Hoffman, O. (2013). La controversia territorial: enseñanzas de los "territorios afro" en México y Colombia. En M. y. Chavez (Ed.), *El espacio en las ciencias sociales: geografía, interdisciplinariedad y compromiso*. (págs. 331-339). Zamora: Colegio de Michoacan.
- Hoffmann, O. (2007). *Comunidades negras en el Pacífico colombiano, innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito: Abya- Ayala.
- Ingold, T. (2011). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Abingdon: Routledge.
- Ingold, T. (Noviembre de 2015). Contra el espacio. Lugar, movimiento, conocimiento. *Mundos plurales. Revista latinoamericana de políticas y acción pública*, 2(2), 9-26.

- Lacoste- Dujardin, C. (2007). L'eau et le féminin dans la culture Kabyle. En : H, Aubry et al., *Imaginaires de l'eau, imaginaire du monde: dix regards sur l'eau et sa symbolique dans les sciences humaines* (págs. 141-158). Paris: la Dispute.
- Laffite, C. (1995). *La Costa colombiana del Caribe (1810-1830)*. Bogotá: Banco de la República.
- Laurent, M. (2008). *Contrabando en Colombia en el siglo XIX: prácticas de resistencia y reproducción*. Bogotá: CESO: Universidad de los Andes.
- Leiva Espitia, A. (2004). "Man no sell yuh birthright, man les go fight": dinámicas de reivindicación y auto-determinación del Movimiento Raizal en un escenario pluriétnico y muticultural. Tesis para optar al título de Magíster en Antropología. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad 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 transdisciplinario* (págs. 133-158). Popayán: Universidad del Cauca.
- Lemaitre, E. (1983). *historia General de Cartagena. Tomo I*. Bogotá: Banco de la República.
- Léna, P, Geffray, C. & Araújo, R. (1996). *L'oppression paternaliste au Brésil*. Paris: Karthala.
- Losonczy, A-M. (1997). Frontières inther-ethniques au Chocó et espace national colombien. *Civilisations*(44), 138-151.
- Losonczy, A-M. (2002). De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano. En C. Mosquera, Pardo, M, & O. Hoffman, *Afrodescendientes en la Américas, trayectorias sociales e identitarias. 150 años de abolición de la esclavitud en Colombia*. (págs. 115-144). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Losonczy, A-M. (2004). "sentirse negro" Empreintes du passé et mémoire collective au Chocó. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*(3), 589-611.
- Losonczy, A-M. (2006). *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá:]Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- MacGaffey, J. & Bazenguissa- Ganga, R. (2000). *Transnational traders on the margins of the law*. Indiana: Indiana University Press.
- Márquez, A. (Enero- abril de 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 colombiano (19), 204-219.

- Márquez, A. (2014). *Povos do recifes: reconfigurações na apropriação social de ecossistemas marinhos e litorâneos em duas comunidades do Caribe*. Tesis de Doctorado, Universidad Federal de Rio de Janeiro UFRRJ, Instituto de ciencias humanas y sociales, Río de Janeiro.
- Márquez, I. (2005). *Los pescadores artesanales de Old Providence Island: una aproximación al estudio de humanos- ambiente*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez, C., & Uribe, G. (1975). *Barú: un pueblo en la Costa Norte de Colombia, sus problemas y sus enseñanzas*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Melo, J. (1978). *Historia de Colombia* (Vol. 1). Bogotá: La Carreta.
- Mitchell, J. C. (1969). *Social networks in urban situations*. Manchester: Manchester Univerity Press.
- Mora, C. (1997). *Historia Socioeconómica de Colombia*. Bogotá: Norma.
- Moles, A. (1982). "Nissologie". *L'espace géographique*(4), 281-289.
- Morales, J. (Diciembre de 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 I, République*. Paris: Quarto- Gallimard.
- Orsini, G. (2007). *Poligamia y contrabando: nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira Siglo XX*. Bogotá: CESO- Universidad de Los Andes.
- Ortiz, C. (1999). *Urabá: tras las huellas de los inmigrantes, 1955-1990*. Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES).
- Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, ICANH, Universidad del Cauca.
- Patiño, V. M. (1963). *Plantas cultivadas y animales domésticos en América equinoccial* (Vol. 1). Bogotá, Cali: Imprenta departamental.
- Pritchard, e. E. (2010 [1940]). Los nuer del sur de Sudán. En M. F. Evans-Pritchard (Ed.), *Sistemas políticos africanos* (A. R. Leif Korsbaek, Trad., págs. 405-437). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología.
- Quinceno, N. (2015). *"Vivir Sabroso": Poéticas de la lucha y el movimiento afroatrateño en Bojayá, Chocó, Colombia*. Rio de Janeiro: Tesis de doctorado en Antropología Social , Museo Nacional, Universidad Federal de Rio de Janeiro.

- Ramírez, M. (Enero-abril de 2014). Legitimidad, complicidad y conspiración: la emergencia de una nueva forma económica en los márgenes del Estado en Colombia. (D. d. Antropología, Ed.) *Antípoda*(18), 29- 59.
- Ravagli, J. (2010). "El pentecostalismo y su llegada a Colombia", En Tejeiro Sarmiento, *El pentecostalismo en Colombia* (págs. 29-54). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Redon, M. (2010). *Des iles en partage: Haiti, République dominicaine, Sain Martin, Timor*. Toulouse: Editions de l'Université d'État d'Haïti et Presses Universitaires du Mirail, Collection Villes et Territoires.
- Redon, M. (2012). Gaguere (combat de coqs) et borlette (loterie). *Géographie et culture*(87), 97-120.
- Richardson, B. (1983). *Caribbean Migrants. Environment and Human Survival on St. Kitts and Nevis*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Sanclemente, L. (2015). *Redes sociales y autogestión de bienestar en el Islote de Santa Cruz. Aportes para la planificación de una política pública on base en el territorio*. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Steward, P. y. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Madrid: Akal.
- Stoll, E. (2014). *Rivalités riveraines: territoire, stratégies familiales et sorcellerie en Amazonie Brésilienne, Thèse de Doctorat en Anthropologie*. Paris: EPHE.
- Turner, V. (1977). *The Ritual Process: structure and anti-structure*. New York: Cornell University Press.
- Valencia, I. (2012). *Reconstrucción identitaria de las poblaciones negras fronterizas: coexistencia y conflicto en el Caribe Insular colombiano*. Tesis de doctorado, Ecole Pratique des Hautes Études, Paris.
- Valencia, I. (2013). *Reconstruction identitaire des populations noires transfontalières: Coexistence et conflits dans la Caraïbe insulaire colombienne*. Tesis de doctorado en Antropología. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes.
- Valtchinova, G. (2006). Entre "intimité culturelle" et "choc des civilisations". Réactions bulgares 1999-2001. *Strates. Matériaux pour la recherche en sciences sociales* (12). Recuperado el 24 de septiembre de 2016, de <http://strates.revues.org/2192>
- Vilaca, A. (2002). Missions et conversions chez les Wari', entre protestantisme et catholicisme. *L'Homme*(164), 57-80.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Willaime, J. (1986). *Profession pasteur: sociologie de la condition du clerc a la fin du XXe Sciecle*. Ginebra: Labour et Fides.

Wilson, P. (1974). *Oscar: an inquiry in to the nature of sanity*. New York: Random House.

Wilson, p. (2004). *Las travesuras del cangrejo: un estudio de caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad*. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe.

Fuentes administrativas

UAESPNN, NOAA INVEMAR. (2006). *Establecimiento de un modelo de monitoreo socioeconómico para el Parque Nacional Natural Corales del Rosario y San Bernardo*. Santa Marta: Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras "José Benito Vives de Adreis" INVEMAR.

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 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/ 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.

Paisa: proveniente de Medellín

Patio: zona exterior de la casa que dirige al mar

Pelar frijol: quitar la vaina del frijol 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/ fiesta

Lista de siglas e instituciones/organizaciones:

Consejo Comunitario: unidad administrativa creada para para la gestión de los “Territorios Colectivos de Comunidades Negras”.

INCODER: Instituto Colombiano de Reforma Agraria

JAC: Junta de Acción Comunal, es una figura asociativa que se creó en 1930 y reúne a los habitantes de un mismo entorno. Es un espacio de participación en los barrios.

Territorio Colectivo: tierras “baldías” adjudicadas a las comunidades negras.

Tabla de ilustraciones:

1) Mapas

Mapa 1: Ubicación del Islote en el espacio caribeño	10
Mapa 2: Ubicación del archipiélago de San Bernardo	14
Mapa 3: Archipiélago de San Bernardo	15
Mapa 4: Archipiélago de San Bernardo 2	40

Mapa 5:Tintipan y sus lugares.....	186
Mapa 6: Múcura	188
Mapa 7: Redes y doble residencia isleña.....	288

2) Fotos

Foto 1: Pescadores y cazadores de tortugas legendarios del Islote	4
Foto 2: Muro que recuerda la fiesta de la Cruz en Barú.....	54
Foto 3: La Cruz de Mayo en el Islote	55
Foto 4: La Cruz de Mayo antes de su celebración en el 2010	56
Foto 5: Jugando dominó en el día.....	94
Foto 6: Mujeres y niños en las terrazas durante el día.....	94
Foto 7: El patio	106
Foto 8: un patio y sus objetos	110
Foto 9: un calce visto desde la orilla	117
Foto 10: <i>papayera</i> en la fiesta de la Cruz.....	141
Foto 11: bailando en el <i>pico</i>	142
Foto 12: invitadas de Berrugas a la fiesta de la Cruz	142
Foto 13: mujeres decorando la canoa-altar de la Virgen del Carmen	144
Foto 14: hombres levantando la canoa de la Virgen para la procesión	144
Foto 15: grupo de adolescentes luciendo sus prendas de fiesta.....	145
Foto 16: Facciones políticas del Islote	152
Foto 17: Liberaciones en la plaza	159
Foto 18: culto de Movimiento Misionero Mundial en la gallera.....	167
Foto 19: mujeres cocinando en un fogón compartido	172
Foto 20: Finca en Tintipán	195
Foto 21: imagen del caserío de Chupundún	197
Foto 22: Chupundún suelo inundado.....	201
Foto 23: "La Punta" en un día concurrido	207
Foto 24: Juvenal Julio, trabajador de la playa hablando a los turistas sobre los cangrejos.....	210
Foto 25: Procesión marítima hacia Tintipán.....	214
Foto 26: llegada de la procesión al cementerio	214
Foto 27: mujeres decorando una tumba durante un entierro	215
Foto 28: Isleños en Chupundún listos para el culto evangélico	218
Foto 29: habitantes del caserío Chupundún esperando el culto evangélico	219
Foto 30: cuadrando el reloj , riña de gallos	285
Foto 31: en medio de la pelea.....	286
Foto 32: Galleros de Berrugas en el Islote	287

3) Ilustraciones

Ilustración 1: Secuencia de poblamiento	84
Ilustración 2: Foto aérea Islote	89

Ilustración 3: configuración de la casa	98
Ilustración 4: patio barrio casablanca	109
Ilustración 5: los calces de las hermanas Castillo.....	120
Ilustración 6: los barrios del Islote	125
Ilustración 7: la Plaza de la Cruz.....	140

Résumé substantiel

Titre de la thèse: « Je passe mon temps d'île en île » : facons d'habiter et interactions sociales à el Islote (Caraïbe colombien)

Les caraïbes sont une source de débats sur la manière de les délimiter, de les définir et de les conceptualiser. Elles intègrent un groupe d'îles et de continents soumis à des relations et des échanges depuis l'époque préhispanique. Pour Richardson (1983), elles sont constituées de différentes parties situées aux quatre points cardinaux sans centre bien défini (p.8). L'image ci-dessous nous montre que les caraïbes sont constituées de plusieurs îles et zone côtières qui délimitent une mer intérieure, espace de communications entre elles.



Figure 1: El Islote dans les Caraïbes
Carte desiné par Christian Medina Fandiño

Divers chercheurs interprètent les interactions comme des réseaux qui s'étendent par de multiples mécanismes culturels et sociaux (Chivallon, 1997 ; Losonczy, 2002 ; Ratter, 2001 ; Valencia, 2012). D'autres décrivent les migrations économiques et professionnelles

comme une empreinte de « culture migratoire » (Marquez, 2013 ; Richardson, 1998). Ces différentes perspectives nous incitent à percevoir les caraïbes comme un espace de relations où les îles et les continents s'articulent par le biais de la migration, la parenté, les alliances et les réseaux économiques.

Cette thèse prétend apporter aux études sur les interactions caribéennes en se basant sur l'analyse de la configuration sociale de l' « Islote » (Bolivar). L'objectif est de de monter les manières d'habiter un espace étendu formé de plusieurs îles, la mer et la partie littorale du continent. L'ethnographie réalisée sur l'Islote révèle la capacité de ses habitants à étendre leur espace de vie tout en renforçant les liens internes de leur société. Les alliances matrimoniales privilégiées entre ses membres, les pratiques associées à la transmission des biens et la création de foyer matricentrés sur le continent sont quelques-unes des stratégies qui leur permettent d'être « dedans » et « dehors » tout en gardant un champ restreint de relations. Ainsi, bien que les caraïbes se définissent comme un espace mobile et interconnecté, cette configuration doit être analysée selon les dynamiques culturelles et sociales propre à chaque lieu.

« L'île la plus densément peuplée du monde »

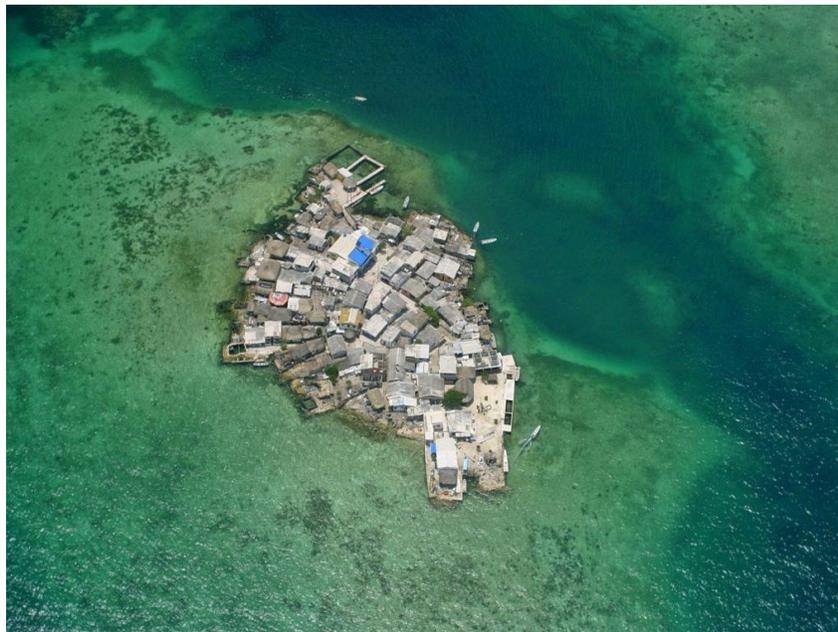


Figure 2: "El Islote", source : <http://www.hotelpuntanorte.com/index.php/programa>

Caractérisée par sa petite taille et sa grande densité démographique (600 habitants sur moins d'un hectare), la superficie de l'Islote est construite sur sa totalité et compte quatre-vingt-dix-huit maisons. Comme conséquence de sa forte densité et non sans un certain exotisme, elle est perçue dans le contexte touristique comme « l'île la plus peuplée au monde ».

Du fait qu'elle soit artificielle, il n'y existe pas de plage, de terrains cultivables, de mangrove ou bien de source d'eau douce contrairement aux îles voisines et au reste des Caraïbes. Elle est intégralement composée de maisons et de certains bâtiments comme celui de l'école Santa Cruz del Islote où les enfants entre cinq et quatorze ans suivent leur cursus scolaires et d'un centre de santé de deux étages construit et équipé par des organisations et fondations à but non lucratif.

Face à l'absence de source potable, ils recueillent l'eau de pluie dans des citernes domestiques ou doivent aller la chercher dans des puits filtrant l'eau de mer situés sur les îles voisines.

L'Isolote possède aussi une citerne commune dont la construction fut financée par un gérant hôtelier (Arango, 2013, p.279). L'énergie électrique, quant à elle, provient d'un groupe électrogène collectif qui fut offert par le gouvernement dans les années quatre-vingt-dix. Ce sont, cependant, les habitants qui en financent le combustible. Récemment, l'énergie solaire a aussi fait son apparition sur l'île grâce à des panneaux donnés par l'ambassade du Japon. Ainsi des organisations non gouvernementales et des instances diplomatiques étrangères participent pour couvrir les carences des services de base.

L'île est distante de son centre administratif car celle-ci dépend du district touristique et culturel de Cartagena de Indias situé à plus de soixante kilomètres. Elle est en revanche plus proche du département du Sucre sur la zone côtière dont le port le plus proche est le village de Rincon del Mar à 23 km sur la côte de la baie de Morrosquillo.

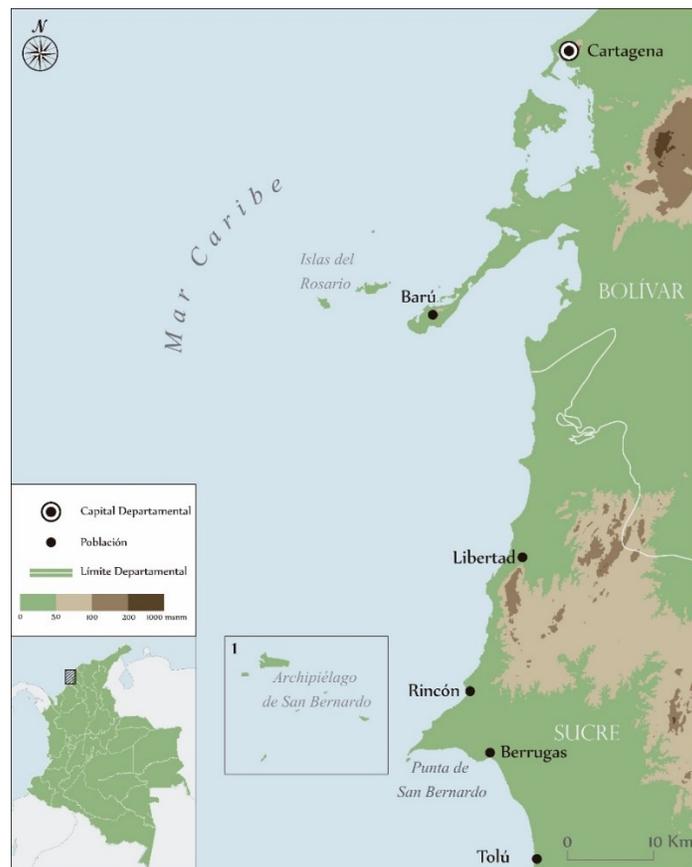


Figure 3: L'archipel de San Bernardo
Carte dessinée par Christian Fandiño

L'Isote fait partie de l'archipel de San Bernardo, un groupe d'îles composées de Cabrana, Palma, Ceycén, Panda, Mangle, Tintipan, Mucura y Maravilla ou « île des oiseaux » quasiment disparue suite à l'érosion. Ces dernières avec la plateforme sous-marine où elles se trouvent ainsi que les îles du Rosario, situées au nord de l'Isote constituent l'espace défini comme le « Parque Natural Nacional Corales del Rosario y San Bernardo ». A l'intérieur de ses limites, les deux archipels ont une histoire d'échange et de relations depuis le XIXème siècle, période à laquelle des pêcheurs de Baru commencèrent à s'installer sur l'Isote.

Ces limites géographiques, politiques, administratives entre îles ainsi que les entités gouvernementales et les habitants du continent laissent entrevoir que l'Isote se trouve dans différents échelles spatiales superposées : l'archipel, le parc naturel, la baie de Morrosquillo, les départements de Bolivar et de Sucre, la côte caraïbe, la société nationale y les caraïbes comme mer intérieure. Au sein de l'archipel, l'Isote, regroupant 90% de la population, est considéré par la majorité comme la « capitale ». Mais du point de vue du continent et plus spécifiquement de Carthagène, l'Isote est perçu comme une zone marginale et distante des centres de pouvoir politique et administratif. Pour les habitants de l'île, l'Isote est le lieu qui les réunit comme collectif et leur accorde l'accès à une appartenance commune.

RELATIONS PRATIQUES : FORMES DE COHESION ?

Selon la mémoire locale, les habitants qui se définissent physiquement comme noirs et se regroupent sous la catégorie d' « islenos » durent créer un sol pour construire leurs maisons en comblant le quai avec des résidus solides, des coquillages et des blocs de corail. Ne possédant pas de zone cultivable, de par le fait, les habitants ont dû incorporer les îles voisines et d'autres lieux du continent à leur espace de relations afin d'obtenir les produits agricoles et de premières nécessité, l'eau potable ainsi que l'accès aux services administratifs et médicaux. Cela leur permet aussi de s'approprier des terrains cultivables à l'extérieur de l'île et de créer des liens avec d'autres groupes sociaux.

De cette configuration sociale, surgit le renforcement des connexions entre les habitants qui apparaît dans les liens de parenté et des alliances mais aussi dans la transmission des biens résidentiels. Sur l'île, neuf familles, certaines plus nombreuses que d'autres, cohabitent mais elles possèdent, toutes, des liens d'alliance ou de consanguinité entre elles. Nous pouvons donc dire que les relations des habitants de l'Isote s'est maintenu dans les limites du groupe.

Les alliances privilégiées sont celles qui surviennent entre cousins ; le droit de vivre et de construire sur l'île est transmis aux descendants des membres de différentes familles étendues.

Bien que ce ne soit une norme, il existe un schéma d'acceptation des femmes extérieures aux réseaux familiaux de l'Isote s'unissant à des hommes de l'île caractérisé par des périodes d'exclusion et des difficultés d'intégration. Dans un premier temps, ces dernières subissent les rumeurs, les accusations de sorcellerie et le rejet de la part des autres femmes avant, pour certaines, d'être acceptées au sein des réseaux de coopération féminins. Cette intégration n'est que partielle. En effet, il n'est pas rare de voir l'une de ces femmes se retrouvant veuve préférer quitter la résidence conjugale et l'Isote et laisser à la mère de son défunt mari la gestion de ses biens. Cependant c'est elle et les enfants issus de cette union qui hériteront des biens.

Dans le cas inverse, un homme, extérieur à l'île, créant des liens avec une habitante de l'Isote verra l'usufruit de l'héritage de son épouse lui échapper au profit des enfants qu'il aura eu avec cette dernière. Ces mécanismes s'interprètent ici comme une manière, de la part des « isleños » de restreindre l'accès à l'héritage des terrains construits. La petite taille de l'île ne permettant plus de construire ou de s'approprier un espace, le contrôle de l'accès aux sols, par ce système, se limite aux descendants des natifs de l'Isote.

La polygamie masculine présente sur l'île s'effectue aussi dans le strict cadre des liens de parenté. Un homme peut avoir des relations simultanées avec plusieurs femmes mais il aura tendance à considérer comme son épouse celle qui lui donnera une descendance. C'est à cette dernière qu'il fournira un foyer qui constituera la résidence matrilocale. Les femmes avec lesquelles il entretiendra des relations dans d'autres endroits et qui ne seront pas intégrées comme « épouses » seront considérées comme « vacile » : relation passagère. Pour leur part, les femmes peuvent, pour pallier l'absence prolongée de leur mari, avoir d'autres relations leur permettant de satisfaire les nécessités du foyer. Ce même modèle fut observé par Gutierrez de Pineda (1975) lors de son étude sur la famille en Colombie. Elle décrit ces dynamiques particulières du « complexe négroïde » ou elle inclue la population noire du pacifique et des Caraïbes.

Les familles s'intègrent autour d'une figure maternelle appelée « tia ». Elle incarne l'ancrage à l'espace domestique de l'île. Mais son rôle va plus loin : pour alléger la compression spatiale, les habitants de l'île possèdent des résidences sur le littoral similaires à celle de l'Islote et il est commun que ce soit la même figure maternelle qui représente le centre de ces dernières sur le continent. Pour pouvoir se déplacer entre les îles et le continent et habiter d'autres lieux tout en conservant la cohésion sociale du collectif « isleño » le mécanisme sous-jacent est donc de dupliquer les foyers matricentrés.

Distinctes stratégies corporelles et relationnelles décrites dans cette thèse permettent de maintenir l'équilibre malgré la compression physique et sociale de l'île. Les mécanismes pour consolider l'appartenance commune au collectif « isleno » peuvent être interprétés comme un « réseau privilégié de relations pratiques » (Bourdieu, 1980/2007) qui montre dans la sauvegarde des liens généalogiques toute sa mesure. Pour Bourdieu (1980/2007), les relations non généalogiques peuvent être mobilisées par un groupe pour satisfaire les nécessités de l'existence (p.271). Le cas de l'Islote nous montre que le renforcement des liens internes aidant à amplifier l'espace de mobilité et d'interaction avec d'autres lieux, est donc une manière de maintenir *les limites pratiques du groupe* (Bourdieu, 1980/2007, p.274). Au sein du collectif « isleno » émergent des stratégies entre ses membres pour s'éloigner du parent le plus proche et se rapprocher du plus distant. Les catégories de parenté mais aussi les formes de distributions spatiales instituent des frontières qui peuvent changer constamment.

Ainsi, si dans certaines sociétés caribéennes, la mobilité et la création d'alliance servent pour étendre les parentèles jusqu'à d'autres lieux et par cela créer un réseau « multiterritorial » (Losonczy, 2002 ; Valencia, 2012) qui octroie l'accès à des biens et des services, sur l'Islote, la consolidation du groupe sert pour étendre les réseaux de relations pratiques (Bourdieu, 1980/2007) maintenant le lien généalogique.

LES ETUDES SUR L'ISLOTE

Dans le cadre des sciences sociales, différents travaux sur l'Islote enrichissent cette perspective. La monographie de Stanley Heckadon (1970) sur la vie et la pêche sur l'Islote est une source fondamentale, tant pour la présente étude mais aussi pour qui s'intéresse aux dynamiques de vie et de pêche dans cette zone géographique des Caraïbes durant la seconde

moitié du XXème siècle. De plus c'est un antécédent sur la population et la distribution spatiale de l'Isote à l'époque. Une autre référence importante est le travail de l'anthropologue Oriana Alonso (2010) : sa monographie sur l'humour et l'identité sur l'île nous offrent de nombreux détails significatifs sur les stratégies de cohabitation dans un lieu exigu. Ces dernières années, l'intérêt pour l'Isote a grandi. Ce qui se voyait avant comme « un espace qui ne lui semblait pas intéressant à travailler faute de processus d'ethnicité » selon un collègue s'est converti en centre d'intérêt d'étude sur les réseaux sociaux, sur l'autogestion du bien-être et sur les réseaux d'approvisionnement d'eau comme indicateur des dynamiques sociopolitiques locales (Arango, 2013).

Ces différents apports renforcent l'intérêt des anthropologues et sociologues sur un lieu considéré encore récemment comme marginal. Le premier nous sert pour comprendre le monde de la pêche dans les années soixante-dix, tout en se penchant sur la dimension économique et les stratégies de coopération entre les groupes et couples de pêcheurs (Heckadon, 1970). De nombreuses années après, Alonso (2010) se concentra sur l'analyse de la convivence par le biais de l'humour. En 2013, Arango utilise le concept de « réseau » pour comprendre les liens sociaux locaux et les transformations sociales, politiques et économiques sur l'Isote qui régissent la distribution et l'usage de l'eau. Sanclemente (2015) utilise ce même concept pour comprendre les liens qui se tissent à l'intérieur et « constituent les bases d'une culture ancestrale » sur l'Isote (Sanclemente, 2015, p.71).

Pour ma part, j'analyse la société « isleña » dans un contexte caribéen plus large. Je ne me baserais pas sur une seule dimension ou pratique comme la pêche, la convivence, ou la création de réseau. En me concentrant sur l'analyse des relations des « isleños » et leur entourage à l'intérieur et l'extérieur de l'île, je me base sur l'observation de divers contextes : historique, religieux, organisation sociale et politique, interactions quotidiennes et la mobilité en dehors de l'Isote. L'objectif sera de montrer comment une société ne se limite pas à un espace défini mais au contraire se montre capable de le créer, de le reconfigurer constamment et de le définir pour s'adapter à ses nécessités et sa propre logique. Je ne prétends pas faire de l'Isote un cas exceptionnel mais au contraire un exemple à petite échelle qui peut nous amener à comprendre une manière de vivre entre la compression et la dispersion. Cette recherche est

le résultat d'un changement de perspectives méthodologique et conceptuelle qui a donné forme à ce travail.

LA TRAJECTOIRE ET LE CHANGEMENT DE PERSPECTIVE : DE L'ETNICITE AUX RELATIONS SOCIALES

Mon intérêt pour l'Islole surgit suite à un changement de perspective sur les méthodes d'investigation et de formation académique. Au début de ma formation d'anthropologue en Colombie, je me suis intéressée aux revendications sociales en générale et plus particulièrement aux processus de mobilisation sociale autour de la reconnaissance ethnique. Ce thème fut la source de recherche dans le cadre des sciences sociales en Colombie comme conséquence à la constitution de 1991 dans laquelle, pour la première fois dans l'histoire constitutionnelle, le peuple noir fut reconnu comme une ethnie. Plusieurs anthropologues se sont penchés sur ce sujet pour laisser apparaître divers processus d'actions collectives. Ils se sont concentrés sur l'analyse des relations des natifs des îles avec les colombiens continentaux notamment sur San Andrés et Providencia dans les Caraïbes colombiennes (Leiva Espitia, 2005 ; Rivera, 2002 ; Valencia, 2002 ; Gonzalez, 2003 et 2015).

Différents aspects comme un langage propre, le créole, des pratiques religieuses issues du protestantisme et l'idée d'une appartenance ancestrale au territoire furent les outils nécessaires pour s'identifier comme un groupe ethnique : les *nativos raizales*. C'est en 2004 que j'ai décidé d'analyser, dans le cadre de mon master en anthropologie, les revendications ethniques du mouvement social de San Andres et les façons de se définir face aux mouvements des populations noires du pays. Avec comme base, divers entretiens avec les leaders du mouvement et la révision de documents institutionnels et législatifs, j'ai fini cette recherche au cours de l'année 2005.

Quand je suis arrivée en France, en 2007, afin d'y réaliser un master 2, l'intérêt pour l'action collective s'est transformée en s'éloignant des discours ethniques et l'ethnographie de ses leaders pour se concentrer sur leurs pratiques quotidiennes, lesquelles seraient la base de mon mémoire. C'est avec cette idée que je suis retournée à San Andres en 2008 afin de

recueillir des informations sur la vie même de ses leaders et non plus sur la revendication sociale, mais celle-ci s'est avérée une tâche difficile, due à l'impossibilité d'établir une relation avec les personnages principaux du mouvement. Étant donnée ma condition de colombienne continentale « pana », externe au monde natif de l'île et de plus intéressée pour connaître leurs intérêts collectifs, le travail ethnographique que je souhaitais réaliser s'avéra complexe. Ma méthode se basant sur des conversations et entretiens programmés n'apporta que peu d'informations me permettant de sortir du discours officiel.

Suite à cette investigation, mon intérêt pour continuer à travailler sur les thèmes relatifs aux processus d'ethnicité faiblit. Je continue cependant à trouver San Andres et ses revendications comme un champ d'investigation intéressant et complexe. De nombreux collègues continuent d'y apporter de nouvelles perspectives très enrichissantes éloignées de l'ethnicité. Pour ma part, peut-être par manque de méthode à l'époque, San Andres s'est converti en un terrain qu'il m'était difficile d'aborder d'une autre perspective que le conflit ethnique et ses discours officiels.

Le cheminement antérieur n'est pas anecdotique dans la réalisation de cette thèse. Une grande partie de ma motivation à choisir l'Islole comme nouveau terrain de recherche pour mon doctorat fut le fait que contrairement à San Andres ou d'autres îles des Caraïbes colombiennes, ses habitants n'émettaient pas de discours en relation avec l'ethnicité. Ce n'est cependant pas un cas unique dans les Caraïbes colombiennes. Losonczy (2002), à partir de son travail sur Dibulla, une commune de la Guajira, montre comment ses habitants « ne participent ni s'intéressent aux nouveaux statuts législatifs qui autorisent divers droits territoriaux et recours collectifs aux groupes reconnus comme « noirs » (p.240).

Les processus ethniques apparurent sur l'Islole après 2011. Comme la période où j'ai réalisé mon ethnographie commença en mars 2010 jusqu'en octobre 2010 avec une autre courte période de juin à septembre 2011, les dynamiques associées à l'ethnicité de la communauté furent postérieures à mon travail de terrain. Cependant et bien que ce ne soit pas le thème de la présente thèse, il est intéressant de voir comment, parmi les ressources que mobilisent les « islenos », il existe l'organisation autour de la figure du « Consejo Comunitario », établi par la loi 70 de 1993, d'une instance de communication pour la défense du « territoire collectif ». L'identification comme « noir » apparaît comme une représentation collective. Elle s'utilise,

notamment, lors des rencontres avec les représentants de l'état, les représentants d'autres communautés noires et les avocats. La raison du nouvel intérêt pour se définir comme « communauté noire » peut être interprété par les conditions de propriété qui régissent les îles dans la législation. En effet, celle-ci sont considérées comme terres « baldias » (incultes) dont l'usufruit est réservé à la nation.

De par le fait, la lutte des « islenos » en termes de multi culturalité se concentre à revendiquer leur droit au « territoire ». Ce mot commence seulement à être employé comme outil de défense et d'identification collective depuis l'incursion dans l'île du discours d'ethnicité. Pour défendre cette idée, ils se basent sur deux notions superposées de propriété. La première est la construction même de l'Islote par ses propres habitants qui par le biais des différents entretiens, anecdotes et souvenirs avancement 1860 comme la période d'installation des premiers pêcheurs sur l'Islote. Cette année a été établie d'un commun accord comme un outil pour revendiquer leur présence historique sur l'île. La deuxième notion par laquelle ils défendent leur droit à la propriété sur l'Islote est la construction même de l'île réalisée par leur propre moyen. Le fait qu'ils aient du combler le quai et construire leurs maisons est, localement, une pratique d'appropriation. Cela ne se restreint pas seulement à l'Islote mais aussi à la mer et aux îles voisines où leurs fondateurs ouvrirent la voie aux cultures de noix de coco. Cependant, ces arguments n'ont pas été suffisants pour leur assurer la reconnaissance comme « territoire collectif » de la part de l'état.

Ainsi, le recours à l'ethnicité et au territoire apparaît comme un outil qui s'ajoute à la configuration sociale de la communauté pour défendre leurs droits sur l'île mais non pour identifier leur configuration sociale. Celle-ci, marquée par l'histoire d'arrivées individuelles discontinues et par la mobilité passée et présente peut se définir sur la base de perspectives historiques comme celle de Helg (2011) qui affirme que durant la période comprise entre 1770 et 1835, « (...) les afro descendants des caraïbes colombiennes choisirent diverses formes de rébellion, de résistance et d'adaptation dont aucune ne se basa sur la race ou comprenant toute la région. Ils utilisèrent une multitude de stratégies (...) comme la fugue, les actions légales, les réseaux de patronage, la parenté rituelle (...) » (Helg, 2011, p.37). C'est sur cette perspective historique que repose l'analyse des « isleños » comme faisant partie d'un ensemble caribéen et insulaire.

LA CONFIGURATION SOCIALE CARAIBEEENNE

L'univers caribéen de relations et d'échange impose différents défis d'analyse par la dispersion territoriale, politique, sociale et linguistique. Cependant, plusieurs chercheurs ont alimenté le débat avec des contributions très intéressantes. En dehors des Caraïbes colombiennes se démarque le travail de Chivallon (1997) sur la société antillaise. A partir d'une ethnographie, la géographe et anthropologue montre comment les sociétés paysannes de Martinique de la période post-esclavage appellent à une défense du territoire, marquées par une filiation masculine à la terre et la création de foyers nucléaires. D'un autre côté, elle démontre comment, au Royaume Uni, l'identité des immigrants jamaïquains se caractérise par une dispersion ou segmentation et non par un regroupement à la façon d'un *ghetto* ou quartier antillais.

L'étude de Chivallon évoque une critique de la vision bipolaire sur la société antillaise qui caractérise deux époques de la production intellectuelle : d'un côté, une perspective dominante dans la production antillaise des années quatre-vingt représentée par la recherche d'une identité avec le territoire d'origine et d'autre part, dans les années quatre-vingt-dix, une façon d'interpréter cette identité comme mobile et hybride dans laquelle il n'y aurait pas de recours à la communauté et au territoire. Son analyse concilie ces deux perspectives tout en mettant en avant la capacité des antillais à construire des « segments communautaires » (1997, p.785) qui se matérialisent dans différents lieux de réunions tels que les églises ou dans des pratiques culturelles itinérantes comme les « *sound system* » dans les espaces de migrations. Ces derniers sont ouverts, décentrés et multiples. Ainsi, le recours à la communauté peut faire appel à d'autres aspects que le territoire d'origine.

La proposition de Chivallon est une base importante pour l'analyse des relations d'appartenance et d'identification avec le continent. Sur l'Islole, « el barrio », « la calle », les *sound system* ou « pico » peuvent être interprétés comme des « segments communautaires ». Mais ces derniers, au lieu de servir de points d'ancrage d'une « identité isleña », sont des formes de se fondre et d'appartenir aux espaces côtiers continentaux que les « isleños » considèrent comme « propre » par le fait que ce soit aussi des résidences matrifocales. Ces segments ne réunissent pas les « isleños » comme une communauté « islena » mais leur permet de se déplacer à des endroits du littoral non comme

des personnes étrangères à ces derniers mais plutôt comme des « costenos », « cartageneros », « toluenos » tout en étant à la fois des « islenos ».

Ils affichent alors une série d'identifications individuelles qui surgit du jeu d'apparence en contexte urbain comme Cartagena où ils sortent se distinguer à travers distinctes catégories comme « chino », « pelo rucho », « prieto », « moreno », « clarito » que Cunin (2003) analyse dans son travail sur les interactions urbaines. Sur une échelle plus importante que celle de l'Isle, ses habitants s'identifient comme « costeños ». Par le fait, « La Costa » est la catégorie qui représente le mieux leur appartenance au monde caribéen dans le langage quotidien. Cette manière de nommer le littoral caribéen en Colombie est perçue par Helg comme un terme neutre (2011, p.43) utilisé par des académiciens tel que Fals Borda (1979) avant les années quatre-vingt et qui fut remplacé plus tard par les « caraïbes colombiennes ».

Wade (1997), pour sa part, définit « La Costa » comme une catégorie « ambiguë dans le paysage sémantique et racial du pays. C'est être noir sans l'être suffisamment ; de nombreuses personnes pourraient être catégorisées facilement comme noires ou s'identifier comme telles mais beaucoup, aussi, pourraient rester en dehors des limites flexibles de cette catégorie (...) » (p.118). C'est avec cette dernière définition que les « islenos » se désignent de « La Costa ou « costeños » ; ils incluent de même l'Isle dans cette forme d'appartenance. Bien que l'Isle soit une île, il fait partie de la catégorie générique de « La Costa » et reste donc, par le fait, dans le champ géographique et social de la région définie. Ainsi, en plus d'être individuellement une population de « claros », « negros » ou « chinos », ils se considèrent comme « islenos » et dans un contexte plus large, ils s'identifient comme « costeños ».

Cette variété d'identifications et de formes de s'inscrire dans différents lieux fait partie de ce que Lonsonczy regroupe sous le concept de configuration métisse pour décrire les « sociabilités qui mobilisent simultanément une référence territoriale commune en constante fragmentation et, d'autre part, un réseau familial d'affiliation diverses, déployés sur l'intersection de multiples espaces géographiques, culturels et sociaux » (2002, p.243). Avec comme base une ethnographie réalisée à Dibulla (Guajira), Lonsonczy montre comment la *polygamie multi territoriale* des hommes favorise la formation de réseaux dans différents endroits dont les ancrages et références sont, entre autres, *les segments familiaux centrés sur*

la figure maternelle (p.238). Le modèle de réseaux et d'ancrages interconnectés par le moyen d'alliance, compérage et l'expansion de parentèles, permet d'interpréter de manière concrète la coexistence de la référence territoriale et des réseaux comme des dynamiques qui rendent possible l'accès à des biens et des échanges symboliques entre sociétés caribéenne. Cette perspective a été reprise par divers chercheurs des îles et du continent.

Valencia, par exemple, montre, pour le cas de San Andres, comment se structurent des réseaux multi territoriaux transfrontaliers par le biais du commerce illégal (contrebande, narcotraffic) (2012, p.233). Ce dernier favorise les migrations familiales jusqu'à et depuis l'île à d'autres endroits des caraïbes et du continent. De tels échanges sont une base importante de la mémoire locale et possèdent une influence significative sur l'économie et la sociabilité dans l'île. D'autres travaux qui s'inspirent des éléments de la configuration métisse dans leurs analyses sont ceux d'Orsini (2007) sur la polygamie et la contrebande dans la Guajira, et celui de Cardenas et Uribe (2006) sur un conflit reconnu entre deux groupes familiaux dans la même zone géographique. L'alliance et la parenté, comme dispositifs relationnels dans le contexte caribéen, sont d'une grande pertinence pour comprendre le type de liens et la forme par lesquels les « islenos » modèlent et élargissent leur espace socio-spatial. La coexistence du foyer matricentré comme ancrage territorial et l'expansion de ce dernier par la mobilité masculine sont présentes sur l'Isote. A la différence des cas précédemment cités, au lieu de créer des réseaux qui étendent les parentèles par le biais de la polygamie multi territoriale masculine, celle-ci leur permet de dupliquer les résidences matri focales, privilégiant ainsi la cohésion interne par le moyen d'alliances entre eux. Ces unions peuvent avoir lieu entre hommes et femmes résidant à l'intérieur ou à l'extérieur de l'île et qui fréquemment, possèdent des liens de consanguinité avec les familles de l'île.

Les dynamiques d'alliance, d'ancrage et de réseau ne semblent pas se restreindre aux Caraïbes. Bien que les mécanismes soient différents, elles apparaissent, aussi, dans les analyses sur le pacifique colombien. Hoffmann (2007) montre comment, parmi les populations noires du pacifique, les habitants d'une zone riveraine diversifie le réseau et renforcent en maintenant certains types de liens. Ces dynamiques favorisent la mobilité, entre les fleuves qui réunissent les parents proches, et les zones urbaines. Le résultat est

« une espace apparemment ouvert et accessible aux migrants en fonction de leurs nécessités et expectatives, grâce à un réseau de parents et voisins qui garantissent un accueil dans les lieux d'arrivées. (Hoffman, 2007, p.109). Dans son étude, l'alliance et la parenté sont des processus qui permettent d'interpréter les relations spatiales. Son travail montre, entre autre, la possibilité d'habiter un espace de mobilité étendu tout en maintenant l'appartenance commun à un territoire.

L'ESPACE ET LES FORMES D'HABITER L'ENVIRONNEMENT

Le cadre antérieur nous permet de comprendre que les individus sont les artisans de leur propre environnement socio-spatial. La créativité des « isleños » apparait comme une forme de gérer et de se déplacer entre diverses échelles : le microsocial sur l'Isote, et son prolongement, en passant par la mer, les îles et le continent. Ici, l'environnement écologique et social se comprend comme des facteurs qui s'affectent mutuellement. Ils sont en constante interaction et ne sont pas des espaces délimitant des pratiques sociales. Ils en sont, au contraire, les agents.

Pour Ingold (1993 et 2011) les individus, aussi bien humains que non humains, possédons distinctes manières d'habiter le monde. Nous ne construisons pas ni ne nous approprions pas le monde. Le processus d'« habiter » ne peut pas se lire de manière linéaire et l'espace ne se projette pas intellectuellement pour y être ensuite habité. Comme dit Ingold, « en tant qu'habitants, nous construisons » (1993, p..181). Le lieu n'existe pas dans un espace, il est le résultat du parcours, des trajectoires des individus qu'ils nomment, lui-même, « marcheurs » (wayfarers) (Ingold 2011, p.9). Ainsi perçu, le lieu n'est pas circonscrit à des limites où vivent les gens mais ces limites « sont établies par le mouvement » (2011, p.9). Cette perspective permet de repenser l'idée de territoire et d'espace comme récipients des pratiques sociales.

Dans le présent travail, je reprends la notion d'« habiter » au lieu de celle de « territoire » et j'utiliserais éventuellement les termes d'espace et de lieu, non comme contenant de pratiques, mais plutôt comme processus forgés par la mobilité et les relations entre individu. Je considère que la notion d'habiter est pertinente pour le cas de l'Isote. D'après l'histoire

orale, une grande partie du sol est due au rembourrage d'un quai, à partir duquel les habitants étendirent la surface de l'Isote. Dans une relation continue et réciproque avec les éléments présents dans leur environnement comme la mer, la mangrove, les vents et les courants, les « islenos » ont marqué leur empreinte : une île délimitée par l'itinérance de ses habitants, un espace de vie. Dans ce sens, l'Isote, tant dans son existence sociale comme matérielle, est le résultat de cette *relation écologique* (Ingold, 2011) de l'individu avec son environnement.

Mais comme l'existence de l'individu ne se limite pas à un espace fermé, les « isleños » lors de leurs parcours, ont aussi défini des relations avec d'autres endroits. Suivant la métaphore qu'utilise Ingold (2011) pour décrire ce qu'il comprend comme le monde habité, « les lieux alors sont comme des nœuds et les fils qui les rattachent sont les lignes des marcheurs » (2011, p.14). Nous pouvons donc dire que le système qu'habitent les « islenos » est formé par une série de nœuds, chacun avec un niveau distinct sur l'échelle de valorisation économique, sentimental et d'appartenance. Les fils qui se tissent entre ces nœuds sont les relations qu'ont construites et construisent toujours les habitants lors de leurs parcours à l'intérieur et l'extérieur de l'Isote.

Un travail évocateur qui utilise la métaphore des réseaux et des nœuds est celui du géographe culturel Joel Bonnemaïson (1983, 1986, 1989) sur l'archipel de Vanuatu en Mélanésie. Dans son ouvrage, le système territorial se fonde sur un mythe où les arbres servent de marqueurs de territoire (*la coutume*) et les pirogues représentent la mobilité. Les routes, qui peuvent être terrestres (à l'intérieur des îles) et maritimes, sont aussi importantes que les points fixes : les lieux rituels. Les hommes de prestige s'approprient les premières car elles représentent les relations d'alliance avec les autres populations. Les itinéraires qui constituent ces routes sont perçus aussi comme territoires. Bonnemaïson décrit alors un type de territorialité représentée « autant sur l'étendue de ses lieux que dans le prolongement des routes » (Bonnemaïson, 1996, p.177). Cette société rejette toute idée de limite. Le territoire, qui n'est pas un lieu qui se défend mais par lequel on s'identifie « (...) renvoie à un espace ouvert. Le système social en découle ; à un espace en filet, ou « réticulé », structuré non par des frontières, mais noué par des nœuds qui se joignent et forment un tissu de nexus, correspond une société organique qui se perçoit comme une substance unie (1996, p.506).

Ici se lisent les relations comme des liens qui ont une faculté générative : dans le cas de l'Isote, les interactions sociales, écologiques et commerciales donnèrent lieu à la forme de l'île et engendrèrent sur celle-ci une société. Contrairement à ce que nous montre Bonnemaïson, les « isleños » ne rejettent pas les limites mais ont une manière locale de les créer, de les changer et de les transgresser. L'une des formes pour créer une limite est le renforcement des relations internes par l'alliance et la transmission de biens. Il existe aussi des stratégies discursives et implicites comme la rumeur, l'humour et, pour reprendre le concept de Mauss (1950), les « techniques du corps » qui leur permettent de cohabiter dans les limites de leurs propres relations.

L'INTIMITÉ CULTURELLE ET LES LIMITES CHANGEANTES DE LA PRIVACITÉ

Bien que la gestion de leur espace possède l'un de ses mécanismes par la parenté et l'alliance, il existe d'autres stratégies qui leur permettent de vivre en société dans des conditions exigües et qui définissent aussi les contours de la collectivité « isleña ». Une piste d'analyse de ces dispositifs internes est le concept d' « intimité culturelle » évoqué par Herzfeld (2007) qui fait référence à « l'usage de formes culturelles avec pour but de couvrir les actes sociaux » (2007, p.1). C'est la forme dont les habitants utilisent les limites de leurs propres relations pour défier l'ordre imposé par l'état et la société nationale. Selon Valtchinova (2006), malgré les impositions externes, de l'état, médiatiques et les discours politiques « (...) la vie d'une société peut être gérée grâce à ce savoir implicite des affinités, des distances et des proximités, de tout un univers d'expérience pas toujours « rationalisable » qui constitue l'approche par l'intimité culturelle » (2006, p.12).

Dans un contexte culturel comme celui de l'Isote, l'humour, la rumeur, et les mêmes compétences relationnelles telles que la négation implicite et la résistance face aux touristes et aux patrons dans le contexte du travail, sont des formes internes de gérer la relation. Dans un espace soumis à l'exiguïté physique et à une surcharge de relations sociales, la gestion de l'intimité non seulement soulage les tensions internes mais fonctionne, aussi, comme un mécanisme relationnel dans les contextes externes à l'île. Ainsi, dans cette thèse, je montrerais quelques-uns des éléments de la gestion de la proximité et comment ces derniers

contribuent à ce que les « islenos » se perçoivent comme une « communauté » ou un « peuple » face aux acteurs et populations externes.

Sur l'Isote, la proximité motive des formes locales pour délimiter le « public » et le « privé » bien que les « islenos » n'emploient pas ces termes. Ils se traduisent de manière orale et tacites afin d'établir de manière évidente les limites. Il existe, aussi, marqueurs spatiaux comme certains objets tels que des barrières, des bâtons ou des portillons. Ces limites sont changeantes. L'influence des vents, les courants, les variations dans l'amplitude des marées, par exemple, peuvent amener à reconsidérer certaines zones privées comme communes du à la difficulté de transiter dans les ruelles qui séparent les maisons. D'un autre côté, le vent détermine des formes de diviser l'espace interne du « haut et bas » comme je le détaillerais dans le troisième chapitre. Ils existent d'autres manières, moins visibles, de marquer des limites : certaines phrases, rumeurs, conflits, ou des formes d'intégrer ou d'exclure des personnes du groupe des parents.

Ces mécanismes pour construire la privacité sont, comme le signale Peter Wilson (1974) dans son ouvrage « Oscar, an inquiry into the nature of sanity », une nécessité tant psychologique que sociale. La privacité, dans ce sens, ne consiste pas à s'isoler mais plutôt à se retrouver « seul avec » et dans une relation continue avec les autres (p.135). De par le fait, cette relation définit les limites du privé et du public. Je considère que, dans le contexte de l'Isote, l'une des formes de construire la privacité, est, précisément, la possibilité de se déplacer jusqu'à d'autres îles ou sur le continent. La mobilité à l'extérieur de l'île atténue la nécessité de sortir de celle-ci que ce soit pour cause de conflit ou par décision individuelle.

L'observation de telles stratégies requiert une cohabitation prolongée dans l'univers social « isleño ». Dans mon cas, j'ai dû apprendre et appréhender des langages corporels et sociaux qui, parfois, me paraissaient incompréhensibles, mais la majeure partie du temps, me semblaient divertissants et dans certaines situations, déconcertants. Mais avec le temps, je les ai assimilés dans ma capacité à créer des relations sur l'île où ma présence était conditionnée à mon statut de « étrangère », « blanche » et « cachaca ».

STRUCTURE DU TEXTE

Ce travail se divise en cinq chapitres. Dans le premier, je décris et analyse le peuplement de l'île. Le thème central de ce dernier est le mode selon lequel s'est construit l'Isote et comment s'est formée une population « isleña » en suivant des paramètres sociaux et culturels qui restent d'actualité : l'itinérance masculine pour la pêche, la culture de noix de coco et la contrebande et la stabilisation féminine par le biais de la construction de maisons et foyers centrés sur la figure maternelle.

Le second chapitre présente l'organisation des groupes résidentiels sur l'Isote. L'objectif est de montrer comment, dans un espace construit par ses propres habitants, les « islenos » marquent les limites spatiales et sociales. La configuration socio-spatiale s'identifie par différents segments sur une échelle minimale à maximale : *la casa* et *el patio* forment l'espace domestique et féminin, *el calce* est le terrain construit qui se transmet aux descendants, *el barrio* l'archétype de l'identité avec un groupe de parents. L'analyse laisse entrevoir différents niveaux de cohésion : la famille, le groupe de frères et la parentèle.

Dans le troisième, j'analyse la gestion des liens et des discordes entre les « islenos » par le biais de trois mécanismes : le culte religieux populaire, la nourriture et le culte évangélique. La création d'une communauté de l'instant (Agier, 2002) s'identifie par l'analyse de ses fêtes patronales de *la Cruz de Mayo* et la *Virgen del Carmen*. Dans la deuxième partie j'identifie un factionnalisme naissant s'exprimant lors du culte évangélique. Enfin pour clore le chapitre, j'analyse la nourriture, sa distribution et sa circulation qui connectent des individus situés dans différents endroits.

Le quatrième identifie les aspects principaux de la relation d'opposition et de complémentarité de l'Isote avec Mucura et Tintipan, les îles voisines. Si la première est un miroir inversé de la société « islena », la deuxième, représentation *del monte*, est un univers complémentaire et proche de l'Isote. L'analyse du tourisme, le rituel et les formes d'appropriation de chaque île, laisse entrevoir que derrière ses représentations surgit une relation de proximité et de distance par le biais des liens généalogiques.

Le dernier chapitre s'oriente sur l'analyse de la mobilité et les réseaux que tissent les « islenos » en interaction avec le littoral. J'identifie distinctes formes de percevoir la distance

et les trajets de ces derniers : *el viaje, la pesca, la vuelta* et *el vacile*. Dans un second temps, j'analyse comment, par ces modalités de mobilité, les « isleños » habitent le littoral. L'appartenance à un quartier urbain, la représentation locale de l'état, le réseau de réciprocité touristique et le rituel, par le biais des combats de coqs, sont quelques-unes des relations qui configurent spatialement et socialement sa société.

CHAPITRE I : Peuplement et perception de l'environnement

Le sujet de ce chapitre est d'analyser les caractéristiques du peuplement à la lumière des narrations de l'histoire orale. Les conversations, les histoires de vie, les entrevues et les généalogies sont le thème principal. Il ne s'agit pas de récit linéaire mais plutôt d'anecdotes de la vie des habitants. Les narrateurs ont diverses formes d'interpréter l'histoire « islena » et le lieu que chacun occupe dans la société influence sa lecture du passé.

Selon Ingold (2011), la mémoire est relationnelle. Elle n'est pas contenue dans une culture et ne se transmet pas de génération en génération. C'est plutôt le résultat de la mobilité des personnes au cours de leur vie. En explorant les narrations des « islenos » sur leur passé, une série de lieux, de perceptions et de trajectoires émergent et définissent leur relation changeante et individuelle avec l'environnement. Cependant, pour exposer les caractéristiques du peuplement, j'ai choisi les périodes paradigmatiques communes dans les narrations. Ceux-ci s'articulent autour de trois périodes : *el arranchamiento*, *el calce* et l'intégration des femmes sur l'Isote. *El arranchamiento* se décrit comme un processus saisonnier et itinérant. En revanche, *el calcio* apparaît comme la pratique d'extension du sol qui leur permet de construire une assise plus ou moins stable. En même temps, ils intégrèrent progressivement les femmes à l'espace domestique. La mer, les îles voisines et les ports côtiers se convertirent en lieux à présence prédominante masculine. L'usage différencié du lieu par les hommes et les femmes doit se comprendre, ici, comme une tendance et non une norme explicite. Les limites entre les différents lieux sont poreuses mais la lecture des récits oraux laisse entrevoir qu'il existe des formes sexuées de les habiter.

Le chapitre se divise en trois sections. La première montre les différentes manières qu'ont les « islenos » d'interpréter le passé à partir de leurs expériences avec la mer et les îles. La découverte d'îles submergées ou des lieux de pêches, de canons coloniaux que les « islenos » interprètent comme « fuertes espanoles » et l'échange avec les indiens Cuna de San Blas au

Panama, sont des processus qui leur permettent d'inférer que des indiens habitèrent dans l'archipel (*hubo indios*) dans un passé lointain ; « il y avait des îles qui ont coulé » et « il y avait des espagnols » qui autrefois habitaient ces îles.

La seconde partie montre le processus d'itinérance qui amena les premières personnes à s'installer sur l'Isote dans l'archipel de San Bernardo. Je décris des processus économiques appelés « bonanzas » (aubaines) qui transitaient autour de l'exploitation du charbon, la noix de coco et la contrebande. Avec la pêche, ces derniers furent déterminant dans le processus d'installation progressive sur l'Isote. Celui-ci se convertit en centre résidentiel et domestique pendant que la mer et les îles voisines furent utilisées comme zone de culture et espaces masculins.

La troisième section « *calzar y trae mujé* » montre le processus d'élargissement du sol et l'incorporation des femmes et des familles nucléaires des habitants. Ce processus détermina les formes d'appropriation du sol et la distribution socio-spatiale des « *islenos* ». Une transformation de la configuration établie depuis le peuplement eut lieu en 1958 suite à un incendie qui les obligea à reconstruire leurs maisons et motiva un nouvel élargissement du sol et la division des groupes résidentiels en différents terrains appelés « *calce* ». Dans cette partie, je montre distinctes formes d'inclusion et d'exclusion de femmes et d'hommes de l'appropriation de terrains sur l'île. Les stratégies matrimoniales déterminent la possibilité de posséder un bout de terrain sur l'Isote.

La conclusion de ce chapitre montre une configuration socio-spatiale concentrique comme résultat des processus d'« *arranchamiento* », « *calce* » et la formation des espaces résidentiels. Le centre de la sphère est l'Isote suivi de l'« *agua sala* », eau jouxtant l'Isote et réservée à l'usage domestique. L'espace s'ouvre jusqu'à l'extérieur où la mer ouverte, « *el monte* » présent sur l'île de Tintipan, et les îles de Mucura et Ceycen sont des lieux privilégiés à la présence masculine.

CHAPITRE II : « UN QUARTIER AU MILIEU DE LA MER : CONFIGURATION SOCIO-SPATIALE DE L'ISLOTE »

Ce chapitre décrit et analyse la distribution des groupes résidentiels sur l'Isote. L'ethnographie laisse entrevoir que la relation entre eux peut se définir en termes

généalogiques. Le foyer tourne autour de la « tia », figure maternelle centrale. Ainsi, les groupes résidentiels occupent des segments spatiaux de différentes échelles. Le segment le plus petit est l'espace domestique où se rassemble la famille « étendue » : ce sont *la casa* et *el patio*. Sur une échelle supérieure se trouve le « grupo de hermanos » qui résident ensemble sur un terrain appelé *calce* dont la figure centrale est la « tia ». L'ensemble des terrains construits ou *calce* forme *el barrio*, le segment le plus large de l'île. Ce dernier est habité par la parentèle, un groupe qui s'identifie avec le nom d'un ancêtre commun. Ainsi, malgré l'étroitesse du lieu et, la proximité physique et généalogique de ses habitants, l'analyse montre comment se créent et se redéfinissent les limites dans l'espace habité. L'utilisation du patronyme pour s'identifier comme faisant partie d'un *barrio* montre l'intention de se différencier des autres groupes familiaux.

Ces limites ne sont pas statiques : elles se reconfigurent par le biais d'actes verbaux ou non, comme les alliances entre parents non-résidents, les conflits entre les membres d'une même famille, les mécanismes pour éviter le contact physique telle que la rumeur. Dans le présent chapitre, je me limite à exposer l'organisation interne des groupes et la signification sociale de chaque espace dans la vie insulaire.

Le second chapitre se divise donc en deux sections. La première est dédiée à comprendre le rôle féminin à l'intérieur de l'espace domestique formé par *la casa* et *el patio*. J'y expose la distribution de chacun de ces endroits, le lieu qu'occupent les membres des familles et les relations internes qui reconfigurent, tant physiquement, socialement et politiquement, la relation entre les groupes familiaux.

La seconde analyse deux segments majeurs de l'espace interne de l'Isote ; *el calce* où s'installe la maison, et *el barrio*, groupe résidentiel occupé par la parentèle. Les relations entre ces deux segments sont dynamiques et changent constamment avec les transformations politiques, sociales et l'environnement.

CHAPITRE III : LA COMMUNAUTE, LA LIGUE ET L'ENVIE : LIENS ET RUPTURES

Dans l'interlocution avec les fonctionnaires de l'état, les journalistes et les chercheurs, « pueblo » ou « comunidad » sont un type idéalisé de société unie et solidaire. De même, le

type idéal de « comunidad » se délimite en Amérique latine par l'influence de la Théologie de la Libération (Boyer, 2002) et désigne les individus liés par la parenté et le groupe de résidences. La communauté définie, ainsi même, un groupe d'individus conscients d'eux même et de leurs intérêt communs (Boyer, 2002, p.172). Dans le cas de l'Isote, Arango (2013) montre comment les « islenos » se définissent comme communauté lors des réunions avec les fonctionnaires qui se rendent sur l'Isote pour traiter de problème d'intérêt général dans la rédaction de documents bureaucratique. Ces derniers circulent entre l'Isote et Carthagène avec des réclamations spécifiques et les discours des représentants d'organisations telles que la *junta de accion comunal* et le *consejo comunitario* (Arango, 2013, p.280).

Derrière cette figure idéale, surgissent une série d'instant, de liens et de frictions qui actualisent et reconfigurent les relations socio-spatiales. Dans ce chapitre, j'aborde l'analyse de ces relations, par le biais de l'ethnographie des cultes religieux populaires, la circulation et la distribution de nourriture et le rôle que remplit le culte évangéliste comme moment de dramatisation du conflit politique. L'idée est de montrer comment se négocie constamment les limites des relations entre individus et famille de l'île.

Ce chapitre se divise en trois parties. La première montre les moments où les « islenos » se réunissent en communauté. Les fêtes religieuses comme celles de la Cruz de Mayo et de la Virgen del Carmen sont des instants rituels dans lesquels les habitants se réunissent sur la place de la Cruz, espace de socialisation « isleno ». Il se crée alors un sentiment de communauté qui se disperse ensuite dans la coexistence quotidienne.

La seconde partie décrit le conflit entre deux factions familiales de l'île et comment cela met en évidence le langage de la jalousie. J'analyse comment ce conflit reconfigure spatialement les relations des habitants. Le culte évangéliste apparaît alors comme le moment de dramatisation collective de ces ruptures.

La troisième décrit le processus opposé au précédent : la formation de liens entre personnes de différents groupes résidentiels par la distribution, la circulation et la consommation de nourriture. Je montre comment cette dynamique est formatrice de liens de parenté et d'alliance mais aussi comment les conflits peuvent se traduire par la rupture des liens générés par la nourriture. Le cheminement lié aux diverses formes par lesquelles ils créent et ils

adaptent les liens internes, montre la malléabilité des limites socio-spatiales. La communauté et la rue se définissent en espaces précis pour ensuite se disperser. La configuration politique se fractionne, créant une île divisée dont les conflits ponctuels s'expriment lors du culte évangélique. Les fourneaux se connectent entre eux par les réseaux que crée la nourriture formant, ainsi, une maille de relation entre parents. Les alliances se créent, se manifestent mais peuvent aussi se rompre à cause de la nourriture. Ainsi, les familles se divisent intérieurement, créant des factions familiales dans une dispute familiale pour le prestige.

Mais en dehors de l'île, l'accès, l'utilisation et la perception qu'entretiennent les « islenos » face aux autres îles de leur environnement sont déterminés par d'autres liens : les morts, les parents vivants et le tourisme sont des liens qui rapprochent ou parfois qui éloignent les « islenos » des autres îles de Tintipan et Mucura.

CHAPITRE IV : LES MONDES INVERSEES, MUCURA ET TINTIPAN

L'analyse des relations de l'Isote avec Tintipan et Mucura révèle que cette différence se base sur les dynamiques d'alliance et de parenté. Si dans la première, la présence de parents et de compères fait que les habitants sentent l'île comme leur appartenant, sur Mucura, la distance généalogique, progressive dans l'histoire des deux îles, ne permet pas l'existence d'un sentiment d'appropriation. Par la description et l'analyse des distincts types de relations de l'Isote avec les îles voisines, l'objectif de ce chapitre est de montrer comment s'agrandit l'espace de relations « isleno » dans l'archipel. Tintipan ou *el monte* peut être perçu comme le symbole d'un monde proche, approprié et valorisé par les habitants. A l'inverse, Mucura est un univers, bien que proche géographiquement et quotidiennement, qui s'avère lointain et opposé socialement.

La première partie du chapitre est la description des îles de Mucura et Tintipan montrant leurs contrastes avec l'Isote. La première apparaît comme espace de travail pour les « islenos » par la présence des plages et des hôtels. C'est aussi l'île où résident les « mucureros » qu'ils considèrent comme opposés à leur univers social. A l'opposé, Tintipan possède les puits dont est extrait la majeure partie de l'eau pour la consommation de l'Isote. Des « isleños » y travaillent aussi comme gardiens de villas appartenant à des personnes extérieures à l'île.

Ces deux aspects renforcent les liens entre l'islote et Tintipan. Cette dernière est considérée comme *el monte isleño*.

La seconde partie présente les relations avec l'industrie du tourisme local. Les types de tourisme qu'offrent les deux îles sont différents. Les villas de Tintipan sont des zones familiales de villégiature et ne reçoivent que peu de visiteurs. Sur les plages, s'ancrent sporadiquement des bateaux pour la journée en provenance des ports du golfe de Morrosquillo. C'est un tourisme de haut niveau socio-économique qui n'est cependant pas si fréquent.

Sur Mucura, il existe deux dynamiques touristiques distinctes. D'un côté les hôtels, spécialement Punta Faro et El Club Cien, accueillent des touristes mais sont fermés au public. Seuls les « islenos » y travaillant peuvent y accéder. D'un autre, la plage « la Punta » plus économique reçoit plutôt des visiteurs journaliers. Ces derniers payent une place sur un bateau, déjeune sur la plage, visite les îles pour passer la matinée puis rentrent à Tolú le jour même.

Les relations des « isleños » avec les lieux touristiques sur Mucura sont déterminées par le gérant de l'hôtel Punta Faro reconnu informellement comme figure d'autorité sur l'île. Ses fonctions ne se limitent pas à la gestion administrative, il contrôle aussi l'accès des « isleños » à la plage de la Punta et négocie les termes de profit.

Dans la troisième partie, j'expose les relations rituelles des « islenos » avec chacune des îles mentionnées. Le lien les unissant à Tintipan est un rituel funèbre alors que celui les liant à Mucura est un culte évangélique spécifique. L'intention est de montrer la dualité dans les relations qu'ils tissent avec chacun de ces lieux.

Les relations de parenté et de paternalisme rapprochent les « isleños » *del monte*, le convertissant en prolongation vitale de leur espace. Les positions opposées entre les habitants de Mucura et les « isleños » renforcent les différences et la cohésion interne de chaque groupe. Ainsi, la figure d'autorité que représente Don Oscar, limite les « isleños » à négocier pour le profit du tourisme pour gagner leurs salaires. Les trois îles ne peuvent pas s'interpréter comme des mondes séparés mais comme un système de relations qui se reconfigure constamment dû à la mobilité des « islenos » pour négocier et définir les limites

de leur société. Cette capacité s'exprime de manière plus claire dans leurs manières d'habiter le continent.

CHAPITRE V : HABITER LES ILES ET LE LITTORAL. MOBILITE ET RESEAUX ISLEÑOS

Dans ce chapitre, j'analyse les dynamiques de mobilité entre les îles et le littoral et leurs implications sociales. Cela permet de s'apercevoir comment, qui, pourquoi et entre quels lieux se déplacent les « isleños », le type de relations qui se crée non seulement avec les habitants d'autres endroits mais aussi entre habitants de l'île.

La première partie « la mobilité et la distance » analyse différents modèles de mobilité ou de formes de les nommer, comme *el viaje*, *la vuelta*, *el vacile* et *ir de pesca*. Son analyse laisse entrevoir que l'espace « isleño » s'étend historiquement et que les notions de distance et proximité dépendent de processus écologiques, historiques et sociaux.

La seconde partie montre les réseaux et les formes d'appartenance des « isleños » à différents lieux. D'un côté, Carthagène représente l'état, la ville et le monde « del barrio » sur le continent. La ville de Tolu, quant à elle, est le port et un lieu familier, quotidien pour beaucoup d'entre eux et un lien s'est tissé par le tourisme. Pour finir, Berrugas qui est le site d'échange des hommes par le biais des combats de coqs. Chaque lieu et chaque réseau d'échange génère différents effets politiques, sociaux et culturels sur l'Isote.

La création de liens avec d'autres lieux renforcent les alliances et les relations de parenté entre « islenos », au lieu de les multiplier ou de les disperser. La conséquence en est l'élargissement de l'espace de vie. Ce processus montre comment les limites et les lieux « sont définis par le mouvement » (Ingold, 2011, p.9). Le lien avec ces endroits peut se faire ou se défaire et cela paraît évident en explorant les formes relatives de mobilité et de distance « isleñas » : les notions de « aqui » ou « alla » changent historiquement. Par

exemple, la signification du terme « viaje » au début du XXème siècle acquit des nuances et des usages différents dans l'actualité.

CONCLUSION :

J'ai montré, a partir du cas du El Islote, l'analyse d'un cas particulier dans le contexte caribéen laisse apparaître des formes différencié d'interrelation. Le cheminement réalisé nous invite à penser d'autres voies possibles pour comprendre la relation des îles avec le continent.

La communication et le transport maritime, les échanges constants entre les sociétés, la mobilité, la création d'alliance dans d'autres lieux sont caractéristiques de la société caribéenne. Cependant, si nous examinons les contextes locaux et les sociétés à petite échelle, ces dynamiques présentent des variations dans leurs mécanismes tels que la préoccupation constante des « islenos » pour préserver leur cohésion. En plus de montrer un type particulier de relations et de réseaux caribéen, ces manières d'habiter le monde, contredisent l'idée de « fixe » et univoque de la relation entre le territoire et l'ethnicité (Hoffman, 2013). Dans un contexte comme celui colombien, de nombreuses personnes se sont vues forcées de migrer de leur lieu d'origine par cause de la violence et tentent aujourd'hui de se reconstruire comme individus, famille et groupes dans de nouveaux contextes spatiaux. Des cas comme celui de l'Islote peuvent aider à comprendre que les chemins empruntés, l'errance et l'itinérance sont les voies possibles d'existence et d'appartenance. De même, ils peuvent être les expériences fondatrices du « lieu ». ces dynamiques sollicitent une grande créativité et la magnifique capacité, comme l'exposent les « isleños » pour négocier constamment leurs limites sociales et spatiales.

