



**LA ISLA EN DUELO:**  
**ARCHIVOS Y PRÁCTICAS DE MEMORIA CULTURAL DE MUJERES EN**  
**LA ISLA DE SAN ANDRÉS**

**EDUARDO ANTONIO SILVA PEÑA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
**MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES**  
**BOGOTÁ D.C.**

**2018**

**LA ISLA EN DUELO:  
ARCHIVOS Y PRÁCTICAS DE MEMORIA CULTURAL DE MUJERES EN  
LA ISLA DE SAN ANDRÉS**

**Para optar al título de título de Maestría en Estudios Culturales**

**EDUARDO ANTONIO SILVA PEÑA**

**DIRECTORA:  
DRA. MÓNICA MARÍA DEL VALLE IDÁRRAGA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES  
BOGOTÁ D.C.**

**2018**

Yo, Eduardo Antonio Silva Peña, declaro que este trabajo de grado, elaborado como requisito parcial para obtener el título de Maestría en Estudios Culturales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana, es de mi entera autoría excepto en donde se indique lo contrario. Este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.

Firma

Eduardo Antonio Silva Peña

Fecha: Mayo 28 de 2018

## Tabla de contenido

	<b>Pag.</b>
INTRODUCCIÓN .....	7
Puertos de llegada .....	7
Estudios de performance, memoria cultural y feminismos desde el Caribe .....	19
La cuestión del repertorio .....	20
La cuestión del archivo .....	23
La cuestión del escenario .....	26
CAPÍTULO UNO .....	31
Arcontes y espectros del palacio intendencial .....	31
El domicilio de la colombianización.....	33
La hegemonía de los arcontes y el Puerto Libre .....	39
¿Y los archivos sobre las mujeres isleñas de este periodo? .....	43
Archivo muerto: el incendio de 1965 y los despojos posteriores .....	49
El rumor como espectro .....	53
Evidencias de lo efímero.....	55
El regreso del espectro .....	61
Post Scriptum: una breve reflexión sobre el archivo digital .....	67
CAPÍTULO DOS.....	69
Del Puerto Libre al fallo de La Haya: las fronteras del mar, el género y la etnicidad.....	69
La etnización de los cuerpos y el territorio.....	71
Espectros (patriarcales) de la reputación y la respetabilidad.....	75
Mrs. Robinson: “hija e intermediaria” del Puerto Libre .....	81
Fronteras sociales.....	86
Fronteras geográficas .....	92
El fallo de La Haya y las nuevas fronteras .....	101
CAPITULO TRES .....	107
Fundación Teatral Trasatlántico: diáspora, creolización y ausencia en escena .....	107

La creolización del teatro popular.....	111
Escenarios de lo femenino .....	115
Silenciamientos .....	118
La (re)presentación de la ausencia .....	128
CONCLUSIONES .....	136
Reflexiones finales en torno a mi última visita.....	136
Referencias citadas.....	144

## Lista de figuras

	Pág.
<b>Fig. 1.</b> Instalaciones de la Intendencia a principios del siglo XX. Fotografía de Phillip Phillips .....	36
<b>Fig. 2.</b> Desfile del 20 de julio al frente de las instalaciones de la intendencia a finales de la década del 50.....	38
<b>Fig. 3.</b> Interiores de la casa intendencial en la visita a San Andrés del general Gustavo Rojas Pinilla en noviembre de 1953. ....	42
<b>Fig. 4.</b> Fotografía de los restos del palacio intendencial junto al busto de Bolívar. ...	50
<b>Fig. 5.</b> Pintura de las instalaciones de la intendencia .....	60
<b>Fig. 6.</b> Mural “Century of San Andrés” de Antonio Lung. Sector de Hansa Point. ...	64
<b>Fig. 7.</b> Aurea Oliveira junto a su mural “Nuestra imagen histórica de Naguasá a North End” .....	65
<b>Fig. 8.</b> Mural “Nuestra imagen histórica de Naguasá a North End” .....	65
<b>Fig. 9.</b> Mural “ <i>Nuestra imagen histórica de Naguasá a North End</i> ” .....	66
<b>Fig. 10.</b> Reacciones y comentarios de las personas a partir de las imágenes y archivos de la página de Facebook “50 años del incendio de la casa intendencial en San Andrés 1965-2015” .....	68
<b>Fig. 11.</b> Abuela isleña en protesta.....	70
<b>Fig. 12.</b> “Indio Raizal” Thomas Livingston.....	74
<b>Fig. 13 y 14.</b> Estatuas del <i>Pueblito Isleño</i> .....	80
<b>Fig. 15.</b> Hazel Robinson en la portada del semanario <i>San Andrés Bilingüe</i> 18-25 de julio de 1964 “Nuestro flamante cuerpo de redacción” .....	84
<b>Fig. 16.</b> Mujer al mando de una goleta .....	88
<b>Fig. 17.</b> The Colombian Patriotic Club.....	91
<b>Fig. 18.</b> ¿De quién son los cayos?.....	96
<b>Fig. 19.</b> ¿Dónde es que queda San Andrés? .....	97
<b>Fig. 20.</b> Nueva configuración del mapa del archipiélago explicado por Juan Manuel Santos .....	101
<b>Fig. 21.</b> Mujer isleña en la marcha posterior al resultado del plebiscito por la paz en Bogotá. ....	105
<b>Fig. 22.</b> Escena de <i>Henrietta</i> . Fotografía de Carlos Mario Lema. Cortesía Fundación Trasatlántico.....	109
<b>Fig. 23.</b> Imágenes desvanecidas de rostros de hombres en la vía pública .....	119
<b>Fig. 24.</b> Los delitos bajaron en un 50%. Titular del semanario <i>El Extra</i> , 2011 2 al 9 de marzo p.5.....	124
<b>Fig. 25.</b> Presencia de Juan Manuel Santos junto con autoridades de la armada.....	125
<b>Fig. 26.</b> 20 de julio de 2012. Miembros de la fuerza armada repartiendo banderas entre los niños espectadores.....	126
<b>Fig. 27.</b> Frase de unidad nacional al respaldo de la bandera. ....	126
<b>Fig. 28.</b> .....	130
<b>Fig. 29.</b> .....	130
<b>Fig. 30.</b> Escenas de <i>Combak, combak</i> .....	131
<b>Fig. 31.</b> Estatua de soldado.....	136
<b>Fig. 32.</b> Mujer isleña raizal en puesto de comida típica. ....	141

## INTRODUCCIÓN

### Puertos de llegada

[unos] pocos hacen la Historia. El resto son testigos.<sup>1</sup>  
Derek Walcott (1990, p 104)

Conocí la isla de San Andrés en abril de 2011 gracias a la gestión de la profesora y lingüista Marcia Dittmann. Había tomado con ella una clase electiva llamada “Tradición oral y cultura letrada en el Archipiélago de San Andrés” y desde la lectura de algunos textos ya habíamos problematizado la relación de la particular producción oral y escrita de la historia y literatura de las islas. Aunque en ese primer acercamiento al contexto isleño mis intereses se dirigían principalmente a la música local como una forma de historia oral y su discurso político, pronto la abrumadora experiencia del trabajo de campo y las entrevistas con algunas mujeres de la isla me llevaron a cuestionar los principios y enfoques que traía en mente. Sucedió alguna vez deambulando por las calles del marginado barrio *Simpson Well*, donde hablé con Nieva Forbes, abuela isleña que vive en ese sector. Lo que más recuerdo de esa conversación, que estaba ambientada con música *country* que salía de su habitación y el ruido de algunas motocicletas que pasaban cerca a su casa, era la manera en que con su voz en creol narraba diversos eventos históricos en los cuales (en un discurso que me pareció cercano a los que se pronuncian en la iglesia bautista), me decía, un poco de manera fragmentaria y a veces repetitiva, que *The Four Horsemen of the Apocalypse* en la historia de San Andrés habían sido en su orden: la declaración del archipiélago como intendencia, el Puerto Libre, el incendio del edificio de la intendencia y la aparición de muertes violentas por cuenta del narcotráfico, para luego de una corta pausa terminar diciendo “Bueno...pero aquí estamos”<sup>2</sup>.

A pesar de ubicarse a 1220 kilómetros de distancia, encontré cierta familiaridad de estas historias y el modo de expresarlas de Mrs. Forbes con las que me cuenta mi madre en Bogotá, quien, a pesar de experimentar una creciente pérdida de memoria a corto plazo, aún tiene una gran capacidad de recordar eventos detallados de su niñez y juventud en una zona rural fronteriza entre Norte de Santander y Venezuela. De ahí aprendí que su memoria, acompañada de silencios y repeticiones constantes, era marcada por una experiencia determinada por decisiones tomadas por otros; padre y esposo (mi

---

<sup>1</sup> [a] few make History. The rest are witnesses. (Las traducciones de los textos originalmente en inglés son mías, salvo cuando se indique lo contrario).

<sup>2</sup> Nieva Forbes, San Andrés, 14 de abril de 2011.

padre), habían decidido el rumbo de su vida y su cuerpo sin mayor posibilidad de elección. Mi propia experiencia<sup>3</sup> estaba incorporada en el presente por estas vivencias, propias y ajenas; las condiciones de mi existencia son producto de esas relaciones de poder patriarcales dentro de las cuales se ha construido una masculinidad en la que hay que mostrarse seguro, hecho que a veces no ayuda en algunos contextos para inscribirme dentro un proyecto aliado políticamente al feminismo como el que presento a continuación. Sin embargo, estoy convencido de que, como dijera Rita Segato (2017) en una entrevista, la cuestión de género no es un problema de hombres y mujeres, sino de la unión de fuerzas patriarcales y coloniales modernas que precarizan nuestras vidas (aunque en niveles, trasfondos y formas distintas) y quebrantan los vínculos, empatías o indignaciones colectivas que pudiéramos llegar a compartir con otros cuerpos, otros lugares, otros memorias. Por esto, Eudine Barriteau, al elaborar la agenda de los principales desafíos del feminismo caribeño contemporáneo, recalca la importancia de: “[...] crear un espacio de diálogo con la masculinidad que supere las necesarias respuestas, por lo general reactivas, que se han ido generando hasta ahora” (2011, p.6).

Pero volvamos al acto de memoria privada e individual de Mrs. Forbes, que, en mi opinión, buscaba explicar la crisis social contemporánea de continuo despojo y violencia en la isla desde su subjetividad, al evocar la precariedad de unas vidas que no son prioridad para el cuerpo social y político de un estado neoliberal. Dicha memoria hace que los reclamos de justicia y autonomía cobren sentido al transformar el duelo en una acción política que le da sentido a formas colectivas de solidaridad y resistencia. En efecto, durante los años que duró mi intermitente trabajo de campo (2011-2016), esta narración se iba articulando poco a poco con un creciente sentimiento colectivo y público de pérdida e impotencia en la isla, acentuado al año siguiente luego de que la corte internacional de justicia de La Haya le otorgara a Nicaragua el reconocimiento de alrededor de 75.000 km<sup>2</sup> de territorio marítimo que antes pertenecían a Colombia, evento que repercutiría gravemente en el sustento de pescadores y sus familias en el archipiélago. Este evento, aunado al descomunal incremento de la violencia, sería el momento cumbre que provocó que la rabia y desesperanza fueran llevados a la esfera pública y se expresaran en diversas marchas de las que fui testigo. Muchas de estas

---

<sup>3</sup> Entiendo aquí la experiencia desde Joan Scott (1991) cuando dice que es “[...] una interpretación y *al mismo tiempo* algo que requiere ser interpretado”(pp. 77-112). Así la experiencia no es una prueba de autoridad ni de verdad, sino que reside en aquello que deseamos explicar o registrar y es construida por parámetros experienciales (históricos, culturales) donde nos construimos como sujetos.

marchas eran encabezadas por mujeres, pero también convergían trabajadores, estudiantes, artistas y sobre todo, un numeroso grupo de personas que promulgaba su etnicidad raizal quienes se proclamaban como los más perjudicados por las acciones estatales, convirtiendo así las calles de la isla en reiterativos escenarios de protesta en donde se invocaba la relación colonizadora (y ambivalente) con el estado colombiano, en el que por un lado se decía que la isla estaba en el “olvido estatal”, mientras que por otro se solicitaba una mayor autonomía para el archipiélago fuera de los intereses de Colombia y Nicaragua. Los carteles y las arengas manifestaban las agendas de la protesta, que iban desde el desacato al fallo, la restitución del territorio “étnico-ancestral”, hasta el cese de la violencia por cuenta de las BACRIM<sup>4</sup> y el narcotráfico. Parecía entonces que el fallo de La Haya era solo la punta del iceberg que cobijaba un prolongado duelo colectivo en la isla que parecía no tener fin; los titulares de prensa así lo recordaban: “San Andrés, siete días de duelo tras fallo de La Haya” (*La República*, 25 de noviembre de 2012), “Los sanandresanos en duelo un año después” (*Semana*, 13 de noviembre de 2013). De esta manera, con el título *La isla en duelo* quisiera entender la colectividad y el poder del duelo como lo propone Judith Butler (2006) al hablar de la implicación del reconocimiento de que siempre estamos conectados con vidas diferentes a las nuestras, pero nos involucramos como parte de una comunidad, así el duelo es un acto político en el que la ciudadanía se reconoce más allá de sí misma.

Estos duelos colectivos y dramas sociales fueron también un prisma que invitaba a pensar en una urgente revisión del pasado y de los discursos historiográficos colombianos sobre el archipiélago, producto de las heridas históricas y expresadas en memorias de pérdida de territorios, mares y cuerpos. Estas memorias, en algunas ocasiones, vinculaban moralmente, por ejemplo, el pasado esclavista con la relación actual con Colombia. Esta revisión adquirió tintes y reconfiguraciones identitarias (apoyada también desde el reconocimiento constitucional de 1991 a la diversidad nacional expresada en las poblaciones indígenas, negras, gitanas y raizales) en la construcción de una “memoria étnica-raizal” y en el establecimiento de una pugna por las representaciones hegemónicas del pasado con el estado colombiano. En efecto, durante estos años, la población isleña buscaba las causas de la pérdida del mar en la imposibilidad de cerrar las cuentas con el pasado en un presente marcado por una oleada

---

<sup>4</sup> BACRIM es el nombre con el que se conoce a las bandas criminales. Se trata de un simple cambio estratégico de nominación para los remanentes que quedaron luego de la aparente desmovilización de los grupos paramilitares en el 2005 en el gobierno de Uribe Vélez.

de múltiples aniversarios que iteraban los constantes despojos y la violencia colonial. Así, en tan solo 4 años (2012-2015), se condensaban en viscosas capas cerca de 200 años de eventos en las islas, lo que le brindaba un marco de sentido contemporáneo a este sentimiento de final apocalíptico expresado desde la subjetividad de Mrs. Forbes y cuyo combustible era la traumática historia de la relación de la sociedad isleña con el estado colombiano: 180 años de la emancipación en las islas (1843-2013), 100 años de la creación de la Intendencia de San Andrés (1912-2012), 60 años del Puerto Libre (1953-2013), 50 años de incendio de la Intendencia (1965-2015), 20 años de la Ley 70 de comunidades negras (1993-2013), 10 años de la aparente desmovilización de los paramilitares (2003-2013). De esta manera, y dados los recientes hechos contemporáneos, en los titulares de prensa algunos de estos aniversarios se reconfiguraron en conmemoraciones que expresaban el fracaso de un estado nacional basado en múltiples exclusiones sociales: “Más de cien años de fracasos diplomáticos” (*El Universal*, 25 de noviembre de 2012), “60 años del ‘Entuerto’ libre” de San Andrés” (*El isleño*, 25 de mayo de 2013), “Sin memoria ni ruido se cumplieron 50 años del incendio del palacio intendencial de San Andrés” (*The Archipelago Press*, 19 de enero de 2015), “‘Urabeños’ buscan el control del narcotráfico en San Andrés” (*El Tiempo*, 1 de noviembre de 2013).

Por otra parte, estoy seguro de que la idea de “presencia estatal” que solicitaban estas voces locales y que concierne al derecho de “ser escuchados”, difería sustancialmente de la respuesta oficial que se puso en marcha. En efecto, desde que Nicaragua promulgó oficialmente su interés por el archipiélago en el 2001 al presentar una demanda contra Colombia para redefinir los límites marítimos en el Caribe, las calles de la isla paulatinamente se convirtieron en escenarios para el despliegue de una “presencia estatal” ejecutada por una institución masculina y patriarcal encarnada en las fuerzas armadas y la policía. Esta presencia pretendía hacer visible el fortalecimiento de una “soberanía y unidad nacional” patrocinada también por la necesidad de control estatal sobre las posibles voces separatistas de organizaciones locales del grupo AMEN SD<sup>5</sup>, el incremento del tráfico de drogas en las fronteras marítimas y la confianza inversionista y turística enmarcada en las políticas de

---

<sup>5</sup> AMEN SD (*Archipelago Movement for Ethnic Native Self Determination*), es una organización política conformado por un sector de la comunidad isleña que hace frente a la política de estado. Sus integrantes hacen parte, en su gran mayoría, de las iglesias bautistas. Esta organización surge en la década del noventa como continuación del movimiento SOS (*Sons of the Soil*).

“seguridad democrática” del gobierno del presidente Álvaro Uribe (2002-2010) inicialmente, y luego la “política integral de seguridad y defensa para la prosperidad” de Juan Manuel Santos (2010-2018). Muestra de ello fue el incremento del pie de fuerza y militarización de la isla en nombre de la “seguridad nacional” junto a diversas exhibiciones y cubrimiento mediático de desfiles, uniformes, armamento y cuerpos de militares que acompañaron las visitas presidenciales de Uribe (2007) y Santos (2012). Estas presencias trataban de recordar la pertenencia y lealtad del archipiélago a Colombia en fechas patrióticas claves y paradójicamente concurridas en la isla como el día de la independencia el 20 de julio, combinada con presencias estratégicas más “amigables” en espectáculos musicales como el tradicional *Green Moon Festival* del 2015 cuyo nombre, por cierto, se cambió inesperadamente a “Concierto por los héroes de Colombia”. Siguiendo a Jelin (2002), y desde una perspectiva que articula género y memoria, se entiende que estos rituales del poder en el escenario público “tienen un carácter performativo, en el que se despliega sin matices la dualidad entre el actor/poder masculino, por un lado, y la pasividad/exclusión feminizada de la población o audiencia, por el otro” (p. 129).

Algunos de los eventos históricos a los que he hecho mención (la emancipación, el incendio de la intendencia, el Puerto Libre, la llegada del narcotráfico) estaban escasamente registrados en la historia de San Andrés, además sus “verdades” e interpretaciones no tenían consenso entre sus mismos habitantes y tampoco entre algunas de sus fuentes escritas. Esta problemática, atada a la idea de una isla feminizada y pasiva, también fue expuesta por el pastor bautista e historiador Enrique Pusey Bent en un coloquio sobre la historia de las islas al que fui invitado:

La historia de St. Andrew, Old Providence and St. Catherine tiene dos facetas: la escrita que está manipulada y la no escrita y vivida por el pueblo raizal. Casi todos los historiadores colombianos (Wenceslao Cabrera y Enrique Gaviria) han manipulado nuestra historia para justificar las prácticas neocoloniales ilegales de Colombia en nuestro archipiélago y para desacreditar al pueblo raizal [...] El grave problema del raizal es que en el pasado no teníamos la costumbre de escribir nuestra historia y hoy realmente cuando queremos escribirla nos hacen falta las técnicas modernas y las finanzas requeridas. [...] ¿Cómo terminó el archipiélago en manos de Colombia? (al hablar de la aparente adhesión en 1822) El problema está en que como no teníamos un ejército para defendernos, Colombia nos agarró y se quedó con nosotros. Siempre hago esta pregunta: ¿qué puede hacer una dama que va por un cañaveral y de repente tropieza con seis soldados que deciden hacer que ella...?, bueno como usted quiera.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Enrique Pusey Bent. “Los eventos de 1822 vistos por un raizal”. Ponencia presentada en el coloquio *IV Simposio Internacional Historia del Archipiélago. El uso político del pasado, memoria y silencio de las islas*. San Andrés Isla. Octubre 1-3 / 2014.

Esta oportuna intervención del pastor Pusey nos permite iluminar varias problemáticas sobre el estatus de la historia, la memoria y la perspectiva de género que quisiera tratar desde el contexto isleño en la presente trabajo. Pero antes, debo decir que si bien estoy de acuerdo en que políticamente se hace necesario hacer una revisión y defensa de los “pasados” contra formas de obliteración promovidas por el colonialismo estatal y neoliberal, desde el campo abiertamente político, transdisciplinar, intervencionista y radicalmente contextual que me permiten los estudios culturales, considero que en la isla de San Andrés también se hace urgente hacer una revisión de los principios coloniales, patriarcales, económicos y disciplinares que han sustentando la práctica de la historia y la memoria al vincularlas con diversas relaciones de poder y jerarquizaciones de raza, clase y género, relaciones establecidas desde la conquista en el Caribe y las Américas, y luego reconfiguradas y perpetuadas por la estratégica conformación de los estados modernos y el nuevo orden del capitalismo global<sup>7</sup>.

Empecemos con la mención que hace el pastor Pusey sobre la existencia de dos facetas de la historia, una “escrita” y una “no escrita y vivida”. Aquí no es difícil hacer una analogía, desde los estudios de performance, con las categorías de *archivo* y *repertorio* propuestas por Diana Taylor (2003). Entendemos el archivo cuando se hace referencia a los objetos supuestamente duraderos y estables como los libros, documentos, mapas, huesos, pinturas, fotografías, ruinas, videos, etc. Objetos que en teoría, resisten el cambio a través del tiempo. Por su parte, el repertorio tiene que ver con todos aquellos actos que, también en teoría, son considerados como efímeros, no reproducibles y transferidos cuerpo a cuerpo. Se trata de performances, repeticiones y prácticas miméticas como los gestos, la oralidad, el movimiento, la danza, el canto, etc. En el momento que se le da el estatus a la historia escrita de “manipulada” y por lo tanto mediada, en contraste a una historia “vivida” y “verdadera” en tanto libre de mediaciones, Pusey nos recuerda la distinción académica y política entre historia y memoria como categorías diferenciadas, similar a la división entre memoria corporal y

---

<sup>7</sup> En efecto, al vincular a la isla de San Andrés con las experiencias de pérdida y traumáticas en el Gran Caribe, vemos que a pesar de la insularidad impuesta y el conjunto de diferencias constitutivas en términos geográficos, económicos, culturales y sociales de la isla de San Andrés con Colombia y con el resto del Caribe, (incluso con su isla hermana de Providencia), ésta comparte una historia común de violencias endémicas a las colonizaciones imperiales/estatales/globales originadas en la economía de plantación. Una historia de vituperios originada en 1492 y perpetuada en el siglo XIX por los sistemas coloniales de la Europa occidental, como también en las jerarquías del actual orden global, a partir de las cuales, como acertadamente explica la pensadora jamaicana Sylvia Wynter (1992), se creó una ruptura fundamental que reestructuró las nociones de tiempo, espacio y trabajo, basadas en un orden de jerarquías sobre los cuerpos en términos de clase, raza y género.

memoria archivística. No obstante, comparto con Taylor que el archivo y el repertorio no hacen parte de un binario estático o secuencial (la llegada a la modernidad por medio de la escritura), ni de verdadero versus falso, ni de uno mediado (o manipulado) y otro sin mediaciones (o puro) sino que se trata de dos sistemas interrelacionados, coexistentes y mediados de múltiples maneras. La principal diferencia radica en que, mientras que la naturaleza “viva” del repertorio (aquí Pusey acierta con la faceta “vívida” de la historia) se ha confinado a un *aquí-ahora*, el archivo se ha construido como una práctica de salvaguardado, como un pasado cognoscible al que se puede acceder de forma permanente.

A pesar de que el pastor Pusey hace el intento de reconocer a la historia oral como un medio adecuado de recordación y transmisión de saberes, más adelante considera que lo “más grave” es la falta de escritura de la población étnica raizal. Esta idea es compartida por innumerables textos y personas, tanto locales como de otras latitudes que han investigado sobre el pasado en las islas, donde se le ha rendido culto a la “objetividad” como paradigma de acceso al conocimiento moderno, cuando señalan (y se quejan), por ejemplo, por el desinterés local por escribir y la falta de prácticas y técnicas apropiadas de archivamiento de documentos, hecho que contrasta con repertorios como el de la oralidad predominante del archipiélago de San Andrés (Friedemann, 1986), (Botero, 2007) y común a otras islas del Caribe. No obstante, desde los estudios poscoloniales y de performance se nos ha advertido que desde la invasión europea en las Américas y el Caribe, la epistemología colonial privilegió la escritura alfabética y las lenguas hegemónicas en detrimento de otras formas de conocimiento no escritas, (o registradas de otra manera) quedando confinadas a la desaparición o marginalización.

Esta herencia colonial contemporánea podría explicarse desde la continuidad que le brindó el paradigma cientificista moderno, donde el repertorio de la historia oral recibe el título de ritual, lo que a su vez se asocia con lo “étnico”, término que históricamente denota a los pueblos marcados por su raza y clase, y que historiadores como Jaques Le Goff (1992) han llamado como “primitivos” o pueblos “sin escritura”. Así se entiende que uno de los puntos clave de la imposición de la historia “científica” y oficial por medio del archivo, en la medida en que “el documento es lo que permanece” (1992, XVII), fue el de eliminar o desprestigiar la oralidad y el conjunto de saberes y sujetos asociados a esta práctica. En el caso de las islas, esta idea también es prorrogada por el abogado e historiador isleño Álvaro Archbold (2004) quien, al

realizar una revisión de los documentos existentes en el archipiélago, concluye que: “Los documentos han sido *la mejor fuente para abordar una historia objetiva* de las islas a partir del Siglo XVI hasta la fecha” (p.82 énfasis mío).

Desde esta perspectiva, la mirada propuesta por la historiografía moderna tiene el problema político de “fijar” los eventos en un pasado inmodificable por medio del archivo y vislumbra una perspectiva del tiempo lineal y periodizada que los separa del presente y del futuro. Así lo manifiestan los creolistas Bernabé, Chamoiseau y Confiant (2011) quienes complementan esta idea al decir que en el Caribe: “[...] la historia de la colonización que tomamos por nuestra agravó nuestra desposesión, la denigración de nosotros mismos; favoreció la exterioridad, *alimentó el abandono del presente*” (p.34 énfasis mío). A lo anterior, agregaría que este tipo de violencia epistémica (Spivak, 2003), no sólo dejó de lado el componente presencial, subjetivo, afectivo, corporal y estético en el devenir del pasado, sino que contribuyó al silenciamiento perpetuo, producto del poder colonial y patriarcal, de los y sobre todo las subalternas como actores indispensables en la construcción de la historia. Es por esto que las herramientas de los estudios de performance y los feminismos poscoloniales pueden ser útiles en el proyecto de exhumar, recuperar y visualizar la experiencia femenina manifestada en la memoria de archivos y repertorios, o, en caso contrario, el de describir la obliteración de su voz y de sus posibilidades de actuación y visualización en contextos caribeños.

De hecho, en este mismo coloquio se hizo evidente una tercera faceta no enunciada y que quisiera hacer explícita: la ausencia sobre cuestiones de género y mujeres en los debates por los usos políticos del pasado en el archipiélago. De las pocas menciones a lo femenino o feminizado fue precisamente la perturbadora analogía que hace Pusey al hablar de la historia de la colonización que toma como propia cuando compara al archipiélago con una “dama sola” y el acto de adhesión y luego posesión de Colombia con un acto de violencia sexual perpetuado por seis soldados. Aquí Pusey, quien encarna el discurso bautista y la etnicidad raizal, parece naturalizar, desde el “sentido común” patriarcal, el estereotipo de género que posiciona a la mujer y al archipiélago como un cuerpo (social) dócil, indefenso, disponible, anónimo, despojado de agencia y hasta en cierto punto culpable por desconocer los riesgos que corre al caminar sin compañía (masculina), al sugerir que la víctima se puso en una situación de riesgo con su acción, riesgo similar que se tuvo al tener un sociedad isleña feminizada sin poder armado y cuya consecuencia fue la colonización colombiana. A mi modo de ver, este énfasis moral en la victimización refuerza el estereotipo que

denunciara Guillaumin (2005), quien apoyada en Aimé Césaire, dice que: “De algún modo, los colonizados buscan lo que les sucede, igual que las mujeres buscan la dependencia o la violación.” (p. 26). Este contraste simbólico de género en las memorias se repite constantemente en diversos contextos donde el dolor y sufrimiento se asocian al cuerpo femenino o colonizado, mientras que los mecanismos institucionales parecen “pertener” a los hombres o colonizadores. Es por esto que Jelin nos sugiere una perspectiva de género que implique “[...] una visión más amplia que el énfasis en la victimización de la mujeres, visión que coincide con los estereotipos sociales dominantes” (2012, p. 22). Es así como lo he aprendido en diversos contextos familiares, académicos o sociales, y donde se me ha hecho claro que las mujeres no son simples espectadoras o víctimas pasivas de lo que sucede (tampoco la población colonizada), son, sobretodo, agentes de transformación de aquellos pasados que acechan el presente.

Efectivamente, el asunto de la historiografía sobre y en las islas como los temas que trataban eran tradicionalmente un “asunto de hombres” (pude comprobarlo cuando preguntaba por conocedores del pasado de la isla, usualmente me remitían a políticos, abogados o pastores religiosos, siendo algunos de ellos miembros de la Academia de Historia del Departamento), quienes usualmente trataban de construir un pasado colectivo en torno a los debates para “corregir”, desde su visión de “verdad”, la “manipulación colombiana” a partir de historias orales sobre épicas hazañas bélicas de hombres blancos europeos como Luis Aury o Luis Perú de Lacroix, o al señalar el “desagradecimiento” colombiano por no tener en cuenta la participación de la armada sanandresana en la guerra de Colombia contra Perú en el siglo XIX. Aquí como lo explica Shalini Puri (2014): “La épica ofrece una narrativa de un destino colectivo o de un evento fundacional (generalmente guerras) en relación a lo que la comunidad cristaliza. También ofrece una visión de una agencia masculina heroica”<sup>8</sup> (p.2). Ante este panorama hegemónicamente masculino, institucional, belicista y epistémicamente androcéntrico, tanto a nivel nacional como local, cabría preguntarnos entonces ¿dónde quedaba la experiencia histórica de mujeres como Mrs. Forbes cuando al parecer los asuntos del pasado, al igual que sus vidas, eran decididos por otros?, ¿qué archivos o qué prácticas de memoria podrían dar cuenta de su experiencia y sus denuncias?, ¿cómo

---

<sup>8</sup> “*The epic offers a narrative of collective destiny or of a foundational event (often war) in relation to which community crystallizes. It also offers a vision of heroic masculine agency.*”

se podrían escenificar y visibilizar sus reclamos?, ¿qué pasados pueden ser rememorados para imaginar el futuro?

El contraste en la participación femenina en los debates del pasado en la isla se hizo notorio más adelante en un encuentro llamado *La visión del archipiélago desde la literatura* (2015), que buscaba reconocer el aporte de la literatura para la comprensión de procesos sociales y de reconstrucción de memoria a través de las visiones de un heterógeno grupo de escritoras relacionadas con la isla como Hazel Robinson (isleña que vivió en Estados Unidos), Keshia Howard (isleña representante del movimiento bautista y la etnicidad raizal), Fanny Buitrago (barranquillera y asociada al movimiento nadaísta de la década del sesenta) y María Matilde Rodríguez (abogada barranquillera radicada en la isla e interesada en la defensa de derechos humanos). A partir de este encuentro pude apreciar de manera clara dos cosas. Primero, que no existía en la isla un proyecto homogéneo, orgánico y consensuado de memorias de despojos y violencia enmarcadas desde una única experiencia femenina sanandresana o raizal, dado que, al converger diversas generaciones, subjetividades, identidades y lenguas, se puso en escena, una vez más, la radical heterogeneidad de perspectivas en un contexto caribeño marcado por diásporas, creolizaciones, migraciones y asentamientos de colonias en diversos momentos históricos. Segundo, también se hacía claro que, a diferencia de la historia, la memoria, usualmente asociada a la subjetividad, la ambigüedad y a lo étnico, era un campo vinculado con lo femenino en la isla y, por ende, desvirtuada por los discursos hegemónicos sobre el pasado.

En efecto, desde diversos contextos, las manifestaciones de memoria corporal o repertorios, como también los archivos de tipo literario y pictórico, se han concebido como distantes y “poco objetivos” en relación con los hechos del pasado. Jelin (2002) también ha mencionado que las memorias de los hombres se encuentran usualmente inscritas en los documentos públicos, testimonios judiciales y en informes periodísticos. De esta manera, los repertorios de la memoria y su articulación con otras formas de registro, ya sea de hombres o de mujeres, tienen que rendirse cada vez más a la lógica de permanencia del archivo, cuya transcripción o grabación permite “materializar una prueba”. En este sentido, los modos de transmisión de saberes relacionados con el repertorio de la memoria y con otro tipo de archivos (como los artísticos) son tradicionalmente feminizados y corresponden, como apunta Guha (1999), a un tipo de encuadre social diferenciado, en la medida que la memoria corporal (en modalidades como el rumor) está cargada de subjetividad, de emoción, tiene un

carácter anónimo y se resiste a su fijeza dado que se modifica imaginativamente en cada “acto de transferencia” (Taylor, 2003). A lo anterior agregaría que el valor político de estas memorias consiste precisamente en su capacidad de tolerar parcialidades objetivas y subjetivas, contradicciones y re-direccionamientos, lo que bien podría proponer la construcción pública de un “espacio de pérdida” (Butler, 2006) que permita escenificar lo ausente.

Con este complejo escenario como trasfondo surge esta investigación, cuyo tema central es el de los archivos y las prácticas de memoria cultural de mujeres en la isla de San Andrés. Mi objetivo principal es explorar el rol activo –la agencia– que un heterogéneo grupo de mujeres que vive o ha vivido en la isla de San Andrés cumple con respecto a la transmisión, escenificación y visibilización de diversos duelos colectivos en la esfera pública al hacer que múltiples pasados se manifiesten en el presente y se articulen con expectativas futuras.

Por este motivo no es de mi interés hacer un trabajo de *historia* sobre la isla de San Andrés. Por considerarla insuficiente, no creo que sea posible responder simplemente a la pregunta sobre lo que “realmente” ocurrió. Se trata más bien de una exploración sobre aspectos de la memoria como la subjetividad, la fragilidad, su rol en la configuración de identidades y la manera sorprendente en que se ausenta y reaparece inscrita en momentos, lugares, cuerpos y formas insospechadas (charlas, crónicas, fotografías, estatuas, literatura, murales, rumores, paisajes, teatro).

De esta manera, la organización de esta investigación propone responder a temas que considero de suma importancia para interpretar e intervenir en la problemática que despiertan diversas memorias y pasados que acechan la isla de San Andrés en el presente. Finalmente quisiera decir que la selección de iniciativas de memoria cultural promovidas por algunas mujeres en la isla no es sino una antología menor de todo lo que se puede encontrar allí. Como todo trabajo recopilatorio, mis intereses y subjetividad han entrado en juego, así, las diversas prácticas de memoria cultural manifestadas en múltiples archivos y repertorios de algunas mujeres fueron escogidas debido a que me permitieron observar diversas dimensiones específicas del mismo tema.

Antes de continuar, quisiera recalcar la importancia y los aportes para esta investigación que han tenido diversos trabajos académicos en la isla de San Andrés que, desde diversos prismas disciplinares, han pensado el tema del pasado y el género,

aunque, en ocasiones, de manera separada. En el caso del archipiélago, diferentes frentes antropológicos como los de Peter Wilson (1973) Inge Valencia (2008), historiográficos como los de Raúl Román y Johanna James (2010), Zandra Pedraza (1986), James Parsons (1985), Sharika Crawford (2009), literarios como el de Marcela Piamba (2016), sociológicos como el de Dilia Robinson (1974), por nombrar solo algunos, han entrado en diálogo y debate sobre los temas aquí expuestos.

Por su parte, en la última década, campos más abiertos disciplinarmente y temas como el de la memoria y el género también han empezado a incursionar en el Caribe anglófono. En relación con los vínculos entre memoria cultural en el Caribe creol-anglófono, algunas revisiones críticas sobre el pasado y las agendas feministas se han involucrado directa e indirectamente con cuestiones de género y memoria cultural manifestada en archivos y repertorios. Patricia Mohammed (2002), por ejemplo, ha realizado una fuerte crítica a la historiografía tradicional en y desde el Caribe al denunciar la tardanza en incorporar experiencias de esclavitud, diásporas y migración de mujeres, debido a una herencia historiográfica colonial y androcéntrica e inscrita en lenguas hegemónicas, la cual desvaloriza la experiencia de diversas mujeres por considerarla no histórica, tendencia que valora más la esfera pública asociada a los hombres sobre la esfera privada donde tradicionalmente se ubican a las mujeres.<sup>9</sup> Así, estos debates sobre la historiografía en el Caribe, como bien lo ha señalado Mohammed, han incluido la validación de diversas voces femeninas y sus saberes, tales como repertorios de fuentes orales y archivísticas como diarios y cartas, fuentes que han sido descartadas por las bases de algunos enfoques históricos, al desafiar la manera en que el conocimiento androcéntrico se ha auto-legitimado a través de la “objetividad” y de su fe en la capacidad de reconstrucción de la “verdad” de los hechos por medio del archivo.

De manera más cercana y reciente a los temas de la memoria y justicia reparativa en el archipiélago de San Andrés, encontramos los artículos de Camila Rivera y Natalia Guevara (2007). Por su parte, también ha existido un reciente interés en trabajar los temas de género y mujeres, una iniciativa que ha tenido en Yusmidia Solano (2014) la figura académica más notoria en las islas. Por su parte, los estudios

---

<sup>9</sup> Estas inquietudes en el Caribe anglófono se manifiestan a partir de los trabajos de diversas investigadoras de los estudios de género de las universidades de las *West Indies* con sedes en Jamaica, Barbados y Trinidad y Tobago, donde publicaciones como *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective* (1995) situaban el origen empírico de los debates sobre la historia, la memoria y el género (a veces separadamente) a finales de los años sesenta y setenta.

culturales también han empezado a abrirse campo en el archipiélago con temas que exploran la relación entre poder y cultura en aspectos como la raza/etnicidad, la construcción del espacio y la relación sociedad-estado. Hablo de *Escenas de poder y subalternidad. Aproximaciones a un archipiélago en transición* (2012) del isleño Jairo Archbold y de *Tan solo deja huella de tu piel sobre la arena. Providencia: más allá de la etnicidad y la biodiversidad una insularidad por asumir* (2012) de Camila Rivera. Cabe anotar que estos dos últimos trabajos no tienen como eje central las cuestiones del archivo, la memoria cultural, el género o el feminismo, no obstante, ambos han sido fundamentales como referentes para esta investigación como pioneros en este campo de investigación-intervención de estudios culturales en el archipiélago.

### **Estudios de performance, memoria cultural y feminismos desde el Caribe**

De los estudios culturales, quisiera retomar la relación que éstos establecen con la teoría al tejer una alianza estratégica con el trabajo intelectual y la vocación política enmarcada en una “contextualidad radical” (Grossberg, 2009) a partir de lo que Stuart Hall (1992), ha denominado como una “lucha con los ángeles”, una poderosa metáfora que “desacraliza” las teorías endiosadas, usualmente tomadas como garantía y modelos universalistas. Esta “lucha” con la teoría implica tanto rigor académico como creatividad intelectual, se trata de una búsqueda imaginativa que intenta construir y articular diversas herramientas conceptuales que permitan entender lo concreto e intervenir de manera más efectiva en contextos específicos. De esta manera, las apuestas y elecciones políticas, teóricas, conceptuales y metodológicas que aquí propongo obedecen a su “utilidad”, lo que las convierte en recursos o herramientas que pueden responder a cuestiones propias de un complejo escenario caribeño denominado “isla de San Andrés”, como también al uso de la imaginación, lo que implica pensar nuevas posibilidades de intervención y transformación de ese contexto. Es por ello que seguidamente quisiera precisar y profundizar en ciertas herramientas conceptuales antes enunciadas y en opciones metodológicas que provienen principalmente de los estudios de performance, la memoria cultural y los feminismos desde el Caribe.

Una de las primeras trayectorias políticas y académicas de los estudios de performance es aquella que surge de la crítica a la primacía de la escritura como paradigma de acceso al conocimiento (histórico), lo que condujo a la sistemática marginalización de grupos poblacionales completos como las mujeres (McRobbie,

1982)<sup>10</sup> o la población esclavizada (Conquergood, 1998)<sup>11</sup>. Estos ejemplos históricos tomados desde el género y la racialización subrayan las políticas excluyentes de la escritura y la colonización, políticas perpetuadas hasta ahora por el conocimiento validado por las universidades, las disciplinas y las brechas tecnológicas. Es en esta línea que Diana Taylor (2003) traza las líneas políticas de los estudios de performance al decir que: “Si el performance no era capaz de transmitir conocimiento, entonces solo los letrados y poderosos podrían reclamar para sí memoria e identidad social”<sup>12</sup> (p. XVII). A continuación quisiera profundizar lo que entiendo por repertorio, archivo y escenario, elementos indisociables al hablar de memoria cultural desde el lente del performance y vinculados con los feminismos desde el Caribe, pero aquí expuestos separadamente para facilitar su comprensión.

### **La cuestión del repertorio**

Dado el contexto de la isla de San Andrés, donde, como hemos visto, la transmisión de conocimiento se produce a partir de diversos repertorios corporales y orales, razón por la que muchos de los acontecimientos que allí ocurren se vuelven invisibles al ser producto de metodologías y archivos coloniales, los estudios de performance devienen útiles a partir de su interés, en un primer nivel, por la manera en que los repertorios de diversos comportamientos expresivos transmiten saberes e identidad. En este sentido, la memoria cultural se entiende como un “acto vital de transferencia” (Taylor 2003), algo que Richard Schechner (1985) ha llamado “conducta restaurada o conducta dos veces actuada” (*twice-behaved behavior*), se trata de un performance que se puede repetir, ensayar y sobre todo re-crear, lo que abre la posibilidad para la imaginación en cada nueva reiteración. Así el performance opera en un *aquí y ahora* donde los grupos y actores sociales constituyen y reiteran sus identidades al momento de convocar un pasado compartido, lo cual también puede

---

<sup>10</sup> En relación con las mujeres y el acceso a la escritura Angela McRobbie señala específicamente que: “We’ll know that to participate in the public sphere of politics direct action goes hand in hand with the power of the written word. [...] The irony is that it is access to these very forms which have been constantly been denied us [...] It is a form, called ‘gossip’, where women have been located throughout history”. (1982, p.50).

<sup>11</sup> Por su parte, Conquergood, al hablar de la población esclavizada en las Américas, apunta que: “Slaves were forbidden by law to acquire literacy, a historical fact that underscores the exclusionary politics of textuality where even today in many parts of the world a writing elite is separated from peasants and proletarians who have restricted access to literacy” (1998, p.27).

<sup>12</sup> “If performance did not transmit knowledge, only the literate and powerful could claim social memory and identity”

ofrecer, en términos políticos, una manera de subvertir normas hegemónicamente establecidas.

Por su parte, como lo expresaran Hirsch y Smith (2002), la crítica feminista puede ofrecer un lente inmejorable para entender la manera en que opera la memoria cultural. Los marcadores de género, como también de clase, raza, etnicidad, sexualidad, generación, etc., configuran identidades en cuerpos situados y proveen una manera de localizar la memoria cultural en un contexto y momento concreto. Podemos decir entonces que el género, como la raza/etnicidad y la clase se constituyen en dimensiones que no se pueden obviar en las relaciones de poder, dado que la memoria cultural está igualmente inmersa en estas mismas relaciones. Es en este sentido que los estudios sobre la memoria cultural y de performance, vale decir, aquellos estudios que se ocupan de la manera en que las sociedades deciden qué y cómo se recuerda o se olvida, se han convertido en un campo expandido de investigación/intervención profundamente articulado con los estudios culturales, en la medida en que “Lo que una cultura recuerda y lo que decide olvidar está intrínsecamente unido con cuestiones de poder, hegemonía y género” (Hirsch y Smith, 2002, p.6).

En un segundo nivel, el performance constituye también el lente metodológico que permite registrar y analizar etnográfica e históricamente (dado su carácter iterativo) eventos y comportamientos *en vivo como* performance, incluso cuando estos comportamientos convoquen una interacción con objetos o eventos en internet (Taylor, 2003). Es así como manifestaciones públicas de denuncia y resistencia, los espectáculos de estado, la construcción o invención del género, la raza/etnicidad e identidad sexual por ejemplo, son reiteradas y performadas diariamente en la esfera pública y digital, a la vez que son mediadas por la mirada del público espectador. De manera similar, el cubano Benítez Rojo (1998) señala que: “[...] la performance caribeña, incluso el acto cotidiano de caminar, no se vuelve solo hacia el performer sino que también se dirige hacia un público.” (p. 37). En este sentido, al reconocer nuestros cuerpos como transmisores de conocimiento y memoria, éstos también se entienden como producto de diversas cartografías, sistemas disciplinarios y prácticas taxonómicas de raza, etnicidad, clase y género, identidad individual y colectiva en momentos históricos y lugares específicos. Así entendemos con la crítica feminista Judith Butler que las identidades son altamente performativas, se manifiestan a partir de “una reiteración estilizada de actos” (1990, p. 273), que son repetidas por generaciones y que constituyen la manera social y culturalmente aceptada y naturalizada de *actuar* como

hombre o como mujer (comportamientos que también nos invitan a pensar en la performatividad de marcadores de raza, clase y etnicidad) y cuya inscripción se materializa en el cuerpo. Así, el simple gesto de un cuerpo que camina en la vía pública, por ejemplo, se convierte en un gesto de “caribeñidad”, en la medida en que, mediante la mirada, recuerda modelos de comportamiento internalizados de manera consciente o inconsciente, socialmente aceptados (o rechazados) y (re)producidos de múltiples formas.

En cuanto a la constitución de la categoría de género, cabe agregar que, como apunta Mohammed (2002), la crítica feminista caribeña ha entablado diálogos productivos con feminismos y teorías críticas de otras latitudes como los feminismos poscoloniales, negros, fronterizos, diaspóricos y la teoría *queer*<sup>13</sup>, enfoques que han coincidido en manifestar la inestabilidad de la categoría “mujer” o “mujeres”, al proponer al género como “una categoría útil para el análisis histórico” (Scott, 1996) como también para entender la manera en que en cada contexto histórico éste se reproduce social, cultural y performativamente. El uso teórico, epistemológico y político del género ha servido para desnaturalizar el significado de “mujer”, entendida como “lo Otro” en relación con los paradigmas masculinos y colonizadores predominantes y para explicar que las desigualdades entre los sexos no son una cuestión natural sino una construcción social, histórica y performativa basada en el sistema sexo-género<sup>14</sup>. Más aún, dadas las especificidades de la compleja realidad del Caribe y sus necesidades políticas, donde hay que tener en cuenta elementos como la historia de la colonización, la conformación estatal neocolonial, las diásporas y flujos migratorios de diversos lugares, los procesos de mestizaje y creolización, habría que entender la categoría “mujer” (al igual que categorías como “nación” o “raza”) como insuficientemente auto-explicativa, en tanto que no podemos decir que en la isla de San Andrés, a mediados del siglo XX era lo mismo “ser” mujer negra descendiente de esclavizados y hablante de creol en el siglo XXI, que “ser” mujer venezolana inmigrante y hablante de castellano, entendiendo que las condiciones de opresión e invisibilización varían dependiendo de la intersección histórica entre raza, clase y género, entre otras, lo que

---

<sup>13</sup> Sobre las diversas maneras en que los feminismos caribeños entran en diálogo con otras perspectivas, se puede consultar el texto de M. Alexander Jacqui *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred* Durham: Duke University Press, 2005.

<sup>14</sup> Gayle Rubin (1986) define este concepto como “un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen las necesidades humanas transformadas” (p.97).

también nos invita a contextualizar los aportes y límites del feminismo (Paravisini, 1997).

### **La cuestión del archivo**

Desde sus inicios, la noción de archivo ha establecido una relación directa con el poder y la masculinidad. A partir de su misma etimología, Derrida (1977) se refiere a la palabra *archivo* del latín *archivum*, “residencia del magistrado” y del griego *arkhe*, “gobernar”, lo que trae consigo las prerrogativas de la ley de lo escrito, se vincula con la historia del domicilio del poder, la administración de los arcontes, los patriarcas y la producción de documentos en la antigua Grecia<sup>15</sup>. Es así como Schneider (2011) se refiere al acto de archivar como un principio legado a los arcontes, tratándose al mismo tiempo de un lugar (el espacio físico autorizado donde se albergan los documentos), un objeto (una serie de cosas representativas o registros históricos seleccionados para ser incluidos) y una práctica (la lógica de la selección, organización, conservación y acceso a personal especializado), lo que permite definirlo como una “arquitectura de una memoria social que exige restos visibles o materialmente rastreables, es la arquitectura de un poder social particular sobre la memoria.” (p. 228). Es por este motivo que vale la pena recoger la inquietud de Schneider cuando se pregunta sobre cómo algunas prácticas de archivo en la actualidad permanecen ligadas al poder a partir de principios patriarcales y coloniales.

En el contexto de las Américas y del Caribe a finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, vemos que las prácticas de archivo cobraron gran importancia durante los procesos de formación imperial y luego estatal, cuando una de las operaciones simbólicas centrales para este propósito fue la de la elaboración de un “gran relato nacional”. Para este fin era necesario construir una versión de la historia que, aunada a la escenificación de símbolos patrios y estatuas de héroes nacionales, serviría como modelo de identificación y de anclaje a una identidad e historia nacional. Esta historia materializada en prácticas archivísticas y regímenes de clasificación de la información llevó a la construcción de lugares para su domicilio tales como bibliotecas

---

<sup>15</sup> La cita completa de Derrida dice así: “El sentido de ‘archivo’, su sólo sentido, le viene del *arkheion* griego: en primer lugar, una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los arcontes, los que mandaban. A los ciudadanos que ostentaban y significaban de este modo el poder político se les reconocía el derecho de hacer o representar la ley. Habida cuenta de su autoridad públicamente así reconocida, es en su casa entonces, en ese lugar que es su casa (casa privada, casa familiar o casa oficial) donde se depositan los documentos oficiales” (1977, p.10).

y casas de gobierno, lugares que se constituyeron en elementos clave para el control del pasado, de la población, la economía y el territorio por medio del almacenamiento y custodia de la información. Bajo este modelo de gubernamentalidad, la creación de “archivos coloniales” (Stoler, 2010) permitió la legitimación de los estados. Allí estarían ubicados, de manera concreta y visible, la historia y la memoria nacional, una historia que, gracias al archivo en su aparente calidad de permanencia, serviría para la producción de una narración histórica con aspiraciones de objetividad y verdad.

Para el caso de las sociedades caribeñas y americanas colonizadas por los imperios europeos y estados nacientes, la construcción de una memoria nacional emergió ante la dificultad de administrar un lugar y una población cuyos documentos tenían que sufrir su traumático traslado, sortear la piratería y las tormentas por el océano Atlántico, hasta llegar a los puertos de sus antiguas metrópolis<sup>16</sup>. De esta manera, el carácter contingente del archivo se hace evidente para quienes hemos tratado de conocer el pasado de la isla de San Andrés *solamente* a través de sus documentos oficiales escritos. En efecto, la relación del archivo con el poder colonial y económico en las islas se revela cuando vemos que en los siglos XVII y XVIII la información escrita (relacionada principalmente con la formación imperial británica y la esclavización) se encuentra en Inglaterra y Escocia, mientras que a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, la producción, circulación y ubicación de archivos sobre las islas estaban mayormente determinada por su relación con Colombia (Archbold, 2004)<sup>17</sup>.

A nivel local, la información sobre este periodo de principios del siglo XX hasta el Puerto Libre en 1953 desapareció casi en su totalidad con el ya mencionado incendio de todos los archivos de la isla que se alojaban en la casa intencional hasta 1965. Hay que anotar que antes de la llegada de la Universidad Nacional en 1997, no existía una editorial permanente, y la aparición de las sedes del Banco de la República en 1976, pareció responder más a medidas estatales que a necesidades locales, sobre todo en momentos históricos cuando Nicaragua entraba en juego en los litigios por la posesión

---

<sup>16</sup> Tal es el caso de muchos de los archivos de Haití que reposan en Francia, los de Cuba que se encuentran en España o los de Jamaica en Inglaterra. Por estas razones, en términos generales, los investigadores locales tienen que trasladarse hacia los centros coloniales y preguntarles a los custodios de la información sobre los archivos de su propia historia.

<sup>17</sup> Los archivos oficiales en este último periodo se encontraban en un inicio en el Departamento de Bolívar debido al control administrativo y posteriormente, ante la declaratoria de intendencia nacional en el marco del proyecto conocido como *colombianización*, los documentos sobre la información en las islas pasarían a la ciudad de Bogotá, con la dificultad propia de las conexiones marítimas y aéreas que dificultaban su control hasta la creación de la casa de gobierno y archivo local en la isla en 1912 en el marco de la declaratoria de intendencia nacional.

de las islas. Actualmente se ubican algunos libros y periódicos en la sede de la Biblioteca del Banco de la República como sitio oficial. También se encuentran fotocopias y documentos escritos a mano con rasgos de humedad en la Casa de la Cultura ubicada en *Chapman Point*, un sector en el que su estructura en madera y a punto de derrumbarse contrasta vergonzosamente con los lujosos hoteles y casinos que se ubican a tan solo unos pasos.

Desde este panorama, y al develar esta lógica de archivo como lugar-objeto-práctica ligada al poder, entendemos que la interpretación de los archivos evoluciona en el tiempo, por lo que también permite que puedan ser interferidos e interrogados a través de diversas manifestaciones culturales, algunas de ellas reproducibles como los archivos digitales y estéticos o efímeras como los repertorios del rumor por ejemplo. Es por esto que, con el fin de descentralizar las restricciones físicas y comerciales de los archivos por su ubicación en Bogotá y otras regiones del país, decidí no solo estudiar los objetos (o su ausencia), sino su elaboración o práctica, lo que me permitió a su vez su estudio etnográfico (Stoler, 2010).

A manera de intervención y de forma intuitiva, también realicé una digitalización de los diversos archivos de prensa, fotografías de murales, pinturas y textos que fueron producto de mi trabajo de campo, lo cual permitió facilitar el acceso y diseminación de estas imágenes en redes sociales a las personas interesadas sobre el pasado de la isla y así promover nuevas memorias e interrogantes mediante los comentarios que suscitaban. Mi interés no era simplemente analizar lo que significan las imágenes de archivos sino crear las condiciones para sus *efectos*. Estas imágenes de archivo que recopilé sirvieron a su vez para realizar algunas foto-elicitaciones (Prosser, 2006) en entrevistas semi-estructuradas, es decir, un uso de la imagen como estimulante para la memoria, imágenes que hicieron parte del encuentro físico en entrevistas con mujeres artistas, activistas o personas del común involucradas en diversas prácticas de la memoria en la isla. Estos ejercicios, tanto virtuales como presenciales, me permitieron alejarme de la práctica solitaria y privada de interpretación y análisis de archivo, lo que me llevó más a un ejercicio etnográfico y colectivo de incorporación de efectos y afectos en mis análisis.

Hay que decir que en algunas ocasiones estos documentos evocaron experiencias de pérdida que bien podríamos denominar como *traumáticas* en la medida en que articulaban experiencias individuales y colectivas de pérdida de territorios, mares y cuerpos. No obstante, quise alejarme de los enfoques psicoanalíticos, como

también de los discursos de “reparación y reconciliación” institucionales que hablan sobre este tipo de memorias (con lo cual no quiero decir que no tenga que mantenerse el debate abierto con respecto a los límites y alcances de ambos discursos)<sup>18</sup>. En su lugar, decidí explorar las experiencias de pérdida a partir del trabajo etnográfico de diversos archivos y repertorios realizados por mujeres, lo cual ha sido un nuevo aprendizaje para mí, un ejercicio atento de escuchar, mirar y sentir lo local, un “descenso a lo cotidiano”, tal como lo expresara Veena Das (2007).

### **La cuestión del escenario**

En términos metodológicos, Taylor (2003) sugiere además que, al registrar y analizar etnográficamente diversos eventos como repertorios y sus registros archivísticos, es necesario ir más allá de las simples narrativas, por lo que hay que considerar la relación entre lugar y memoria a través del concepto de *escenario*. Este concepto, tomado principalmente de los estudios teatrales, permite evocar la materialidad del espacio, así como el ambiente altamente codificado y la información visual necesaria que se brinda a los espectadores (como cuando vemos el vestuario, los muebles, y escuchamos la música, etc.) sobre, por ejemplo, un periodo histórico específico y los marcadores performativos de clase, raza y género que se pueden *escenificar*. Incluso, la misma palabra *escena*, nos remite a la relación mutuamente constitutiva entre acción y ambiente físico. Al igual que el performance, tiene un carácter iterativo y restaurador: “El escenario hace visible, aunque de nuevo, lo que ya estaba ahí: los fantasmas, las imágenes, los estereotipos” (p. 28). De manera similar, feministas geógrafas como Doreen Massey (1994) y fronterizas como Gloria Anzaldúa (1987) han reconocido el espacio como una producción que no puede estar libre de relaciones históricas de poder desiguales y de producción de fronteras simbólicas, geográficas, sociales y de género, elementos fundamentales para entender la

---

<sup>18</sup> Como sabemos, Colombia ha venido entrando al llamado internacional a realizar procesos democratizadores en los que la memoria, en términos académicos y políticos, ha empezado a tener un rol importante en sus instituciones. Desde el año 2005, con la desmovilización de los paramilitares, la creación de la Ley 975 de justicia y paz, la Comisión Nacional de Reparación y Conciliación (CNRC) y actualmente con la implementación del proceso de paz con la guerrilla de las FARC, se ha iniciado un periodo al que llaman “justicia transicional” que se maneja en términos de “reconciliación” y “reparación”. Sin embargo, como lo explica Cortés (2009), desde las mismas instituciones se maneja un lenguaje de “cierre” y “normalización” que determina un tiempo lineal y progresivo, lo que hace que surjan términos como *posconflicto* o *posguerra*, en donde es el mismo estado el que determina el futuro a partir de un horizonte de expectativas predeterminado dentro de un marco de significados y deseos que a su vez administra las formas en que se reconoce el pasado a partir de lo que “se debe” archivar.

construcción de las identidades de los actores sociales por medio de la memoria cultural relacionada con el espacio.

La inquietud sobre la relación de memoria y lugar también me llevó a tener en cuenta los efectos de la experiencia visual del escenario, lo que en el pensamiento caribeño llaman *paisaje*<sup>19</sup>. Esta idea surge después de recorrer muchas veces las calles de la isla, momentos en que, a partir de mi mirada de espectador y etnógrafo, se hicieron evidentes los contrastes entre las presencias y ausencias del pasado, al descubrir la manera en que se inscriben visual y sensorialmente en el presente las violencias coloniales, las ausencias y los despojos en el paisaje. Al ubicarnos en un mirador como el que está en La Loma, por ejemplo, podemos percatarnos de los contrastes entre la colonización neoliberal de la zona comercial del *North End*, llena de hoteles lujosos y casinos con los barrios marginalizados del *South End*, lugares que además de mostrar una pobreza racializada, evocan una serie de espacialidades y temporalidades que confluyen entre proyectos materiales nunca acabados por el estado; hospitales, universidades y cárceles en ruinas antes de ser inauguradas, etc. En el *North End* También se ven casas donde el primer piso de cemento es un local comercial y el segundo de madera, habitado y en malas condiciones, lo que evoca el proyecto del Puerto Libre. Por otro lado, carteles con rostros de hombres desaparecidos en la isla o en altamar y carros de gama alta permiten hacer visible las consecuencias del narcotráfico, cañones (artificiales y reales) hacen visible el pasado colonial inglés, murales y estatuas se insertan en discursos identitarios con los principales hitos históricos que se seleccionan para tal fin; nombramientos como el del Aeropuerto Gustavo Rojas Pinilla y la Avenida 20 de julio nos recuerdan las coreografías estatales y el proyecto de colombianización, etc. Todos estos lugares y objetos al recorrerlos y observarlos nos remiten a un presente donde se hacen visibles las *huellas* del pasado en el presente, aquello que queda y que performa visualmente lo que los archivos oficiales, usualmente producidos por hombres, callan. De esta manera, al recorrer e involucrar mi cuerpo en el escenario de la isla de San Andrés, a manera de investigación-

---

<sup>19</sup> Entiendo aquí la noción de paisaje desde WJT Mitchell cuando lo piensa “no como un objeto para ser visto, o un texto para ser leído, sino como un *proceso* por medio del cual las identidades y subjetividades se forman. No se trata simplemente de preguntarnos por lo que el paisaje “es”, o “significa” sino por lo que “hace”. El paisaje no simplemente significa o simboliza relaciones de poder, es un instrumento de poder cultural que es (o es representado frecuentemente a sí mismo como) independiente de las intenciones humanas” (1994, p.2-3). Desde el Caribe, es famosa la frase de Glissant cuando dice que: “Nuestro paisaje es su propio monumento: la huella que él significa es perceptible por debajo. Todo es historia” (2005, p.33).

participación, se hace visible un paisaje, una especie de collage en donde la memoria se proyecta visualmente fuera de los cuerpos hacia la esfera pública en diversas capas, lo que difiere sustancialmente de la idea de paisaje de aquellas imágenes que nos ofrecen sobre la isla en los folletos turísticos.

### **Carta de navegación**

La organización de *La isla en duelo* sigue la siguiente forma: cada capítulo está centrado en uno de los temas escogidos que empiezan con un momento reciente, lo que a su vez recoge una reflexión sobre la experiencia femenina colonial y el poder del duelo en aspectos que encuentran una relación de la memoria con la pérdida de territorios, mares y cuerpos. Si bien estos capítulos están focalizados en cada uno de estos aspectos, tampoco se excluyen temáticamente entre sí. De esta manera, no sigo una única línea lógica pero sí argumentativa y en un sentido cronológico que siempre parte de un presente. En este caso, preferí escoger una manera de ir resolviendo las preguntas propuestas a la vez que voy avanzando; por consiguiente, podemos decir que existe un orden lineal. Al tratar de evocar una temporalidad caribeña en mi narración, el desarrollo de los capítulos se asemeja más a un caracol o a una espiral, ya que en la medida en que se avanza se retoman temas planteados, problemáticas y personas que se insinuaron en capítulos anteriores. Este orden fue escogido para destacar las fascinantes “trenzas de historias” entre las memorias de eventos históricos que constituyeron despojos y violencia que, a fin de cuentas, se encuentran en memorias que se yuxtaponen en el presente de la isla, lo que muestra a la vez su profundidad y complejidad. Se trata de una propuesta inspirada por la idea de *creolidad* de Bernabé, Chamoiseau y Confiant (2011) (y a la vez retomada de la idea de *pensamiento archipiélago* de Glissant) en la que diferentes elementos en apariencia aislados pueden ser conectados por una *Poética de la Relación* en donde “todas las posibilidades, todas las contradicciones están inscritas” (Glissant, 2005, p. 82).

En el primer capítulo *Arcontes y espectros del palacio intendencial* me sitúo en el contexto de la declaración del archipiélago de San Andrés como Intendencia en 1912 para analizar la manera en que se configuró un proyecto estatal/patriarcal a partir de espectáculos ritualizados de estado y la construcción de una memoria nacional materializada en una casa de gobierno que alojaba y validaba la ley sobre los cuerpos y el territorio por medio de la producción de archivos estatales/coloniales. En este capítulo exploro la relación que la población de la isla estableció con su territorio en el

momento de la emancipación de la población esclavizada en 1841, relación que cambiaría radicalmente luego de la escrituración de predios y el posterior incendio de la casa intendencial en 1965 en el marco del Puerto Libre. De la interacción entre diversos archivos y repertorios de algunas mujeres como la escritora Fanny Buitrago que recuerdan el incidente, exploro la manera en que sus huellas aún se mantienen “espectralmente” en la isla, lo que evoca el continuo despojo territorial al que se ha visto sometida la población isleña.

Con esa entrada, pasamos al segundo capítulo titulado *Del Puerto Libre al fallo de La Haya: las fronteras del mar, el género y la etnicidad*. Aquí exploro la manera en que la pérdida del mar producto del fallo de La Haya en 2012 operó como dispositivo para reactivar diversas memorias amparadas en discursos y prácticas de etnización de los cuerpos y el territorio del archipiélago, como también sus diferencias y límites como recurso para la defensa del mar y la participación política de las mujeres. Así, a partir de la recolección de una serie de archivos periodísticos escritos por Hazel Robinson a finales de la década del cincuenta y una entrevista con su autora, analizamos los fronteras sociales y geográficas que han sorteado las mujeres de la isla para ganarse un espacio en la esfera pública, como también la importancia que ha tenido el mar, obliterado por una mirada “andinocéntrica” anclada a la tierra, en la configuración de “un tercer espacio” compuesto por el cruce de fronteras e identidades diaspóricas e híbridas y sus posibles repercusiones actuales desde la experiencia femenina caribeña.

Finalmente en el tercer capítulo *Fundación Teatral Trasatlántico: diáspora, creolización y ausencia en escena* me ocupo del trabajo de la actriz isleña Marilyn Biscaño Miller y el grupo de mujeres que participan y colaboran con la Fundación Teatral Trasatlántico desde la cultura popular negra, la diáspora, la experiencia femenina y los procesos de creolización. A partir de diversos repertorios que tienen su origen en una fiesta caribeña conocida como *concert*, me enfoco en las dificultades de la construcción de identidades y memoria cultural expresada en el teatro popular de mujeres, teniendo en cuenta las tensiones propias de la experiencia colonial y trasatlántica en la isla de San Andrés. También hago un ejercicio de recorrido etnográfico por la isla para mostrar la manera en que las memorias de violencia y la desaparición de personas por cuenta del narcotráfico son silenciadas por medio de espectáculos de estado y archivos oficiales. Por último, analizo la manera en que las integrantes de la Fundación Teatral Trasatlántico desarrollan diversas estrategias de re-

presentación de la ausencia y lo perdido desde la imaginación y la memoria corporal diaspórica.

## CAPÍTULO UNO

### Arcontes y espectros del palacio intencional

Allí estaba la historia del Archipiélago desde Jesucristo hasta nuestros días  
Félix Díaz Galindo (1978, p.83)

Y las águilas volaban  
con la libertad del viento,  
mientras que nuestras sombras,  
transformándose en ecos,  
acariciaban los oídos de los sordos, que  
un día escucharán la verdad del ESPECTRO.  
Juan Ramírez Dawkins (2014, p.111)

Quise conocer el sitio exacto donde se ubicaba la casa de gobierno intencional hasta su fatídico incendio el 19 de enero de 1965. El recorrido me llevó hasta el Parque Bolívar en el *North End* de la isla, cerca a un muelle llamado Toninos Marina desde donde parten los barcos catamaranes que van a la isla de Providencia. El olor del mar es más fuerte ahí, un área de aproximadamente una manzana, rodeada de árboles que dan sombra a algunas sillas distribuidas a lo largo del parque. En el centro se ubica una estatua de Simón Bolívar con rasgos de abandono, no sólo porque presentaba algunas manchas de musgo, óxido y excremento de aves, sino porque en medio de la soledad del parque no parecía importarles a nadie su presencia (algo que contrasta con lugares al interior del continente donde se erige la emblemática estatua del libertador, tales como las plazas de Bolívar de Bogotá, Tunja, Caracas o Santa Marta). Se hacía notorio que, como dijera la escritora barranquillera María Matilde Rodríguez en una charla con motivo del centenario de la creación de la intendencia de San Andrés (1912-2012): “Bolívar no pasó por aquí”.

En relación con el incendio, se cumplía el aniversario número 50 de la fecha del incidente (1965-2015), sin embargo, en su momento, tal como lo sugiere un titular de prensa del 19 de enero del mismo año, “Sin memoria ni ruido se cumplieron 50 años del incendio del palacio intencional de San Andrés” (*The Archipelago Press*). Algo particular, teniendo en cuenta que este evento significaba “el mayor desastre para la Historia de las islas” según algunos historiadores como Félix Díaz Galindo. Precisamente es este historiador quien comienza diciendo en su libro *Monografía del Archipiélago de San Andrés* (1978), que su búsqueda empezó con una recopilación de documentos oficiales, con lo que intentaba “entresacar un itinerario tan próximo a la verdad como lo permiten esas bases” (p. 5). Más adelante, Díaz se lamenta por el suceso

del incendio del edificio de la intendencia en 1965<sup>20</sup>, evento que “partió la historia del Archipiélago en dos partes: la anterior a este infausto suceso que contaba con archivos, mapas, estadísticas y demás bases históricas, y la posterior, que apenas comienza a organizar el archivo, con las dificultades provenientes de tener que partir de cero absoluto para dar razón de la vida anterior a las islas, sin ningún elemento informativo”(ibídem). Argumentos que servirían más adelante para afirmar que “Allí estaba la historia del Archipiélago desde Jesucristo hasta nuestros días” (p. 84). Este sería el motivo para que Díaz ampliara sus fuentes fuera de los archivos y se dirigiera a las fuentes orales, no sin antes advertir a sus lectores que “No se pueden desechar la crónica de viva voz y la leyenda aceptable, porque una región que vive del turismo, necesita capítulos de folclor, que ayudan a mostrar el alma de una raza y hasta los motivos de su existencia en este pequeño lote [...]” (p. 5). Al revelar las condiciones de producción de su trabajo histórico, Díaz muestra, de manera indirecta, las bases mismas de los cuestionamientos que se han hecho hacia la historia oficial y la historia como disciplina, sobre todo desde los estudios poscoloniales y subalternos.

Así tenemos que según Bhabha (1994) la ambivalente construcción de la historia nacional<sup>21</sup> depende de la exclusión y a la vez necesidad de existencia de aquellos que habitan la nación y que a su vez pueden ser potencialmente desplazadas o desplazables (inmigrantes, minorías, refugiados, colonizados, mujeres) cuyas memorias interrogan e interrumpen el relato hegemónico nacional. Desde este punto de vista, es muy probable entonces que la memoria y el ruido del aniversario que buscaba

---

<sup>20</sup> La fecha del incendio varía dependiendo del historiador. Parsons (1956 [1985]) lo ubica el 24 de enero de 1965, al igual que Petersen (2002), Díaz (1978), por su parte, el 24 de mayo de 1964. A mi juicio, considero que estos “errores históricos” en la fecha, que pueden pensarse en un inicio como “insignificantes”, constituyen formas de olvido y “[...] un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad” (Renán, 2000, p. 56).

<sup>21</sup> Estoy de acuerdo con Jairo Archbold (2012), quien muestra cómo han preponderado usualmente las visiones un tanto monolíticas del estado en los estudios tradicionales sobre la relación entre la sociedad isleña y el estado en el proceso de colombianización, entrampados en las dialécticas élite nacional/cultura híbrida, opresor/oprimido, colonizador/colonizado. En este sentido, prefiero entonces una idea de estado como hecho cultural que se encuentra en línea con la mirada de Wade (2000), quien para el caso colombiano cuestiona la relación dicotómica y de oposición de algunas investigaciones que simplifican la relación entre una élite nacional homogeneizante y la resistencia de las culturas subalternas heterogéneas, híbridas o creoles, pues él considera que: “[...] esta visión tiene el defecto de sobresimplificar la oposición básica (para no hablar del riesgo de asignarle intención estratégica a lo elitista y/o subalterno)” (p. 5). Por esto, Wade propone retomar el concepto de ambivalencia de Bhabha, lo que permite crear un espacio liminal del discurso nacional y a su vez crear asociaciones entre ciertas divisiones binarias y establecer sendas entre una cosa y otra. Así, los terceros espacios son espacios intersticiales, entre-medios que “despliegan y desplazan la lógica binaria mediante la cual suelen construirse las identidades de la diferencia; es decir, negro/blanco, yo/otro” (p. 20).

el titular de prensa no circulara por las fuentes asociadas a la producción hegemónica del pasado, sino por circuitos y formas que comprometían a personas “desplazables” de la historia.

Mientras tanto yo seguía allí en el parque Bolívar, en un lugar vacío, *lugar* donde alguna vez se erigió “la historia de San Andrés”, y donde confluían los espectros de pasados independentistas y proyectos de integración nacional como la colombianización y el Puerto Libre. Me pregunté sobre cómo la imagen de este edificio que se mantuvo en pie por solo 53 años pudo transferirse y a la vez resistirse a las intenciones de olvido desde algunos sectores de la isla para al mismo tiempo condensar, hasta el día de hoy, y a pesar de su presencia espectral, una poderosa imagen de todos estos pasados, silenciamientos e invisibilización de personas e historias, producto de su propia formación colonial y patriarcal. ¿Por qué y cómo recordar el incendio de la intendencia en el presente? ¿Cómo puede significar, para mujeres mayores raizales como Mrs. Forbes por ejemplo, una tragedia de orden apocalíptico la pérdida de unos archivos escritos en castellano y a los cuales la población local rara vez tenía acceso, y cuyo lugar recordaba la incómoda (para muchos) presencia estatal?

### **El domicilio de la colombianización**

En la isla de San Andrés, los principios de oficialidad de las leyes del proyecto nacionalista conocido como *colombianización* (amparadas por la constitución de 1886 y el proyecto regeneracionista en Colombia) basados en su mayoría por archivos escritos en castellano, se convirtieron en el soporte legal de la intervención territorial, poblacional, educativa, religiosa y científica, lo que configuró las bases mismas del intento de homogenización de las diferencias que llevó, como lo propone Anderson (2011), a imaginar esa comunidad como parte una nación. Si bien es cierto que nos hemos acostumbrado a esta fecunda metáfora para pensar la nación, habrá que agregar, como lo señala Mirzoeff (2000), que al mismo tiempo existe también una larga lista de “[...] lugares geográficos, monumentos y símbolos que crean una poderosa retórica visual de la nacionalidad” (p.2).

Esta intervención visual y performativa del estado se puede explorar desde 1912, año en que se declara la figura jurídico-administrativo al archipiélago como Intendencia Nacional. Hay que anotar que algunos autores (Pedraza, 1986), (Crawford, 2009), señalan que esta idea de la isla de desligarse de la entonces jurisdicción administrativa del departamento de Bolívar surgió luego de varios conflictos por el manejo de recursos

destinados al archipiélago, por lo que una iniciativa de élites locales representada por ministros bautistas como Thomas B. Livingston y Félix A. Howard exigieron, mediante una petición escrita en castellano, la dependencia directa al centro del país. A su vez, en esta coyuntura histórica se instauraron discursos hegemónicos de civilización y progreso económico que, al menos a nivel local, trataron de desviar la atención de los diversos escándalos de corrupción en la administración pública por parte de los funcionarios nombrados y enviados desde el interior a la isla<sup>22</sup>. A propósito, en 1910 Santiago Guerrero, funcionario enviado por el Ministerio de Gobierno, consignó en un informe, y desde una mirada andinocéntrica, la necesidad de civilizar a los habitantes de las islas, a la vez que señalaba el poco desarrollo del lugar. Dada la dificultad de la administración estatal por su distancia con el archipiélago, Guerrero también veía la urgencia de hacer presencia del estado y de la iglesia católica para evitar nuevas pérdidas territoriales debido a la indiferencia del gobierno central (como ya había sucedido en 1903 con Panamá y en 1890 con la apropiación de Nicaragua de la costa de Mosquitos y las islas Mangles). La intervención sugerida por dicho funcionario estaba en buena parte dirigida a futuras construcciones que modificarían sustancialmente el paisaje de las islas. Así es como aparece este informe en uno de los folios del Archivo General de la Nación:

En San Andrés, como en Providencia, no existe nada de lo que constituye la civilización y progreso de los pueblos. Allí todo permanece sumido en el más hondo y lamentable atraso. Aquellas islas no merecen siquiera el nombre de pueblo, porque no los son. El pueblo más infeliz entre nosotros tiene *calles regularmente trazadas, escuelas regentadas por maestros más o menos idóneos, una casa de Gobierno, una Iglesia Católica, tiene, en fin, un cementerio*. (Guerrero citado por Román, 2014, p.19 énfasis mío).

Aquí vemos que tiempo y espacio se entrelazan a partir de los términos usados por los funcionarios como “civilización”, “progreso” y “atraso”, los cuales nos remiten inmediatamente a una concepción moderna del tiempo lineal, progresiva y a la necesidad de homogenizar los tiempos, es decir, sincronizar los relojes de la isla con los del continente a partir de “alcanzar” temporalmente a la “nación adelantada” mediante el desarrollo de una infraestructura espacial como la que el funcionario estaba

---

<sup>22</sup> Para esa época, el intendente Ospina era denunciado por desfalco al erario público y su mandato culminaría en 1927, siendo reemplazado por Jorge Tadeo Lozano. Los pormenores de estos conflictos, tensiones y enfrentamientos entre los funcionarios enviados por el gobierno y los habitantes de las islas en relación con los asuntos públicos, se pueden encontrar en Joahnnie James y Raúl Román: “Administración pública, desarrollo económico y corrupción en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina 1926-1927”.

acostumbrado a ver en algunas ciudades andinas del continente. Hay que agregar también que esta iniciativa desarrollista era respaldada por los ministros bautistas Livingston y Howard quienes, dada su condición de privilegio y la oportunidad de haber visto ciudades en Estados Unidos, se avergonzaban de admitir con amigos de otros países la condición de “atraso” de su lugar de nacimiento (Crawford, 2009).

En contraste con el respaldo local del desarrollo de la infraestructura, la imposición de la religión católica y del castellano se convirtió en el punto más álgido y conflictivo de la relación con el estado<sup>23</sup>. Esta misión civilizatoria también estuvo encaminada a la moral, la blanquitud, la catolización y la castellanización a partir de la creación de iglesias y la educación en el archipiélago encargada a la Misión Capuchina que llegaría en 1926. Así lo expresaba un informe previo que data de 1923, esta vez a cargo de un emisario del Ministerio de Instrucción Pública:

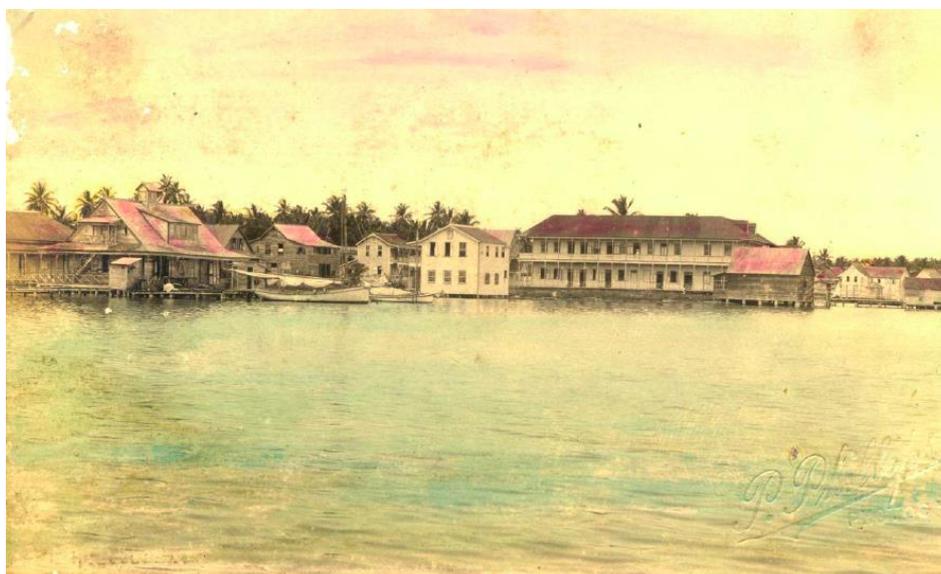
Por su raza, por su religión, por su idioma y por sus costumbres, los habitantes de San Andrés y Providencia no han entrado bien por los caminos que pretenden señalar los agentes del Gobierno para buscar un acercamiento espiritual de las islas a nuestra república. En su generalidad los isleños pertenecen a la raza negra, poco avenida con la blanca, especialmente con la colombiana (Clemente, 1989, p. 139).

En este informe se evidencia el deseo estatal de asimilación cultural que, sin embargo, encuentra una gran similitud al esquema social local proveniente del protestantismo y del sistema de plantación hasta entonces vigente en el archipiélago, vale decir, un blanqueamiento cultural y físico visto como virtud, como la mejor manera de ganar prestigio según la jerarquía nacional, y lo negro visto como defecto moral y sustrato que debería desaparecer (Wade, 2000). Es así como estos informes que consignan deseos estatales son avalados por el poder de la escritura y pueden ser entendidos como *archivos coloniales* (Stoler, 2010), los cuales tenían la capacidad de registrar y producir las realidades que aparentemente sólo pretendían describir. Precisamente, en el marco de la ansiedad continental a principios del siglo XX con respecto a una nueva pérdida territorial, con los vínculos comerciales del archipiélago con los Estados Unidos y con las diferencias socioculturales de su población con la nación, una de las labores de las comisiones, ya fueran estatales, religiosas, periodísticas o científicas, era la de ordenar el conocimiento, producir nuevas verdades y prescribir lo que deberían saber los futuros visitantes continentales que avalarían este proyecto nacionalista.

---

<sup>23</sup> Walwin Petersen (2002) señala que en 1928 en las escuelas a cargo de monjas capuchinas se castigaba el uso del creol y se quemaban biblias protestantes.

Finalmente, y luego de varios años de recurrentes visitas de comisiones con sus respectivos informes, el estado había destinado los fondos necesarios para que tomara forma una de las principales peticiones realizadas inicialmente por varios de sus emisarios: la inauguración, el 20 de julio de 1913, de una casona que funcionara para el naciente gobierno intendencial de San Andrés, como también para albergar los archivos que allí mismo se producirían. El nuevo edificio sirvió para establecer un centro administrativo en aquel archipiélago “lejano” para la mirada continental. Los ojos estatales se posaron más cerca sobre el archipiélago, solucionando de paso los problemas administrativos surgidos a partir de la distancia con el continente y el traslado de sus documentos. Por supuesto, este edificio no sólo serviría para que ciertos funcionarios pudieran *ver desde ahí* a la isla, también tendría la función de *ser visto* por los habitantes, y, de paso, convertirse en un símbolo de advertencia para quienes desde afuera tuvieran algún interés particular en el archipiélago. En efecto, este es un evento que usualmente pasa desapercibido en los análisis de la avanzada centralista de la colombianización en la historia del archipiélago, pero que considero importante retomar para entender la manera como se materializó, visibilizó y escenificó con más fuerza una presencia y memoria estatal en el paisaje de la isla.



**Fig. 1.** Instalaciones de la Intendencia a principios del siglo XX. Fotografía de Phillip Phillips. Cortesía de Hazel Robinson Abrahams. Archivo personal.

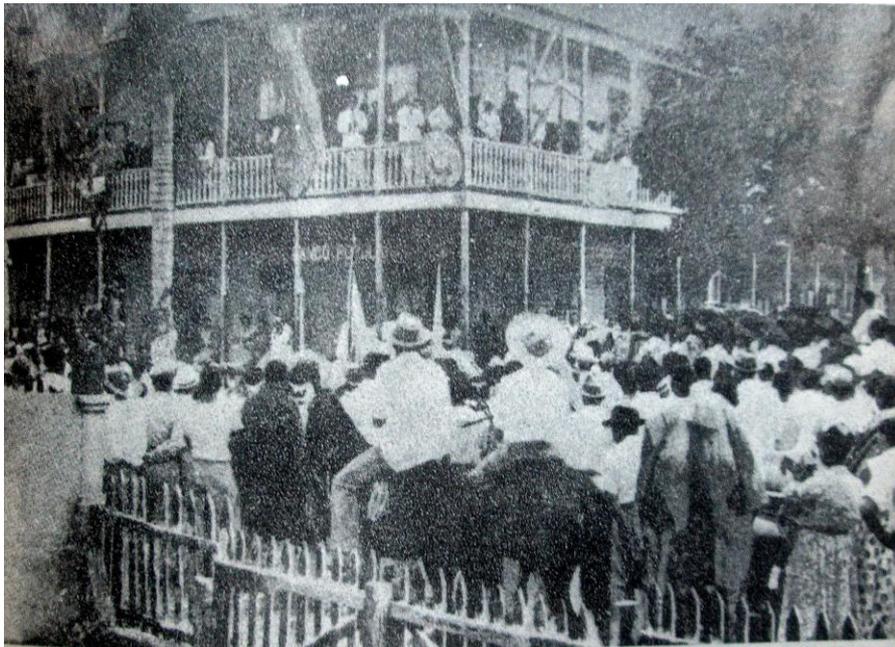
La construcción en madera y techo rojo de zinc, encargada al reconocido fabricante de goletas jamaquino Palmestron Coulson, se ubicaba en las inmediaciones de un muelle que ahora es conocido como Toninos Marina en el *North End*, lo que

brindaba a su vez facilidad a las embarcaciones para los nuevos intercambios económicos y de mercancía con el continente. Su magnitud permitiría que el establecimiento –el más grande de la época en la isla– pudiera ser observado por quienes llegaran al muelle, así los visitantes del interior, quienes generalmente llegaban por vía marítima, podían reconocer inmediatamente la presencia estatal. A pesar de que antiguamente la casa se conocía como *The Palace*, el escritor Díaz la describió de la siguiente manera: “Descuadrada, ruinoso, sin una línea arquitectónica y sin la menor preocupación por estilo o distribución, era la casona de dos plantas, construida con tablas y listones en bruto para servicio del gobierno intendencial [...]” (1978, p. 38). A pesar de esta descripción, la casa intendencial se convertiría en un poderoso símbolo de la presencia estatal para la mirada isleña y una especie de “embajada” para el visitante continental. Hay que tener en cuenta que precisamente allí, en los alrededores de la casona, y cerca de una avenida nombrada como 20 de julio, fue donde años antes también se vio erigir el pabellón nacional y el busto del libertador Simón Bolívar, ícono patriarcal del nacionalismo que, paradójicamente como Taussig (1997) explica desde la estatua del libertador en Venezuela, insta un tiempo monumental al mismo tiempo que recuerda las huellas de las guerras anticoloniales, lo que mantiene a su vez la fuerza presencial de esta violencia fundacional de la ley representada en el libertador.

Ahora bien, aquel lugar de la isla donde se ubicaba el palacio custodiado por Bolívar se prestaba del mismo modo para hacer parte de un escenario que buscaba inscribir el patriotismo sobre los cuerpos de sus habitantes por medio de la imposición del ritual anual de la conmemoración de hechos que sucedieron en la Colombia andina y que poco sentido de colectividad creaban en las islas para ese momento. En efecto, cinco días antes de la celebración del primer centenario de la batalla de Boyacá, el 7 de agosto de 1919, en el diario *El Liberal* de Cartagena, Simón Howard, abogado sanandresano, anotaba la inconformidad local por el creciente proceso colonizador del gobierno colombiano:

Lo cierto es que las fechas del 20 de julio y el 7 de agosto no tienen para nosotros colonos, significación patriótica, todo lo contrario, nos hacen pensar en la injusticia, la parcialidad y el egoísmo de nuestros gobernantes por no decir el despotismo, pues nos privan del derecho que tienen los continentales bajo el tricolor patrio y nos hacen sentir el yugo colonial (*El Liberal*, 1919, 2 de agosto, p.7).

Estos espectáculos<sup>24</sup> encarnados en los múltiples desfiles que conmemoran la independencia de Colombia el 20 de julio y la batalla de Boyacá el 7 de agosto y entendidos como un tipo de performance comunal de la fuerza estatal, de la virilidad encarnado en lo militar, sirvieron para concretar las ideas de un nacionalismo hispanizado en la esfera pública<sup>25</sup>, el cual tomaría forma en los alrededores de la intendencia, dado que era en aquella plazoleta donde culminaban los desfiles que podían ser observados por los intendentes de turno desde la privilegiada mirada panóptica que otorgaba el palco de la segunda planta.



**Fig. 2.** Desfile del 20 de julio al frente de las instalaciones de la intendencia a finales de la década del 50. Tomado de *Cómo se hace un pueblo San Andrés y Providencia 1492-1977* (1977, p. 72) de Carmen Rosa de Barth, Editorial Arenzazu.

De este modo se invitaba a toda la población a participar en los desfiles a través de la iniciativa de instituciones públicas, educativas y eclesiásticas que a su vez se daban cita en el recinto. En este sentido, es lícito pensar que este tipo de performance puede ser visto como una “representación teatral del poder masculinizado” (Taylor, 1997), que opera como un ritual fundacional y que organiza la voluntad colectiva y la

---

<sup>24</sup> Aquí se desprende este concepto desde Guy Debord, quien en su ya conocido libro *La sociedad del espectáculo* (2000) menciona que el espectáculo no es una imagen sino una serie de relaciones sociales mediada por imágenes.

<sup>25</sup> El intendente en mención, Jorge Luis Ospina, manifestaba que aparte de la castellanización de los lugares geográficos, y sitios cotidianos que hacían parte del paisaje de la isla, también se necesitaba hacerlo con los actuaciones públicas oficiales: “El despacho prepara un decreto por medio del cual *será prohibido usar en actuaciones oficiales las denominaciones inglesas que hoy tienen la mayor parte de los lugares geográficos del archipiélago.*” (Ospina citado por Archbold, 2007, p.28 énfasis mío).

“teatralidad” patriótica. A mi modo de ver, este performance de la historia nacional se convirtió en un instrumento político clave y necesario para producir, por medio de presencias y reiteraciones, un imaginario de nación. De esta manera se establece una “ambivalencia temporal” (Bhabha, 2000), que persigue la idea de nación entre la interacción de una “temporalidad acumulativa” materializada en la casa intendencial, entendida aquí desde el archivo como arquitectura y depósito de archivos coloniales, y una “temporalidad continuista”; que consiste en una “estrategia recursiva y repetitiva de la actuación”, encarnada en los desfiles patrióticos del mito nacional.

### **La hegemonía de los arcontes y el Puerto Libre**

Luego de varios años de haber sido creado el recinto para el gobierno intendencial, la población del archipiélago paulatinamente se iniciaba en el entramado de un control social por parte del estado y una consecuente sincronización con sus tiempos modernos. Ante un estado ávido de información sobre el archipiélago, la exclusividad de la datos para normalizar tiempos, cuerpos y territorios se forjó a partir de una burocracia colonial instalada en la célebre casa de gobierno con el fin de acabar con la “informalidad local”, como la de no tener kárdex de identificación válidos para ejercer la ciudadanía o la ausencia de escrituras de los bienes. Lo cierto es que esta “informalidad” entendida así desde los funcionarios estatales, obedecía más bien al desconocimiento de una práctica cultural mnemotécnica de transmisión corporal que la población local había heredado del pasado esclavista y que consistía en acuerdos verbales para el traspaso de bienes<sup>26</sup>. En 1959, la isleña Hazel Robinson hacía manifiesto en un diario nacional el descontento local por la imposición del proceso de escrituración de predios:

Para los isleños bastaba la palabra. Si moría una persona, los bienes eran de sus hijos que los repartían de común acuerdo y seguían disfrutando de ellos como sus abuelos. Lo mismo sucedía cuando a uno u otro le tocaba el turno. *Por eso los testamentos o juicios de sucesión en el Archipiélago creemos que constituyen justamente la excepción a esta regla.* (Robinson. *El Espectador* 1959, p. III, énfasis mío).

Así fue que, en nombre de la “legalidad” se impusieron desde las instituciones oficiales escritos en castellano como registros civiles, certificados de propiedad de

---

<sup>26</sup> Situación similar se daba en Jamaica; como Mery Nash (2004) apunta, las mujeres esclavizadas tenían una relación significativa con la tierra inspirada en la tradición oral Ashanti de África, la cual permitía la herencia de la tierra por medio del linaje femenino. Para el caso de la isla de San Andrés, Solano (2014), sostiene que en la década del cincuenta, la posesión de la tierra se repartía entre un 70% para los hombres y un 30% para las mujeres, lo que muestra una preferencia masculina sobre este sistema de propiedad mediante herencia.

vehículos y predios, como también documentos judiciales entre otros. En este punto, vale aclarar que estos archivos de tipo colonial no fueron tecnologías que fortalecieron los estados por mérito propio (Stoler, 2010). Fue necesario también avalarlos a partir de un sistema complejo de codificación para su rastreo con fondos tributarios, lo que incluyó la creación también de circuitos más efectivos de comunicación. Así tenemos que en la isla de San Andrés, y mediante la Ley 17 de 1927, se ordenó la compra de dos barcos motoveleros para servicio de las islas y se instaló, en la primera planta de la casa, una oficina del correo nacional encargada a Telecom, un Banco Popular, un juzgado y la auditoría fiscal (Díaz, 1978).

Las ciencias al servicio del estado colombiano también hicieron parte de este complejo epistémico que recogió la información sobre la población y territorio de ultramar. Mediante la Ley 47 de 1931 se autorizó enviar al archipiélago una comisión científica integrada por hombres del continente, a fin de que “[...] levante sendas cartas geográficas y geológicas de las islas y cayos que constituyen el archipiélago; para que estudie su población, sus vías de comunicación y las necesidades y conveniencias de su administración, sus recursos actuales y sus posibilidades económicas en general” (Díaz, 1978, p. 72). Así fue como en la segunda planta de la edificación se encontraban el saber y el poder en las oficinas de los intendentes y los repositorios de la producción de un conocimiento masculino materializado en informes estadísticos, registros y mapas<sup>27</sup>. Allí se estableció el despacho intendencial, como también la secretaria, la notaría y registraduría, la oficina de rentas, la capitanía de puerto, la oficina de trabajo, de estadística y la administración de hacienda. Fue de esta manera que la comunicación, la economía y las ciencias al servicio del estado como la estadística, la cartografía y la economía operaron bajo un mismo techo, todo lo anterior a partir de la creación de documentos en castellano que dialogaban sólo con los estamentos nacionales en tanto lengua oficial. Queda claro entonces, que estas tecnologías posibilitaron la administración de la vida pública y decidieron la legitimidad de cualquier discurso, en la medida en que permitieron el acceso a conocimientos e informaciones detalladas que

---

<sup>27</sup> Para la crítica feminista y poscolonial esta producción de conocimiento no puede estar ajena a una política de género y colonialidad. No solamente por el simple hecho de que, en este caso, las comisiones científicas estuvieran integradas exclusivamente por hombres mestizos hispanohablantes del continente, sino porque, como lo expone Harding (1998), esta ciencia que aspira a la objetividad y al universalismo, se basa en visiones europeas y masculinas del saber que, mediante complejas y diversas estrategias – tales como la producción de archivos– se proclama a sí misma como objetiva y *desencarnada*. Se trata entonces de una *objetividad estática* Fox Keller (1985), la cual corresponde a un modelo masculino de conocimiento que, en el mismo ejercicio de separación emocional y corporal del lugar de observación del sujeto, crea un control y dominio sobre su objeto.

constituyeron pruebas sobre las que se basó el derecho colonial, estatal y patriarcal para demostrar su presencia y así poder (auto)validar su derecho de ocupación y soberanía.

Para mediados de la década del cuarenta, la élite bautista pediría un cambio en el enfoque de la economía local debido al declive del modelo reinante del monocultivo de coco. En 1953, durante la dictadura del general Gustavo Rojas Pinilla, la respuesta nacional fue la creación de un modelo económico conocido como “Puerto Libre”. Este proyecto que se puso en marcha en 1959 buscaba “modernizar” y hacer más visible a la isla para sacarla del anonimato nacional en que se encontraba, dándole un carácter comercial y de estatuto de zona franca, lo que promovió la turistificación a partir de la llegada descontrolada de cientos de sirio-libaneses, palestinos, judíos, costeños y antioqueños motivados por las ventajas del comercio y oportunidades de empleo. También se empezó con la construcción del aeropuerto y de hoteles para recibir la masiva visita de continentales a través de pasajes casi gratuitos y la posibilidad de traer mercancía importada de vuelta al continente (Parsons, 1985). Toda esta nueva infraestructura estaría situada en el *North End* de la isla lo que le daba compañía a la casa intencional, recinto que ahora también cobraría importancia como centro administrativo y depósito de las nuevas mercancías importadas.

Así tenemos que durante los 53 años que se mantuvo en pie la casa intencional, desfilaron por el despacho de gobierno 33 hombres seleccionados desde el gobierno central con el título de intendente, entre ellos nombres como Eugenio Garnica, Jorge Luna Ospina, Jorge Tadeo Lozano, Guillermo Ruiz Rivas y el Gral. Ernesto Carrasco. Rara vez se nombraba a un isleño (siendo los casos de Francisco A. Newball y Timothy Britton las excepciones más notorias), lo que producía gran malestar en algunos sectores de la comunidad local (Vollmer, 1997). Sin embargo, este malestar expresado por algunos sectores locales no impidió que se fueran estableciendo alianzas matrimoniales y económicas muy convenientes para las élites isleñas preestablecidas (Charry, 2008). La casa intencional y sus alrededores fueron tomados por una nueva formación administrativa, militar y eclesiástica que se consolidaba paulatinamente a partir de una oleada de hombres (algunos con sus familias) del continente, provenientes principalmente de Cartagena y de Bogotá, quienes llegaban a ejercer cargos públicos, como también para complementar el incremento del pie de la fuerza armada.

Por su parte, la presencia masculina en los interiores del palacio intencional, encarnaba los diversos poderes administrativos, judiciales, militares, intelectuales y

morales. Es así como los asuntos de estado y de gobierno fueron considerados como “asuntos de hombres”. Una fotografía de archivo (Fig. 3) del interior del palacio intendencial, a propósito de la visita a la isla de Rojas Pinilla en 1953, nos puede ayudar a reforzar esta idea de ciertas masculinidades que se construyen alrededor de un performance de autoridad.



**Fig. 3.** Interiores de la casa intendencial en la visita a San Andrés del general Gustavo Rojas Pinilla en noviembre de 1953. Jorge Murcia, archivo personal.

Desde una mirada gramsciana, la anterior fotografía manifiesta la visualidad del proyecto hegemónico (y encarnado en una masculinidad igualmente hegemónica y ligada al poder) de las fuerzas sociales que se dieron cita en la casa intendencial para firmar la declaración del Puerto Libre aquel 13 de noviembre de 1953. En la imagen vemos los cuerpos de 12 hombres distribuidos en una jerarquía política y racial desde el centro a los costados. En el centro tenemos al general Rojas Pinilla seguido a su izquierda por el intendente recién nombrado, el capitán de la fuerza naval Maximino Rodríguez Pardo, luego el fundador de la defensa civil Víctor Jaramillo junto al entonces director de salud Adalberto Gallardo acompañado por el monseñor capuchino Gaspar de Orihuela. Junto a ellos se encuentran algunos hombres sanadresanos que encarnan una aparente alianza con estos estamentos. Al fondo, en la esquina superior derecha, un cúmulo de documentos que parecen ser custodiados por estos hombres. De esta manera, esta imagen nos muestra una mirada que naturaliza la ausencia femenina de la esfera pública y la relación masculina con la producción archivística y el poder,

al mismo tiempo que se refuerza la idea de un “orden social” que fortalece las jerarquías de una nación previamente concebida en la constitución colombiana de 1886: hombres mestizos heterosexuales, hispanohablantes, católicos que, junto a sus aliados locales, serían los encargados de conformar un *arcontado* en la intendencia. Tal como Frantz Fanon (1963) apunta, esta repetida exhibición de los estamentos de poder colonial genera “[...] formas estéticas del respeto al orden (patriarcal) establecido” (p. 2), lo que a su vez configura subjetividades sobre lo correcto, del deber, y, a fin de cuentas, de lo *deseable* como parte de los sentidos comunes locales. Tal vez por esta razón es que para la época se compondría un popular calipso que sonaba en la radio isleña y que respaldaba el proyecto del Puerto Libre y las pasiones que despertaba la visita de una figura masculina, autoritaria y continental en la casa de gobierno intendencial: “Que viva Rojas Pinilla, que viva el gran militar; que viva Rojas Pinilla, él nos dio la libertad” (Bermúdez, 1992, p. 7).

### **¿Y los archivos sobre las mujeres isleñas de este periodo?**

Estoy de acuerdo con Archbold (2012) cuando menciona que, a pesar de la actual sensación de crisis de la relación del estado y la sociedad isleña, es necesario analizar cómo el estado, en periodos específicos como el de la colombianización, ha logrado consolidar diversas relaciones de poder en el archipiélago mediante estrategias “seductoras” que buscaron el consentimiento de la población en tiempos pasados. No obstante, hay que decir que esta “seducción estatal” no funciona igual cuando insertamos la variable de género. En efecto, Archbold, al hacer la revisión de archivo de este periodo, dice que muchos sanadresanos vieron en el proyecto colombiano “no solo una posibilidad de ascenso social y material, sino también de realización personal” (p. 94). Para sustentar este punto, Archbold menciona 21 nombres de isleños que participaron en instituciones colombianas como la iglesia católica, la Policía Nacional, los tradicionales partidos políticos, las empresas nacionales y el ejército. Todos hombres ocupando cargos en instituciones patriarcales. De la otra mitad de la población poco sabemos.

Partidas de bautismo, matrimonio y el número de habitantes de la isla en censos es casi toda la información que se encuentra en la isla sobre la vida de las mujeres en el periodo de colombianización. Es muy diciente que los archivos que hablan sobre las mujeres de la época sean prácticamente inexistentes en el archipiélago y fuera de él. Como dice Joan Scott (1990) las mujeres no fueron tenidas en cuenta en los registros

oficiales al no tener lugar en una historia hegemónica producida por una élite masculina, burguesa, letrada, blanca y heterosexual. Aquí la ausencia del archivo conlleva a la invisibilización de la participación de las mujeres como sujetos históricos, políticos y culturales. Sabemos que los periodos de nacionalismo están constituidos desde sus propios cimientos por una una violenta formación racializada (Gilroy, 1993) y generizada McClintock (1993) y no puede entenderse sin una teoría del poder marcada por esta intersección. La fotografía anterior de la visita de Rojas Pinilla a la isla a mediados del siglo XX, nos ilustra la manera en que se hace visible una memoria nacional mediante espectáculos de estado y producción de archivos, cuya mirada recurrente invoca los mecanismos institucionales encarnados en los hombres, mientras que las mujeres parecen haber sido borradas del proyecto nacional. Es por esto que Pratt (1990) afirma que: “Las mujeres habitantes de las naciones no fueron imaginadas ni invitadas a imaginarse a sí mismas como parte de una hermandad horizontal” (p. 51). Así, las prácticas y discursos nacionalistas interpelan a los cuerpos de mujeres de múltiples maneras, entre ellas, la de la simple reproducción de ciudadanos y valores nacionalistas.

Recientemente en la isla de San Andrés han emergido discursos de memorias locales desde la etnicidad raizal que empiezan a articular la relación de poder entre género y raza en el periodo de colombianización. Por ejemplo, la isleña raizal Keshia Howard (hija del líder bautista Raymond Howard), en su novela histórica *San Andrés: a Herstory* (2014), menciona que durante la época de la esclavitud el efecto de la práctica de ejercer violencia física en los cuerpos de los niños en presencia de sus madres propiciaba que ellas condicionaran a sus hijos a ser obedientes y sumisos ante sus amos. Más adelante se realiza un paralelo histórico donde se señala que uno de los métodos clave para consolidar la colombianización impuesta por el estado fue la introducción de la patria y el patriarcado a través de la implementación de creencias como el catolicismo, el uso del castellano y los valores nacionales a los niños y más importante aún, a las niñas. De esta manera, las futuras madres, como “transmisoras y reproductoras” de nuevos valores y saberes a sus hijos, sabrían que si no eran católicas, no hablaban castellano fluido y si no conocían y honraban los símbolos patrios de Colombia, entonces no podrían disfrutar de ciertos beneficios sobre todo a nivel laboral

y educativo<sup>28</sup>. Howard termina esta idea al decir que: “*So, only three generations after emancipation, enslavement began all over again*”<sup>29</sup> (p. 20).

Por supuesto, esta idea de “plena libertad” y la inexistencia de un patriarcado consolidado en las islas es bastante discutible luego de la manumisión de la población esclavizada en 1853 por parte de la familia de Philip Beekman Livingston Jr., “El patriarca de los bautistas de San Andrés” (Archbold, 2012, p. 35). Considero que, entrampada en el binomio estado opresor/pueblo oprimido, Howard parece no tener en cuenta el previo establecimiento poblacional y la formación colonial racializada de una élite pastoral británica configurada en un inicio por hombres blancos protestantes en las islas, cuyo motor no solo se basó en el beneficio económico producto de la fuerza de trabajo de la esclavitud (lo que permitió la emergencia de una élite local), sino también en la alfabetización y el fetichismo de la escritura bíblica<sup>30</sup>, procurando así la obediencia (*meekness*) de su “rebaño”, lo que incluía también la prohibición (y la complicidad penal) de repertorios afrocaribes espirituales como la *obeah* (Putnam, 2012) y expresivos como el tambor (Perea, 1989).

A nivel local cabe anotar que esta información escrita acumulada antes de la colombianización, tal como partidas de nacimiento, matrimonio y defunción, estaba a cargo de los primeros bautistas como el reverendo Livingston Jr., (quien, vale decir, por esa época fue nombrado cónsul norteamericano y agente comercial del puerto de San Andrés) hecho que nos muestra un especial interés del poder pastoral por el control de la población esclavizada en las plantaciones a partir de la información escrita. Estos archivos se alojaron en la Primera Iglesia Bautista fundada en 1845<sup>31</sup>, lugar que, dicho sea de paso, se ha convertido en la actualidad en símbolo visual del movimiento raizal,

---

<sup>28</sup> Según Alburquerque y Stinner (1977), a la población isleña convertida al catolicismo por conveniencia en el periodo de colombianización, se les conoció como *job* o *work catholics*. Cabe anotar que, según algunos testimonios, muchas personas admitían la conversión al catolicismo e iban a los centros católicos para permanecer en los puestos asignados, pero paralelamente seguían vinculados a la iglesia bautista de manera más discreta (Parsons, 1985).

<sup>29</sup> “Es así como, solo tres generaciones después de la emancipación, la esclavitud empezó de nuevo”

<sup>30</sup> Martin Lienhard (1990) ha denominado “fetichismo de la escritura” a la manera en que los primeros colonizadores europeos atribuyeron poderes no menos que mágicos al acto y prácticas escriturales, lo cual permitió ejercer cierta violencia nominal en los territorios y cuerpos sobre la base de la cristianización y la capitulación.

<sup>31</sup> En una historia escrita por Hazel Robinson se hace referencia a la Iglesia Bautista como lugar donde se encontraban estos documentos: “Mi madre también me contó en varias ocasiones, que *Tante Friday* era la última descendencia, nieta directa, de esclavos. Decía tener más de cien años pero nunca supo decir cuántos. No tenía documento alguno y su partida de nacimiento no apareció en la Iglesia Bautista lugar a donde acudí mucho tiempo después, por ser los que registraron por décadas los nacimientos, matrimonios y muertes de los nativos de la isla” (2010, p. 314).

por lo cual Natalia Guevara la considera como un sitio “agrupador de la identidad y archivo de la memoria” (2007, p. 305).

Lo cierto es que para los miembros de la comunidad isleña, como señalaba Howard anteriormente, la manera de participar en los *catholic jobs* recién creados era a partir de la condición de ser letrados, tener los conocimientos de lengua castellana y religión católica (lengua y moral como valores asociados a las mujeres), razón por la cual se produjeron casos de preferencias raciales y religiosas. Estos empleos eran una de las pocas fuentes de ingreso posible debido a las plagas que acabaron con la economía del coco en 1929. Esta caída económica, sumada a la colombianización serían las razones fundamentales para que autores como Albuquerque y Stinner (1977) señalaran que la migración laboral (principalmente hacia Estados Unidos y Panamá durante la construcción del canal) en las décadas de 1940 y 1960 se convirtiera en una válvula de escape ante los efectos de las políticas nacionalistas. Por su parte, Parsons (1985) dice que las posibilidades de encontrar trabajo para los hombres se basaban en la emigración a la costa atlántica colombiana, mientras que las mujeres isleñas de menores recursos económicos (al igual que en las otras islas caribeñas), tenían solo oportunidad de trabajo estable como empleadas domésticas en la misma isla o en Panamá. Es así como también lo manifiesta Lolia Pomare a partir de la historia oral de su abuela que recuerda su experiencia durante este periodo:

Las mujeres casi nunca trabajaban fuera de la casa, algunas lavaban y planchaban ropa, lavaban pisos o cocinaban en la casa de otra persona. No había oficinas ni negocios grandes en donde trabajar. Mi madre decía que los únicos negocios grandes eran los de Arthur May, de Ellington y de Stanford, y ellos nunca empleaban a gente de aquí. La traían de otras partes para trabajar en la cocina y el almacén (1993, p. 57).

Esta situación pareció no haber cambiado mucho hasta 1953, dadas las nuevas dinámicas del Puerto Libre, un periodo que, debido a los grandes cambios demográficos, culturales y económicos que propició, se conoció como un periodo de “fractura” (García, 2010), en la esfera privada y política de la isla, como también en los roles de género, temas que ampliaré más adelante en el tercer capítulo. Por el momento digamos que si bien es cierto que, ante la creciente demanda de empleos promovida por el comercio del Puerto Libre, la mayoría de los escasos cargos administrativos fueron ocupados por hombres del continente y algunos isleños, hubo una gran demanda burocrática que alentó la producción de un tipo de cultura escrita en las inmediaciones del palacio intendencial. Esto motivó las condiciones para que existiera un nutrido número de mujeres isleñas que trabajó para la intendencia en calidad de secretarías y

manejo de archivo. La mayoría de ellas (que aparentemente tuvo que renunciar a su fe bautista), había aprendido el castellano y su escritura debido a que pertenecían a familias que tuvieron los recursos suficientes para enviarlas a la “metrópoli”, es decir, al continente y terminar su bachillerato. En otros casos, se aprovechaban las becas de estudios superiores en el continente otorgadas por el gobierno central. Como vemos, este hecho va en contravía de la idea de Howard de una simple imposición del proyecto nacional, y nos invita a pensar en una relación de la población con el estado en donde también existen múltiples mediaciones estratégicas de negociación con las instituciones oficiales<sup>32</sup>.

Así tenemos que a pesar de estar en una situación de privilegio económico y social con respecto a otras mujeres de la isla con marcadores raciales de “lo negro” y de clase (ser hablantes de creol, como el caso de la abuela de Pomare), para las trabajadoras de la intendencia (isleñas o continentales) los conocimientos técnicos requeridos para los *catholic jobs* (mecanografía, castellano, etc.), no eran suficientes para tener alguna participación política. Sin embargo, hay que señalar que si bien es cierto que el androcéntrico aparataje político y militar (como también, en el caso de San Andrés, el científico y eclesiástico) fue central en la producción de la nación, también lo fue la producción masiva de una “red invisible” (Pratt, 1990) de una cultura escrita (materializada en archivos como cartas, edictos y escrituras de propiedad) en la que muchas mujeres hicieron parte activamente<sup>33</sup>. Esta participación en la “red invisible”, a principios de la década del cincuenta, propició un germinal y tímido acceso a los medios de producción escrita y económica, medios históricamente negados a las mujeres isleñas por el monopolio en estos ámbitos ejercido por el poder pastoral protestante (Robinson, 2013). Este acceso motivó, paradójicamente, la visibilidad de

---

<sup>32</sup> No podemos negar aquí la violencia ejercida sobre los cuerpos de las mujeres isleñas en este periodo histórico. Según Di Stefano (2013) quien hace una recopilación reciente de memorias orales, hubo explotación sexual por parte de policías continentales, como también matrimonios forzados con obreros promovidos desde los internados de mujeres a cargo de las monjas capuchinas. Curiosamente, la indignación de las entrevistadas por estos hechos no estaba relacionada con las diferencias étnicas o raciales del encuentro, sino con las ideas en la isla de clase y moral (dada la clase social y religión de policías y obreros continentales).

<sup>33</sup> Por supuesto, una mirada desde ciertos feminismos cuestionaría la posición privilegiada de esta participación femenina en los estamentos de poder, en la medida en que reproduce los discursos patriarcales y archivísticos de la ley, mientras otras mujeres, que generalmente a su vez tienen marcaciones racializadas y de clase, se encuentran en situaciones de mayor marginalidad. Sin embargo, como McRobbie (1982) ha señalado, esta participación –o al menos lo veo así desde San Andrés– significó para algunas mujeres un acercamiento a los estamentos de poder (así fuera en sus propios términos) con lo que se logró reducir en algo las jerarquías de género (mas no las de raza aunada a la clase) y laborales impuestas por el poder pastoral bautista y las condiciones sociales que limitaban el lugar de acción de las mujeres a la iglesia y al espacio doméstico (propio o ajeno).

algunas mujeres intelectuales en la esfera pública<sup>34</sup>. Un ejemplo en San Andrés fue el de la joven isleña Hazel Robinson, quien pudo encontrar algún espacio de participación política y periodística, como también un medio efectivo de comunicación con las instituciones del continente a partir de su producción escrita en castellano. Muestra de ello fue una carta escrita por ella en 1959 y dirigida a la Fuerza Armada de Colombia, donde se solicitaba la creación de un museo de la cultura en la casa intendencial para promover las memorias locales, esto con el fin de que los turistas y nativos conocieran mejor la cultura y pasado de la isla. El siguiente es un fragmento de la respuesta de las Fuerzas Armadas:

Al construir la pequeña casita presidencial solo tuve en cuenta, el derecho simbólico de los isleños de sentir al jefe del Estado en igualdad de condiciones a un bogotano o a un habitante del resto del territorio. Es muy diciente que un turista de cualquier lugar del orbe al pasar por allí, vea en la Casa Presidencial la soberanía al igual que otras naciones lo tienen en sus territorios coloniales.(Carta Fuerzas Armadas, 1959, Archivo privado. Cortesía de Hazel Robinson).

Aquí vemos que la explicación de la negativa a la propuesta del museo, pone de manifiesto la imposibilidad de interlocución con un estado que minimiza y restringe el espacio y la visualización de cualquier aspecto o manifestación de la cultura local, como también las inquietudes encarnadas en una voz femenina. Al apelar a discursos como el del “derecho a la soberanía” y “cultura nacional”, se evidencia lo que Mirzoeff (2011) ha denominado como una “visualidad colonial” que parte de una autoridad patriarcal que se despliega en contra de formas colectivas democráticas de contra-visualidad (o contra-memoria). En efecto, este acto que muestra un alto grado de conciencia del poder simbólico y visual de la construcción, se muestra en evidente contravía del establecimiento de una memoria local como de una posible participación femenina en su construcción.

---

<sup>34</sup> Aquí vale la pena apuntar que, desde el ámbito del pensamiento político occidental que parte de la filosofía de la ilustración, las esferas públicas y privadas implican ámbitos totalmente opuestos en relación con la experiencia de las mujeres. La esfera privada está marcada por relaciones de dependencia mientras que la pública es de libertad. En este sentido, la esfera privada depende de la pública, la cual a su vez está dominada por relaciones capitalistas tanto internas como externas que generan jerarquías de dependencia. Sin embargo, estoy de acuerdo con Barriteau (2011), quien se apoya en los feminismos negros en contextos caribeños, al problematizar estas esferas desde la perspectiva de la racialización, ya que ambas representan jerarquías de dependencia para las mujeres negras y señala la ironía de los estados de la Commonwealth caribeña que promovieron la participación de las mujeres en la esfera pública, donde se dio prioridad a la igualdad antes que a la libertad.

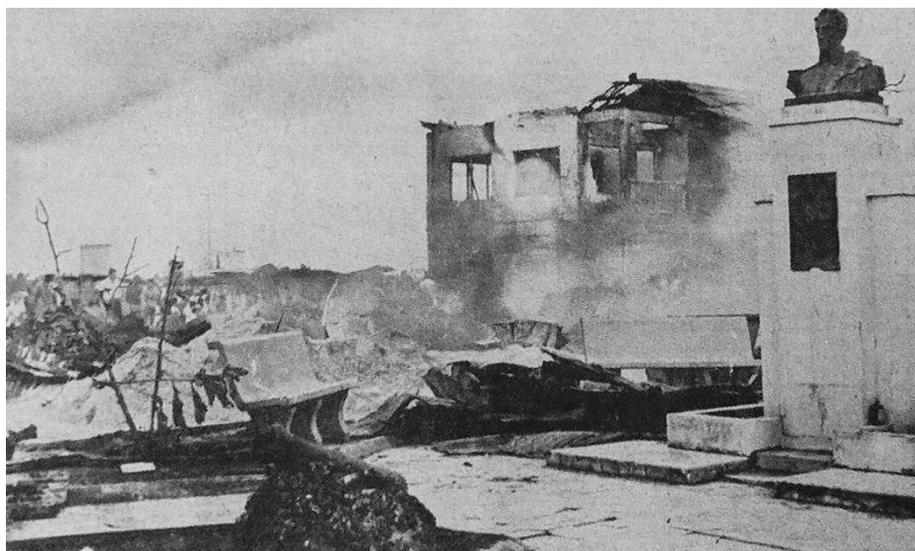
## **Archivo muerto: el incendio de 1965 y los despojos posteriores**

Durante el periodo de 1963 a 1965 el intendente encargado de continuar con el proyecto de Puerto Libre fue el otrora director de salud Adalberto Gallardo Flórez. Nacido en la isla, hijo de un comerciante cartagenero y de extracción conservadora, Gallardo era conocido como “el patriarca del clan Gallardo”, ya que llegaría a tener alrededor de diez hijos, varios de los cuales siguieron ejerciendo cargos políticos en la isla que continuarían un legado político de ideas conservadoras conocido como “gallardismo”. Durante estos años, Gallardo continuó con el proyecto de dragado de humedales y pantanos, ampliación de la playa y la urbanización de los terrenos resultantes. Por otro lado, y según Petersen (2002), al ejercer como intendente, Gallardo se encontraría con múltiples irregularidades con la descontrolada importación de mercancía por lo que desde el continente se culpaba a la isla por la gran entrada de contrabando al país. Este fue el motivo para que el ministro de finanzas César Agudelo decretara una larga lista de restricciones que prácticamente paralizaban el Puerto Libre, situación que provocó un temor en la isla por una posible revocatoria de este modelo. Así, los principales afectados por estas medidas serían los comerciantes foráneos quienes veían en sus mercancías una futura pérdida económica. Esta era la situación del Puerto Libre en San Andrés para 1965, cuando el 20 de enero de ese año, en la primera plana del diario nacional *El Espectador*, apareció el siguiente comunicado del intendente Gallardo dirigido al entonces presidente de la república Guillermo León Valencia:

Respetuosamente lamento informar su excelencia a las 3:30 a.m. ocurrió incendio consumiendo Palacio Intendencial donde funcionaban casi todas las dependencias oficiales, correos, marconi, destruyendo archivos, equipos, edificio contiguo propiedad mi hermano (*El Espectador*, 1965, 20 de enero, p.1).

En efecto, aproximadamente a las 3:30 de la madrugada del martes 19 de enero de 1965, un voraz incendio se produjo en la casa intendencial y las construcciones aledañas, lo que redujo a cenizas prácticamente todos los archivos y las mercancías que allí se encontraban. Lo único que se mantuvo de pie fue el busto de Bolívar como testigo solitario. En la mañana siguiente, hubo un amplio despliegue del suceso por parte de la prensa nacional. Paradójicamente, después del vacío en el paisaje dejado por la edificación, nunca la casa intendencial y la isla se había hecho tan visible para la mirada continental. Por medio de crónicas y fotografías de la intendencia en primera plana, se exhibían los restos, lo que quedaba, las cenizas; así se performaba la existencia de lo

que ya no se encontraba físicamente desde la otra orilla. Siguiendo a Barthes (1992), podemos decir que la función de estas imágenes fotográficas, que atestiguan mediante sus restos que un objeto o un cuerpo fue real, es dar precisamente el aviso de su propia muerte.



**Fig. 4.** Fotografía de los restos del palacio intendencial junto al busto de Bolívar. *El Tiempo*, 1965, 21 de enero, p.1.

Los mismos diarios del país que cubrieron los hechos comentaron que este evento generó, como era de esperarse, un estado de incertidumbre y de desorganización administrativa relacionado particularmente con los negocios asociados a la finca raíz; de esta manera, las deudas, ventas y cualquier tipo de trámite asociado con este sector económico quedó suspendido por meses, e incluso, por años. No obstante, cabe anotar que esta mirada de desorden y caos era promovida sobre todo por el discurso oficial, lo que hacía notorio, como ya vimos, el desconocimiento de las prácticas de lugar locales y la autonomía en el manejo del territorio<sup>35</sup>.

Por su parte, en la isla, los restos de la información sobre el suceso del palacio intendencial circulaban principalmente en forma de rumores que desacreditaban la supuesta accidentalidad del incendio y señalaban la culpabilidad de los presuntos beneficiarios del incidente, lo que involucraba a los endeudados propietarios de la mercancía que esperaban el cobro de los seguros. De esta manera empezaron a circular

---

<sup>35</sup> Así se registraba en la prensa nacional esta situación: “Este ha sido uno de los más graves daños para San Andrés y Providencia que *ya tenían el problema de la carencia de una tradición completa de dominio en sus tierras*. Por tal circunstancia los litigios abundaban y el parlamento tenía la inquietud de legislar sobre este particular.” (*El Espectador*, 1965, 21 de enero, p. 3 énfasis mío).

múltiples versiones contrapuestas que iban desde el inicio del fuego a causa de un corto circuito, hasta la acción premeditada por “manos criminales”. Así era como lo registraba un emisario de la prensa nacional en aquel momento:

En los escasos 45 minutos que permanecemos en la isla se pudo notar entre las gentes cierta expectativa y prevención. La razón es obvia como alguien anotó: *las construcciones de la isla son en su mayoría de madera y los habitantes de este alejado sector de la patria están vigilantes por cuanto el rumor, cada momento más acentuado, es que el incendio fue provocado como una reacción a la situación reinante después de haberse clausurado San Andrés como Puerto Libre (El Tiempo, 1965, 21 de enero p. 3A, énfasis mío).*

A pesar de que la población local ya era conocedora de una larga trayectoria de intencionados conatos de incendio de las casas de madera<sup>36</sup>, en este reportaje de prensa podemos ver la manera en que se desvalorizó la experiencia de las “gentes” locales al catalogar la información oral como simple rumor, en la medida en que es el estado avalado por su aparataje legal y escritural el que debe esclarecer los hechos. Es así como días después una comisión del DAS enviada desde el Ministerio de Justicia a cargo del abogado Boris Nisimblat, quien oficiaría como agente estatal y a la vez “imparcial” en tanto garante de la “verdad de los hechos”. Vale decir que este hecho, que nos remite a la categoría de sujeto universal y a una idea de verdad e imparcialidad que enmascara la construcción de sus principios masculinos y de la blanquidad, nos recuerda los límites de acceso al discurso y visualidad para una población local en su mayoría negra<sup>37</sup>. Esta comisión encabezada por Nisimblat pondría de manifiesto su presunta efectividad al hacer público en la prensa los resultados de su investigación que comprobaba lo que la población local ya sabía de antemano:

Recibidas nueve indagatorias, las sospechas recaen sobre un nativo, actualmente empleado de la intendencia, que es buscado por unidades del DAS. De esta manera se ha confirmado plenamente que en el incendio que destruyó completamente un vasto sector comercial y los archivos de la intendencia, intervinieron manos criminales. Esto indica que la investigación va muy bien orientada, y que pueden producirse en los próximos días importantes conclusiones (*El Colombiano*, 1965, 23 de enero, p.1 y p.15).

En la extensa revisión de los diarios nacionales de la época llevada a cabo por Del Valle (2015) y por mi parte, esta fue la última referencia que se hizo con respecto

---

<sup>36</sup> En el año de creación de la intendencia, en la primera edición del periódico local *The Searchlight* se destaca una noticia similar que nos sirve de ejemplo: “*On the 14th of January last, at the break of day, a fire occurred in the house of Olivia Henry, situated in this neighborhood, which totally destroyed it. It is suspected that the conflagration was caused by a vile hand, for which purpose the criminal investigation is now being carried on in the Alcalde's Office. We hope that the culprit, if any, will be discovered and consequently brought to justice*”. (*The Searchlight*, 1912, 1 de febrero, p.1)

<sup>37</sup> Comparto con Fanon esta crítica al sujeto universal cuando nos recuerda con claridad y polémica en *Piel negra, máscaras blancas* (1967) que el “Negro no es hombre” (p. 8).

a la intencionalidad del incendio y los resultados de la investigación, con lo cual no se logró encontrar el desenlace de lo que sucedió aquella madrugada de enero de 1965. Curiosamente, en la isla, la única prensa que circulaba en ese año era el semanario *San Andrés Bilingüe*, y dentro del único archivo del que se dispone en la actualidad los tomos de las fechas cercanas al incendio han desaparecido, mientras que el resto de números se encuentra completo. Cuatro meses después del evento, encontramos que para el semanario local la investigación no conllevó a una respuesta satisfactoria debido a la captura de alguien que, para los editores, era inocente:

Este ciudadano de antecedentes irreprochables, miembro de [...] la familia Navas Borrero de alta tradición moral personal y familiar, se vio envuelto en maquinaciones que sirvieron para que el investigador se desviara de su verdadero objetivo que era el de investigar a quién beneficiaba el incendio (*San Andrés Bilingüe*, 1965, 8-15 de mayo, p. 1).

Por su parte, los archivos periodísticos nacionales no volvieron a mencionar el tema, lo que produjo un silenciamiento e invisibilización del evento, silencio que se ha perpetuado hasta fechas recientes en los registros escritos. De esta manera, la prensa instauró el archivamiento de estas narraciones y los efectos de verdad que configuraba, lo que favorecía los intereses de los que quisieron ocultar los hechos con tan solo esperar que con el tiempo se archivara la investigación. Por otro lado, la desaparición de la antigua casa intendencial como prueba visual y concreta, y la creación de un nuevo edificio para la gobernación en un lugar distinto tiempo después, invitaba al olvido de las historias que rodeaban la extinta edificación. En este caso, como bien lo ha propuesto el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995), el silenciamiento del pasado se produjo como una estrategia del poder en la producción archivística de esta historia.

Las fuentes secundarias locales mencionan que después de un año del incendio y al notar la situación de ausencia de archivos inmobiliarios y titulación de propiedades, una nueva comisión estatal, esta vez encarnada en el INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria), declaró a la isla como patrimonio nacional y terreno baldío, lo que incluía las islas, islotes, cayos y bancos que conforman el archipiélago de San Andrés y Providencia. De esta manera, todos los títulos de propiedad de la isla que el mismo estado había producido fueron declarados inválidos. Según Petersen (2002), esta declaración de “terreno baldío” levantaría sentimientos anticolombianos en la isla, y provocaría varias marchas y movilizaciones. Para 1973 se trató de remediar el tema de los títulos de propiedad de los sectores del *North End*, mediante el Decreto Legislativo

206, sin embargo, algunos predios que pretendían devolverse a los propietarios originales en un principio se le entregaron finalmente a la Armada Nacional. En esta coyuntura, y dadas las nuevas necesidades de construcción hotelera ocasionadas por la reciente creación de Puerto Libre, se adelantaron y agilizaron los trámites de apropiación y expropiación de esos lugares y otros predios que fueron producto del dragado de los pantanos, facilitando así la construcción de edificaciones y conjuntos como el Barrio Obrero y el Hotel Arena Blanca. Cabe agregar que para Dilia Robinson (1974) la poca participación isleña en este sistema económico paulatinamente provocaría el despojo de sus tierras, ya que la población se vio forzada a vender sus predios para suplir nuevas necesidades básicas y educativas.

### **El rumor como espectro**

Para un historiador blanco y pudiente de las élites letradas como Díaz y, en general, para la historia como disciplina moderna, la desaparición del archivo (entendido como fuente), como la producida en el incendio de 1965 no podía significar otra cosa que el final de los tiempos, un apocalipsis (para recordar las palabras de Mrs. Forbes) para el pensamiento moderno y su obsesión con el acto de archivar. Tal como aparece en el epígrafe de Díaz, la historia (universal) empezaría con la llegada de Jesucristo, un principio teológico que, al fin y al cabo, alimentó, desde figuras como Hegel y a su vez Marx, la idea de un tiempo teleológico en donde la causalidad y la superación de etapas en la historia nos conduciría a la libertad a partir de nociones universalistas como *espíritu y fin de la historia*, conceptos más encaminados hacia un tiempo físico y medible que hacia uno subjetivo. De esta manera, y en línea con la historiografía moderna y su fijación con la lógica oculocéntrica del archivo y su pretendida continuidad y permanencia, se hace evidente un intento de resistencia a la muerte o, lo que es lo mismo, una resistencia a la desaparición, en la medida en que el registro material se supone concebido para perdurar en el tiempo. Sin embargo, esta afirmación, si seguimos las líneas abiertas por Foucault (2008), Trouillot (1995), Taylor (2003) y Stoler (2010) entre otros autores, nos conduciría a que la desaparición, muy por el contrario, es lo que marca todos los documentos, registros y restos materiales. Al cambiar la concepción de archivo-como-fuente a la de archivo como objeto-lugar-práctica, encontramos que, como lo explica Rebecca Schneider (2011): “La muerte parece dar por resultado la producción paradójica tanto de la desaparición como de los

restos. La desaparición, la práctica citacional, lo posterior al hecho, se aferra a los restos: carne ausente y huesos espectrales” (p. 103).

Se hace necesario, entonces, ir más allá de esta ontología impuesta por la lógica archivística de la historia para poder visibilizar los diversos espectros que siguen acechando en la vida social y cotidiana de la isla. Para este propósito, Derrida en *Espectros de Marx* (1995) sugiere un proyecto deconstructivo en donde nos lleva a una metafísica de la presencia, un proyecto político denominado *fantología* (*hauntology*) o lógica de los espectros. Esta lógica funciona a partir de la repetición, lo que nos lleva a una idea de que la memoria, como el performance, es siempre citacional: “[...] el espíritu viene como (re)aparecido, figura a la vez como un muerto que regresa y como un fantasma cuyo esperado retorno se repite una y otra vez” (1994, p.24). Así tenemos que en las prácticas espirituales del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, esta noción espectral y esperado retorno también encuentra asidero en la idea de un “después de la vida”; en otras palabras, el *después* de la existencia material, una relación temporal de naturaleza cíclica que podemos interpretar como un “regreso de lo que ya está allí pero no siempre se ve”, y que ocupa buena parte de la tradición protestante y del islam relacionada con el “alma” o los *duppies* de las prácticas marginalizadas de *obeah*. De este modo, la figura del fantasma o espectro configura una poderosa metáfora para aproximarse a formas del pasado discontinuas que se mantienen irresolutas, y que en el caso del Caribe, como lo expresara Benítez Rojo (1998), se manifiesta en escenarios donde las violencias económicas, la explotación y el despojo se repiten en las espirales del tiempo, y que pueden llegar a “materializarse en la ausencia”, es decir, en la pérdida traumática de, por ejemplo, territorios colonizados.

Ante esta noción moderna y eurocéntrica de la historia, entendida como una versión monolítica del pasado archivado y lineal, progresivo y aceptado por las élites locales y metropolitanas, Glissant (2005) propone una reescritura de la historia a partir del juego constante de la reiteración de la memoria en la oralidad. Se trata entonces de una propuesta siempre abierta en torno al carácter poético, creador de la imaginación, la cual también se puede materializar en múltiples formatos. Por esta razón, considero que otro pensador caribeño como Walcott (1990), no dudaría en celebrar el apocalipsis y el fin de los archivos del colonialismo para darle la bienvenida a la génesis de una *poética adánica*, una manera distinta de relacionarse con el pasado en el presente y latente en formatos como el del performance de la oralidad y materializado en algunas

producciones estéticas. Precisamente, una de estas manifestaciones de la memoria oral es el rumor, medio de comunicación usualmente feminizado y desprestigiado social y académicamente, pero que conserva una utilidad política en la medida en que Vich y Zabala (2004) lo definen como: “[...] una especie de espectro que regresa, un lugar de persistencia de la memoria y un dispositivo de resistencia frente a la dominación social” (p. 107).

También cabe agregar que estos lugares de persistencia de la memoria como el rumor también pueden dejar algunas huellas materiales. En *Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts* (1996), el cubano José Esteban Muñoz sugiere una revisión de la supuesta efimeridad del performance al decir que éste no desaparece sino que conserva en múltiples formas su materialidad. Para esto retoma el concepto de “estructuras del sentir” de Raymond Williams, con el fin de argumentar que lo efímero deja huellas y residuos en las cosas (en algunos casos en objetos estéticos), lo que las convierte en una especie de “prueba” empleada por necesidad y preferencia por agentes críticos y subalternos. Estas huellas, evidencias o residuos materiales de lo efímero, de lo espectral, (en este caso del rumor) propuestas por Muñoz, son las que propongo explorar en las siguientes líneas.

### **Evidencias de lo efímero**

En la misma década en que se declaró el Puerto Libre, llegaba al aeropuerto Gustavo Rojas Pinilla un célebre grupo de nadaístas que buscaban libertad de expresión lejos de las políticas represivas instauradas por el régimen del presidente<sup>38</sup> que, paradójicamente, le dio su nombre al aeropuerto de la isla. Entre ellos Simón González (figura carismática en la isla y posterior intendente y gobernador), el pintor y poeta Samuel Ceballos, Gonzalo Arango y con ellos, mujeres ligadas a un feminismo germinal y relacionadas con el teatro como Dina Merlini y Patricia Ariza. En ese grupo también se encontraba la joven escritora Fanny Buitrago, quien aprovechó su estancia para concebir, con una particular sensibilidad etnográfica y poética, la novela *Los Pañamanes* (1979). Buitrago, en la actualidad, afirma que este texto recogió gran parte su experiencia en el archipiélago y las charlas con los habitantes locales en las décadas

---

<sup>38</sup> “[...] buscando desalmidonar letras y costumbres nacionales, atacando sus cimientos más intocables: Iglesia, establecimiento, herencia hispánica y Frente Nacional”. En “La furia nadaísta” *El Tiempo* 28 de agosto de 2008. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4474740>

del sesenta y setenta. Así me lo hizo saber en una conversación en Bogotá cuando le pregunté sobre la concepción de su novela:

La gente piensa que uno se inventa todo lo que escribe, que todo es ficción y que me sale de la imaginación. La isla está llena de historias increíbles, lo que yo hice fue un trabajo largo de investigación y recopilación de entrevistas con hombres, con mujeres, etc. También consulté documentos. *Yo a veces creo que esto no es una novela, es un testimonio de todo lo que vi y viví allá.*<sup>39</sup>

Podría decirse que para quienes conocemos la historia de San Andrés y leemos esta novela, se nos hace *testigos*, más que lectores, de una historia apócrifa de las islas en momentos clave como el del Puerto Libre y los hechos que rodearon el incendio de 1965. Este texto juega estratégicamente con los juicios de valor encubiertos por las disciplinas que pretenden mostrar objetividad en sus resultados. Por ejemplo, para darle el tono de “rigurosidad histórica” a su texto, a la vez que deslinda la noción de archivo oficial, objetivo y fáctico, la voz narradora oportunamente dice que se apoya en cartas, telegramas, horóscopos, fragmentos de diarios, cuadros estadísticos de censos, rezos, edictos, canciones, entre otros, con lo que sugiere desenmascarar, por medio de la imaginación poética, las estrategias discursivas y narrativas de la historiografía tradicional y las fuentes oficiales de las élites que se han mantenido en el poder. En general, considero este texto como un tipo de evidencia, una *novela-archivo*, definición propuesta por González Echevarría (2000) para este tipo de discursos, en la medida en que: “al no tener forma propia, la novela generalmente asume la de un documento dado, al que se le ha otorgado la capacidad de vehicular la “verdad” –es decir, el poder– en momentos determinados de la historia.” (p. 32).

Así tenemos que en las páginas iniciales de *Los pañamanes*, se menciona que este texto se auto-constituye como “lo que quedó” después del incendio de la notaría, allí se encuentra la clave de la intención del “accidente”, la cual no puede ser otra que la de la apropiación y despojo de terrenos por parte de la élite política del momento, como es el caso del personaje del intendente médico Campo Elías Saldaña (referencia directa a Adalberto Gallardo). La voz narradora va aún más allá, y ubica la “verdad” de lo que ocurrió en forma de “chisme popular” en el cuerpo de una mujer:

Con el café de la medianoche, el último tabaco, el laxante y la novena de las ánimas, Miss Lorenza había repetido tres o cuatro versiones del chisme del día. Lo que decía la gente. Lo que había pasado en verdad. Lo que se ocultaba. Lo que tardaría en salir a la luz pública. De prestigiosa memoria, era un archivo viviente (1976, p.146).

---

<sup>39</sup> Fanny Buitrago, febrero 20 de 2016, Bogotá. Énfasis mío

Es evidente que, tanto en el plano literario como en el plano de la realidad social, como dice McRobbie (1982), el chisme o rumor<sup>40</sup> se ha constituido “como el lugar de la mujer a lo largo de la historia” (p. 50). Por su parte, los roles de género y la función social del chisme fueron analizados en la década del cincuenta en Providencia por el antropólogo Peter Wilson (2003), quien afirma que a pesar de que tanto hombres como mujeres participan del chisme: “[...] las mujeres juegan un papel subordinado en el dominio político jurídico de los hombres” (p. 193)”. Aquí vemos que a diferencia de los diarios nacionales que registraron el evento en 1965 y que desvirtuaban los rumores populares locales a la espera de la “verdad oficial desde afuera”, emitida por los agentes estatales masculinos, la narradora en la novela realza desde un principio la “verdad contextual”, encarnada en las mujeres. Estratégicamente, el chisme era el portador de lo que “lo que había pasado en verdad” lo que encuentra eco, al igual que el trauma por la pérdida, fuera del archivo, y se manifiesta en un acto de transferencia a través del cuerpo de personajes femeninos de “comadres” de orígenes geográficos dispares (Miss Lorenza, Miss Allen, entre otras), lo que promete una re-asignación del lugar de las mujeres en la isla, una re-lectura capaz de intervenir esta historia del incendio en apariencia objetiva.

Debo decir que, después de mi encuentro con la novela-archivo de Buitrago, y a la interpelación que tuvo su lectura en mí, decidí aceptar el llamado que sugería el texto al afirmar que “la verdad” se encontraba en “forma de chisme”. Es por eso que estuve adelantando un trabajo etnográfico para seguirle la pista a los esquivos fantasmas del rumor sobre el incendio de la intendencia y sus consecuencias<sup>41</sup>. La idea era recorrer algunos barrios marginalizados de inmigrantes del interior como Natania y otros donde se concentra la población raizal como La Loma y estuve atento a espacios asociados a lo masculino como galleras, billares y bares, como también espacios “más femeninos” como restaurantes y patios de algunas casas, hasta que la información empezó a emerger. Decidí llevar algunas fotocopias de las imágenes que había recopilado de diversos periódicos para estimular en las entrevistas estas memorias sobre el incendio.

---

<sup>40</sup> *Gossip* en el texto original de McRobbie, entendido como chisme, rumor, cotilleo. A lo largo de esta investigación entiendo el rumor y el chisme de manera similar. Como bien lo señala Ruth Vargas (2009) la diferencia podría ser sutil en la medida que el chisme presenta a la primera persona en el enunciado, mientras que el rumor tiende a despersonalizarse y no posee una fuente única verificable.

<sup>41</sup> Con el fin de conservar el anonimato y efimeridad del rumor, pero sobre todo, para proteger la integridad de las personas que me colaboraron con esta delicada información, en este apartado no hago transcripciones de entrevistas ni menciono nombres, dado que muchos testimonios pueden generar conflictos en un lugar donde casi todos se conocen.

Como característica general, los hombres con los que hablé (entre 50 y 70 años de diversos orígenes: raizales y costeños que en su mayoría llevaban bastante tiempo en la isla) debatían sobre datos precisos del incidente: la fecha exacta, el año, el nombre del intendente del momento, el nombre del abogado encargado de la investigación, etc. Así mismo, el rastreo etnográfico de los rumores encontró cierta unanimidad con respecto a lo que sucedió *después* del incendio y la posterior investigación, algo que, como vimos, no se encontró en los archivos de prensa. Varios habitantes de la isla aseguraban que el abogado investigador Nisimblat, nombrado en su momento desde el continente, fue presa de la corrupción en el poder local, lo que lo condujo a quedarse a vivir en la isla dados los beneficios económicos que se le ofrecieron. Este silencio negociado –que también involucraría el asesinato del verdadero autor material–, se produjo al comprobar que existían algunos intereses particulares de las élites políticas y de comerciantes locales en las futuras propiedades, producto del dragado de los pantanos.

En contraparte, las mujeres con las que hablé, de similar rango generacional (y cuyo testigo del incendio fue la generación anterior), me ofrecieron información un poco más detallada y relacionada con los “efectos” del evento. Algunos pormenores aparecían si ya había un grado de confianza con mi interlocutora y, después de alguna insistencia de mi parte –que creo que también hacía parte del juego del rumor–, me revelaban que, contrario a las versiones del accidente por un corto circuito y de la culpabilidad de los comerciantes, el médico intendente Gallardo era el principal sospechoso del incidente, idea que se reforzaba a partir de la gran cantidad de propiedades que sus allegados acumularon desde aquel entonces como producto del dragado de los pantanos, lo que lo postulaba como el principal beneficiario del incendio<sup>42</sup>. Así lo manifiesta una isleña *fifty/fifty* (hija de raizal con cartagenera), quien me dijo que su padre alcanzó a tener las escrituras de propiedad de su terreno, pero luego resultó que habían vendido esos terrenos a otras personas para luego terminar a manos del intendente tiempo después. También me mencionó que el despojo se realizó en algunos casos de manera violenta, incluso mediante el uso de retroexcavadoras.

Me enteré de que a pesar de la tradición de traspaso de bienes por medio de herencia, los propietarios terminaban siendo los hombres, ya que las mujeres (nativas

---

<sup>42</sup> En un informe de la página online de La Silla Vacía Caribe, se menciona que en la actualidad el clan Gallardo además del poder político se suma el económico: son dueños de los lotes donde hoy funcionan Juan Valdez y Hamburguesas El Corral en el sector Bajamar, de los hoteles El Dorado y Playa Blanca y del periódico *Caribbean Post*. Disponible en: <http://lasillavacia.com/historia/el-reves-que-tiene-en-ascuas-un-super-poder-en-san-andres-51847>

y recién llegadas) generalmente se iban a vivir a la casa de su esposo. Esto produjo que en el periodo de la colombianización la mayoría de predios estuvieran escriturados a nombre del padre de familia. Sin embargo, en muchos casos los hombres permanecían ausentes debido a la tradición migrante caribeña y los empleos que conseguían en barcos y goletas. A pesar de que en la práctica ellas permanecían mucho más tiempo en la casa con sus hijos y fueran quienes realmente trabajaran por ella, la propiedad estaba a nombre del padre. Estas ausencias constantes de los propietarios de los predios “facilitaron” de alguna manera el desalojo en la década del setenta y ochenta, siendo las mujeres (quienes pasaban más tiempo en las casas) las más perjudicadas.

Es en este marco del rumor que algunas producciones visuales en la década del setenta cobran sentido en el contexto isleño. Con el fin de alejarnos de los dominios letrados, quisiera ahora levantar la mirada y remitirme a la producción pictórica y visual de la isla (tarea pendiente de la crítica cultural sobre y desde el archipiélago), que convoca nuevamente la información no oficial del incendio. Durante esta década encontramos que las discusiones sobre los títulos de propiedad son recogidas por el artista isleño Carley Jackson, quien, en una pintura del edificio intendencial (Fig. 5) y seguramente basada en el archivo fotográfico del desfile del 20 de julio al frente de la intendencia (Fig. 2), nos muestra una imagen ambientada en la San Andrés de principios del siglo XX donde vemos que la casa intendencial cobra importancia como símbolo poderoso de la presencia estatal, paradójicamente debido a su propia ausencia material. En esta imagen, el acto de transferencia de la memoria opera a través del doblaje, de la réplica y la diseminación (que pasa de una imagen pública de la casa a una fotografía privada y de nuevo a una imagen pública mediante la pintura), pero no sin antes realizar varias modificaciones estratégicas que operan, como dice Said (1994), a manera de espejo deformador, una estrategia que revela las prácticas imperiales y coloniales.



**Fig. 5.** Pintura de las instalaciones de la intendencia, (s/f). Carley Jackson McLaughlin. *Tomado de San Andrés Providencia y Santa Catalina, Meridiano de Luz y Color. Edición Bilingüe.* (1989, p. 132)

En lugar de reproducir fielmente la estética de orden, autoridad y de comunión con el estado que muestra (y que busca) la fotografía original, Jackson evade el espectáculo de patriotismo y desplaza el foco de la mirada hacia el estado de desconcierto de la población local. Esta pintura expone el descontento que motivó las protestas de los setenta mediante elementos como el lenguaje corporal; la espalda al recinto, la figura de un isleño con escrituras en mano y las manos en señal de pregunta, en una congregación frente a un lugar que ya no existía para el momento de creación de la pintura. Así se busca mitificar el fervor patriótico y la comunión con el estado de la fotografía al retar lo que Barthes (1992) llamó “la especial credibilidad de las fotografías”. A cambio, se propone una diferenciación racializada y una separación notoria entre “los de arriba” en el poder de la intendencia (mayoría de tez blanca) y “los de abajo”, algunas mujeres y varios hombres que hablan entre sí y que parecen tener una homogeneidad racial, similar a la que promulgaba germinalmente el grupo SOS (*Sons of the Soil*) como unificador de lo que años más adelante, después la Constitución de 1991, sería asociado con “lo raizal”. Es desde este marco que algunas voces locales, cuyo legado siguió en las décadas del ochenta y noventa como el grupo AMEN SD han promovido una etnicidad negra desde la narración de su pasado (Archbold 2012).

Este rastreo de las memorias del rumor, de las evidencias de lo efímero, me llevó a pensar que la pérdida de la casa intencional, más que una pérdida de archivos para una historia abstracta y construida por y para el estado, significó por asociación un

despojo concreto de buena parte de los terrenos en los que se había constituido un vínculo de los habitantes (isleños-raizales y como vimos, también isleñas *fifty/fifty*) con su territorio y también una pérdida de las dinámicas simbólicas y afectivas que se construían en torno a otras espacialidades y temporalidades. Una pérdida que efectivamente empezó desde el ingreso al orden simbólico, espiritual y material propiciado desde el proceso de consolidación del estado moderno y que tiene en la casa intendencial la imagen más icónica del periodo comprendido entre la colombianización y la declaratoria del Puerto Libre. Si bien hubo sedimentaciones de la relación saber/poder de los arcontes provenientes de la hegemonía bautista, fue a partir de este momento que la comunidad isleña quedó sujeta a una poderosa lógica de archivo y a un saber masculinizado y materializado en leyes escritas que produjeron su propia subalternidad. Sin lugar a dudas, se trataba de una pérdida, por tanto, de una gran parte de la propia historia y de la temporalidad subjetiva, de sus narraciones y del sentido de identidad, una pérdida de las posibilidades de autonomía, como también del prestigio de su propia oralidad. Pienso que estas razones, enlazadas a los sentimientos de indignación e impotencia que provoca ver el contraste de la concentración de la tierra en pocas manos con las actuales condiciones materiales de la mayoría de los apretujados pobladores, han sido los principales motivos para que la imagen de la casa intendencial se haya resistido al olvido y continúe inserta en los imaginarios subalternos como el motivo principal de los constantes despojos y el posterior duelo colectivo latente hasta la actualidad. Es así como pienso que las palabras iniciales y el sentimiento apocalíptico de Mrs. Forbes han cobrado sentido.

### **El regreso del espectro**

A primera vista, es posible entender el resurgimiento de los hechos que rodearon el incendio de la casa intendencial a partir de la cercanía de la fecha de su aniversario, sin embargo, las memorias, como los espectros, necesitan ciertas condiciones específicas para su regreso. Una de estas condiciones se dio en el escenario político en el año 2008 cuando asumió la gobernación el hijo de Adalberto Gallardo: Pedro Gallardo Forbes. Como era de suponerse, su llegada a la gobernación reactivó las condiciones propicias para que acechara el fantasma de la gestión de su padre, y por extensión los hechos de 1965. Durante estos años, también empezaron a surgir pleitos por la doble titulación producto de la sobrepoblación y del poco espacio para la vivienda y la reactivación e incremento en la construcción hotelera vinculada a una nueva

infraestructura propuesta en la isla durante el gobierno de Pedro Gallardo, respaldo político en el archipiélago en el segundo periodo del presidente Uribe.<sup>43</sup>

Luego del fallecimiento de Adalberto Gallardo en 2010 y los constantes pleitos por la doble titulación de predios, la fuerza del rumor sobre la participación del padre del gobernador en el incendio de los archivos de la intendencia llevaría a que el semanario gallardista *Caribbean Post* emitiera un comunicado que contradecía la versión oficial de los diarios de 1965. Curiosamente, después de un silencio de 46 años en medios impresos locales, la versión de los medios había cambiado y señalaba como accidental el incendio. Lo anterior tuvo consecuencias en el plano político local, y la iniciativa de reactivar el debate sobre ese pasado fue encabezada por el diputado local Leroy Bent Archbold, quien en una intervención en la asamblea departamental en el 2011 quiso “exhumar los restos” de la intendencia, con lo que desacreditaba las versiones que se habían publicado días antes en el *Caribbean Post*:

Yo nunca niego lo que yo dije en la Asamblea, pero también dije lo de la Intendencia que fue mandado a quemar por el doctor Adalberto Gallardo Flórez, él (*Caribbean Post*) dice que fue un accidente, eso no fue un accidente podría mencionar algunos nombres, pero estoy guardando los nombres para cuando me citen a testificar, tengo los nombres de las personas que me dijeron como fue la cosa. (*The Archipelago Press*, 2011, 27 de noviembre, p.7).

Infortunadamente para Bent, la iniciativa no prosperó al encontrarse con rumores sin documento y cuyo anonimato haría difícil obtener un estatuto legal o derechos territoriales ante las autoridades oficiales y gubernamentales. El espectro del rumor dejó el anonimato de la esfera privada por un momento y tomó posesión en el cuerpo del representante Bent, un hombre público, blanco, perteneciente a las élites políticas de la isla, y cuyos intereses, en mi opinión, no estaban dirigidos hacia las luchas políticas de la comunidad isleña por la restitución de los terrenos perdidos ocasionados por la titulación y posterior pérdida de las escrituras o a una posible reparación, sino a desvirtuar la candidatura del entonces Pedro Gallardo en épocas en que postulaba su reelección como gobernador.

Después del despojo del mar producto del fallo de La Haya en el año 2012, recorrer las calles de San Andrés se había convertido en un itinerario visual de imágenes de murales que se inscribían en el paisaje de la isla y que rápidamente se desteñían por

---

<sup>43</sup> Como lo muestra Camila Rivera (2015), en el año 2007 se puso en marcha la construcción del paso peatonal, la ampliación de la base naval, convenios con nuevas aerolíneas y una alianza con Decamerón para la construcción de nuevos hoteles.

efecto del inclemente sol. Como apunta Silva (2014), el paisaje puede estar lleno de intervalos de lo callado, de lo invisibilizado, “archivos en fuga” como grafitis y murales que apelan a la poética de la imaginación. Allí la memoria se proyecta visualmente fuera de los cuerpos hacia la esfera pública, y, como veremos, posibilita la re-visualización del espectro de la casa intencional, lo que manifiesta a su vez la persistencia del debate de la ambivalente relación de la isla con Colombia, los referentes identitarios nacionales y locales y los pasados representativos en general. Cabe recordar que esta relación constitutiva de memoria e identidad (nacional o de género, por ejemplo), implica un constante movimiento que se apoya en la selección y preferencia de los sujetos que resaltan ciertas características sobre otras, definiendo la identidad a partir de sus fronteras, y agrupando o diferenciando ciertos eventos que lo ponen en relación con sus “Otros”. Estas líneas, variables históricamente, son válidas para definir los marcos sociales y contextos en los que se inscriben las memorias en lugares, objetos, y cuerpos determinados.

En el sector de *Hansa Point*, por ejemplo, y desde una mirada masculina y proyectada hacia el turismo, vemos cómo en un mural de Antonio Lung, “Century of San Andrés”, (Fig. 6) aparecen algunos referentes de la memoria visual que acompañan el discurso de la memoria local, tales como instrumentos musicales tradicionales, personajes históricos, campos de algodón, la Primera Iglesia Bautista y la reina del coco. Sin embargo, también aparece la ambivalente y casi obligatoria necesidad de mostrar la relación con el estado colombiano. Así aparece la imagen de las murallas de Cartagena, la bandera de Colombia, los decretos de creación de la intendencia, la llegada del primer vuelo y el Puerto Libre, el límite marítimo histórico con Nicaragua en el meridiano 82 y de nuevo una réplica de la imagen de la extinta casa intencional, que a diferencia de los otros dos referentes geográficos que aparecen (la iglesia bautista y la cabeza de Morgan), no existe físicamente. De esta manera, aparece la retórica visual de la memoria nacional, manifestada en, por ejemplo, los desfiles del 20 de julio, que vale decir, se han mantenido vigentes hasta el día de hoy, pero no sin antes transformarse y resignificarse hasta el punto de darles un carácter de “propio de la isla” al ser apropiadas por la comunidad local y acercarse a las características caribeñas de carnaval<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Varios análisis muestran la concurrida participación isleña en los desfiles del 20 de julio como fervor patriótico y un tipo de consenso exitoso inaugurado con el proceso de colombianización. Sin embargo, algunos trabajos más recientes muestran que estos desfiles habían podido transformarse y apropiarse en



**Fig. 6.** Mural “Century of San Andrés” de Antonio Lung. Sector de Hansa Point. En la parte superior izquierda del muro se puede apreciar la punta de la mezquita de la comunidad sirio-libanesa. Fotografía del autor (2013).

También es curioso observar que la fotografía, en su conjunto, incluye lo que el mural y el discurso del binomio memoria raizal/memoria nacional excluye, es decir, la participación y presencia de la comunidad sirio-libanesa y el islam en el archipiélago por medio de la vista de la punta de la mezquita que se puede apreciar al respaldo del costado izquierdo del muro. Del mismo modo, las dos mujeres en este mural aparecen representadas en roles pasivos como “acompañantes” de figuras masculinas o como “objetos de contemplación” como en el reinado del coco.

En contraste con el mural anterior y desde una mirada distinta marcada por una subjetividad femenina y una experiencia diaspórica, el mural con nombre multilingüe *Nuestra imagen histórica de Naguasá a North End* (Figs. 8-10), ubicado en el *Great Hall* del hotel El Isleño, la artista plástica brasilera y radicada en la isla Aurea Oliveira Santos, realizó un trabajo visual a partir de la memoria oral de sus habitantes donde exhibe la historia de las migraciones, colonización y el poblamiento de las islas. A partir de un collage compuesto de 722 baldosas, Oliveira logra subvertir la lógica del tiempo lineal y monumental con el uso poético de fragmentos que unifican múltiples “microhistorias” que no se cierran a un único gran relato histórico y permiten la convivencia entre imaginación y crítica cultural, en la medida que, como lo plantea su

---

una especie de carnaval particular de las islas. Para Charry (2008), por ejemplo, las fiestas patrias: “[...] tienen un amplio despliegue en la isla de San Andrés, y si bien es cierto, también éstas obedecen a la antigua pretensión del Estado de integrar a los habitantes del archipiélago; muchos de ellos han afirmado que con el tiempo estas festividades se han quedado en la memoria del pueblo sanandresano, llegando incluso a decirse que ya hacen parte de su tradición cultural” (p.11).

compatriota Rolnik (2010), el archivo, como dispositivo y objeto estético, puede crear condiciones para la emergencia de prácticas que pueden “activar experiencias sensibles en el presente” (p.116). De esta manera, la muralista no solo se limita a exhibir eventos nacionales aislados o periodizados como la declaración de la intendencia y el Puerto Libre, sino la manera en que éstos “conviven” con (in)migraciones que han alimentado los lazos culturales de la isla, su mar, su ecología y la relación con otras latitudes del Caribe (en momentos en que se pretenden obliterar los vínculos históricos y culturales con Nicaragua, por ejemplo). Creo que esto es a lo que nos invita a reflexionar Bhabha (1994) al decir que es necesario pensar la historia desde una temporalidad disyuntiva que debería poder lograr, en un mismo discurso, la simultaneidad espacio-temporal en la que se ubica.



Fig. 7. Aurea Oliveira junto a su mural “Nuestra imagen histórica de Naguasá a North End”. Fotografía de Marcela Piamba Tulcán.



Fig. 8. Mural “Nuestra imagen histórica de Naguasá a North End” (Detalle). Fotografía del autor.



**Fig. 9.** Mural “*Nuestra imagen histórica de Naguasá a North End*” (Detalle de la casa intencional). Fotografía del autor.

Asimismo, y desde una perspectiva de memoria y género que articula a su vez raza y clase, y en una línea que a mi parecer es compatible con la crítica feminista caribeña contemporánea<sup>45</sup>, la imagen hace visible la participación activa de mujeres de diversos orígenes en la historia de la isla a partir de sus labores cotidianas y distintos roles en diversos momentos históricos. Desde las desaparecidas mujeres indígenas miskito y su importante labor en la agricultura y la violencia de los conquistadores sobre sus cuerpos (Fig.8), pasando por el trabajo forzado de la diáspora de las mujeres esclavizadas en los campos de algodón y coco, a lo que se suma la llegada de mujeres del continente y de otras latitudes que han poblado las islas en medio de relaciones interétnicas, mestizajes, diásporas y creolizaciones. De esta manera, el mural logra reivindicar a los sujetos femeninos a partir de una visualización negada por los archivos tradicionales, lo que a su vez provoca una disidencia de la mirada masculina colonial y/o turística encaminada, por ejemplo, a una sexualidad estereotipada. Esta imagen evoca una compleja realidad social afincada en la radical heterogeneidad de las poblaciones que han transitado o vivido en la isla y que nos invita de paso a dejar de pensar en la categoría de mujer como una entidad homogénea y transhistórica.

Por último, en una esquina de este mural también encontramos una nueva réplica de la imagen de la casa intencional (tomada de la fotografía de la Fig. 1), lo que, sumada a los otros murales, textos, pinturas y fotografías, produce en la reiteración de su ausencia (al igual que lo hicieron los diarios nacionales en 1965), “efectos de presencia” (Gumbrecht, 2004), presencias que desafían el olvido y que no dejan,

---

<sup>45</sup> Desde el pensamiento feminista caribeño, algunas autoras como Barriteau (2011) y Paravisini (1997) han señalado la importancia de articular género, raza, clase y sexualidad para contextualizar los abusos, explotaciones y represiones políticas asociadas a las mujeres en el Caribe.

mediante la mirada, limpiar las cenizas sobre las cuales se entretrejieron los hechos que rodearon el incendio. Ejemplo de este efecto de la imagen es lo que me contó una mujer que se encontraba observando el mural, cuando un taxista se fijó detenidamente en el detalle de la figura de la casa intendencial y le narró, a manera de rumor, en un nuevo acto de transferencia, una vez más, la historia popular del incendio; nombres como Gallardo, Nisimblat, el asesinato del autor material, eventos como el despojo de los terrenos de la isla, volvieron a ser pronunciados, repetidos como en un eco, como aquella “verdad” del espectro a la que el poeta isleño Juan Ramírez Dawkins nos remite en el epígrafe, una “verdad” que las élites y locales preferirían que se mantuviera enterrada en el olvido y la invisibilidad que acompañaba la muerte del archivo: ausencia estatal, corrupción local, despojo. Es en este punto que es posible pensar en obras de mujeres “inmigrantes” como la novela-archivo de Buitrago y el mural de Oliveira, la pintura local de Jackson, como archivos que, en su capacidad (re)productora, imaginativa y pública, están concebidos para la transformación más que para la conservación, lo que implica, a mi modo de ver, un desafío directo a la lógica arcóntica, privada, patriarcal y colonial del archivo.

### **Post Scriptum: una breve reflexión sobre el archivo digital**

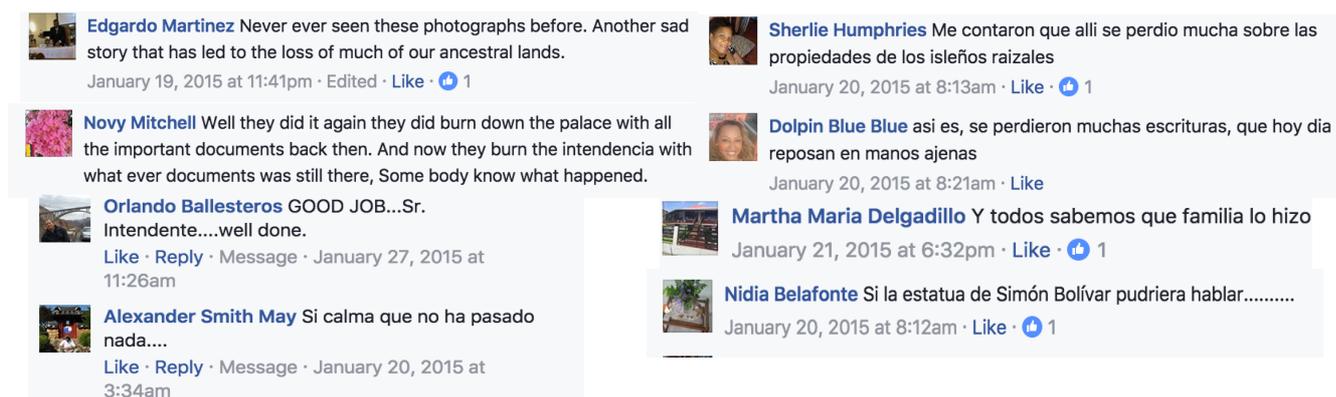
Dada la escasez de archivos físicos en la isla sobre/producto del incidente del incendio, quise compartir con la comunidad isleña la totalidad recolectada de las imágenes digitales en el ciberespacio, lo que incluía archivos de prensa, fotografías, pinturas, estampillas y textos, producto de mi trabajo etnográfico a partir de la creación de un grupo en Facebook llamado “50 años del incendio de la casa intendencial en San Andrés 1965-2015”<sup>46</sup>. Esta intervención fue motivada por el cambio epistémico propiciado por las nuevas tecnologías, en donde “La espacialidad del archivo como ‘edificio público’ da lugar a la ubicuidad paradójica y al aparente ‘no lugar’ del archivo digital” (Taylor, 2010). Así, esta página que en principio se creó para alojar, conservar y hacer públicos los archivos e imágenes que iba encontrando, se convirtió sorpresivamente en una comunidad de más de 220 seguidores que se interesaban o conocían el pasado de las islas.

Motivados por las imágenes, algunos usuarios hicieron públicas sus propias narrativas y también compartieron otras imágenes que eran de carácter privado o

---

<sup>46</sup> Aquí se puede consultar el grupo: <https://www.facebook.com/conmemoracionincendioensanandres/>

restringido. Estos archivos digitales (cuya versión física se encontraba dispersa en prensa de Bogotá y otras regiones), al evadir las formas burocráticas de clasificación y control, que a su vez dificultan el acceso a la información en la isla, propiciaron nuevas investigaciones en la isla y se usaron como fuente para algunos artículos de denuncia pública. De igual manera, en este espacio virtual pude comprobar la performatividad del archivo digital como también su diseminación, en la medida en que las imágenes fueron viralizadas, provocando múltiples reacciones.



**Fig. 10.** Reacciones y comentarios de las personas a partir de las imágenes y archivos de la página de Facebook “50 años del incendio de la casa intendencial en San Andrés 1965-2015”.

No solo había interés en la página de periodistas, investigadores o historiadores especializados, la mayoría de interesados también eran personas del común localizadas en diversos puntos geográficos (una figura de interconexión virtual que nos recuerda a la idea de *archipiélago* de Glissant), quienes compartieron diversas memorias, sentimientos, anhelos y un sentido de camaradería basado en el conocimiento privado de las narrativas y de las mismas omisiones que se propiciaron. A pesar del carácter público del usuario y de los comentarios, el anonimato del rumor del incendio conservó algunas de sus características: frases como “Y todos sabemos que familia lo hizo”, “*They did burn down*” o “Me contaron...” no hacían públicos los nombres de los responsables ni de las fuentes, pero sí invitaban a una articulación comunitaria e intersubjetiva de nuevos sentidos del pasado compartidos en la cotidianidad de las redes. Ya no era necesario buscar el *lugar* de la historia en el Parque Bolívar, el espectro había seguido su curso, ahora en el escenario del ciberespacio.

## CAPÍTULO DOS

### **Del Puerto Libre al fallo de La Haya: las fronteras del mar, el género y la etnicidad**

To survive the Borderlands  
you must live sin fronteras  
be a crossroads.

Gloria Evangelina Anzaldúa (1987, p. 194).

There are no borderlines on the sea.  
Edwige Dandicat (1991, p. 4).

Estuve presente en la isla durante los días posteriores al lunes 19 de noviembre de 2012, día en que la Corte Internacional de Justicia de La Haya anunció, luego de cerca de 20 años de disputa, la pérdida de 75.000 km<sup>2</sup> de mar para Colombia y por ende la creación de nuevas fronteras limítrofes con Nicaragua. Un isleño fue quien me hizo caer en cuenta de que la fecha del fallo coincidía con la del incendio de 1965, esto a partir de una canción de la Sonora Matancera: “Aquel 19 será el recuerdo que en mí vivirá”. Sin embargo, la coincidencia y huella era mucho más profunda que la fecha. Teniendo en cuenta la extensión y relación de la población isleña con el mar, esta vez se trataba de una pérdida aún más grave que la de 1965. No era fortuito entonces que durante aquellos días estos incidentes –que evocan la toma de decisiones de un estado solo interesado en el territorio y que no tiene en cuenta a sus habitantes– se recordaran con más intensidad.

La inconformidad, indignación y duelo colectivo se hicieron visibles en las calles de la isla (y en algunas otras ciudades del país) mediante los cuerpos de personas que participaban en marchas, como también a partir de manifestaciones de artistas locales. Estas protestas pusieron en escena la radical heterogeneidad de la población de la isla, al reunirse personas de diversas afiliaciones religiosas, étnicas, generacionales y artísticas, lo que a su vez hacía converger lo político y lo estético. En los tramos de algunas marchas, por ejemplo, los intérpretes del tambor que usualmente resuena en los desfiles patrios del 20 de julio se formaron de manera similar, pero para cantar arengas a favor del desacato del fallo y por la autonomía del “territorio ancestral”. Algunos grupos musicales se reunieron para producir videos y enviar un llamado sobre las preocupantes condiciones del archipiélago; mientras tanto, la Fundación Teatral Trasatlántico (colectivo compuesto por mujeres), realizó una obra callejera *El Fallo*

(2012) sobre las consecuencias de la nueva delimitación fronteriza, lo que me hizo recordar algunas escenas de otra obra clásica colombiana sobre el despojo territorial en el Caribe colombiano: *I took Panamá* (1974) del TPB.

De esta manera, una coyuntura como la producida en el 2012 con el fallo de La Haya y el despojo del mar produjo escenarios que hicieron visibles las transformaciones que han tenido los discursos, prácticas y performances de la “ancestralidad raizal” desde los años ochenta y noventa. A propósito, una imagen convertida en ícono de las protestas locales y que circuló en la prensa local y nacional –como también en las redes sociales–, por aquellos días nos podría dar fe de lo anterior. Se trataba de la fotografía de una abuela isleña, con cabello blanco elegantemente recogido y un vestido igualmente blanco, que, desde la puerta de su casa, se unía a las voces de protesta sosteniendo un cartel que decía “*Give me back my ancestral territory, Give me back my sea, Give me back my food, Give me back my peace*”.



**Fig. 11.** Abuela isleña en protesta. El isleño, 2012, 1 de Diciembre 1, p.1)

Considero que la elección colectiva de esta imagen fotográfica y su eficacia visual como representativa de la lucha social en la isla articulada al despojo marítimo no pudo haber sido inocente. Dada la heterogeneidad de las personas que hicieron parte de las protestas, podríamos preguntarnos ¿quiénes tienen derecho a hablar y reclamar por *nuestro* mar? ¿Por qué la imagen de esta mujer y no otra? ¿Qué puede querer esta imagen?, ¿qué espectros invoca? No fui el único en preguntarme sobre la fuerza icónica de aquella fotografía. Di Stefano también la usó en su interesante monografía *Daughters of the Freeport* (2013) que trata el tema las relaciones interétnicas y roles de género durante el Puerto Libre. Este estudio buscaba hacer visible aquella generación

de mujeres isleñas nacidas entre 1930 y 1940 (correspondiente también a la generación de Mrs. Forbes y Hazel Robinson) quienes fueron testigos, víctimas y también beneficiarias de los grandes cambios socioculturales y económicos propiciados por la declaratoria de Puerto Libre en 1953. Di Stefano destaca que la abuela isleña que sostiene el cartel reclama por el mar perdido y por su territorio ancestral, y también clama no solo por el acceso a la comida de mar sino también por su *paz*. Al centrarnos en estas peticiones vemos que el interés de esta abuela va más allá de la lucha perdida por las delimitaciones fronterizas con Nicaragua y evoca indefectiblemente sus reservas de pesca y las posibles yacimientos de petróleo. A lo anterior, agregaría que la identidad de la mujer se performa con su cuerpo en la esfera pública, con el uso del inglés escrito como lengua materna y con el nombramiento de la isla como territorio ancestral, nos recuerda su pertenencia y las luchas políticas del grupo social que hemos venido llamando “raizal”. Así, este ícono de la etnicidad raizal encarnada en una mujer, restaura un comportamiento “ancestral” que convoca ciertos elementos afro-anglo caribeños, pero que de manera ambivalente, también nos lleva a preguntarnos por la difusa posición de sujeto y la agencia de estas “hijas del Puerto Libre” y la relación con los cambios en los roles de género de esta generación, la historia de sus posibilidades de participación política, la lucha por el territorio, el cruce de fronteras, el acceso a nuevos espacios y la presencia femenina en la esfera pública.

### **La etnización de los cuerpos y el territorio**

Hay que decir que al reconocer nuestros cuerpos como producto de la memoria cultural, éstos están cartografiados por prácticas taxonómicas de raza, clase y género de identidad individual y colectiva en momentos históricos y lugares específicos. En este sentido, estoy de acuerdo con Taylor (2003) cuando dice que si bien existe un cierto consenso académico en concebir la raza como constructo político y social, en la actualidad, en el contexto latinoamericano y caribeño, poco se ha trabajado la manera en que la memoria cultural es moldeada por la etnicidad y el género. Precisamente, si algo hemos aprendido con Judith Butler es que las identidades son altamente performativas, se manifiestan a partir de “una reiteración estilizada de actos” (1990, p. 273), que son repetidas por generaciones y que constituyen la manera culturalmente aceptada y naturalizada de *actuar* como hombre o como mujer. Se trata de un modo de comportamiento *corporeizado* que anuda apretadamente aspectos de género, de raza, clase y etnicidad que tienen una especificidad contextual e histórica. En este punto, si

entendemos así las construcciones de género (como también las de raza y clase) como una *actuación* coherente en un determinado *escenario* (igualmente construido y practicado), y no una categoría estable, se abre no sólo la posibilidad de analizar cómo adquiere su posición hegemónica una determinada representación identitaria y espacial sino también cómo los actores sociales se subvierten a ella.

Uno de estos momentos históricos específicos claves para la reconfiguración de cuerpos y espacios en Colombia se dio en el marco de la Constitución Política de 1991, propiciada por los discursos globales del multiculturalismo y de apertura económica aunada a políticas neoliberales. Justamente en el mismo año en que terminaba el modelo del Puerto Libre en la isla de San Andrés, se reconoció oficialmente la diversidad de la nación manifestada en poblaciones indígenas, negras, gitanas y raizales. Este modelo de nación “incluyente” ha tenido un gran impacto sobre las identidades de los cuerpos y territorios que se consideran “étnicos”. Los cuerpos de la nación se ven así sometidos a relaciones de poder y a diversas taxonomías de género, clase, raza, etnicidad, sexualidad, etc.<sup>47</sup> En el caso del estado colombiano, la etnicidad de corte indígena se ha constituido como el paradigma y marco para ubicar por igual a negros e indígenas, con los presupuestos de un origen único, unas memorias que buscan una ancestralidad milenaria enraizada en el territorio y que supone un esencialismo y pureza que invoca a un pasado prístino, homogéneo y folclorizado y a una comunión con la naturaleza, lo que a su vez oblitera sus conflictos internos.<sup>48</sup>

Hay que decir que en los últimos 25 años en el archipiélago, esta búsqueda desesperada de ciertas “memorias de ancestralidad” para configurar la etnicidad raizal no ha sido motivada simplemente por un capricho instrumental promovido por algunos líderes bautistas (como el grupo AMEN SD) para obtener ciertos beneficios simbólicos, económicos o políticos. Es producto también –y sin estar libre de contradicciones–, de la difícil y ambivalente relación con el estado. En este sentido es entendible el imaginario de reivindicación de una memoria cultural raizal enmarcada en la etnización

---

<sup>47</sup> Esta multiculturalidad, como lo expone Wade (2000), provoca el control sobre la diferencia cultural, en la medida en que es esa misma diferencia la que desestabiliza la supuesta unión nacional y es necesaria en la elaboración de estereotipos y jerarquías que permiten pensar lo distinto. Así, las diferencias culturales se someten al control y a la creación de fronteras predecibles donde se puedan arraigar y naturalizar.

<sup>48</sup> El riesgo que se corre en este juego de poder, como bien apunta Rivera (2007), se constituye al invocar imágenes esencializantes de otredad como estrategia de control social y posible explotación, constituyendo así “[...] identidades exiguas de contenido político que entorpezcan la solución de las necesidades más sentidas por los indígenas y los negros [...] para transformar su situación en la sociedad moderna en la que se inscriben” (p, 324).

del pasado y en los orígenes de la población indígena miskito o la posterior colonia de puritanos y población esclavizada en el siglo XVII, con lo que se establece cierta “ancestralidad”, “uniformidad” y sobre todo una *diferencia*, con los demás pobladores, argumento fundamental para establecer la base de sus reclamos actuales de autodeterminación sobre la existencia de un identidad constituida desde antes de la formación del estado-nación y la declaratoria de Puerto Libre, lo que legitimaría el derecho de los raizales por la autonomía sobre su territorio.

Al tratar de encajar en este molde etnizante en el contexto del archipiélago, sus pobladores se han encontrado con varias dificultades para autodefinirse desde su condición caribeña. En este sentido, Hall (1999) ha mencionado que es necesario pensar las identidades caribeñas por lo menos en relación con tres presencias: africana, europea y americana (a lo que habría que sumar, en el caso del archipiélago, y luego del Puerto Libre, las presencias india, china, sirio-libanesa y colombiana como sucedía en el mural de Oliveira). Una de estas dificultades se ha manifestado en la diversidad de posturas y cambios con relación a los discursos y prácticas de la etnicidad raizal. Así emergen nociones como “pueblo indígena raizal” o “etnia anglo-afro-caribeña”, como también discusiones sobre los elementos que los constituyen (Valencia, 2008), así: “[...] se produce una ruptura que se va gestando mientras unos aluden a su ser británicos, otros proclaman su africanidad y otros más intentan –sin éxito– resaltar la memoria de la diáspora” (Rivera, 2007, p. 331).

Desde 1991, por ejemplo, y ante la falta de respuesta a los reclamos por la autonomía política y territorial en la década anterior, el discurso de etnicidad y ancestralidad propiciado por el marco indigenista de la Constitución motivó el auge de prácticas y escenarios donde se pudo hacer visible lo que Hobsbawm (2002) llama como “invención de la tradición”. No está demás recordar aquí, brevemente, la aparición del activista isleño Thomas Livingston Vélez (fallecido en el 2012) en el reinado de Miss Islas en 1999, cuando se presentó luciendo un colorido penacho de plumas con el nombre “indio raizal” en la frente (Fig. 12). Al respecto podríamos decir que este simulacro de indianidad raizal masculina buscaba evocar las fantasmagóricas huellas de la presencia indígena miskito (erradicada en las islas después de la llegada de los puritanos, pero aún presente en Bluefields, Nicaragua) aunque el uso del penacho de plumas nos remita más bien a algún imaginario de comunidad indígena “ancestral” o a un cacique del Amazonas. No obstante, lo que sí podemos afirmar es que en sus propios apellidos “Livingston-Vélez” se encuentran las huellas del producto de las

históricas relaciones interétnicas que, según Sally Taylor (2010), han sido opacadas por algunos discursos de la etnicidad raizal que consideran la mezcla, lo híbrido, la creolidad y la transformación de la sociedad isleña como elementos poco útiles para el discurso político.



**Fig. 12.** “Indio Raizal” Thomas Livingston. *Revista Argos* San Andrés isla. 1999, p.7.

En la actualidad, la imagen del indigenismo y del “indio-raizal” como “auténtico” poblador primigenio de las islas ha perdido fuerza discursiva, reiterativa y visual en la cotidianidad del archipiélago, tal vez, debido a su propia “artificialidad”. De igual manera cabe anotar que el interés de Livingston por defender los derechos territoriales del archipiélago no solo estuvo centrado en los posibles efectos simbólicos de su *infortunado* performance<sup>49</sup> en la esfera pública. Livingston, al mismo tiempo conocedor de la legislación nacional, fue integrante de la comisión de notables que asesoró al presidente César Gaviria en la Constitución de 1991 en los temas del archipiélago por lo que promovió la creación de la OCCRE (Oficina de Control, Circulación y Residencia) mediante el artículo 310 de la Carta Magna que, entre otras determinaciones económicas, creó el marcador diferencial entre “población raizal

---

<sup>49</sup> “Lo infortunado” en esta frase lo retomo de las teorías de actos de habla de J.L. Austin, quien en su célebre libro *Cómo hacer cosas con palabras* (1991), acuña el término performativo para referirse al lenguaje que actúa. Austin explica que existen enunciados que no buscan simplemente constatar “hechos” enmarcados en lo verdadero o falso, sino producir un efecto “enmascarador” e “imitador” de los enunciados fácticos. Así el enunciado que constata es falso o verdadero y el performativo es afortunado o infortunado. Los enunciados infortunados son aquellos que no logran su efecto, aquellos que son declarados nulos o inválidos debido a un mal procedimiento o a la falta de idoneidad de la persona que realiza el enunciado (o performance).

ancestral” (nacidos antes del Puerto Libre) y “población residente” (llegados luego del Puerto Libre), lo que permitió limitar el ejercicio de los derechos de circulación y residencia como medidas para contener la sobrepoblación y así proteger el medio ambiente, el territorio y la cultura local (Lunazzi, 2012).

Por otro lado, en la carta magna del 91, y posteriormente, mediante las leyes 70 de 1993 y 160 de 1994, se formalizaron también los derechos colectivos de la tierra de los grupos étnicos y, producto de diversas luchas, se hizo más explícita la equidad de género en torno a los derechos de la tierra, ya que, como he señalado anteriormente en las islas y como también Sánchez (2010) en el caso del Caribe continental colombiano: “El papel de las mujeres ha sido sistemáticamente invisibilizado [...] Así, una mirada clave es la de las *mujeres*, cuyas experiencias tradicionales de discriminación y exclusión les han proporcionado una vulnerabilidad desproporcionada ante el conflicto armado, reconocida por la Corte Constitucional” (p. 25). Podemos afirmar que en los últimos 20 años este modelo de derechos colectivos sobre la tierra, desde una perspectiva étnica y de género, y enmarcado en el conflicto armado y desplazamiento de la población campesina, indígena y negra, se ha convertido en el paradigma sobre los trabajos de la memoria y despojo en el continente colombiano. Por supuesto, en el archipiélago, este modelo ha encontrado (y de nuevo sin estar libre de múltiples contradicciones) eco entre su población local y la visibilidad de algunas organizaciones locales. Al respecto, y por lo que he podido observar, las discusiones y luchas de género en el archipiélago se encuentran en un estado germinal, en la medida en que se les ha dado mayor prioridad, tanto a nivel político como académico, a las luchas por la autonomía territorial enmarcadas desde la etnicidad.<sup>50</sup>

### **Espectros (patriarcales) de la reputación y la respetabilidad**

Sin lugar a dudas, esta búsqueda de referentes identitarios, la etnización de la memoria y los sentidos del pasado en momentos coyunturales como el actual por parte de algunos miembros de la población isleña (y en muchas ocasiones desde un corte esencialista, como hemos visto), ha cumplido en buena medida con su funcionalidad

---

<sup>50</sup> La activista y poeta isleña-raizal Emiliana Bernard Stephenson nos explica cómo en los últimos 20 años estos modelos de reivindicación de las mujeres isleñas tuvieron que pasar primero por un proceso de etnización articulado con discursos de negritud: “Entonces decidimos abrir capítulo aparte y nos fuimos todas las mujeres negras que estamos en proceso a crear la Red de Mujeres Afrocolombianas. [...] Porque era lo nuestro, era nuestra identidad, [...] *nosotras siempre tuvimos claro que primero era la identidad étnica que el género, ¿sí? Porque en la medida en que somos más fuertes –étnicamente– el género viene después*” (Bernard en Di Stefano, 2013, p. 47, énfasis mío).

política, sobre todo desde los márgenes, es decir, en lo que tiene que ver con los justos reclamos al estado. Sin embargo, según Archbold (2012), a nivel interno, y ante la imposibilidad concreta de una homogeneidad esencialista de la población raizal desde la lengua (no todos hablan creol), las formaciones raciales (no toda la población es negra), el esencialismo enmarcado en una práctica religiosa proveniente del legado protestante anglo y su accionar político se convirtió en uno de los principales referentes para marcar su diferencia con los demás pobladores al interior de la sociedad isleña. Es así como coinciden Rivera (2007) y Valencia (2008) en manifestar la importancia de las memorias que han ayudado a configurar el más reciente discurso de la etnicidad raizal, memorias que remiten a la llegada de Sir Francis Archbold junto a diversos cultivadores ingleses, escoceses y jamaquinos esclavizados a finales del siglo XVIII, momento en que se establece una población permanente y en constante aumento en las islas, constituyéndose así la base de la población isleña.

Estos principios coloniales heredados de la estructura de plantación esclavista en el archipiélago fueron estudiados en la década del cincuenta (específicamente en la isla de Providencia) por el ya mencionado etnólogo inglés Peter Wilson en su libro *Crab Antics*<sup>51</sup> de 1973. Wilson sugirió que para entender la organización de la vida social en las sociedades caribeñas (centrándose principalmente en la relación entre raza y clase), era necesario comprender la estructura social a través de dos sistemas de creencias llamados “reputación” y “respetabilidad”. Así, la respetabilidad está orientada hacia los valores coloniales de la burguesía como el inglés estándar, el hogar, la familia, la jerarquía, el decoro, la religiosidad, la honestidad, el acceso a los medios de producción, al comercio y la piel más clara, en lo que él denominaría la *high class* (clase alta) como producto de los valores coloniales blancos europeos. De otro lado, están *the others* (los otros) quienes reproducen aquellos valores asociados a la herencia africana, a la lengua creol y a oficios “menos rentables” como la pesca y la agricultura, es decir, los valores asociados a la reputación, valor que según Wilson busca la cohesión social a partir de la igualdad.

Las lecturas contemporáneas al trabajo de Wilson desde los estudios culturales en el Caribe como las que propone Shalini Puri (2004) señalan que, a pesar de la caducidad teórica y los limitantes explicativos en la academia de cualquier dicotomía

---

<sup>51</sup> La traducción al castellano se tituló *Las travesuras del cangrejo. Un estudio de caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad* aparecería en el año 2003, publicado por la UNAL Sede San Andrés.

esquemática como la de reputación y respetabilidad, ésta nos resulta útil para visibilizar las relaciones, fronteras, conflictos e intermedios de diversas prácticas culturales en el Caribe contemporáneo. Puri agrega además que los enfoques críticos y el énfasis en el polo de la reputación como sitio de subalternidad conllevan su propia problemática de género y supuesta igualdad. En efecto, en ciertos lugares del Caribe la academia ha asociado históricamente y discursivamente la respetabilidad con lo femenino, con madres y esposas que promueven la religiosidad, la economía y el cultivo de las virtudes domésticas; en suma, comportamientos heredados del patriarcado protestante. De esta manera, al situar al polo de la respetabilidad en el lado de la ideología dominante, también se devalúa lo femenino en función del polo hegemónico.

Para Valencia (2008), en la actualidad, el esquema socio-cultural de la reputación y la respetabilidad (aunque sin considerar las implicaciones de género) sigue estando vigente en el archipiélago a pesar de “[...] las transformaciones que se han vivido en las islas a partir del constante contacto con otras sociedades, incluyendo la colombiana” (p. 59). Cabe anotar que no en vano algunos discursos sexistas (como también racistas) provenientes de la colonia puritana se han mantenido igualmente vigentes pero camuflados detrás de diversas máscaras hasta el día de hoy. Un ejemplo tomado de una recopilación de refranes anglófonos populares en la isla nos puede ilustrar la manera en que se restringen los comportamientos y los espacios de las isleñas a partir de principios coloniales/blancos/patriarcales heredados del protestantismo europeo: “*A whistling woman and a crowing hen are neither fit for God nor men*” (s/f). De aquí se desprende la manera en que los valores europeos viajaron por el Atlántico y se mantuvieron vivos en la memoria cultural, constituyéndose así en un acto de transferencia por medio de la tradición oral (y articulándose también con las instituciones posteriores), al modelar pautas de comportamiento reguladas por el escrutinio de la mirada hegemónica masculina. En efecto, este refrán, que se remite a la Escocia del siglo XVIII<sup>52</sup>, condensa la manera en que operaba –aún con algunos

---

<sup>52</sup> “Una mujer que silba y una gallina que cacarea no convienen ni para Dios ni para los hombres”. En el diccionario escocés “*Complete Collection of Scottish Proverbs, Explained and made Intelligible to the English Reader*”, de James Kelly (1818), se explica el significado de este refrán como sigue: “it means that these are traditionally considered unnatural and improper activities for females, and that females who perform them are unnatural and ill-omened” (p.20 énfasis mío). “Significa que estas actividades son considerados tradicionalmente actividades antinaturales e impropio para las mujeres, y que las mujeres que los realizan no son naturales y de mal augurio” Otras versiones datan de 1721: “*A crooning cow, a crowing Hen and a whistling Maid boded never luck to a house*”. La tesis del “viaje” que hizo este refrán de Escocia hacia el Caribe en el siglo XVIII se refuerza a partir del estudio de la lengua criolla sanandresana que hizo en los años ochenta la lingüista norteamericana Marcia Lynn Dittmann, quien

matices en la actualidad—, el control social sobre los cuerpos, espacios y comportamiento de las mujeres en la isla (*whistling woman*), a partir de condicionamientos dictaminados por los discursos religiosos (*God*) y patriarcales (*men*).

Este panorama queda aún más claro con los resultados de un recuento con Peter Wilson en la isla de San Andrés en el año 2003 (dos años antes de su fallecimiento), en donde se le preguntó a sus habitantes sobre la vigencia de este esquema social en las islas. Entre los entrevistados, algunos señalaron las diferencias y transformaciones de la respetabilidad asociada a las mujeres y a una consecuente “pérdida de valores”: “Por ejemplo, está la diferencia en el vestuario en las mujeres, pues si antes se preocupaban por estar elegantes [...] ahora se exhiben mucho con los escotes y las faldas” (De La Rosa, p. 94), idea que llevó la discusión (y desde una mirada patriarcal que responsabiliza únicamente a las mujeres del control natal y los valores familiares), hacia el plano de la sexualidad de las mujeres: “Hoy en día se cuida poco a las niñas aceptando que las visiten y salgan sin supervisión, factores que consideran son la causa de que muchas queden embarazadas siendo muy jóvenes [...] no se les enseña a las niñas a mantener un hogar” (ibídem). Así, en este encuentro, un líder raizal concluye de manera enfática al decir que esta pérdida de valores fue producida por el estado en el momento de la declaración del Puerto Libre en 1953, al entrar a reemplazar las funciones que tenía la estructura social (y el status quo) que procuraba mantener la iglesia bautista: “*From there until today our culture has changed. Food, clothes, values and everything changed*” (p. 97).

A mi modo de ver, si el archivo oficial y la práctica de materialización de “la prueba” del pasado parece estar ligada a lógica de los arcontes y a la colonización estatal, de manera similar, el performance de cierta etnicidad raizal femenina ligada al bautismo se articula con los mandatos coloniales/patriarcales del protestantismo, lo que al mismo tiempo esconde las luchas históricas por el acceso a la esfera pública, espacio que fue negado sistemáticamente a las mujeres de la isla por mucho tiempo antes de la declaratoria del Puerto Libre. Pienso que la invocación iterativa de imágenes de cierta etnicidad raizal cumple con una función esencializante de la diferencia que le resta

---

además de los rasgos fonológicos del escocés en la lengua creol menciona que: “Lo cierto es que la mayoría de los apellidos parecen anglo-escoceses, además fue a finales del siglo XVIII cuando hubo una gran inmigración escocesa al Nuevo Mundo: agricultores escoceses que hicieron esclavistas y terratenientes alrededor del cultivo del algodón” (1985, p. 194).

posibilidades políticas a los potenciales discursos y luchas de género. La exhibición de la imagen de una abuela que encarna la tradición raizal, que sostiene un cartel con un mensaje en inglés al frente de su casa, ofrece varios de los elementos limitantes de los imaginarios de la tradición de la respetabilidad para las mujeres raizales de la isla. La especificidad de su performance en términos de raza, género, generación, lugar y etnicidad produce diversos efectos. Así, el performance de una etnicidad raizal de “etnia anglo-afro-caribeña” (re)produce un esencialismo poco estratégico al verse desde el lente de género, una estereotipación de la figura ancestral de la abuela isleña que, dedicada a su hogar y a su familia, oblitera el derecho a la protesta pública y que tiende a museificarse al evocar la época en que los únicos espacios femeninos eran el patio de la casa y los oficios religiosos.

La escenificación contemporánea de esta nostalgia colonial se hace visible al recorrer un nuevo museo al aire libre llamado *Pueblito Isleño*, ubicado en las inmediaciones de un espacio turístico cercano a la popular Cueva de Morgan. Allí, la exhibición de estatuas de tamaño real están seleccionadas y dispuestas para “transportarnos” al pasado y presenciar un tipo de estética raizal que se imagina anterior a las dinámicas socioeconómicas propiciadas por la declaratoria del Puerto Libre. Así se intenta transmitir la idea de un pasado perdido, una tradición prístina y auténtica, sin “contaminaciones externas” ni mestizajes, al margen de una sociedad moderna que busca el restablecimiento de cierto orden social conservador que, paradójicamente, sirve a su vez de atracción turística. Se trata, sin duda, de un escenario que involucra simultáneamente un pasado exotizado con la curiosa mirada del turista. Allí vemos estatuas de mujeres negras que, camino a la iglesia, lucen elegantes vestidos largos blancos, sombrillas y sombreros. También hay madres y abuelas dedicadas al hogar, los oficios domésticos y al cuidado de sus hijas en los patios de casas tradicionales, ahora habitadas y convertidas en “posadas nativas” para el turismo. Al internarnos en el parque, algunas escenas nos muestran hombres que juegan al dominó, otros cortejan, con traje y sombrero, a las mujeres en la puerta de su casa (Fig. 13 y 14), lo que nos brinda una afirmación heterosexual y monógama de la noción más jerarquizada, tradicional y colonial de amor y familia.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Mary Nash (2004) señala, en el caso de la Jamaica post emancipación, que este modelo de familia fue una “imposición del modelo cristiano de un matrimonio monogámico de dependencia femenina (que) fue importado por el régimen colonial, como también un arquetipo de domesticidad que chocó con la tradición cultural nativa (de origen Ashanti), de importancia económica y poder femenino” (p. 276). Por su parte, en un reciente artículo sobre San Andrés, Jeanny Posso y Ange La Furcia (2016), manifiestan



Fig. 13 y 14. Estatuas del *Pueblito Isleño*. Fotografías del autor

De esta manera los espectros del esquema sociocultural de reputación/respetabilidad y su corolario de presencias europeas y africanas se convierten en archivos que se materializan en figuras de mujeres que proyectan una etnicidad negra con comportamientos asociados a la blanquidad, ubicadas siempre cercanas al espacio doméstico “afuera pero no tan lejos”, “convenientes para Dios y para el hombre”. Una imagen que nos lleva a pensar en una idea generalizada y estereotipante en la isla de *big mammas* o matronas raizales como “jefes de hogar” y en la supuesta existencia de un matriarcado que ha hecho parte de los imaginarios colectivos y académicos en las islas<sup>54</sup>. De ahí que, sobre estas imágenes de figuras

---

las implicaciones de las memorias de este sistema colonial en relación con la visibilidad política de feminidades *trans*. Allí se expone la construcción heteropatriarcal del legado colonial esclavista que se configura en la existencia de una creencia socio-cultural tácita, un tabú que asume que la historia étnica de la isla “[...] no es solamente raizal, sino heterosexual razón por lo que en San Andrés, las personas *trans* no son nombradas ni consideradas como mujeres –tal y como se considera a las habitantes isleñas– porque se niega el fenómeno entre las y los nativos; la mujeres *trans* son las de “afuera”, y si son de la isla, parecen ser marginales, silenciadas, ocultas u *outsiders*” (p. 192).

<sup>54</sup> Al respecto, de nuevo Mrs. Bernard nos dice: “El supuesto matriarcado es una cosa ficticia y es un sofisma. ¿Por qué? Porque los hombres siempre alegaban: “No, es que las mujeres son las que mandan.” ¿Pero en qué mandamos? El trabajo de la mujer históricamente, y lo hablo por la historia de mi abuela, y la historia de mi mamá, era en actividades meramente domésticas. [...] En atender las reuniones de la iglesia que eran las únicas, los únicos espacios sociales y políticos donde ellas podían ir. Porque no les era permitido estar en otro espacio. (Bernard en Di Stefano, 2013, p. 47).

negras femeninas, diversas lecturas desde el feminismo negro como la de Patricia Hill Collins (2000), hagan énfasis en la manera en que este estereotipo de mujer negra y robusta ha naturalizado el sexismo, el racismo y la pobreza como parte inevitable de la vida cotidiana en las representaciones dominantes en el caso de los *mass media* estadounidenses. Para el caso del Caribe colombiano, Solano (2006) apunta que esta figura de la *mamá grande*, complementaria con la del “machista empollero”, es autoritaria en el espacio doméstico, pero, sin embargo, se convierte a la vez en “la expresión casera de las jerarquías patriarcales, no una opción democrática para las mujeres” (p. 41).

Podemos decir entonces que la declaratoria del Puerto Libre, producto en buena medida de la respuesta de Colombia a los intereses de Nicaragua por redefinir los límites marítimos, ha sido constantemente sentida y recordada en los imaginarios raizales (y no sin razón), como un evento catastrófico para la población en la medida en que se considera como el grado cero del cambio drástico en la economía de la isla, la pérdida de autonomía, el inicio de la sobrepoblación, el turismo desenfrenado, y la pérdida de un pretendido pasado étnico libre de contradicciones. Sin embargo, al mismo tiempo, encontramos un subtexto que nos lleva a pensar en la permanente crisis del patriarcado que se manifiesta siempre nostálgica a través del pánico que produce la pérdida de la “tradicción” (como la idea de respetabilidad y sumisión asociada a las mujeres). En contraste, no hay que olvidar que también existe ese tercer espacio, “poco exitoso” en palabras de Rivera, que busca reivindicar una memoria fronteriza desde las prácticas migratorias, la diáspora y un incremento de los mestizajes y creolizaciones posteriores al Puerto Libre. Por eso valdría la pena traer una voz desde la experiencia femenina como la que propone la escritora sanandresana Hazel Robinson Abrahams, la cual nos invita a ver este acontecimiento más allá de su sentido nostálgico y apocalíptico para convertirse en un referente político estratégico distinto para enfrentar la reciente pérdida marítima luego del fallo de La Haya, como también la escasa participación femenina en su propia defensa.

### **Mrs. Robinson: “hija e intermediaria” del Puerto Libre**

Hazel Robinson Abrahams nació en San Andrés en 1935, tan sólo ocho años después de que se firmara el tratado fronterizo Esguerra-Bárcenas (1928) que definía los límites marítimos de Colombia con Nicaragua y a su vez afirmaba la pérdida de la costa miskito. Este contexto histórico estaría inscrito en su cuerpo, el cual se convirtió

tempranamente en el espacio de disputas fronterizas; entre las huellas de la colombianización y las huellas anglo-afro-caribeñas, entre el inglés y el castellano, entre la religión bautista y la católica. Ejemplo de lo anterior fue *María*, su segundo nombre, el cual condensa una gran carga simbólica producto de la religión, el bautizo católico y la imposición de la lengua castellana:

El padre Carlos era un enviado por la Misión Capuchina. Él no aceptaba un nombre como Hazel, pero, como mi abuela era bien rebelde no me cambió el nombre, simplemente le agregó el *María* como segundo nombre para luego poder usarlo en los certificados y documentos y así yo poder ingresar a los colegios católicos como el de la *Sagrada Familia* que era el de preferencia de mi papá. (2002, p. 205).

Precisamente en ese colegio, Robinson, a pesar de tener una tez más clara y cierta comodidad económica que bien podría ubicarla en el ámbito de la respetabilidad en la isla, se daría cuenta del racismo exógeno ejercido por las monjas capuchinas y la imposición de la devoción a la iglesia, algo que, según ella, no daría ningún fruto en convencerla de seguir el camino religioso. “Conmigo hicieron todo por afianzar mi devoción a la Iglesia y no lo lograron, porque yo vi cosas que mi mamá nunca vio en el colegio y más que todo en la iglesia católica de San Andrés” (ibídem). Más adelante en su adolescencia sería internada en Medellín en un colegio adventista, allí la discriminación era de otro tipo, de clase, para ser más precisos. La preferencia era por las estudiantes más pudientes, lo que según ella le daba algunos privilegios, además de encontrar la gran ventaja de que los adventistas eran estadounidenses, por tal motivo pudo recuperar el nombre con el cual la llamaban en casa: Hazel.

Está claro que, tal y como vimos, aspectos como la caída en la economía del coco, la coyuntura del Puerto Libre, la construcción del aeropuerto y las actividades comerciales promovidas por el turismo, permitieron que algunas mujeres empezaran a transitar entre las fronteras de la esfera pública y privada, como entre los roles de género asociados a la reputación y la respetabilidad. Mientras un gran número de hombres empezaron a tener menores recursos y se dedicaron a manejar taxis y lanchas para transportar turistas, algunas mujeres con mejores condiciones económicas aprendieron el castellano y empezaron a trabajar en labores administrativas en las inmediaciones de la casa intendencial (que compartían con labores domésticas), haciendo parte de redes invisibles de producción escrita. Sin embargo, hubo otra labor que también ha estado invisibilizada por los interesados en el pasado de las islas y es el de la *intermediación* que llevó a cabo un grupo de mujeres isleñas jóvenes quienes configuraron la “cara amable” de la isla al ubicarse en servicios de atención al cliente en nuevos almacenes

de electrodomésticos, hoteles y hasta guías, por lo que múltiples relaciones interétnicas (con y sin consentimiento) se produjeron durante este periodo, teniendo como fruto una nueva generación isleña llamada *fifty/fifty* (Di Stefano, 2013). De esta manera, estoy de acuerdo con la hipótesis de Solano (2014), quien señala que, al convertirse la isla en un lugar de tránsito portuario frecuente, zona de contacto e inmigración masiva de visitantes del continente y otras latitudes, las mujeres isleñas bilingües cumplieron una importante y silenciosa labor de comunicación e intermediación entre los nuevos visitantes y la cultura local. Así, estas intermediarias, que nos recuerdan a la figura reivindicada por las feministas chicanas de *La Malinche*, encarnan el espacio liminal y puente de comunicación entre culturas.

Esta misma problemática labor de intermediación fue la que Hazel Robinson llevó al ámbito público de la prensa escrita a partir de las crónicas del *Meridiano 81* en donde se encontró en una polémica posición de intermediaria al cruzar la fronteras intranacionales y ubicarse en un intermedio de las escépticas miradas locales sobre la isla y el mar de San Andrés con los imaginarios de exotismo de los lectores de *El Espectador* en el interior del continente con quienes se comunicaba través de cartas. Fue así como en 1959, a sus 24 años se presentaba la joven Hazel Robinson en el escenario de la élite letrada y periodística de Bogotá. Su participación surgió a partir de una carta donde respondía a una pregunta hecha por Gabriel Cano, director del periódico y Gonzalo González, responsable del suplemento dominical del diario, quienes satisfechos con la respuesta la invitaron a partir de entonces a escribir semanalmente sobre la isla. Muy consciente del espacio de frontera que habitaba, Robinson decidió titular sus columnas como *Meridiano 81* –paralelo que atraviesa a la isla y referente para el meridiano 82 que marca el límite con Nicaragua–, las cuales fueron publicadas entre 1959 y 1960. Estas columnas dominicales se constituyeron en la manera en que los lectores del interior del país construyeron un imaginario sobre diversos aspectos de la isla, lugar que en aquella época empezaba a constituirse como “exótico” y “lejano”, debido al volcado interés desde el interior originado por las políticas del Puerto Libre y la promoción del turismo.

Durante estos años, mientras Robinson viajaba a Bogotá y otras veces enviaba sus escritos por avión, se asumió un reconocimiento a la forma en que se expresaba desde su escritura, lo que le permitió, entre otras cosas, identificarse ante los demás como joven intelectual de la isla, e incursionar en campañas políticas más adelante. Luego de haber sido reconocida “externamente”, en el continente por sus escritos en *El*

*Espectador*, entraría en 1964 a uno de los dominios del poder en la isla reservados para hombres de piel más clara y demás miembros de las élites letradas intelectuales y políticas: el periodismo local.



**Fig. 15.** Hazel Robinson en la portada del semanario *San Andrés Bilingüe* 18-25 de julio de 1964 “Nuestro flamante cuerpo de redacción”.

En esta fotografía de archivo publicada en el semanario *San Andrés Bilingüe* en julio de 1964, se puede observar a Hazel Robinson sentada y mirando hacia la cámara. El resto de la fotografía se ocupa de sus compañeros de redacción, cinco hombres de pie con la piel más clara, de los cuales cuatro observan con cierta extrañeza la presencia de Ms. Robinson. En efecto, había entrado una mujer al equipo de redacción al principal periódico de la isla. Seguramente en la actualidad este detalle de la fotografía que muestra una presencia femenina en estamentos públicos ha debilitado su *punctum* – término propuesto por Barthes (1992) para referirse a aquella capacidad de la imagen de afectar, de punzar, de perturbar–, sin embargo, para 1964 este gesto sería el preámbulo a los intentos de Robinson de ingresar a la vida política en la isla, como también a la manera que respondió a la cultura patriarcal isleña. Se trataba de un acto con el que cruzaba la frontera entre los roles de género en una época convulsa en la región y marcada por las noticias sobre la revolución cubana, la “amenaza” del comunismo y las nuevas independencias. Esta presencia femenina, que pareciera insignificante en el escenario de la vida cotidiana y laboral, desafiaba los dictámenes de los espacios predeterminados para las mujeres en la isla de San Andrés. De esta manera, y dadas las condiciones económicas promovidas en la coyuntura del Puerto

Libre aunadas a nuevas políticas nacionales de participación para las mujeres –hay que recordar que el 25 de agosto de 1954, y paradójicamente durante la dictadura de Rojas Pinilla, se aprobó tardíamente en Colombia la ciudadanía a las mujeres mediante el derecho al voto y la participación política–, Robinson pudo empezar a transitar entre las fronteras de los escenarios dispuestos sólo para el performance de masculinidad y la reputación; aquellos ámbitos como el periodismo, la política, la navegación o incluso la misma calle. Es por esta razón que Archbold (2016) la recuerda como una de las primeras isleñas que transgredió las fronteras de los espacios dispuestos para las mujeres asociadas a la respetabilidad:

Transcurrido tanto tiempo, supe que ese era el momento en el que podía descargar tanta energía represada y que la calle era para ella un espacio de emancipación y fuga; el lugar donde recobraba su autonomía e independencia. Así apareció Hazel Robinson y sin que ella lo supiera siempre fue en mi vida un referente de mujer fuerte, libre y decidida, que hacía la diferencia en una sociedad en donde nadie podría imaginar la libertad más allá de los espacios domésticos de la casa, la iglesia, los matrimonios, y los servicios fúnebres de los familiares y amigos. (2016, p. 7).

Así fue como en 1964, y luego de la experiencia periodística en *El Espectador*, Robinson tendría una breve participación en la política de la isla al postularse como candidata al Concejo con un movimiento llamado Dinámica Liberal, incursión que no llegó a tener éxito en las votaciones. Luego de esta experiencia, trabajó en la administración de un hotel en donde conoció a un estadounidense que se convirtió en su esposo. Sin embargo, como ella misma afirma, “Después de armar casa y de criar tres hijos encontré que mi libertad estaba recortada” (2002, p. 207), por esta razón se vinculó de nuevo a la política al lanzarse a la Cámara de Representantes, siendo esta la primera vez que se le daba la oportunidad a San Andrés de tener representación a nivel nacional. Estas elecciones serían ganadas por el ex intendente y médico Adalberto Gallardo, resultado que contó con la complicidad de la embajada de Estados Unidos. Según Robinson, la embajada buscaba obstaculizar su participación política mediante un comunicado que decía que: “[...] no podía hacer eso, trataron de instruirme sobre mis derechos y deberes (como esposa), y el día de las elecciones mandó a mi marido a Jamaica y amenazó con que, si yo ganaba, lo sacarían del país” (ibídem). De esta manera, terminarían las aspiraciones políticas de Robinson, por lo que debió irse con su esposo a vivir a Bogotá, luego a Costa Rica y posteriormente a Estados Unidos, antes de que volviera a radicarse en la isla mucho tiempo después.

## **Fronteras sociales**

En el prólogo de la novela histórica de Hazel Robinson *No Give Up Maan!*, Ariel Castillo (2010) señala que la columna *Meridiano 81* estaba “Publicada con amplio despliegue fotográfico, la columna de Robinson, alrededor de treinta entregas que ameritan una reedición, se concentró en un tema único: las heridas y las esperanzas del Archipiélago” (p.12). El valor adicional que quisiera darle a estos archivos de sus columnas, que, vale decir, transitan entre la hibridez de la crónica literaria y la retórica epistolar mediada por la voz de una experiencia femenina y colonial, es la de articular los avatares y dificultades del cruce de fronteras entre espacios sociales asociados a la reputación y espacios geográficos intra e internacionales. Precisamente esta idea de reedición de las columnas que implica el movimiento entre un pasado de heridas y un futuro esperanzador, desde una visión que se remonta a 1959 y que a su vez podría leerse en un contrapunteo a la luz del presente, fue lo que me motivó a realizar un trabajo de archivo similar al que hice con las imágenes de la casa intendencial, con el fin de recopilar estas treinta entregas de la columna *Meridiano 81* localizadas en Bogotá para luego digitalizarlas y así “devolverlas” a su autora en San Andrés. Mi idea inicial era la de solicitarle a Robinson que oficiara una vez más de intermediaria en una entrevista cuyo motor fuera el reencuentro de estas imágenes; esta vez, entre el pasado de sus archivos escritos en los albores del Puerto Libre y su visión, a viva voz, de las condiciones actuales de la isla enmarcadas por la dolorosa pérdida del mar. Estas son las reflexiones que me gustaría proponer en este apartado para analizar en conjunto con Robinson este redescubrimiento de su columna.

Luego de varios intercambios de correos, finalmente me encontré con Hazel Robinson en su apartamento en San Andrés el 15 de enero de 2013. Tomé el ascensor hacia el quinto piso del edificio ubicado en el centro de la isla. La puerta del apartamento ya se encontraba abierta, era ella, mujer alta, cabello corto, vestido blanco, al caminar mostraba una ligera dificultad. Su castellano estaba entremezclado de un fuerte acento anglo, que tampoco era similar al creol que había escuchado en las calles de la isla, sin embargo, ella decía que su inglés en Estados Unidos lo escuchaban con rasgos caribeños. Había llegado el día anterior del país del norte y aún tenía su maleta de viaje en la sala, imagen bastante frecuente dados sus constantes viajes. Le dije: “Traje un detalle, son sus crónicas del 1959 y 1960 en formato digital y algunas otras de periódicos de la isla”. Le había gustado la idea, nos sentamos en la sala y empezamos

a observarlas juntos. La primera imagen que le mostré fue la de su participación en el *San Andrés Bilingüe* (Fig.16). Con una risa un poco avergonzada y con algunos gestos que me recordaban a los relatos de mi madre cuando vemos álbumes de fotografías, se llevó las manos a los ojos y dijo que no recordaba “haber sido así de joven”, no se reconocía en esa fotografía, habían pasado muchos años desde la última vez que la vio, y muchos más desde que se la tomaron. En ese momento me enteré de que ella ya no tenía esos archivos físicos de las fotografías y cartas que usó para sus columnas; en algún momento había vuelto a Bogotá y se las había pedido al *El Espectador* y jamás dieron razón de ellos.

Había pasado mucho tiempo desde que capturó esos momentos y escribió esas líneas; las fotografías activaban sus memorias, sus afectos. Al ver algunas de sus columnas, lo primero que dijo Robinson es que debido a su juventud y a su condición de mujer sus reportes le significaron algunos problemas con la comunidad local que desaprobaba la mediación que estableció con el continente, como también la imagen que proyectaba de la isla mediante sus escritos y fotografías:

En San Andrés no gustaron mis notas. Pensaban que me estaba burlando de ellos (los hombres isleños) y me inventaron muchas cosas, no querían que siguiera escribiendo. Ellos preferían que los mostrara en la iglesia, bien vestidos. Las fotografías que yo enviaba eran de la vida cotidiana, no querían verse “atrasados”. Yo no entendía por qué tanto alboroto ya que no llegaban más de quince copias de *El Espectador* a la isla.<sup>55</sup>

En efecto, parecía existir para la época una intención de proyectar externamente un ideal colonial respetable de corte protestante que pretendía mostrar una imagen de orden y disciplina heredada del *clean cut* inglés. Precisamente, sobre ese momento del Puerto Libre, Robinson le quita el velo nostálgico al pasado al insistir que “aquellos tiempos no fueron mejores, fueron distintos”<sup>56</sup> y, a pesar de ejercer una sutil crítica en sus crónicas a la falta de planeación de las nuevas construcciones, recalca que este fue un momento clave para que algunas mujeres salieran del claustro al que se veían sometidas en la isla.

Al continuar viendo y leyendo algunas de las crónicas, Robinson se detuvo en el detalle de una imagen que se repetía en varias de ellas y a la que yo particularmente no había prestado mucha atención. Se trataba de un dibujo que oficiaba como una especie de sello personal en algunas de las columnas. Era la imagen de una mujer ubicada en la proa de una goleta con el cabello suelto y un vestido que ondea contra el

---

<sup>55</sup> Hazel Robinson, San Andrés 15 de enero de 2013.

<sup>56</sup> *Ibíd.*

viento en una noche estrellada (Fig.16).



**Fig. 16.** Mujer al mando de una goleta. *El Espectador*, 1959, 25 de octubre, p. III)

Se trataba de una escena muy poco común en la actualidad y más aún para la época: una mujer en vestido largo comandando un navío, oficio tradicionalmente asociado al ámbito masculino de la reputación, lo que nos recuerda un gesto de rebeldía similar al de la fotografía que la muestra en el espacio periodístico, pero esta vez en un escenario marítimo en donde pareciera se reclamara el “derecho a ver el mar” y a tener la misma perspectiva privilegiada de los capitanes de la embarcación afuera de los camarotes dispuestos para mujeres y niños. Así lo manifiesta Robinson a partir de esta imagen que la llevó a la época anterior al Puerto Libre:

Para mí el sentimiento de viajar en goletas era de independencia y libertad en la inmensidad del mar, a pesar de lo peligroso que era debido al movimiento de las velas y a lo resbaloso del piso. Entre todos los hombres navegantes solo había tres mujeres de apellido Newball del archipiélago. Yo conocía muy bien las rutas y la distancia en millas hacia Cartagena y Bluefields (Nicaragua). Generalmente los familiares de los capitanes no pagaban el pasaje, el lugar de la mujer y los niños era el camarote. Incluso había un capitán que no transportaba mujeres porque creía que era de mala suerte<sup>57</sup>.

Podemos ver que la posición de clase de Robinson y su educación le permitió transitar en escenarios que no estaban “diseñados” para su género, escenarios masculinos de piel más clara donde se consolidaba la reputación, como el periodismo y la política. Sin embargo, existía un escenario mucho más amplio al que irrumpiría y que se encontraba celosamente resguardado por las élites blancas masculinas: la

---

<sup>57</sup> *Ibídem.*

navegación en goletas. Hay que decir que, efectivamente, al interior de este campo jerarquizado, la tradición marítima en aquel entonces y desde la colonización europea (tradición que terminaría debido a la llegada de embarcaciones de motor, a la construcción del aeropuerto y a los primeros aviones), se había constituido en la base del intercambio comercial y cultural del archipiélago con el Caribe y el resto del mundo, como también en un ámbito eminentemente masculino y elitista:

Los capitanes y dueños de estas goletas eran hombres económicamente solventes, eran adventistas y muy respetados, hasta los pastores bautistas les perdonaban lo mujeriegos. Eran incluso más importantes que los pastores ya que eran el puente de comunicación con el resto del mundo. Yo me había convertido en una viajera constante en goletas, a pesar de que dijeran que viajar con mujeres era de mala suerte. Me encantaba escuchar las historias y chismes que contaban. A veces, cuando no había viento, nos quedábamos varados en medio del mar y escuchaba todas las historias de marinos y las palabras que usaban.<sup>58</sup>

Aparte de darle gran importancia a los capitanes de goletas en la sociedad isleña, de mostrar el ámbito predominantemente masculino de la actividad y de exponer la doble moral de los pastores bautistas y la relación económica con los capitanes (algo que, a diferencia de 1959, ahora puede manifestar abiertamente), Robinson señala aquí la experiencia privilegiada que tuvo en altamar y el acceso al conocimiento marítimo, experiencia que transmitió de manera textual y visual en sus columnas. Precisamente Robinson, como “hija e intermediaria del Puerto Libre”, tendría la experiencia de ser testigo por varios años, mientras iba y venía de la isla, de los cambios (la mayor parte desafortunados para la población local) en el paisaje del archipiélago y de los relatos de viajeros en una época en que la migración de las mujeres estaba condicionada, como vimos en el anterior capítulo, por elementos de clase aunados a la raza producto del esquema de reputación-respetabilidad.

Precisamente, en relación con la presencia africana en el archipiélago, Robinson en su columna *Nuestro Inglés*, al hablar de la conformación poblacional de la isla, hace una tímida mención a la población esclavizada traída al archipiélago que se señala de la siguiente manera: “Un núcleo de población formado por emigrantes de diferentes países europeos, principalmente de habla inglesa, fue formando lo que más tarde, con los *descendientes de quienes les ayudaron* vinieron a constituir la base de población que por muchos años permaneció casi estacionaria, llevando una vida pastoril” (*El Espectador*, 1959, 13 de octubre, p. V, énfasis mío). No pude evitar preguntarle a

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

Robinson sobre esta maniobra retórica para evitar la mención de la presencia africana en la isla, a lo que me responde:

Yo era muy joven y aún tenía miedos. Aquí nunca se hablaba de África, aquí todos se consideraban descendientes de británicos blancos. Aquí todos éramos negros, pero la diferencia era de condición económica. Las iglesias protestantes se encargaron de borrar de la memoria cualquier rastro de África en los colegios y en las iglesias. Del régimen esclavista nos quedó eso de que no podíamos ni expresar nuestro afecto en público, eso cambiaría con la llegada de nuevas costumbres luego del régimen del Puerto Libre.<sup>59</sup>

Esta exaltación a la blanquidad inglesa (común para la época) fue la que dirigió mi primera lectura de este fragmento que se encontraba en la misma columna donde se destaca también a la reina Isabel Tudor de Inglaterra como una:

[...] brillante e indómita joven que tuvo que lidiar con las conspiraciones que tramaban hombres inescrupulosos, desesperados por llegar al poder [...] Sus armas eran una inteligencia vivaz, un dominio completo de sí misma [...]. Gracias a estos dotes abrió para Inglaterra una era de paz y prosperidad. (*El Espectador*, 1959, 13 de octubre, p. V).

Aunque inicialmente yo había interpretado estas líneas como un tipo de nostalgia y mimesis colonial (Bhabha, 1994) en donde el colonizado busca ser como el colonizador en una especie de teatralidad que aboga por lo inglés y la blanquidad, sabemos que ese “como” nunca es “del todo”. En efecto, Robinson, al leer este fragmento entre líneas, dirigió su lectura a la crítica de género cifrada que había hecho en este mensaje a la situación de las mujeres de la época. Así, su posición de privilegio le permitió tomar conciencia de las pocas oportunidades del grueso de las mujeres en San Andrés condicionadas por las diferencias de clase articuladas con la de raza. Por eso, recuerda, que la educación y la autonomía sobre sus decisiones se constituirían en las únicas herramientas posibles para defender una posición más digna para las mujeres en una sociedad caribeña marcada por el dominio masculino en la esfera pública, y cuyas únicas oportunidades de trabajo para las más privilegiadas “eran en la antigua casa intendencial y los almacenes de víveres”.<sup>60</sup>

Cabe anotar que a pesar de la confluencia de estos factores, Robinson evidenciaba en algunas de sus crónicas la reivindicación de figuras femeninas poco (re)conocidas en la isla, tales como la sanandresana Ms. Emily Fredericks, fundadora de un tipo de seguro social en Panamá (Fig.17). También se mostraba admiradora de valores como la valentía, el patriotismo, el cooperativismo, la inteligencia y la autonomía, sobre todo si eran encarnados en sujetos femeninos. Era este mismo espacio

---

<sup>59</sup> *Ibídem*

<sup>60</sup> *Ibídem*

de la política donde se mantenía una tradición bautista/patriarcal articulada con los sectores productivos y políticos de la isla, quienes con diversas estrategias y elucubraciones pretendían mantener la hegemonía del poder y su reputación. Una situación que, como vimos, a manera de premonición, la misma Robinson viviría en carne propia años después al tratar de ingresar a este ámbito político.



Fig. 17. The Colombian Patriotic Club. *El Espectador*, 1959, 8 de noviembre, p. III)

Por mi parte, considero que estas rutas que Robinson traza al incluir en sus columnas a personajes (femeninos) olvidados o rescatados desde Panamá o Inglaterra, (y, como vimos, de manera discreta de África) desde una experiencia de viaje femenina, se enmarcan en la búsqueda de un sentimiento de libertad expresado en el espacio liminal del mar y la memoria, aquel espacio “entre” las fronteras de la tierra dejada (o pasado) y la tierra por venir (o futuro).<sup>61</sup> De esta manera, la navegación en goletas se constituyó en la única posibilidad, así fuera temporalmente, de deshacerse de las restricciones fronterizas de la isla y el continente (tanto sociales como geográficas). Esta experiencia nos invita a pensar la geografía como un espacio cambiante, tal como lo propone Doreen Massey (1994) quien reconsidera los espacios como construcciones sociales en constante disputa y susceptibles al cambio histórico debido a eventos “importantes” en el marco de la historia pública, pero sobre todo a la iniciativa de mujeres como Hazel Robinson, que buscan un sentido global del espacio local, lo que

<sup>61</sup>Desde el pensamiento caribeño, estas reflexiones sobre espacio y tiempo se encuentran inevitablemente entrecruzadas por la memoria de los cuerpos que navegan. En una entrevista el escritor Fred D’Aguiar, el guyanés lo expresa de la siguiente manera: “La memoria se encuentra en la tierra que se ha dejado y el lugar al que se va es el texto no escrito, y todo lo que haces para preparar tu arribo se realiza en el agua. El agua se convierte entonces en esta especie de biblioteca cambiante. Me gusta pensar en ella como una biblioteca con libros que pueden ser reescritos en la medida en que se mueve, nunca estacionaria”. (2004, p.5).

al mismo tiempo crea geografías e identidades fluidas, un sentido de espacio que navega, varía y se ancla según las situaciones históricas.

### **Fronteras geográficas**

Después del tratado Esguerra-Bárceñas de 1928 con Nicaragua, un nuevo episodio en los litigios sobre la posesión de los cayos que conforman el archipiélago de San Andrés se produjo en el año de 1956, cuando el gobierno estadounidense amparado en la Ley de *Guano Islands* declaró que “cuando un ciudadano de los Estados Unidos descubra un depósito de guano en una isla, roca o cayo, que no esté bajo la jurisdicción legal de ningún otro gobierno y tome pacífica posesión de él [...] puede ser considerado a juicio del presidente como de pertenencia de los Estados Unidos de América” (Uribe, 1999 p. 204). Esta sería la base jurídica del país del norte para declarar a los cayos de Roncador, Quitasueño y Serrana como *res nullius* (algo que en sí es nada), como parte de altamar, que dicho sea de paso, al ser sumergidos por la marea en determinadas épocas del año se convierten en bancos “descubiertos” y por lo tanto explotables para el comercio de guano (fertilizante producto del excremento de aves muy apetecido para la época). Por su parte, después del reclamo del gobierno colombiano y la posterior negociación con Estados Unidos, Nicaragua aprovechó esta coyuntura para apelar a la noción de “plataforma continental” suscrita en la convención de Ginebra en 1958 que concede a los estados ribereños derechos de soberanía, exploración y explotación de recursos naturales, por lo que desde Managua se consideraba que los bancos o cayos situados en esta región hacían parte de su plataforma continental, desconociendo así el criterio de división de zonas marítimas a partir del límite en el meridiano 82.

No es fortuito entonces que en 1956 el Instituto Geográfico Militar y Catastral<sup>62</sup>, institución masculina y bélica, realizara un mapa del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina que instaura una tradición de producción de mapas del archipiélago que mostraba (y a la vez producía) límites bien definidos al hacer énfasis en las zonas territoriales de las islas de San Andrés y Providencia. Se inicia así, una tradición cartográfica nacional e insularista que le da prioridad a los cayos y que recorta el archipiélago, con solo las dos islas principales, sin escalas y apenas con un porción de mar circundante, lo cual a su vez tiene un impacto en la percepción, una

---

<sup>62</sup> Esta era una dependencia del Estado Mayor del Ejército de Colombia. En algunos documentos de la época aparece con el nombre actual: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

performatividad que, más allá de representar, crea límites concretos tales como restricciones de movilidad o de pesca.

Lo que quisiera recalcar de las líneas anteriores es que se hace evidente que para los ojos imperiales y estatales este manto de invisibilidad que proporciona el mar, tanto en su forma física como en sus representaciones cartográficas,<sup>63</sup> contrasta con la necesidad de visualidad, anclaje, fijeza y predominio de la materialidad de la tierra en el pensamiento espacial occidental. Recientemente desde la isla de Providencia, Rivera (2015) ha propuesto asumir la noción de *insularidad* como una alternativa política más allá de los discursos esencialistas de etnicidad y biodiversidad, noción que busca contribuir a las luchas por la tenencia de la tierra y la autonomía, como también dar respuesta a una mirada colombiana anclada en la tierra que invisibiliza las particularidades y vínculos sociales, culturales y geográficos del archipiélago con su mar caribeño. La contribución de Rivera a la reflexión sobre este espacio caribeño es de total pertinencia; sin embargo, de la misma manera considero urgente señalar que al realizar la operación y refuerzo de esta noción de insularidad se trae consigo mucho de aquel legado colonial sobre el espacio que en principio pretende cuestionar. En efecto, ante esta invisibilización de la extensión y fluidez del mar, algunas autoras como McCusker (2011) han cuestionado esta mirada occidental que percibe el espacio en el Caribe a partir precisamente de la construcción misma de insularidad, noción que tan frecuentemente se asocia con las islas caribeñas, y que es producto de una empresa colonizadora y patriarcal que imagina a las islas como pequeños objetos materiales que se pueden poseer, coleccionar o consumir y que a su vez “[...] ha sido incrustada profundamente en la mentalidad colonial y ahora se encuentra naturalizada como parte de la imagen que el Caribe tiene de sí mismo” (p. 287).

Es en este sentido que surgen nociones desde la geografía crítica y los estudios

---

<sup>63</sup> Nicholas Mirzoeff (2010), desde los estudios visuales ha rastreado genealógicamente esta invisibilidad del mar al observar cómo éste se concebía desde el derecho romano como *res nullius*, algo que en sí es “nada” y por lo tanto imposible de delimitar, poseer o de ocupar. Se trataba de un concepto legal y análogo al del “descubrimiento”, de la *terra nullius*, concepto que les permitió a los imperios europeos ocupar e invadir el territorio americano. Ya en el siglo XVII las redes del mundo trasatlántico se tejieron con los hilos de la trata, con lo cual emerge el poder naval que consideró a los océanos como divisiones conocidas como “aguas territoriales”, en los cuales se ejercían derechos de tránsito y libre mercado, moldeando a su vez la experiencia (visual) imperial y el genocidio. En este sentido los mapas, tablas de navegación y bitácoras fueron en los albores del siglo XVII, la base representacional del colonialismo europeo, el comercio y transporte de esclavizados. Un ejemplo claro desde el contexto del archipiélago de esta mirada andinocéntrica anclada en la tierra que solo reconoce las fronteras terrestres de Colombia, es la de la obliteración y desconocimiento de las fronteras marítimas con Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Jamaica, Haití y República Dominicana en la historia y geografía enseñada en las instituciones educativas del país.

visuales, que, conscientes de las relaciones de poder que implica la representación geográfica, proponen nociones como la de *seascape* en contraposición a *landscape*. Este concepto de *seascape* que se ha traducido al castellano como *maritorio* busca descentrar la tierra, vale decir, la insularidad como referente espacial y se vincula con la frontera del mar y la costa al comprender diversas formas de posesión y tránsito con lo que se busca rebasar la noción geográfica de las islas, archipiélago o ínsula e incluye así el espacio que une las islas a través de aquello que los separa. Como Fuentes (2015) apunta: “El mar visto así, la navegación puede terminar de unir las costas con las islas pero también con el continente y de ellos las cartas náuticas, las crónicas, los mapas y derroteros quedan como memoria efectiva de dicha apropiación.” (p. 14).

Volviendo a Robinson, y dado su conocimiento marítimo y espacial del archipiélago, vemos que ella no desaprovechó la oportunidad de deslegitimar esta mirada insularista exógena y geocéntrica del continente. En efecto, ante las dudas sobre los límites de las aguas internacionales y la posesión de los cayos, en la columna *¿De quién son los Cayos? ¿Son nuestros o no?*, del 25 de octubre de 1959 (Fig.18), la escritora isleña, conocedora de la incomodidad que pudiera provocar en los estamentos del gobierno central, utiliza un mapa publicado en la enciclopedia británica, el cual, a diferencia de los mapas nacionales: “[...] llegó a parecer inquietante en algunos sectores de la opinión nacional. Figuran los cayos o bancos de Serrana, Serranilla, Roncador y Quitasueño” (*El Espectador*, 25 de octubre de 1959 p. III). Esta inquietud de la opinión nacional tenía que ver con la emergencia de brotes separatistas en la isla y los vínculos culturales y económicos del archipiélago con Estados Unidos y el pasado colonial británico. Sin embargo, para resaltar el derecho a la movilidad marítima de los isleños, no se hacía énfasis en los argumentos jurídicos de las cancillerías, fechas de los tratados y conceptos en latín que decidían los límites del mar desde una visión abstracta y en apariencia objetivista. En su lugar, se mencionaba la estrecha relación y la tranquilidad que han tenido los isleños al circular por el mar y los cayos en disputa:

[...] desde tiempo inmemorial los habitantes de San Andrés y Providencia se trasladaban periódicamente a los cayos de Roncador y Quitasueño, en la época propicia para la pesca de la tortuga, vivían allí durante ese tiempo, hacían pozos para recoger agua potable y ejercían en consecuencia la posesión y el derecho de dominio que nadie ha objetado en el transcurso de los siglos. (*El Espectador*, 1960, 22 de mayo, p. V).

Más adelante, Robinson, a sabiendas de las suspicacias de las élites andinas del gobierno central al usar un archivo cartográfico imperial producido por la excolonia británica, encuentra una ingeniosa manera de justificar la presencia y libre circulación

de los habitantes de la isla desde su condición de navegantes a partir de una comparación con una práctica de lugar local. Al mostrar, mediante un relato de la cotidianidad isleña, Robinson evidencia la inoperancia concreta de las fronteras impuestas de manera abstracta y externa en el contexto del archipiélago:

La Línea, por ejemplo. Esa división entre un acre y otro que *sigue un curso caprichoso por entre las palmeras, sin que en realidad exista físicamente*, representada en una cerca de alambre o cosa parecida, sino simplemente con el conocimiento del terreno que le permite a cada cual saber exactamente hasta dónde llega su propiedad y en qué punto comienza la de su vecino. (*ibídem* énfasis mío)

A mi modo de ver, este gesto se constituye en un desafío directo a esta “realidad” legitimada por la cartografía (y posteriormente por las imágenes aerofotográficas) y su presunta objetividad geográfica, en la medida en que, como dijera la escritora haitiana Edwidge Danticat “no hay fronteras en el mar” (1991, p. 4). Para esto Robinson hacía visible el vínculo con la geografía humana y cultural al reconocer determinadas prácticas de lugar desconocidas por el continente y los cancilleres de la élite andina. Esta respuesta es similar a lo que describe Nouzeilles (1999) cuando dice que “Los letrados locales reinventaron la naturaleza americana *apropiándose selectivamente del archivo imperial*, retomando aquellos aspectos que les resultaban más productivos [...]” (2002, p. 29 énfasis mío). Aunque en el contexto que lo dice Nouzeilles esta apropiación hace referencia a una estrategia nacional por parte de la élites criollas, aquí la operación obedece a otros intereses en la medida en que le sirve a Robinson para ilustrar el derecho de los isleños (en la cita el “nuestros” no se refiere al estado), quienes ejercían el derecho a la circulación por el mar antes de la configuración de los imperios o estados nacionales “desde tiempo inmemorial”.



Fig. 18. ¿De quién son los cayos? *El Espectador*, 1959, 25 de octubre, p. III)

Luego de un año de trabajo para *El Espectador*, Robinson seguía interactuando con los lectores continentales a partir de cartas y visitas a la capital, por lo que pronto se daría cuenta de que el desconocimiento geográfico en la Colombia continental sobre el archipiélago era mucho más profundo de lo que pensaba. Por esta razón ella consideró necesario empezar con la simple ubicación de la isla en la geografía colombiana. Esta hegemonía de la mirada externa que parecía ser pre-producida por las cartografías nacionales y folletos de viaje, sería cuestionada por la misma Robinson en otra columna donde menciona que los turistas e incluso los diplomáticos: “Dan la vuelta con frecuencia a la isla, pero en realidad lo que han dado es una vuelta sobre sí mismos, sin haber visto nada distinto de un paisaje que llevan prefabricado” (*El Espectador*, 1959, 4 de octubre, p. V). Así al responder las preguntas que hacen los desprevenidos turistas y visitantes sobre la ubicación geográfica del archipiélago y que por un momento pueden parecer obvias para el isleño, señala que:

Estamos seguros de que en esta materia nada sobra, aunque se crea insignificante. Además este concepto es relativo según el ángulo desde donde se mire, porque si a nosotros nos parece innecesaria una información sobre la localización del archipiélago, oímos, en cambio, *hace algún tiempo, a una persona de significación en el Continente, que vino en comisión a las islas, decir en una conferencia, que antes de llegar aquí solo*

conocía de San Andrés y Providencia, el rótulo en una esquina del mapa. (El Espectador. Meridiano 81, 1960, 22 de mayo, p. III, énfasis mío)

En esta misma columna, Robinson cuestiona la curiosa representación del archipiélago sin escala (y por lo tanto sin mar) en conjunto con el territorio continental ubicada en los mapas oficiales de la nación, como también el total desconocimiento de los diplomáticos que visitaban la isla. Así lo expresó la autora 50 años después al ver de nuevo este mapa: “Esta parte de Colombia, no cabía en los mapas de Colombia, siempre en un cuadrado del mapa que se ponía arriba, a la izquierda, y para colmo de males ni siquiera mostraban los cayos por los que tanto peleaban, a veces incluso ponían al archipiélago al lado del Leticia”.<sup>64</sup> En efecto, al detallar este mapa (Fig.19), se manifiesta un interés por incluir, así sea como puntos en miniatura, notas y retoques hechos a mano, los diversos cayos que componen el archipiélago, produciendo a su vez un redimensionamiento de la extensión marítima del archipiélago que se extendía hasta las islas mangles y la costa de Mosquitia con Nicaragua.

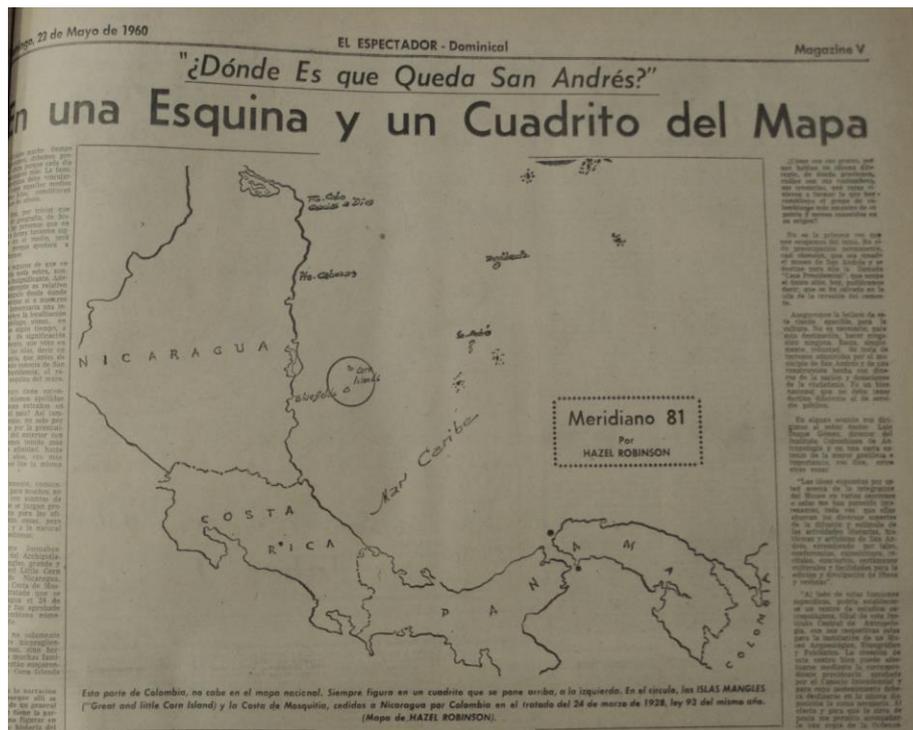


Fig. 19. ¿Dónde es que queda San Andrés? *El Espectador*, Meridiano 81 (22 de mayo de 1960 p. III)

Después de ver este último mapa, Hazel Robinson me contó que con el incendio de la intendencia cuya fecha no recuerda (en parte porque ya no se encontraba en la isla

<sup>64</sup> Hazel Robinson, San Andrés 15 de enero de 2013.

en ese momento), se perdió un gran número de archivos de mapas y tablas de navegación realizados por diferentes hombres de mar que hubieran servido, en su opinión, como base histórica para legitimar el libre tránsito de los pescadores de las islas luego del fallo de La Haya, un tema que provocó el silencio de Robinson por unos instantes mientras atendía la puerta por la visita de una de sus nietas. El tiempo se me agotaba dado que en pocas horas tomaba el vuelo para devolverme a Bogotá, así que me despedí y le dejé el CD en su computador con las imágenes de sus columnas, momento que aproveché para contarme brevemente sobre su nuevo proyecto literario *Da So E Go. That's How it Happend. Así pasó*, que prometía, de manera ficcional, ofrecer una “verdad” llena de matices de lo que en su memoria había pasado en los años del Puerto Libre. En relación con mi vuelo, finalmente pude tomar a tiempo el avión de regreso a Bogotá. Mientras se alejaba el avión de la isla en un cielo despejado, observaba los contornos y colores del mar que rodea la isla el archipiélago, las pequeñas embarcaciones y los techos de las casas vecinas del aeropuerto que se hacían cada vez más pequeñas, al igual que los cayos de *Johnny Cay* y *Rocky Cay*. En la inmensidad del mar, vi cómo hacían parte vital de éste.

Ya en Bogotá, tiempo después, y luego de haberle devuelto las imágenes de las crónicas del *Meridiano 81* a su dueña y de que algunas de ellas recientemente hayan sido de nuevo publicadas y puestas a circular<sup>65</sup>, pienso que estos archivos, leídos a la luz del presente, nos invitan a ser testigos de una lucha por los significados del espacio y la historia en una intersección a doble escala. Por un lado, se puede hacer evidente la memoria del sofocamiento de una voz local que trataba de reaccionar ante la incomprensión de la mirada continental del espacio marítimo interconectado con otras islas y continentes, y por otro, de los distintos mecanismos de poder y exclusión social que tuvieron que sortear las mujeres sanandresanas en épocas anteriores y actuales para abrirse paso a un espacio distinto al doméstico y religioso.

De Hazel Robinson podemos decir que a sus 84 años sigue vigente como una de las más importantes intelectuales isleñas. Sus obras literarias y visuales se han vinculado estrechamente con temas como la fotografía, la geografía y la cultura diaspórica y migrante de las islas. Sus críticas aún son más agudas que en sus columnas de hace 50 años, tal como sucedió luego del fallo de La Haya. Así se pronunció en un

---

<sup>65</sup> En la Revista Aleph abril/junio 2016 aparece un homenaje a Hazel Robinson, como también tres de sus crónicas de *Meridiano 81*.

diario local: “Las marchas de protesta ciudadana que se dieron en San Andrés fueron tardías. Colombia sabía que perderíamos ese mar” (*El isleño*, 2013, 17 de noviembre, p. 7). Ese no sería el único pronunciamiento de Robinson sobre el fallo, ya que la escritora realizó un largo recorrido por diversas ciudades del país para exponer, desde su propia experiencia, y mediante archivos fotográficos y de video, los temas fronterizos del archipiélago, temas que en su opinión aún siguen en total desconocimiento y olvido desde el continente colombiano. En años recientes, Robinson se ha desvinculado de los usuales debates sobre temas exclusivamente literarios para entrar de lleno en la cultura diaspórica, migrante y marítima del archipiélago, lo que evidencia la urgencia de tratar estos temas a nivel nacional caracterizado por seguir una línea “andinocéntrica”. Sus intervenciones se manifiestan en un tono de voz fuerte y claro, enmarcadas en lo que ella considera “la verdad” de las islas. Es por esto que muchas veces empieza sus agudas palabras con un preventivo “A mí me critican mucho en la isla (o en Colombia) por decir esto...”, refiriéndose, por ejemplo, al desconocimiento y olvido del estado colombiano de los reclamos locales y a las respuestas asistencialistas luego del fallo; “regalitos del niño Dios”, como ella le dice a los subsidios otorgados a los pescadores por un corto periodo.

Sin postularse abiertamente como creolista o feminista, las declaraciones y memorias de Robinson, además de reconocer y hacer parte de la cultura migrante del Caribe, también han levantado polémica al interior de la isla (y más aún dada su condición de género en un contexto patriarcal) por señalar a algunos líderes bautistas – como los del grupo AMEN-SD– por defender una etnicidad raizal monolítica y excluyente, e incluso por promover cierto desprecio hacia los “pañás” (como se les conoce en la isla a los continentales de habla hispana). También ha dicho que por muchos años el legado bautista glorificó la herencia inglesa en las islas en detrimento de la africana y perpetuó su silencio e invisibilización por medio de la educación protestante, para luego tomar partido del discurso de la negritud después del reconocimiento constitucional de 1991. Por su parte, algunos sectores promotores de la etnicidad raizal la han calificado de ser una “aliada” del continente al mantener vínculos y amistades con continentales y escribir en castellano. Por estas razones es que, contrario a lo que afirma Piamba (2016) desde la producción literaria de Robinson, no considero que se pueda encontrar en la escritora una autoidentificación clara con la etnicidad raizal. Si bien autoras como Rivera (2015) han afirmado que algunas personas en el archipiélago se desentienden de los discursos etnizantes por estar éstos asociados

a nociones primitivistas y de “atraso” producto de las huellas racistas de la constitución de 1886 y a las diversas colonizaciones, considero que éste no es el caso de Robinson dada su condición de “hija del Puerto Libre”.

Desde una experiencia femenina marcada por el constante cruce de fronteras geográficas, sociales, lingüísticas y raciales entre otras, es que Robinson ha tenido que canalizar sus palabras y memorias por medio de la ficción literaria con novelas como *No Give Up, Maan!! ¡No te rindas!* (2002), *Sail Ahoy!!! ¡Vela a la vista!* (2004) y *El príncipe de St. Katherine* (2009) y algunos proyectos visuales, que reivindican la condición migrante y diaspórica del archipiélago donde las embarcaciones conocidas como goletas invitan, al igual que Gilroy (1993), a hablar de la diáspora y a acercarse a la imagen de un cronotopo de la mudanza, el intercambio y la interconexión. Es así como Robinson, a partir de sus archivos y de la performatividad de su identidad, establece una manera de sentir, percibir, e imaginar el espacio al lograr transitar entre las fronteras de escenarios<sup>66</sup> establecidos que articulan tanto formas de dominación patriarcales (al interior de la isla) como coloniales (la relación con el estado colombiano) y la relación entre ambas. Se trata, al menos eso creo, de una política por la libertad de tránsito entre estos escenarios.

Lo anterior me lleva a pensar que Robinson, al igual que lo hiciera la feminista chicana Gloria Anzaldúa, pensó en las diversas fronteras sociales y geográficas más allá de una separación o división para construir una estrategia de “supervivencia” que abre la posibilidad de un lugar de enunciación intersticial que posibilita otro tipo de relaciones, de articulaciones, de conocimientos, de identidades en creolización, que no limita los múltiples alcances de su mirada por temor a las estrategias coloniales o como recurso para preservar de manera artificial una unión comunitaria en las islas, lugar desde donde se pensó una etnicidad raizal de tipo patriarcal que supuestamente blindaría a la cultura propia ante los embates de la cultura nacional. Su mirada sigue siendo de apertura, por lo que el mar, más allá de una propiedad, se constituye en una posibilidad caribeña de conexión expresada en el pensamiento-archipiélago propuesto por Glissant.

---

<sup>66</sup> Aquí pienso el término *escenario* similar a como algunas geógrafas feministas como McDowell (2000) han tomado prestada de la geografía la noción de *escala* el cual se constituye en un punto fundamental de su trabajo crítico. En efecto, la escala es la que permite diferenciar los espacios, lo cual a su vez puede revelar relaciones de poder en donde se crean fronteras en el espacio recorrido o habitado por los sujetos. En este sentido, las escalas y sus fronteras también pueden constituirse a partir de elementos como raza, clase o género.

## El fallo de La Haya y las nuevas fronteras

“Hoy la Corte le dio la razón a Colombia, no accediendo a la pretensión de Nicaragua, y ratificando la soberanía de Colombia sobre la totalidad del archipiélago” (Santos, 2012). Estas fueron las primeras declaraciones del presidente Juan Manuel Santos el 19 de noviembre de 2012, luego del fallo promulgado por La Haya. En una alocución televisiva a nivel nacional, Santos, asesorado de su séquito de expresidentes juristas, hizo énfasis en lo que se conservó, es decir, lo que él consideraba como la “totalidad” del archipiélago terrestre. De esta manera, para el presidente, el archipiélago estaba compuesto únicamente por “[...] todos los cayos del Archipiélago –repito: la totalidad de los cayos–, es decir, Roncador, Serrana, Quitasueño, Serranilla, Bajo Nuevo, Este-Sureste y Albuquerque, pertenecen a Colombia” (ibídem).

En esta “estado-explicación” inicial se reitera, una vez más, la mirada colonial insularista, patriarcal y andinocéntrica que privilegia la tierra sobre el mar que se impuso como forma de eufemismo para “ratificar”, a partir de la difusión de un mapa digital del archipiélago días después, la soberanía de Colombia sobre los cayos, a pesar de que dos de ellos quedaron enclavados sin extensión marítima (Fig.21). Estas palabras estuvieron acompañadas de una nueva conformación de las fronteras marítimas expuestas en un mapa digital del archipiélago de San Andrés que el mismo Santos se dio a la tarea de explicar:



**Fig. 20.** Nueva configuración del mapa del archipiélago explicado por Juan Manuel Santos. Aquí apuntando a una de las formaciones terrestres. Fuente: Revista Semana disponible en <http://www.semana.com/nacion/articulo/colombia-debe-reforzar-estrategias-ante-el-fallo-de-la-haya/465778>

Es así como el maritorio, para la clase gobernante colombiana, se consideraba nuevamente como *res nullius*. Esta mirada patenta de nuevo la noción naturalizada de insularidad asumida de antemano, producto de lo que en Colombia han llamado algunos académicos como “mirada andinocéntrica” (Román, 2002), que como vimos, es la huella de la sedimentación de una imagen que intenta anclar la tierra de la isla y que busca demarcar límites fijos, lo que ha configurado un régimen visual que oculta estratégicamente, y a pesar de su inmensidad, el mar en diferentes momentos históricos, y que por lo tanto instala un discurso que le resta la importancia que tiene para las poblaciones caribeñas como la del archipiélago de San Andrés. Esta invisibilidad del mar hace patente al mismo tiempo la invisibilidad de la población del archipiélago ya que, como lo enunciara Foucault: “[...] la invisibilidad profunda de lo que se ve que es solidaria de la invisibilidad de quien ve” (2008, p. 24).

La anterior perspectiva contrastaba con los intereses del gobierno nicaragüense en el mar –ligado al capital de empresas chinas– por construir otro canal interoceánico similar al de Panamá. Esto sin contar con los derechos de exploración y explotación por parte de compañías multinacionales en busca de minería submarina como de pozos petroleros (Valencia, 2015). De lo que se habla aquí es de un proyecto común colonial que articulan los estados, las multinacionales e incluso el narcotráfico para una nueva configuración del mar Caribe acorde con la modernidad capitalista. En esta coyuntura histórica, a lo que me refiero es al proyecto de circulación del neoliberalismo por el mar, una especie de *mare novus liberum* destinado al libre mercado, donde circulan capital, mercancías, contrabando y personas. De esta manera se le otorgó a Nicaragua –a la vez que se desconoció la declaratoria del archipiélago como reserva de la biosfera *seaflower* otorgada por la UNESCO en el año 2000– una “zona económica exclusiva” con fuentes de petróleo, minerales y pescado. Una vez más, tal como lo escribiera Robinson 50 años atrás, los espectros y temores del despojo se hicieron manifiestos ante el desconocimiento (conveniente) del mar circundante de las islas por parte de las élites andinas. En ese momento, y pese a las expectativas locales de consulta y reconocimiento de la población raizal como parte del conflicto limítrofe, el marco legal condenó a la invisibilidad y silencio a esta población (y al resto de residentes) dado que solo se reconoce la figura jurídica de “estado” en el debate sobre el diferendo limítrofe. Como consecuencia, y ante las intenciones nicaragüenses y los discursos separatistas locales que resurgieron en la isla encabezados por el grupo AMEN-SD, el gobierno colombiano respondió con una mayor visualización de su pie de fuerza y nuevos

espectáculos de estado encarnados en el despliegue militar (ver capítulo cuatro).

Por su parte, después de un año del fallo, la única respuesta del estado ante los reclamos de la población del archipiélago y las graves consecuencias para la economía pesquera local, fue la de otorgar algunos auxilios económicos exclusivamente para los pescadores raizales, un oficio predominantemente masculino en las islas, lo que de paso invisibiliza a las mujeres que hacen parte del oficio. En el 2013 una delegación raizal que contaba con escasa participación femenina (siendo la líder raizal Corinne Duffis la excepción más notoria) y encabezada por el pastor de la primera iglesia bautista Raymond Howard Britton denunció ante la ONU la violación de los derechos fundamentales del pueblo étnico raizal al no ser tenidos en cuenta en la defensa del mar. Este movimiento condujo, luego de 4 años, a la reciente creación del estatuto raizal, documento que espera su aprobación en el Congreso de la República en 2017. Este estatuto busca, al igual que sucedió con la creación de la OCCRE en los años noventa, una mayor autonomía del territorio y efectividad con el control poblacional a partir de la revisión de la tarjeta de residente, el control de natalidad y la integridad del “territorio ancestral raizal”.

Desde este panorama se hace evidente que al tomar estas decisiones se invisibiliza, tal como sucede con el espacio marítimo perdido, el trabajo y las personas involucradas en el sector de la navegación de quienes no se identifican como raizales ni como pescadores.<sup>67</sup> Esto ha generado la inconformidad de un buen número de habitantes *fifty/fifty* o “actores invisibles de la raizalidad” como los llama Sally Taylor (2010), entre otros grupos poblacionales creoles, por la exclusión que produce el encontrarse entre la frontera liminal de lo raizal y lo “paña” (y otras mezclas) producto de las diversas relaciones interétnicas que se incrementaron luego de la inmigración promovida por el Puerto Libre. La presencia de sus cuerpos e identidad dan fe (y a la vez son producto) de esta historia de migración, intercambio y mestizaje producto de su localización en el mar Caribe. Dadas estas dinámicas propias del Caribe, se hace más que difícil este establecimiento de fronteras de corte etnicista, lo que nos lleva a reafirmar que, efectivamente como dijera Inge Valencia “En el Caribe la etnicidad no

---

<sup>67</sup> Ante la pérdida del espacio marítimo por la decisión de La Haya y la fallida política de subsidios del estado para los pescadores, en febrero de 2015, se impuso una acción judicial ante el Consejo de Estado por parte de los afectados/as para obtener una reparación por la vulneración de los derechos de los habitantes de San Andrés, Providencia y Santa Catalina por cuenta del fallo de La Haya. Tomado de: <http://www.semana.com/nacion/articulo/habitantes-de-san-andres-pelean-por-derechos-vulnerados/417611-3> Recuperado el 10 de junio de 2015.

es suficiente” (2010, p.8), a lo que agregaría que, en el nuevo marco geopolítico de circulación de capital por el mar, tampoco lo es la insularidad.

Como hemos visto, esta afirmación sobre el reconocimiento de la autonomía desde un molde etnicista promovido por la Constitución de 1991 e inspirado en el molde indígena de cultura, lengua y territorio, ha sido cuestionado desde diversos frentes disciplinares y experienciales por su inoperancia en este contexto isleño, no solo por la construcción y reafirmación conflictiva de fronteras étnicas y, como he expuesto también de género, sino también por la dimensión “geocéntrica” de un modelo que enraíza estáticamente a su población y la reafirma en su condición insular. Por eso la importancia política de memorias del archipiélago, como las que propone Robinson en sus archivos y sus novelas, al integrar espacialmente el mar con las islas a partir de las migraciones e intercambios con múltiples destinos conformando lo que hemos venido llamando maritorio.

Precisamente, en respuesta a la pérdida marítima y ante la poca participación en los debates del futuro del mar, en la última década una nueva generación de mujeres intelectuales isleñas y allegadas al archipiélago, y que bien pudiéramos llamar “nietas del Puerto Libre”, o *New Creoles*, tales como Sally Ann Taylor, Silvia Elena Torres, Edna Rueda Abrahams, Ana Isabel Márquez y Cristina Bendek, entre otras, han transformado el duelo por la pérdida del maritorio en diversas acciones políticas públicas que continúan ampliando y visibilizando los espacios y cuerpos fronterizos. Saben, al igual que Hazel Robinson, que los actos de despojo e invisibilización del maritorio junto a un enfoque etnizante y patriarcal, oblitera las historias de intercambios que han posibilitado su propia existencia, su corporalidad, su mestizaje producto del Puerto Libre, su ser-en-el-mundo, sus denuncias.



**Fig. 21.** Mujer isleña en la marcha posterior al resultado del plebiscito por la paz en Bogotá. Fotografía de Cristina Bendek.

Así proclaman, por ejemplo, con cierto pesimismo del intelecto que están en incapacidad de ir a La Haya al no ser escuchadas por corporaciones y estados que deciden el futuro del mar. No obstante, sus intereses y denuncias se dirigen también a la problematización de la reiterada militarización y la violencia extendida al maritorio, como también a exponer la tradición y la cultura migrante del Caribe en momentos específicos y coyunturales cuando el archipiélago se vuelve más visible. Así lo expresa Cristina Bendek cuando señala que:

El fallo de La Haya y el nuevo caso en curso favorece la visibilidad de las problemáticas que enfrenta el Archipiélago. [...] Momentos como este, en el que confluyen tantos factores a favor de la presión por un cambio real, deben aprovecharse de forma conciliadora. El Archipiélago debe articularse a las tendencias globales, y es la crisis la que permite hacerlo más rápidamente en un momento en el cual se acumularon décadas de intentos que acabaron en confusión y división. Hoy las tecnologías de la información permiten identificar al instante los puntos de convergencia, y es en esos puntos donde es necesario profundizar. La síntesis de los caribeño está a la espera del *performance* sanadresano. (2016, p. 87).

De esta manera, varias de ellas, mediante la presencia y visibilidad de sus cuerpos e imágenes en la esfera pública y digital son usados para interconectarse desde diversos puntos geográficos en las redes sociales, se articulan con movimientos sociales y marchas de protesta a lo largo del país como la que se produjo luego del desconcertante “no” que se dio en la urnas al plebiscito por la paz en el 2016 (Fig. 21). Vale decir que, dadas las posibilidades de acceso a la esfera pública propiciadas desde el Puerto Libre, estas mujeres no temen silbar o mostrar sus afectos en público, y reclamar por sus

derechos desde un espacio *entre* la *diferencia* en una práctica y movimiento de des-identificación<sup>68</sup> con la etnicidad raizal y los principios patriarcales que la sustentan, como también a la falta de participación política en las decisiones sobre el futuro del maritorio.

---

<sup>68</sup> Desde la teoría *queer* y de performance, José Esteban Muñoz (1999) considera la des-identificación como un *tercer espacio* similar al diseñado por Gloria Anzaldúa, al proponer una alternativa al maniqueísmo del binario entre identificación y contra-identificación, lo que permite la invención a través del sujeto de identidades híbridas y cambiantes.

## CAPITULO TRES

### Fundación Teatral Trasatlántico: diáspora, creolización y ausencia en escena

*Creolization, in other words, is an embodied heritage that present-day Caribbeans may strategically embrace by reinventing its meanings.*

Emily Sahakian (2017, p. 13).

*No Será mejor que no hablemos de eso. Que los hombres se pierdan mar adentro, no es nuevo que traguen horizontes salados, no hace gracia todas sabemos que no los veremos en la orilla otra vez, por eso deshazte de su peine, recoge la ropa del alambre y alista el vestido de la iglesia*

María Matilde Rodríguez (2007, p.4)

La colorida casa de la Fundación Teatral Trasatlántico se ubica en el barrio La Loma, no muy lejos del sector de *Slave Hill*, donde abundan historias de espíritus y *duppies*, historias que, dicho sea de paso, se recrean de vez en cuando al interior de este recinto. Al entrar encontramos un pequeño escenario con algunas escalinatas que sirven para que se ubiquen los espectadores. La temperatura es bastante alta y la iluminación al interior es más bien poca. Nos encontramos tan cerca del escenario que a veces las actrices tocan a los asistentes con la indumentaria que traen puesta. Cuando se encienden las luces, vemos algunos elementos de cocina dispersos en el patio; ollas, cucharas y leña. Un piano interpreta la melodía de un conocido calipso trinitario llamado Matilda, mientras aparece una mujer negra con pañoleta en la cabeza y vestido blanco que acompaña cantando. Un grupo de mujeres más jóvenes acuden a ayudarla para organizar el patio. Sus diálogos se intercalan en creol, castellano e inglés. Allí preparan el típico plato de *rondón* para un *concert* (tipo de fiesta antigua caribeña que mezclaba diferentes prácticas como teatro, cantos, danzas y narraciones). Luego de algunas escenas de humor y musicalizaciones donde las mujeres se quejan de la falta de participación de sus parejas para preparar el *rondón* como también de la falta del tambor en el evento, el personaje de la abuela narra los acontecimientos que rodearon el 2 de septiembre de 1849, fecha conocida en la isla por la manumisión de la población esclavizada a cargo de Philip Beekman Livingston Jr. De este modo, los mismos personajes dan un salto temporal y encarnan la narración de la abuela, cambian de vestuario y escenifican una plantación en la isla de *Henrietta* (nombre con el que se conocía a la isla de San Andrés en el momento de la colonización inglesa), vemos escenas de lamentos, como también de trabajo forzado, violencia física y sexual sobre

los cuerpos de las esclavizadas. En otra escena, mientras la abuela ahora transformada en una *Nanny* esclavizada planea estrategias de fuga y así evitar los abusos físicos, se anuncia como noticia que han llegado a la libertad. Aquí a diferencia de una *big mamma* pasiva, dependiente y museificada, el personaje nos recuerda a la historia de la *Queen Nanny*, cimarrona jamaicana conocedora de hierbas medicinales y resistente de los embates de la colonia británica por varios años hasta su fusilamiento.

La obra *Henrietta* (2012) dirigida por la actriz isleña Marilyn Biscaíno Miller y protagonizada por su hija Catherine Howard y con la dramaturgia del bogotano Juan Carlos Moyano (quien ha tenido amplia experiencia con teatro callejero) se desarrolla en el escenario del patio al aire libre de una casa antigua, construcciones que, dicho sea de paso, paulatinamente se han ido deteriorando en la isla como producto de la modernización iniciada en el Puerto Libre. Esta obra, que se ha presentado en otros lugares del Caribe colombiano con pasado esclavista como Cartagena y San Basilio de Palenque, surge en momentos en que emergen en San Andrés y el Caribe en general discursos y memorias traumáticas de la trata y fechas conmemorativas como el *Emancipation Day* del 1 de agosto, día en que la corona británica ordenó la libertad de su población esclavizada por acto de parlamento, vigente a partir de esa fecha en 1834<sup>69</sup>. Esta pieza teatral se vincula con otras propuestas de islas caribeñas, como es el caso de Martinica en donde se realizan eventos teatrales y de danza similares a *Henrietta* y se conmemora la fecha local de emancipación, memorias que a su vez buscan proponer escenarios para cuestionar y vincular el racismo estructural actual con los espectros de la iterativa violencia de la trata que acechan las comunidades afrodiáspóricas en el Caribe<sup>70</sup>. En efecto, esta fecha ha cobrado reciente importancia en San Andrés (como también en la cercana comunidad de Bluefields en Nicaragua) con lo que se ha abierto

---

<sup>69</sup> Algunos intelectuales de la isla como Kent Francis (2010) consideran que estos debates cobran vigencia después de que en 1985 la isla de Trinidad y Tobago declarase festivo ese día. A principio de los años noventa la sociedad de Historia del Caribe de Trinidad realizó una gestión para que todos los países caribeños conmemoren también esa fecha, iniciativa que ha tomado también fuerza recientemente en el continente africano.

<sup>70</sup> Hablo de la extraordinaria similitud de *Henrietta* con la obra teatral y musical de Martinica *L'abolition de l'esclavage* (2015) de Duguet y Pennont, representada igualmente por mujeres locales. Aquí se pueden ver las imágenes:

<http://www.martinique.franceantilles.fr/actualite/diaporamas/22-mai-en-images-l-abolition-de-l-esclavage-fete-sur-la-savane-360214.php>. Vale la pena agregar que estas iniciativas teatrales propuestas por mujeres caribeñas encuentran grandes similitudes entre sí, como es el caso del colectivo jamaicano de mujeres *Sistren Theatre*, que realiza una experimentación narrativa histórica que se enfatiza, por medio del creol y el inglés estándar, la importancia de los testimonios orales o escritos en cartas, en escenarios domésticos e íntimos que pretenden llevar experiencias femeninas personales de violencia soterrada hacia el plano político y comunal (Cooper, 1996).

el debate sobre la no participación de los isleños en las fiestas nacionales del 20 de julio y 7 de agosto para darle fuerza conmemorativa a este día. Como se sabe en San Andrés, al igual que en gran parte del resto del Caribe donde se conformaron plantaciones, la historia de la trata se encuentra prácticamente ausente de los archivos locales (y los pocos existentes aún en custodia de sus ex metrópolis), historias que también han sido invisibilizadas o tratadas desde la benevolencia por parte de la educación protestante en el archipiélago.



Fig. 22. Escena de *Henrietta*. Fotografía de Carlos Mario Lema. Cortesía Fundación Trasatlántico.

Tal como lo manifiesta Biscaíno, creadora de la Fundación Teatral Trasatlántico, el nombre de este proyecto hace alusión a un viaje metafórico por el mar Atlántico hacia un “África imaginada” en una búsqueda permanente, y desde una experiencia femenina negra caribeña, de lazos más allá de las fronteras lingüísticas, territoriales, históricas y corporales impuestas por el legado colonial. Su búsqueda y lucha política se puede establecer desde diversos frentes que van desde la compleja configuración identitaria de la isla, las prácticas de performance y transmisión de saberes asociadas a los sujetos femeninos y deslegitimadas por los archivos coloniales, hasta la violenta desposesión y posterior ausencia de cuerpos, espacios e historias propias de la experiencia en la diáspora. Se trata entonces de una evocación y recreación de la cultura transatlántica en la cual “Se construyó una nueva estructura de intercambio cultural a través de las redes imperiales que alguna vez administraron el comercio triangular de azúcar, esclavos y capital” (Gilroy, 1987, p. 157). Es en esta misma línea, que Joseph Roach (1996) piensa en una cultura *circuntlántica*, la cual hizo parte de la modernización de la economía europea basada en la explotación y genocidio

de los pueblos del África y América, lo que configuró formas hegemónicas y convenientes (para aquellos que sustentan el poder) de olvido, como también complejos esquemas de modos de rememoración colectiva por parte de la población subalterna: “En este sentido, la creación del mundo circunatlántico es un estudio monumental del olvido incompleto” (Roach, p. 197).

Así como lo han expresado algunos pensadores en y sobre el Caribe, esta tarea monumental de memoria y búsqueda de la “raíz” se dificulta drásticamente cuando se habla desde un contexto de constantes migraciones, diásporas y creolizaciones. Al desplazarnos de los dominios culturales de la escritura y el colonialismo (o la experiencia del Nuevo Mundo según Walcott) se puede entender la postura del nobel de Santa Lucía cuando habla de la *amnesia* como “la verdadera historia del Nuevo Mundo”, la cual atrapa al colonizador y colonizado en eternos ciclos de condena y justificación. En *Pantomime* (1978), por ejemplo, Walcott expresa un profundo escepticismo en relación con los impulsos nostálgicos que buscan dignificar un pasado ancestral (postura que vimos anteriormente en las declaraciones de Hazel Robinson), por ello prefiere una instancia en la que se motiva a los poetas del Nuevo Mundo a crear una *poética adánica*, a imaginar, a visionar una concepción prospectiva de la historia, que no viva de la evocación de su pasado, sino del performance del presente y que se deslinde del sentido lineal impuesto por la historia colonial y la *musa de la Historia*.

Precisamente en su poema *El mar es Historia*, Walcott nos remite a esta historia traumática del *Middle Passage*, la cual se encuentra en el fondo del mar, en los restos de los cuerpos de los esclavizados que fueron arrojados desde las embarcaciones, una historia sumergida que se vuelve irreconocible en la medida en que los huesos, el último vestigio, archivo o “prueba material” de la existencia humana se funde con la blancura de los corales. Desde este punto de vista, si seguimos considerando los archivos como los únicos medios garantes de acceso al pasado gracias a su “permanencia”, valdría la pena preguntarnos ¿qué sucede cuando no tenemos documentos, fotografías, huesos o pruebas materiales a nuestro alcance?, ¿qué sucede, como ya lo hemos visto, cuando localmente existe una desconfianza generalizada hacia las prácticas de archivo y las instituciones oficiales que los producen y alojan?, y más aún ¿cómo re-presentar, desde una perspectiva femenina, la ausencia de historias, espacios y cuerpos desde la experiencia diaspórica de la trata en la isla?

En las siguientes líneas, y centrándome en las prácticas de repertorio de la Fundación Teatral Trasatlántico, quisiera responder estas preguntas a partir de la

articulación de tres momentos: el primer momento tendrá que ver con la constitución y dificultades de la construcción de una identidad y memoria cultural expresada en el teatro popular de mujeres, teniendo en cuenta las tensiones propias de la experiencia colonial y trasatlántica en San Andrés y a la vez común a todo el Caribe. En el segundo quisiera narrar mi propia experiencia, mi propia inserción en el escenario de la isla de San Andrés en una coyuntura histórica caracterizada por la violencia y la desaparición de personas por cuenta del narcotráfico, para luego conectar nuevamente, en el tercer momento con la Fundación Teatral Trasatlántico y la manera en que sus integrantes desarrollan diversas estrategias de re-presentación de la ausencia y lo perdido (cuerpos, espacios, historias) desde la imaginación y la memoria corporal diaspórica.

### **La creolización del teatro popular**

Como sabemos, la creolización se refiere a las culturas en contacto, los conflictos y la transformación mutua, específicamente en los procesos culturales derivados de la plantación en los contextos caribeños. La creolización no es un producto terminado, sino un proceso, una práctica encarnada, un repertorio –como el teatro o el performance–. Esto no quiere decir que la creolización, inmersa en encuentros interculturales, no esté anclada a situaciones históricas particulares, estructuras sociales e inequidades. La creolización también conlleva conflictos y dinámicas de poder, en palabras de Hall (1995) se trata de una “transculturación forzada” que necesariamente está involucrada en relaciones de poder y dominación. En el caso del trabajo teatral de Biscaíno en el archipiélago durante los últimos 25 años, éste no ha estado exento de diversas críticas que provienen de quienes patrullan las fronteras culturales que determinan qué es lo “propio” y lo “tradicional” de la identidad raizal, como también del control sobre los cuerpos femeninos ejercido por los pastores bautistas (y algunos adventistas y católicos), quienes, desde el principio de respetabilidad, consideran esta actividad como “impropia para las mujeres”, situación que ha restringido históricamente su movilidad a los espacios privados de la iglesia y la casa. En efecto, el teatro de Biscaíno desde sus inicios en la década de los noventa, se ha nutrido de la zona de contacto cultural y fronteriza característico del archipiélago de San Andrés. Estos encuentros interculturales han servido para que las identidades de *pañás* y extranjeros se reconfiguren al enfrentarse a sí mismos, en su encuentro con el Otro isleño-raizal y a través de la diferencia, nunca al margen de ella. Es por esta razón que en la isla han llovido críticas al trabajo de Biscaíno, quien trata de creolizar diferentes

elementos provenientes de diversas latitudes en sus obras. Las críticas a las que me refiero generalmente se relacionan con la construcción de “lo propio”, y al supuesto origen europeo de la práctica teatral. La misma experiencia de Biscaíno con su proyecto teatral es manifestada de la siguiente manera:

Con Juan Carlos (Moyano), llevábamos un proceso como grupo en la isla, primero entramos como escuela de formación teatral y luego queríamos participar en diferentes eventos que se hicieron como a nivel nacional y no teníamos la oportunidad y pues nos decían que teníamos que estar organizados. Lo primero que hice fue adaptar unos poemas de Nicolás Guillén que los mezclaba con música calipso. Pero esas presentaciones no le gustaban mucho al público. Para 1998 organicé el grupo Trasatlántico, de ahí salieron varios grupos como REC-escena y *Dream Island* entre otros. A raíz de ese proceso hicimos el encuentro departamental de teatro intercalado con el festival *Ethnic Roots*, que ya lleva más de seis ediciones.<sup>71</sup>

Esta búsqueda de las “raíces”, siempre compleja en el ámbito caribeño, no ha estado libre de contradicciones. Como bien lo expresa Biscaíno, el nombre del festival internacional *Ethnic Roots*, más que responder a una iniciativa propia de un “retorno a una raíz” o a un “re-descubrimiento”, obedeció a una coyuntura en época de cambios institucionales, una nominación estratégicamente esencializada en lo que se ha denominado raizal. Lo que quiero decir es que “organizados” en este contexto, como vimos, y luego de la constitución de 1991 aunada a las políticas nacionales de recursos a las expresiones artísticas, no podía significar otra cosa que “etnizados”<sup>72</sup>.

Esta situación encuentra un más que evidente paralelo con el proceso de etnización llevado a cabo desde algunos miembros la población isleña-raizal en las tres últimas décadas como ya hemos visto. En el caso del teatro de Biscaíno, éste se encuentra en un espacio ambivalente donde se hallan elementos de la etnicidad raizal promulgada, de “lo propio” (el creol, el rondón, la *big mamma*, el *tubbass*), que puede remitirnos a ciertos estereotipos de “lo negro” en la isla, como también a la combinación e intercambio de elementos lingüísticos (castellano, inglés y creol) y la incorporación de técnicas teatrales y circenses asociadas a diversas tradiciones europeas, como también la influencia en la isla del teatro nadaísta en la década del setenta encabezado por Patricia Ariza, quien para la época ya se perfilaba

---

<sup>71</sup> Marilyn Biscaíno Miller, 2 de marzo de 2012, San Andrés.

<sup>72</sup> En un documento del 18 de noviembre del año 2000, se encuentra la información del Consejo Departamental de Cultura y las determinaciones nacionales sobre el “Plan de Desarrollo Cultural”, enmarcado en la política multiculturalista del “Sistema Nacional de Cultura” llevado a cabo ese año. Allí se expresa claramente la alusión a la promoción de la “insularidad” y a las “raíces”: “Nuestra “insularidad” es el llamado del Mar, pero también la soledad, el alejamiento del Continente; *por ello necesitamos encontrarnos para expresar todas nuestras raíces y la cultura propia de las islas*” (Betancur 2000, p. 1. Énfasis mío).

temáticamente con la crítica feminista y la denuncia social por medio de diversas obras en el archipiélago. Así, paulatinamente, se fueron integrando elementos como el lugar físico fijo, zancos, el teatrino, las luces, métodos y teorías de actuación profesional, elementos que se han combinado con la oralidad del creol, las danzas, la música y los saberes locales. En efecto, muchas de las obras adaptan nombres en creol como *Wi Wuman*, en inglés *Uncle Boggie*, otras tiene referentes literarios como *Genesis* (adaptación libre del libro de Hazel Robinson Abrahams, *No Give Up Maan*) y otras son creaciones propias en castellano como *El libro olvidado* y *El fallo* (sobre el fallo de La Haya). El grupo de artistas que no sólo se compone de raizales, sino también del interior del continente, ha participado de las obras como actores y productores. Los libretos del dramaturgo bogotano Moyano y su experiencia con el teatro callejero, junto a las investigaciones previas con familiares y vecinos hechas por Biscaíno para sus obras, muestran una evidente señal de compromiso con la población local y con el complejo ámbito de la configuración y creolización cultural de la isla (ingleses, negros, libaneses, continentales, turcos, chinos, entre otros).

En cuanto al público que asiste y participa activamente en las obras, éste se compone principalmente por mujeres, niños y algunas amistades de la fundación. Se trata de una actividad hecha por y para las clases populares, los eventos que se realizan en la casa del barrio La Loma son de carácter gratuito y están dirigidos a la población local, mientras que las obras sacan provecho de ello ya que, en su mayoría, las puestas en escena se realizan en creol o combinándolas con el castellano dependiendo del público participante. Sin embargo, las presentaciones no se limitan a la casa de la fundación, también incluyen las calles de la isla, canchas de básquet o a la mayoría de calles de los barrios marginados de todo el archipiélago. En términos generales, se trata de un performance comunal que parte de la iniciativa de las mujeres procedentes de los sectores marginalizados de la isla. Desde sus inicios el grupo teatral se ha concentrado en hacer un ejercicio de memoria que combina registros escritos (algunos de corte literario) con prácticas de performance corporales en torno a las tradiciones del archipiélago pero con una pertinencia actual relacionada no sólo con las técnicas teatrales, sino sobre todo con los conflictos y temáticas contemporáneas. Estas obras proponen, en la mayoría de los casos, una transformación de experiencias a partir de la renovación de sus formas culturales en un marco actual, evocando simbólicamente el espacio perdido de los patios físicos de los *concerts*. Teniendo en cuenta lo anterior, la metáfora más prolija que ha encontrado Stuart Hall (1995) cuando se refiere a “lo

negro” en la cultura popular negra, es la de un teatro donde no todo está estereotipado ni mercantilizado, no se trata de un binarismo entre un “ellos” y un “nosotros”, sino de una construcción dialéctica: “Es donde descubrimos y jugamos con la identificación de nosotros mismos, donde somos imaginados, donde somos representados, no solo para las audiencias de afuera que no comprenden el mensaje, sino para nosotros mismos por primera vez” (p.17). Esta es la lectura que creo pertinente para el teatro popular en la isla de San Andrés, donde se adaptan “[...] estrategias dialógicas y formas híbridas esenciales para la estética de la diáspora.” (ibídem).

Con respecto a la memoria cultural, en este mismo texto Hall señala que se hace necesario un desplazamiento del logocentrismo propio de la escritura (que va en línea con la lógica oculocéntrica del archivo), al partir del hecho de que la gente negra de la diáspora encontró en su corporalidad, en sus músicas, su único capital. Por esto, en un contexto de oralidad desbordante como el del archipiélago de San Andrés, se hacen necesarias las preguntas sobre la transmisión del conocimiento y la herencia cultural, teniendo en cuenta la herencia africana y la inevitable dispersión y creolización de la diáspora. Esta transmisión *cuero a cuero* de diversos repertorios, ha sido precisamente una de las principales inquietudes de los estudios de performance: “actos vitales de transferencia” como los ha denominado Taylor (2003), los cuales operan mediante el performance y permiten la transmisión de memoria y sentido de identidad. Recordemos que para Richard Schechner (1985), el performance consiste en una conducta restaurada o conducta dos veces actuada (*twice-behaved behavior*), que se puede repetir, ensayar y sobre todo recrear. Al tener en cuenta que ninguna repetición es igual a la anterior, se produce lo que Walcott denominaba líneas arriba como poética, esto quiere decir que en cada restauración la memoria aparece como una alternativa creadora, crítica y en suma política. Ante las preocupaciones de la “pérdida de la historia”, expresadas por muchos académicos e historiadores a causa de lo poco que se escribe en la isla<sup>73</sup>, la propuesta genealógica de Roach es más que apropiada. A este proceso de transmisión de saberes, Roach lo ha denominado como *sustitución*, la cual define a la práctica teatral (el actor representa un personaje) y permite el proceso por el cual “la cultura se reproduce y se re-crea a sí misma, [...] la sustitución no comienza o

---

<sup>73</sup> Tal como lo señala el historiador protestante Loren C. Turnage, quien al realizar una historia de los bautistas en San Andrés, comenta que “la historia de los bautistas en San Andrés y Providencia es de conocimiento común para muchos, [...] me di cuenta que la gente no escribe conocimiento común, que los mayores estaban muriendo y que con cada generación algo de la historia se pierde” (1975, p. 5).

termina sino que continúa en los vacíos creados por la pérdida ocasionada por muerte u otras formas de partida, [...] los sobrevivientes intentan adaptar alternativas satisfactorias” (1996, p. 2). La sustitución, entonces, permite que algunas prácticas performáticas locales (lingüísticas, culinarias, entre otras), sigan activas, a pesar de los cambios generacionales, ausencia de registros escritos o pérdidas materiales. Es en este punto que se plantearía una alternativa a la historia y al problema de la dependencia respecto al conocimiento archivístico.

### **Escenarios de lo femenino**

Una vez más, nos plegaremos a lo útil que resulta retomar a Benítez Rojo (1998) y el análisis que hace de *Los Pañamanes* de Fanny Buitrago. Hablaré de la referencia que el cubano realiza a un tipo de microsociedad forjada en un espacio denominado como *backyards* o patios comunes de las casas coloniales. El cubano los considera como un denso “*melting-pot*” de culturas en el cual se cocinan religiones y creencias, nuevas palabras y pasos de baile, imprevistos platos y músicas. Aquí suele dominar la raza negra, pero casi siempre encontrarán representantes de otras etnias e híbridos de toda índole” (p. 251). En efecto, estos escenarios se constituyeron, en un inicio, en el remanente del antiguo régimen esclavista, población que, como vimos en el caso de San Andrés, fue liberada en el siglo XIX por Livingston Jr, para luego darle cabida a las múltiples oleadas de inmigrantes que fueron llegando gracias al estatuto del Puerto Libre en la década del cincuenta. Como vemos, el común denominador para el espacio de la cultura callejera del *backyard* nos recuerda los valores de la reputación propuestos por Peter Wilson: el creol, las habilidades verbales, la herencia africana, las actividades económicas menos reconocidas, etc. Posteriormente, con la masiva llegada de inmigrantes luego de la apertura del Puerto Libre, este espacio se constituyó en un escenario heterogéneo para la clase popular. Continúa Benítez Rojo diciendo: “Por lo general se trata de trabajadores por cuenta propia: lavanderas, costureras, comadronas, sastres, remendones, dulceros, pescadores, albañiles y carpinteros de ocasión, cartománticas y curanderos” (p. 252).

Particularmente en la isla de San Andrés, estas reuniones llamadas *concerts*, según mi propio trabajo etnográfico, habían dejado de presentarse en su formato tradicional (desde hace tal vez no más de 15 años), aunque se dice que aparecen esporádicamente en algunos barrios populares de la isla de Providencia (Moyano, 2007, p. 4-9). Estos eventos eran fundamentalmente impulsados por mujeres que han fallecido

con el paso del tiempo por lo que se cree que esta tradición cultural “se ha perdido”<sup>74</sup>. Así es como los describe Lolia Pomare, isleña que ha participado activamente en el fomento de las tradiciones orales, de los cuentos de Ananse y la gastronomía propia. Aquí ella ofrece algunos elementos de los *concerts* que incluyen sus temáticas y una descripción física del escenario:

Estas obras teatrales de antaño tenían una combinación particular que consistía en un tema concreto bien desarrollado, pero se permitía entre escenas otras expresiones artísticas, como por ejemplo: canto, bailes y danzas, narraciones de historias, cuentos y chistes, entre otras. Estas actividades se realizaban en diferentes escenarios. Las obras basadas en personajes bíblicos y literarios como los de William Shakespeare, se presentaban en recintos cerrados, como iglesias y colegios; mientras que otras representaciones se efectuaban en patios de casas de familia o lugares públicos ubicados en diferentes sectores de la isla. En este último caso se construía un cerramiento hecho de hojas de coco, provisto de una tarima de madera, donde una sábana común y corriente hacía las veces de telón. Las obras se realizaban en noches de luna llena para aprovechar la luz y en las tarimas eran ubicadas como parte de la utilería o del arreglo del escenario algunas lámparas o mechones (1999, p.14).

Pomare distingue claramente la manera en que los *concerts* se constituían en sitios donde se combinaban, reiteraban y se reencarnaban en escena diversos textos escritos de tradición europea literaria (en inglés estándar o shakespereano) o religiosa, en escenarios más formales e institucionales como el colegio o la iglesia, pero que se “permitían” entre escenas performances más informales. Por otro lado, las restricciones propias de contextos religiosos o de la educación protestante desaparecían en otros tipos de *concerts* que se realizaban exclusivamente de noche y que demandaban una participación mucho más abierta y pública, en tanto se llevaban a cabo en los patios de las antiguas casas y que también, muy a menudo, se convertían en escenarios de contestación o subversión de temas contemporáneos. Así lo manifiesta el escritor de Providencia Lenito Robinson-Bent, quien señala que en los *concerts* nocturnos: “[...] muchos de los chistes tenían que ver con ridiculizar a los políticos, la gente se reía más y se cantaba más en creol.”<sup>75</sup> Lo anterior encuentra evidentes conexiones, por ejemplo, con las prácticas del *backyard* caribeña, escenarios dispuestos para las reuniones de calipsonianos trinitarios o trovadores jamaíquinos que se ubican en los pasados y presentes coloniales en el Caribe, los cuales cuestionaban verbalmente, por medio de

---

<sup>74</sup> Entre las mujeres que prestaban su patio se encuentran Alda Suarez, Leticia Gordon y Vergencia Hall, como también el patio de la Primera Iglesia Bautista y El Rancho de San Luis (Pomare, 1999).

<sup>75</sup> En la misma entrevista, Robinson-Bent señala que estos eventos también se conocían como *Ragtime Concerts* o *Programs* y según su experiencia también se llevaban a cabo en la isla de Cuba.

canciones en creol, temas como los valores coloniales o la corrupción política<sup>76</sup> (Pouchet et al., 2007). Los *concerts*, realizados en espacios tradicionalmente asociados a lo femenino como los patios de las antiguas casas, al igual que el movimiento calipsoniano, reactivan en su performance un escenario donde las secuencias de acontecimientos históricos proporcionan soluciones contemporáneas. A pesar de no dejar huella visible, el performance desaparece con una promesa de regreso, se “citan” y reinsertan los fragmentos del pasado, lo que Richard Schechner llama “retazos de conducta” (1985, p. 35), transformándolos en antecedentes históricos que sustentan demandas o prácticas presentes.

En la actualidad de la isla, muchas de las casas antiguas en madera y los patios donde se realizaban los *concerts* se encuentran en ruinas o abandonadas. Las pocas que aún quedan de pie han sido convertidas en “posadas nativas” (especie de hospedaje para que el turista “conozca la cultura local”), con lo que se ha obligado a varias de las dueñas a integrarse a la industria del turismo. El proceso de colombianización que, como vimos en el capítulo anterior, tuvo su mayor auge en las décadas siguientes a la declaración del Puerto Libre en 1953, configuró un tipo de violencia colonial que no sólo tuvo efectos simbólicos sino materiales en la vida de la isla; algunas casas fueron despojadas después del incendio de la casa intendencial en 1965 y luego fueron reemplazadas por edificaciones en cemento, se produjo sobrepoblación de inmigrantes, llegó la televisión y la radio colombiana y se impuso un sistema escolar que excluía la lengua materna a cambio del uso del castellano (el creol era prohibido en las escuelas) relegando el inglés a las iglesias bautistas y adventistas. Con lo anterior, varias de las conductas restauradas que ponían en circulación diversos saberes que se configuraban en la esfera pública por medio de los *concerts* y que eran asociados a las mujeres isleñas (pero que también, como vimos en el anterior capítulo, empezaron a integrarse al nuevo modelo económico fuera de sus casas), quedaron relegados al espacio privado.

Por su parte, y volviendo a la Fundación Teatral Trasatlántico, las mujeres que quieren retomar esta antigua experiencia de los *concerts* a partir de su forma renovada en el teatro, comparten los ensayos de las obras con los quehaceres de la casa, el estudio y atendiendo algunas tiendas pequeñas de los barrios aledaños. Sin embargo, estas

---

<sup>76</sup> Al respecto es ilustrativo tener en cuenta las canciones del grupo musical *Creole*, liderado por el músico isleño-raizal Félix Mitchell Gordon, quien compone sus líricas con un alto contenido político en las que incluye diversas temáticas como la corrupción política en la isla o la relación conflictiva con el estado colombiano.

mujeres han enfrentado diversas dificultades para continuar en el teatro, algunas relacionadas con el apoyo económico y la ausencia de sus parejas. Así lo comenta Moyano: “Es difícil mantener a un grupo de actores sin tener un salario fijo, y muchos de los recursos del departamento están destinados a espectáculos que llaman la atención de los turistas que vienen del continente y del exterior”.<sup>77</sup> Por esta razón, la fundación ha contado con una infinidad de actores y, en los últimos años solamente actrices, ya que todos los hombres dejaron el grupo. Las mujeres que quedaban eran estudiantes de algunas instituciones educativas públicas. La totalidad de ese grupo abandonaría el teatro para buscar vínculos laborales en o fuera de la isla. Por otro lado, algunas de ellas se casaron y no pudieron continuar con la actividad teatral ya que sus parejas o los pastores bautistas de algunas iglesias no les permiten continuar en la actividad por cuestiones morales<sup>78</sup>.

### **Silenciamientos**

La isla de San Andrés que vi en mis primeras visitas (o mejor, la que me fue dada para ver), distaba mucho del paisaje que ofrecían los recorridos del camino turístico y la vía peatonal del centro inundada de marcas extranjeras y perfumerías con aire acondicionado. En el año 2012, mientras caminaba y me iba alejando del centro, empecé a ver en postes de luz y algunas ventanas carteles, rostros en fotocopias ya desteñidas por el sol y el clima. Se trataba de imágenes de hombres presuntamente desaparecidos en altamar, hombres jóvenes que posiblemente se habían perdido en las rutas marítimas del narcotráfico o tal vez habían sido asesinados. Estas imágenes tamaño carta cargadas de esperanza y emotividad daban cuenta de la desaparición de estos jóvenes al operar como prueba de su existencia, de su presencia, lo que a la vez los configuraba como presencias espectrales enmarcadas en espacios públicos. Pronto, de manera inintencionada, estos restos de carteles se convirtieron en pequeños memoriales.

---

<sup>77</sup> Juan Carlos Moyano, 15 de junio de 2013, Bogotá.

<sup>78</sup> Recuerdo en una ocasión que una de las participantes de la obra *Henrietta* me contó sobre esta particularidad, diciéndome que no podía participar en muchos de los ensayos, puesto que a esa hora de la tarde las adolescentes raizales tienen que estar en un curso bíblico que imparten las iglesias bautistas. Según me cuentan, los pastores decían que en el teatro “se les enseña a mentir”.



**Fig. 23.** Imágenes desvanecidas de rostros de hombres en la vía pública. Fotografía del autor (2012).

Más adelante me pude dar cuenta de que un inicio el incremento en el número de personas desaparecidas (hombres jóvenes, raizales en su gran mayoría), era asociado a la participación en los viajes de las lanchas rápidas denominadas *go fast* que tenían como finalidad tener la remota posibilidad de “coronar un viaje”, y regresar de las costas de Centroamérica con algunos millones de pesos. Como vimos en el anterior capítulo, la isla y su maritorio siempre han sido referentes estratégicos para todo tipo de tráfico; desde el tráfico de personas esclavizadas entramadas en redes imperiales, pasando por la piratería del siglo XVIII y XIX, hasta la más reciente ola de narcotráfico inaugurada desde la década del ochenta. Por su parte en la isla, varios elementos se conjugaron para que este fenómeno del narcotráfico tuviera acogida entre los jóvenes raizales, ya que como lo expresa Alberto Abello (2005), estos hombres se convirtieron en solo un eslabón con características sacrificables en la economía del narcotráfico: “[...] con su dominio del inglés y el creol, herederos de una tradición de navegantes, son un grupo humano con ventajas excepcionales (únicas) para el transporte de drogas por el Caribe” (p. 20). Aquí vale la pena recalcar que, como lo expresa el mismo Abello, los narcotraficantes no están al margen de la cotidianidad o ausentes de la vida pública, ellos se encuentran “mas a salvo”, vinculados en la isla con políticos y miembros de las fuerzas armadas. En este apartado considero que es inevitable observar que estas “vidas precarias” (Butler, 2006) de los jóvenes de la isla han sido producidas por un sistema

capitalista global que genera grandes exclusiones a partir de condicionamientos sociales, de género, generacionales y de raza, lo que, al mismo tiempo, permite que haya vidas más valiosas que otras, una situación que se relaciona con la misma lógica moderna que produjo el comercio de cuerpos de esclavizados por el océano Atlántico (Agamben, 1999). Los nuevos desaparecidos encarnaban los espectros de la trata, que al igual que en la época de expansión imperial, permitía las condiciones de (in)existencia de cuerpos que pareciera que no merecían sepultura, desaparecían de forma anónima, sus allegados nunca sabrían dónde ni cuando habían muerto, un mar sin tiempo y sin lugar se convertía en su tumba, tal como lo dijera Walcott: “*Bone soldered by coral to bone*” (2007, p. 34).

Volviendo al recorrido, quise seguir los caminos que llevan al interior de la isla. Recuerdo que aquel día pregunté por la manera de llegar a los barrios del interior tales como *Simpson Well*, *Hill Well*, *Slave Hill*, *Barrack* e incluso La Loma (donde se encuentra la Fundación Teatral Trasatlántico), la respuesta que me dieron en un almacén fue literalmente esta: “allá no hay nada que ver”, seguramente considerándome por ellos como un turista curioso y desprevenido. Estos “barrios invisibles” como los ha llamado oportunamente el escritor y activista local Eviston Forbes (s/f), se denominan así debido a la falta de servicios públicos y pobreza de los habitantes raizales y muchos de la costa continental que en su mayoría viven en estos lugares que se han convertido en parte de una geografía racializada en la isla, lo que produce a su vez cuerpos y espacios que quedan por fuera de la mirada que acompaña la carretera principal, esa mirada “de afuera” y prefabricada del turista por mapas oficiales y folletos turísticos. También me enteré que a tan solo unos pasos de la carretera, al interior de una de las múltiples casas abandonadas se había encontrado una fosa común en un sitio tristemente conocido como “Aquí es más allá”. Así fue como supe que no sólo se trataba de desapariciones en altamar, algunos cuerpos habían sido desaparecidos dentro de la misma isla. Fue cerca de allí donde, al verme tomar algunas fotografías, me detuvo la policía para pedirme documentos, revisar mis antecedentes judiciales y de una vez preguntarme “¿qué hacía por ahí?”. Sentí que por segunda vez en un solo día mi mirada estaba condicionada por lo que se me permitía ver “como turista”. Al preguntarle a un habitante del sector por las continuas rondas de la policía se me dijo esto:

Aquí la policía no sirve para nada; si uno reporta un accidente no aparecen. En cambio si aparece una lancha ya están todas las patrullas ahí. Acá la mayoría de policías no son

ellos de aquí, muchos vienen de Montería, hacen su platica, trabajan seis meses y se van, o piden su baja. Todos están untados, siempre viven pendientes de con quién habla uno. Ahorita que usted se vaya vienen a preguntarme que con quién hablaba yo.<sup>79</sup>

Pude confirmar que había llegado a la isla una lógica de la violencia, corrupción y miedo propia del narcotráfico y violencia que la Colombia continental conocía muy bien y cuya visualidad, a partir de series y telenovelas, se había normalizado en el interior del continente. Sin embargo este fenómeno era relativamente reciente en la isla y las imágenes de los desaparecidos solo encontraban cabida en los “barrios invisibles”. Estas imágenes de familiares ubicadas en postes y ventanas, cargadas con la esperanza del retorno, contrastaban con las fotocopias que se encontraban bajo las puertas: panfletos de las BACRIM con amenazas a moto-taxistas, comerciantes y policías, entre otros. Mediante mis recorridos, pude observar que para las familias que buscaban a sus familiares no era suficiente con la desaparición de los cuerpos de sus seres queridos. Curiosamente estas imágenes, en tanto “prueba de existencia” tenían poca frecuencia en los sectores comerciales de la isla, parecían haber sido “limpiadas” del paisaje del centro, algo que podría perturbar la imagen de “isla pacífica y paradisíaca” fomentada en el sector turístico y comercial. Esta idea encuentra eco en Camila Rivera quien dice que se trata de un asunto “[...] del que poco se habla porque seguramente se asume que se afectarán las cifras de utilidades por la visita de turistas” (*El Espectador*, 2011, 20 de marzo, p.17).

Por un momento consideré que empezaba a “involucrarme demasiado” con el asunto mediante las preguntas que realizaba. Mi entrada a este escenario me permitía sentir, al igual que la gente con la que hablaba, una desconfianza latente en la fuerza pública. No solo era yo quien observaba, también estaba siendo observado por las fuerzas del control, así pasé de espectador a actor en un escenario en el que me sentía observado. En contraste, la población local parecía manejarse con la fuerza pública a la perfección, pero sus temores no eran manifestados públicamente. Un extracto del poema *Bajo la cama...* de la isleña Edna Rueda Abrahams pone de manifiesto la sensación colectiva de miedo y zozobra que se vivía por esa época en los “barrios invisibles”:

Estamos todos bajo la cama, y nadie nos salva, nadie nos cuida, nadie los para... y se oye que se acercan en una moto azul, y se bajan y le apuntan... y luego el sonido que todo lo calla... la sangre se mezcla con el sudor y las lágrimas, y uno menos tiene miedo... Pero entonces el miedo de todos se crece... y estamos todos bajo la cama... me tapo la boca... me sale el dolor por detener el grito.

---

<sup>79</sup> “Ricardo Velásquez”, abril 4 de 2012, San Andrés.

Todos escondidos: culpables e inocentes, estamos bajo la cama esperando para ver a quién se llevan esta vez: preparando condolencias y lutos, unos se tapan los oídos para no oír el disparo, unos se tapan los ojos para no ver el muerto, otros se tapan la boca para no contarle todo (*El isleño*, 2011, 25 de julio, p. 5).

Durante aquellos días logré entender la alusión apocalíptica al cuarto jinete de Mrs. Forbes; no era gratuito que la referencia bíblica llevase el nombre de “Muerte”. Si bien las muertes por narcotráfico habían empezado de manera esporádica desde el 2006, los informes empezarían a recoger este incremento de la violencia en los años siguientes. En efecto, para los años 2009 y 2011, lo que nos mostraban los datos oficiales era que la tasa de homicidios en la isla se había incrementado en un 135%, la mayoría relacionados con el control del tráfico de drogas y la aparición del sicariato por cuenta del narcoparamilitarismo y la aparición de las BACRIM en el archipiélago Mantilla (2011) y Sánchez (2012). La desconfianza manifiesta por parte de la población local hacia los datos ofrecidos por las instituciones oficiales y, en general, la ineficiencia de estos estamentos institucionales y los vacíos jurídicos como el de la Unidad de Víctimas que en el marco de “Justicia y Paz” no reconoce las declaraciones de las víctimas producto del narcotráfico como parte del conflicto.<sup>80</sup> Estas condiciones permitían que el fenómeno de las desapariciones en altamar junto con los asesinatos en tierra firme se mantuviera en la clandestinidad e invisibilidad. Así lo expresaba en otro momento una funcionaria del SENA entrevistada por Avella: “Es muy triste cuando escuchamos los rumores de que murieron. Sólo sabemos porque una madre llora, porque una hermana está triste; no hay nada oficial. Como es algo ilegal se queda en la ilegalidad” (2006, p. 12).

Cabe anotar que los intentos de hacer visibles estos duelos individuales y colectivos como también el sentimiento de impotencia habían llegado un par de años antes. Es así como en el año 2011, el asesinato de un joven en la puerta de un gimnasio fue el detonante para que la defensora de derechos humanos y escritora barranquillera

---

<sup>80</sup> En relación con las víctimas de la violencia en San Andrés, el 19 de abril de 2015, la página “verdad abierta” que trata el tema del conflicto armado en Colombia, señala que “A pesar de que Colombia hace enormes esfuerzos en reparación a las víctimas, éstas expresan temores por los tiempos, los montos y las políticas locales al respecto”. Uno de los problemas fundamentales es que las regiones no se preocupan por el tema como es el caso de San Andrés. Allí presentan un testimonio de Fidelina Sanabria, representante de víctimas en la isla, donde se encuentra una Unidad para la Atención y Reparación Integral de Víctimas (UARIV), ella menciona que: “Aquí sí hay oficina de la Unidad de Víctimas, pero es como si no existiera pues la funcionaria nunca tiene respuestas. La Secretaría de Salud medio nos presta atención y al principio el Sena nos atendía. Para que hagan algo por nosotros, se debe notificar a Bogotá”. Tomado de: <http://www.verdadabierta.com/victimas-seccion/los-resistentes/5720-tres-problemas-que-desvelan-a-las-victimas>. Recuperado el 10 de junio de 2015.

María Matilde Rodríguez, junto con otros estamentos de la isla, liderara una marcha pacífica en contra de la violencia y el ocultamiento de las desapariciones de todo tipo. Esta marcha no contó con la aprobación departamental, el gobernador del archipiélago de ese momento: Pedro Gallardo –el ya mencionado hijo de Adalberto Gallardo y respaldo político en las islas del ex presidente Uribe Vélez–, rechazó la manifestación argumentando que “no podía garantizar la seguridad de los manifestantes”. Su negativa de apoyar la marcha también se evidenció cuando asumió medidas como la sanción a colegios públicos si hacían parte de la manifestación ” (*The Archipiélago Press*, 2011, 18 al 25 de junio, p. 6).

Por otro lado, el poder de la dinastía Gallardo llevaba a que los medios de comunicación de su familia (la emisora *La Voz de las Islas* y el periódico *Caribbean Post*) le restaran importancia a los hechos de violencia y desapariciones en la isla<sup>78</sup>. En su lugar, los titulares de estos medios desviaban las miradas hacia una supuesta efectividad de la fuerza pública relacionada con la captura de los cabecillas de las organizaciones criminales, apelando a una lógica de cifras y porcentajes de cumplimiento, lo que contrastaba con la conservación del anonimato de los presuntos culpables a partir de imágenes fotográficas de los capturados, los cuales aparecían estratégicamente sin nombre propio y de espaldas. No hay que olvidar que esta forma de crear consenso a partir de los medios hacía parte a nivel nacional de la Política de Seguridad Democrática de Uribe Vélez, en momentos en que, por un lado, el gobierno buscaba “confianza inversionista” y por otro, Nicaragua, como vimos, alistaba una nueva demanda ante La Haya con el fin de hacerse de buena parte de la extensión marítima del archipiélago. Muestra de este ejercicio de *neocolombianización* y soberanía sobre el archipiélago durante el gobierno de Uribe, fue la creación de nueva infraestructura a partir de inversión extranjera y actos simbólicos como el del nombramiento del hospital de la isla como “Amor de Patria 82 ”<sup>81</sup>, lo que inevitablemente nos recuerda, en su momento, el nombramiento del aeropuerto “Gustavo Rojas Pinilla”.

---

<sup>78</sup> Estos medios de comunicación de la línea gallardista también han sido calificados por el diario *The Archipiélago Press* como medios “amarillistas” y “misóginos”, en parte, por la “persecución” y destitución de las mujeres que ejercían cargos públicos durante la gobernación de Pedro Gallardo (Pizarro, 2011).

<sup>82</sup> Este nombramiento despertaría la incomodidad de varios activistas raizales, por lo que diversas organizaciones locales gestionaron el cambio de nombre a “Clarence Lynd Newball Memorial Hospital”, en honor a un reconocido médico isleño ya fallecido.



**Fig. 24.** Los delitos bajaron en un 50%. Titular del semanario *El Extra*, 2011 2 al 9 de marzo p.5

Desde este panorama, la postura oficialista aumentó el pie de fuerza en el archipiélago (Mantilla, 2013), con lo que se dio paso a la reaparición de las imágenes ritualizadas de los espectáculos de nación, el re-afirmamiento de una visualidad masculina autoritaria y los performances de poder encarnados en lo viril, en la blanquidad, en lo militar, que, al igual que a principios del siglo XX, provenían más de un interés económico estatal y ejercicio de soberanía que de la preocupante situación de la población local. Muestra de ello fueron los traslados a la isla de San Andrés de los desfiles militares del 20 de julio que acompañaron el gobierno de Uribe Vélez en el 2007 y Juan Manuel Santos 2012, los cuales contaron con un gran despliegue bélico y cargaron con el peso de la reiteración estatal previa desde 1912 (Fig. 25). A esto hay que agregar que, como pude observar, durante estos espectáculos se restringe el acceso al público y su libre tránsito al cerrarse las calles “por razones de seguridad” y desde la gobernación local se invierten grandes recursos para “limpiar” la isla de grafitis y anuncios en postes y paredes, con lo que se pretende dar una “buena” imagen a los “ilustres visitantes”. Mientras, por otro lado, son las mismas fuerzas armadas eran quienes se ocupan de interpelar a la población a partir de la promoción de símbolos patrios como banderas y volantes alusivos a la necesidad de su presencia en nombre de la “protección” y la “seguridad” y de la idea de una “unidad nacional” en medio de la diversidad cultural característica de la isla. (Figs. 25-27).

Por otra parte, habría que señalar que, aunado a estos renovados espectáculos de estado, se manifiesta una novedosa estrategia en las comunicaciones oficiales inaugurada por el presidente Uribe Vélez en su primer mandato, cuando se establecen normas de restricción de acceso de la prensa nacional, regional y extranjera para cubrir actividades militares, a la par de la creación de agencias de noticias del mismo ejército

(Betancur, 2002). Este ocultamiento también se manifiesta en nuevas políticas de restricción que existen a nivel nacional para acceder a los archivos de las agencias estatales como el desaparecido DAS, archivos, sobre todo, que tienen que ver con la responsabilidad del estado con el surgimiento del paramilitarismo (Evans, 2014). A este respecto, Cortés (2007) menciona que en tiempos de Uribe y su Plan de Seguridad Democrática, era el gobierno y el estado neoliberal quien a través del performance de la soberanía, ley, orden y disciplina, “limpiaba” la violencia y creaba la representación “correcta” sobre ésta, lo que iba de la mano con campañas publicitarias como “Vive Colombia, viaja por ella”. En mi opinión, estos performances de poder complementan los documentos escritos y visuales que, como ya vimos en el titular de prensa (Fig. 25), se manifiestan de manera concreta en informes y partes de mandos militares para luego convertirse en archivos impersonales dispuestos para clasificar, alojar y fijar nuevas memorias y a su vez incubar nuevos olvidos.



**Fig. 25.** Presencia de Juan Manuel Santos junto con autoridades de la armada. San Andrés el 20 de julio de 2012. Fotografía tomada de: <https://www.colombia.com/especiales/20-de-julio/fotos/sdi412/42902/desfile-del-grito-de-independencia-de-20-de-julio-en-san-andres>



**Fig. 26.** 20 de julio de 2012. Miembros de la fuerza armada repartiendo banderas entre los niños espectadores. Fotografía del autor (2012).



**Fig. 27.** Frase de unidad nacional al respaldo de la bandera. Fotografía del autor (2012).

Las tensiones entre los discursos oficialistas en la isla y las voces locales de denuncia se hicieron evidentes en un programa radial de *La W* transmitido en febrero de 2018<sup>31</sup>. Por un lado, el gobernador Pedro Gallardo quien encarna la voz oficial y de nuevo María Matilde Rodríguez quien ha trabajado de cerca con los familiares de desaparecidos en la isla. La discusión se dio en torno a varios aspectos, como la aparición de panfletos con amenazas y a las trabas de la gobernación local para ejercer

---

<sup>83</sup> Rodríguez, María Matilde. Rectora del instituto técnico universitario de San Andrés; Pedro Gallardo, Gobernador de San Andrés.” *La W Radio*.: <http://www.wradio.com.co/oir.aspx?id=1430626> Consultado 5 de marzo de 2012.

el derecho a la protesta, situaciones que fueron negadas por Gallardo. También se tocó el tema del ocultamiento y discrepancia con la realidad de las cifras oficiales a los hechos de violencia y desaparición que circulaban de manera discreta a nivel nacional, pero que a su vez, se habían convertido en rumores acentuados en la cotidianidad del archipiélago:

Cuando estamos pidiendo la presencia y una acción contundente de la presidencia de la república y todas las fuerzas vivas, no es porque creemos que no se está haciendo, es porque nos rebasó hace rato. Y que no son las cifras de los 23 muertos del último año que es escandalosamente en 26 kilómetros cuadrados. Te estoy hablando de más de 200 desaparecidos isleños en altamar desde el año 99. Cada familia, allá en el archipiélago, tiene una tragedia sobre esto. Ha sido poco investigado, [...] Yo personalmente también he asistido a las cárceles en Centroamérica verificando los detenidos isleños que están en estas cárceles. Las cifras son alarmantes y no solamente porque se da en el tema del sicariato, sino porque es una sociedad que se está volviendo tolerante, y más, está minimizando el conflicto que en este momento está sucediendo en la isla.<sup>84</sup>

Aquella resonante voz de la barranquillera y la fuerza con la que se enfrentaba a los estamentos oficiales me motivó a contactarla en la isla. No pasó mucho tiempo sin que se diera el encuentro y así pude conocer los pormenores de sus actividades relacionadas con los derechos humanos. En efecto, Rodríguez había realizado un ejercicio etnográfico a partir de las experiencias de dolor por la desaparición de los seres queridos de diversas mujeres del archipiélago, recogiendo sus testimonios y verificando la supervivencia de ellos en diversas cárceles de Centroamérica. Su trabajo no se enfocó simplemente en presentar un “informe” acerca del número de desaparecidos o la cantidad de familias afectadas. El resultado fue una propuesta po/ética y política que se condensó en el año 2007 y que se conoció como *Los hijos del paisaje*, libro que muestra un manejo del dolor y luto social mediante una escritura evocadora, acompañada también de imágenes fotográficas de la cotidianidad en la isla. Este compromiso se manifiesta desde la misma dedicatoria inicial del libro, donde aparecen diversos nombres de hombres desaparecidos, en un esfuerzo por nombrar y hacer visibles aquellos rostros cotidianos de la isla y que ahora, en “el mejor de los casos”, se ubicaban en cárceles de ciudades como Yucatán (México) o Tampa (Estados Unidos), como también los que se han perdido en las rutas del mar. En mi encuentro con Rodríguez, pude observar cómo ella está al tanto de la dificultad en la representación del dolor por la pérdida y la consecuente ausencia de los cuerpos, por eso no quería participar de un “espectáculo de dolor”<sup>84</sup>, sino en evocar en su poemario

---

<sup>84</sup> María Matilde Rodríguez, 4 de marzo de 2012, San Andrés.

la manera en que las mujeres de San Andrés sufrían silenciosamente en medio de la cotidianidad de sus vidas, no sólo la pérdida de sus seres queridos y la imposibilidad de recuperar sus cuerpos sino, como Del Valle expresa en el análisis del texto, el duelo colectivo de una pérdida que entrama “[...] la historia y cultura del archipiélago con [...] el desmedro de un tejido social invadido por la sed de dinero rápido.” (2014, p. 5).

### **La (re)presentación de la ausencia**

Muy consciente de los limitantes de los circuitos de la escritura y la lengua escrita en el archipiélago, y dado el contraste con las posibilidades éticas, estéticas y políticas del cuerpo en escena, Rodríguez se vincularía estrechamente con la Fundación Teatral Trasatlántico, en donde encontraría en Biscaíno y Moyano una modo de hacer públicos los duelos privados al poner en circulación otro tipo de repertorios y saberes más cercanos a la población local. De esta manera, *Los hijos del paisaje* cobraría mucha más fuerza política en torno a la memoria cultural y la transformación del duelo en creación colectiva. Este texto pasaría del archivo al repertorio como parte del guion de la obra teatral *Combak, combak* (“Regresa, regresa” en creol). Se trata de un monólogo en el que Biscaíno interpreta a tres generaciones de mujeres, quienes hacen sus labores cotidianas en espacios perdidos como los *backyards* de las casas. Así es como se presentó en un folleto promocional: “[...] es una evocación de los fragmentos de diferentes estilos de vida que trasforman las raíces de la memoria y la sabiduría de las costumbres en movimientos del cuerpo en un grito y en un susurro, en un poema a la existencia, a las huellas, al silencio, a las canciones, a los hijos” (s/f). *Combak, combak*, de una manera sumamente lírica, condensa buena parte de las discusiones en torno a la agencia histórica, memoria corporal, memorias de pérdida y dolor que se manifiestan desde la experiencia femenina, voces que, debido a diversas articulaciones de poder y a la primacía del archivo como acceso al pasado, han sido sofocadas por la historia y despliegues de poder oficial, pero que sin embargo proponen otros lenguajes que cuestionan los límites de la representación, al apelar a tipos de memoria más sensorial e incorporada y que al mismo tiempo parten de una reapropiación de diversas prácticas performáticas de la cultura caribeña.

Al igual que Rodríguez, la misma Biscaíno había enfocado su trabajo en encontrar experiencias comunes con mujeres de las islas como la que ella vivió en carne propia con la desaparición de un ser cercano. Hacia el año 2001, empezó a recoger una serie de testimonios por diversos barrios del archipiélago de San Andrés y Providencia,

encontrando historias similares de mujeres que habían vivido los cambios históricos de la isla. En ese momento se percató de la cantidad de mujeres “cabezas de familia” que, independientemente de la época, sufrían en silencio la pérdida, por múltiples factores, de sus seres queridos, situación que a su vez<sup>85</sup> producía precariedad económica. Marineros de todas las épocas que no volvían a sus puertos, y que cuando lo hacían ya sus compañeras tenían otros hijos. Es así como muchas personas llegaron a tener también varios parientes en otros lados del mundo. Por otro lado, familiares cercanos a Biscoño como su tía abuela ya habían sabido lo que es una pérdida de su pareja en altamar, igual suerte que corrieron los compañeros de ella misma y de su propia hija. Navegantes de goletas, de cruceros o en lanchas *go fast* habían sido siempre hombres ausentes, “embarcados” como se les conoce en la isla. Sin embargo, esta obra germinal sufriría varias modificaciones debido a la participación de Rodríguez y sobre todo al nuevo contexto de violencia y desapariciones en la isla. Aquí mi reconstrucción:

*El escenario se encuentra en oscuridad. Una luz tenue ilumina los escasos elementos. Aparece una silla mecedora de madera, que contrasta con la fuerte presencia de una mujer sentada, se trata de una abuela con trenzas o tropas en el cabello que dice ser de Alabama, Estados Unidos. Ella se encuentra envuelta en amplias sábanas de color blanco que se extienden a lo largo del escenario. Música country se escucha en el fondo, mientras se extienden las sábanas hacia el auditorio, sábanas que se desenvuelven formando diversas figuras; a veces de pie, descalza, a veces sentada en la silla o en el piso, canta canciones tradicionales de la isla caribeña que combina con silencios, gritos que retumban, y susurros que hace mayormente en lengua creol, inglés estándar o español con acento anglo, dependiendo de los sitios y las mujeres que ella misma interpreta.*

*Durante algunos momentos mientras se encuentra la mujer sentada, la sábana, que en ese instante se vuelve metáfora visual del mar, se encuentra de frente hacia el público, la abuela mira fijamente y en silencio hacia el horizonte, al mismo tiempo que reza por el regreso de su compañero, mientras forma un círculo con la sábana. Se*

---

<sup>85</sup> A propósito, existe una amplia investigación en la región caribe sobre mujeres “cabeza de familia” de Joycelin Massiah (1982), llevada a cabo en Jamaica, Trinidad y Tobago, Guyana, Barbados, Belice, Santa Lucía, Granada, Saint Vincent y República Dominicana entre otras islas. Allí Massiah concluye que las mujeres “cabezas de familia” en el Caribe se han tenido que desempeñar en empleos mal remunerados que no ofrecen ninguna oportunidad de desarrollo personal, lo que a su vez producía pobreza. Uno de los principales apoyos era pertenecer a familias extendidas, cuyos miembros se distribuían en el cuidado de niños e intercambio de productos, sin embargo la reducción de las familias ha dificultado esta creación de redes de solidaridad. Haría falta explorar esta misma situación en la actualidad del archipiélago.

*levanta enérgicamente, lo que nos da un indicio de que ya no se trata del personaje de su abuela, y recoge la tela, asemejando el oficio de lavar la ropa en un patio trasero; coloca la sábana en una tina de metal y de allí saca suavemente una muñeca con semblanza de niña negra, la sábana se convierte en agua para bañarla mientras le canta canciones de cuna. Ahora la mujer se encuentra con una pañoleta y vestido negro cambiando un poco la voz, un poco más suave encarna a su propia madre, con lo que la muñeca supondría la encarnación la última mujer de la generación; la viste suavemente y la acuesta de nuevo. Una vez más la mujer recoge la sábana y forma de nuevo un círculo a su alrededor mientras vuelve a otro recuerdo de su abuela...*



**Fig. 28.**



**Fig. 29.**



**Fig. 30.** Escenas de *Combak, combak*. Fotografías de Carlos Mario Lema; Cortesía Fundación Trasatlántico.

En este performance, la experiencia histórica de muchas mujeres que conviven en la isla se visibiliza a partir de algunos recuerdos personales y colectivos que se encuentran entre las fisuras de lo emocional y lo intelectual, en los límites de alegrías y tristezas. Diversos momentos íntimos y cotidianos navegan en la obra entre las prácticas de remembranza privada y el olvido público de los cuerpos (los de esclavizados de antes y de los jóvenes navegantes de ahora) que no dejan huella en el mar ni en los archivos que configuran la historia oficial. Las conversaciones cotidianas llevan a lo que Chakrabarty (2000) denomina como “historias afectivas”, formas alternativas de relacionarse con el *ser-en-el-mundo*. Es así como la obstinada presencia espectral de los desaparecidos en el maritorio y de los asesinados en tierra firme de todos los tiempos se re-presentan y se re-crean en la medida en que “siempre han estado ahí”, en esas historias orales, en la soledad de la casa, como sucede igualmente con la presencia espectral del pasado colonial. “El tiempo lineal lleva al olvido”, nos sugiere la puesta en escena de Biscaíno cuando en su propia narración forma el círculo con las sábanas, metáfora visual del maritorio, ese lugar liminal de la memoria donde es posible realizar saltos temporales, entre figuras de niña a abuela y luego a madre, sin ningún orden cronológico lineal. Una manera de narrar que va más acorde con la espiral del tiempo caribeño (y explorado por artistas caribeños como el haitiano Frankétienne, fundador del movimiento espiralista literario), se trata de un espacialidad y una temporalidad que se mueve entre el recuerdo y el olvido.

En torno a la memoria cultural, el montaje de Biscaíno retoma una relación generacional entre abuela, madre e hija desde distintos lugares (similar a la relación que

tiene Biscaíno con su hija Catherine Howard cuando la sustituye en sus personajes en otras presentaciones), que nos recuerda que las prácticas de remembranza necesitan un qué y un quién y modelan un cómo se participa en la transmisión de recuerdos al lograr escenificar lugares geográficos específicos desde donde se recuerda. Se trata de una particular forma de sustitución, como la que propone Roach, en donde no se sustituye la materialidad de los cuerpos sino, de manera inversa, se sustituyen los personajes interpretados por el cuerpo de una misma mujer, el lugar donde se almacenan los recuerdos y saberes que se transmiten en la oralidad de la lengua materna. Las marcas lingüísticas –inglés del sur en Estados Unidos, creol sanadresano y castellano– nos dan las pistas del cruce de fronteras geográficas y del momento histórico, con lo cual de paso se historizan las escenas. De esta manera, se conectan recuerdos distanciados en la diáspora y asociados con el maritorio caribeño en lugares como la Alabama de los cincuenta o la San Andrés actual. No es solamente la abuela quien está en el sur de los Estados Unidos la que asume la tarea de recordar, sino también su nieta, quien tiene que asumir el compromiso de no olvidar desde San Andrés. Es así como se problematiza el hecho de que el recordar no es privilegio de una determinada generación de mujeres víctima del silenciamiento histórico, mostrando que la memoria en el Caribe debe entenderse por medio del constante cruce de fronteras transnacionales, lingüísticas y generacionales diversos. Es precisamente la circulación de memorias uno de los principales elementos que construye vínculos espacio-temporales con otros puntos geográficos circunatlánticos en tiempos remotos y actuales, vínculos que han sido separados por diversas pugnas de regionalización y cartografías coloniales heredadas de diversas disputas imperiales y nacionales.

Por su parte, *Combak*, *combak* también emplea diversos lenguajes que se conectan con diversas narraciones. Influenciada seguramente por la tradición caribeña de los *concerts*, la danza y el canto juegan un papel fundamental en conectar estas maneras de narrar con el público. Canciones, gestos y movimientos pausados se realizan al mismo tiempo que se escenifican situaciones cotidianas. También aparecen largas escenas de silencio que solo son interrumpidas por los sonidos de las labores domésticas. Se apela de esta manera a imágenes de una memoria sensorial que no sólo opera en el terreno de lo óptico sino también de lo háptico, donde se evocan las casas desoladas, sin duda se trata de una manifestación de la ausencia, de los fantasmas. Lo anterior nos remite a la compleja relación del lenguaje y la representación. El duelo colectivo también se manifiesta a través del silencio, el lugar donde las palabras son

insuficientes para articular la narración, tal como lo menciona Das: “[...] el dolor del otro no sólo busca un lugar en el lenguaje, sino también busca un lugar en el cuerpo” (2007, p. 57). Así mismo lo manifiesta el epígrafe extraído de *Los hijos del paisaje* “No. No, será mejor que no hablemos de eso” (p. 3). No sólo se trata de un silencio privado, se trata también de un silenciamiento social y un olvido público inducido por los mecanismos de control de la información; “Nadie ha muerto anuncian en la radio” dice la mujer de segunda generación mientras baña a su hija en una tina de metal a la espera de su padre. Es así como la última generación de mujeres completa el círculo y se conecta con tiempos y geografías actuales, allí se trazan las condiciones para un escenario que reactiva la memoria inscrita en un cuerpo femenino negro (el caso de las trenzas o tropas en el cabello, el uso lingüístico del *Broken English* de las plantaciones) desde un marco de interpretación y una genealogía que busca articular escenarios y cartografías del pasado esclavista y su ausencia documental con la actual desaparición de cuerpos en el marco de la impunidad sobre las desapariciones de hombres y el evidente silenciamiento por parte de los medios de comunicación oficialistas en la isla de San Andrés.

En términos generales, las puestas en escena de la Fundación Teatral Trasatlántico ofrecen una posibilidad de intervención hecha por mujeres y dirigida a la heterogénea e híbrida sociedad isleña a partir las diversas (re)presentaciones del pasado de la isla, las cuales yuxtaponen diferentes frentes temáticos, que pueden ir desde la continua construcción identitaria en el archipiélago, las luchas particulares de las mujeres de la clase popular, hasta las diversas memorias de pérdida de historias inscritas en la oralidad, los espacios y los cuerpos. Los *concerts*, por ejemplo, que en su forma renovada aún conservan la característica tradicional carnavalesca, popular y predominantemente negra que integra al público al evento, nos remiten a una forma ritualizada que se diferencia del teatro occidental, en la manera en que éste último distingue espacialmente al público de sus intérpretes (Turner, 1982).

Este sentido comunal se alza frente a la autoría individual de la historia y la práctica archivística, así el pasado no se ve como una fuente abstracta para una potencial etnicidad raizal homogénea (o una identidad nacional, como sucede con la reiteración de los desfiles masculinizados de las fiestas patrias y la historia descontextualizada de los textos escolares). A cambio, los performances de Trasatlántico revelan el interés por un pasado enlazado de manera concreta y situada al encarnarse en el presente las diversas comunidades que comparten y navegan por el mismo espacio. Así tenemos

que sus presentaciones se convierten en lo que Hall (2010) denomina “actos de redescubrimiento imaginativo” (p.111), que se concretan en la inclusión de participantes de diversos orígenes, *pañás*, cartageneras, barranquilleras, quienes también reconfiguran sus identidades al encontrarse con lo raizal, sin olvidar por supuesto, la creolización que conforman en escena los elementos expresivos y tradiciones teatrales de diversas latitudes geográficas.

Por su parte, estas prácticas de performance también crean y cruzan espacios de escenarios de preservación/transformación/transmisión de saberes asociados a la cultura popular negra en la diáspora y desarrollada principalmente por cuerpos, subjetividades y afectos de mujeres que han sido confinadas al espacio doméstico por la tradición patriarcal religiosa, las limitaciones económicas y los valores implantados y asociados a la respetabilidad de las mujeres en la isla. La idea de retomar las antiguas prácticas callejeras asociadas a la reputación, a la vez que se (re)crean simbólicamente espacios perdidos físicamente (tales como los *backyards* de las antiguas casas perdidas en las décadas del setenta y ochenta y el mismo mar recientemente), se constituye en una manera de hacer de la presencia pública una política y poética de lugar en las calles más concurridas y turísticas de la isla. Al hacerse públicos y visibles los diversos duelos y denuncias mediante sus cuerpos, estas mujeres transgreden los espacios a los cuales se vieron afincadas, tanto los domésticos y religiosos, como los de los espacios racializados y empobrecidos, aquellos “barrios invisibles”, lo que involucra una relación distinta con los transeúntes y visitantes que solo las ven en espacios para “complacer” al turista, tales como hoteles y restaurantes, con lo que de paso se invita a deshacer el paisaje prefabricado de paraíso promovido por los folletos turísticos y las agencias de viajes.

Estos performances, a mi juicio, logran reunir y configurar un espacio de disenso y reflexión crítica en un momento histórico como éste en donde, a la par de intentos de crear condiciones para visibilizar un pasado esclavista carente de documentos y sitios conmemorativos, se reproducen prácticas archivísticas coloniales que promueven narrativas institucionalizadas tales como informes y partes de las fuerzas armadas. Estas narrativas configuran un panorama homogéneo que se comparte por igual con ONG’s, estamentos oficiales y algunas disciplinas, manifestándose de manera concreta en informes de corte estadístico que luego se convierten en archivos registrados en un castellano especializado y técnico, con lo que dialogan sólo con los estamentos oficiales en tanto lengua nacional. Estas narrativas se convierten en las

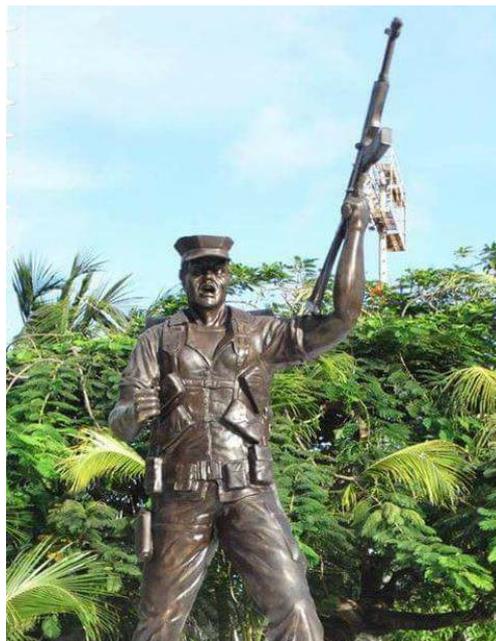
nuevas maneras de construir la historia oficial, dejando de lado la experiencia de sus propios pobladores, de la heterogénea población de mujeres, como también la interacción de una oralidad multilingüe como la que se escucha en la cotidianidad en el archipiélago.

En contraste con lo anterior, *Trasatlántico* nos ofrece una manera de pensar el pasado no solo en términos lineales y progresivos, sino como una forma diferente de almacenamiento de lo que ya está allí, lo que propone una idea del performance como algo en proceso y a la vez profundamente histórico. Como vimos, la cualidad iterativa y recurrente de la memoria cultural mediante el performance funciona a través de repeticiones, aunque las desestabilice en un constante presente. En este sentido, las propuestas teatrales configuradas por Biscaíno, Rodríguez y Moyano, resultan tentadoramente sugerentes en términos políticos, en la medida en que la imaginación y la cuidadosa producción de sus puestas en escena parten de una intención po/ética creadora, que interpelan las subjetividades de la población en la medida en que la hacen partícipe de sus *concerts*, creando *testigos* en vez de simples espectadores, a la vez que construyen significados y brindan nuevas formas de relacionarse con el pasado sin perder de vista sus posibles futuros y esperanzas.

## CONCLUSIONES

### Reflexiones finales en torno a mi última visita

Regresé a la isla de San Andrés en 2017 con motivo de un evento académico al que decidimos asistir con algunas compañeras y estudiantes de la universidad en la que trabajo. La isla nos recibía con alta temperatura y cielo despejado. Estaba entusiasmado por volver luego de cerca de dos años y ya había socializado en varios lugares del Caribe algunas ideas escritas sobre la participación de las mujeres en la configuración de diversas memorias sobre la isla, razón por la que tenía nuevas preguntas en mente, como también nuevas esperanzas sobre la situación social del archipiélago. Esperaba que los duelos por la pérdida de territorios, mares y cuerpos hubieran despertado nuevas memorias, nuevas voluntades políticas y nuevas luchas. No obstante, recién llegué a la isla, sentí que esta idea optimista se empezó a desvanecer muy rápido en el aire. En efecto, cuando salía del aeropuerto Gustavo Rojas Pinilla con mi equipaje, aparte del clima caluroso, el verde de las palmas y las voces que ofrecían un “¡taxi amigo!”, una nueva iteración del performance estatal se hacía presente. Se trataba de la instalación de la estatua de un soldado al mando de un barco empuñando una ametralladora en su mano izquierda. Es así como una imagen post-apocalíptica, institucional y materializada en una masculinidad bélica nos recibía incrustada en el escenario de la plazoleta aledaña al aeropuerto de la isla (Fig. 31).



**Fig. 31.** Estatua de soldado. Fotografía de Gabriel Salcedo (2017)

A pesar de que la estatua fue retirada días después para luego ser reubicada en terrenos de la sede de la infantería de la Armada Nacional, había quedado en mi mente la experiencia de haberla visto, el acecho espectral de aquella “visualidad colonial” manifestada en los residuos de las intervenciones estatales perpetuadas en el marco de la declaración de la intendencia a principios del siglo XX. La experiencia visual había logrado un efecto similar al que sucede al ver las imágenes de los estados temporales de WhatsApp que luego de 24 horas desaparecen. Recordé que el archivo, al igual que el performance, también puede ser efímero y que, de manera similar a la instalación de la casa intencional y el busto de Bolívar, la estatua del soldado —en un nuevo momento histórico que en teoría desdibuja las fronteras de los estados nacionales en el marco de un capitalismo global—, con su corta presencia y posterior ausencia, había cumplido con la función de dejar un recordatorio de “seguridad fronteriza” para unos y conformación estatal colonial (con sus corolarios racistas y patriarcales) para otros. Esta falta de consenso sobre los significados de la estatua fueron debatidos en las redes sociales por aquellos días. Si bien algunos comentarios, tanto de raizales como “pañas”, hombres y mujeres, defendieron la estatua al apelar a discursos hegemónicos que feminizaban de nuevo a la isla al hablar de “homenaje a nuestros héroes” y la necesidad simbólica de su presencia para “proteger” y evitar volverse “otra Venezuela o Cuba”, otros apoyaban su retiro al reseñar las recientes iniciativas antirracistas en el sur de los Estados Unidos donde se solicita retirar ciertas estatuas que, al articular su pasado al presente, son entendidas como “símbolos de odio” coloniales. En efecto, la isla seguía siendo puerto de encuentro y de tránsito, no solo de mercancías y personas, sino también de discursos y prácticas provenientes de diversas latitudes.

Por otro lado, también llegué a considerar que los espectros del despojo territorial y las memorias locales luego del incendio de 1965 estaban cayendo en el olvido, idea que surgió cuando recorrí el paisaje de la isla de nuevo. Una metáfora visual del olvido se ofrecía ante mis ojos cuando vi el paulatino desvanecimiento del mural de Punta Hansa, aunado a la masiva construcción de nuevos hoteles y edificaciones y a un significativo e innecesario incremento del ESMAD (Escuadrones Móviles Anti Disturbios), un hecho particular en una isla cuyas protestas rara vez terminan en disturbios, y que no ha de extrañarse cuando sabemos desde el continente que las fuerzas armadas han estado en procura de proteger los intereses del capital más que la vida y seguridad de sus ciudadanos. Sin embargo, ya en esa visita me enteré de recientes iniciativas de denuncias y acciones públicas sobre los territorios despojados

en marcos institucionales como el del POT (Plan de Ordenamiento Territorial) –donde se cuestionó públicamente la legalidad de los terrenos en que se encuentra justamente la Armada, ahora custodiada por la estatua del soldado– (Piamba, 2015), y blogs como el del abogado Álvaro Archbold quien ha realizado una importante recolección de archivos que buscan legitimar las luchas de los antiguos propietarios de los terrenos despojados luego de 1965 y cuyos descendientes y territorios hoy se declaran étnicamente raizales. Precisamente es en este marco de la etnicidad raizal que mujeres como Corine Duffis, quien cuenta con el apoyo de artistas como la brasilera Aurea Oliveira, han encabezado acciones públicas como tomas pacíficas por la defensa del “territorio étnico” en predios aledaños donde se adelantan nuevas construcciones de la Policía Nacional en terrenos que –según unas memorias locales que se traen al presente y que sabemos no cuentan con archivos oficiales pero sí estéticos y corporales como el rumor–, pertenecían a la población isleña antes del incendio de la casa intendencial. En este nuevo panorama, ya no sólo se trataba de contrarrestar el olvido, sino de legitimar y exigir una reparación histórica.

Y es que, como vimos, las memorias que han constituido los discursos y prácticas de la etnicidad raizal, enmarcadas desde lo negro, lo inglés o lo religioso (y que a su vez sustentan de manera renovada los residuos de las dinámicas sociales y coloniales tanto imperiales británicas como estatales colombianas), han servido como manto, no solamente para cubrir los cuerpos sino también el territorio de la isla. Aunque hay que decir que si bien por un lado este “manto étnico” que en un inicio estaba más ligado a la idea estatal de un indigenismo esencialista centrado en el territorio había resultado políticamente útil ante el mismo estado, por otro, ante una nueva reconfiguración de los intereses neoliberales por los recursos del mar e infraestructura hotelera, estos discursos y performances de etnicidad raizal parecen insuficientes, no solo para frenar las manifestaciones bélicas del estado y el despojo marítimo, sino para reconocer la participación de mujeres raizales y no raizales como agentes de la construcción histórica en la isla; agencias que habían sido previamente restringidas por la lógica arcóntica del archivo y por las huellas del esquema racializado, colonial y estereotipante de la reputación-respetabilidad, esquema que, como vimos, fue transformado con recelo patriarcal luego de la declaratoria del Puerto Libre en 1953.

En este sentido, el fallo de La Haya en 2012 se convirtió en un evento coyuntural que despertó viejas rencillas entre la aún vigente mirada andinocéntrica e insularista anclada en la tierra y la mirada de apertura caribeña del maritorio, la migración, la

diáspora y la creolización. Desde esta perspectiva, los archivos periodísticos y cartográficos de Hazel Robinson de finales de los cincuenta se convirtieron en un referente importante para replantear, desde la experiencia y subjetividad femenina, los límites de la actual etnicidad raizal en torno a las posibilidades de agencia de las mujeres de la isla y el espacio de interconexión que propicia el maritorio. En efecto, ante la amenaza de una nueva demanda de Nicaragua, han cobrado mayor relevancia política las memorias de la migración, memorias que a su vez moldean las identidades basadas en un “tercer espacio” dinámico y marcado por el constante cruce de fronteras de sus habitantes. Desde esta idea del particular mestizaje y creolización promovido por el flujo de personas, principalmente a partir del Puerto Libre, diversas iniciativas encarnadas en una nueva generación de mujeres creoles o *fifty-fifty* –históricamente marginadas de los debates de la isla y el mar debido a diversas condiciones de género, clase y etnicidad–, han propuesto la transformación del duelo por la pérdida del mar en una oportunidad de acción política en procura de justicia social, al buscar múltiples escenarios de debate donde se puedan incorporar aquellas memorias de las migraciones, los cuerpos fronterizos y sus duelos. Son estas mismas mujeres quienes recientemente han creado iniciativas como la de *Ina yu me trost* (en vos confío) que busca generar narrativas y “espacios de pérdida” (Butler, 2006) en torno a nuevas subjetividades, memorias y afectos con miras al futuro, a partir del reconocimiento de las múltiples maneras en que las diversas pérdidas que la violencia colonial patrocinada por las BACRIM, las multinacionales, el estado, la corrupción y el narcotráfico han atravesado el territorio, el maritorio y los cuerpos de la isla.

No hay que olvidar que paralelamente a estas iniciativas también existía otro grupo de mujeres que, a través de diversos repertorios de la memoria, buscaba reivindicar las memorias de las estéticas de la diáspora africana, la esclavitud y la conmemoración de la emancipación en 1834 al presente. Por eso quise volver a caminar por La Loma para visitar la casa de la Fundación Teatral Trasatlántico y así enterarme de primera mano sobre la suerte de los desaparecidos en altamar o en la isla, un hecho no menor cuando sabemos que la documentación y la circulación de la información de estos hechos, como de la participación de los agentes del estado y paramilitares en esta dinámica es realmente escasa. Hacía ya algún tiempo desde que perdí contacto con la Fundación y su página web no registraba actividad desde 2015. Al llegar a la casa me di cuenta que ya no era tan colorida como antes y solo había carteles desvanecidos de obras anteriores. Parecía que la actividad en el recinto había cesado por completo.

Además, según me dijeron, Marilyn Biscaíno no se encontraba en la isla. Parece, por lo que me contaron, que los recursos para este tipo de actividades habían sido recortados por el nuevo gobernador. En relación con los desaparecidos en altamar y las muertes por narcotráfico supe que este fenómeno había disminuido por cuenta de la captura de diversos cabecillas, pero la percepción era que los asesinatos y los atracos por delincuencia común se habían incrementado notablemente, llegando incluso a afectar a los turistas. Los rumores atribuían esta nueva violencia a la llegada de inmigrantes “ilegales” venezolanos que se instalaron en los “barrios invisibles”, y quienes, según la OCCRE, estarían trabajando en la construcción, el mototaxismo y algunos restaurantes. Esta nueva inmigración, aparte de crear nuevas dinámicas marcadas por la diferencia identitaria y el contacto cultural, promovía nuevos conflictos interétnicos por cuenta del discurso incubado por la élites colombianas del “castrochavismo”, sumado al grave problema de la sobrepoblación y la falta de una prestación adecuada de servicios públicos en algunos sectores no turísticos de la isla.

Precisamente en una de nuestras caminatas nocturnas en aquella visita, en un parque cercano a *Hansa Point* donde se escuchaba un vallenato de Diomedes Díaz proveniente de algunas de las casas de las colonias costeñas del sector, encontré a una mujer venezolana quien, con sigilo, cargaba un pequeño canasto con arepas de pollo y caraotas para la venta, algo común en el continente desde hace algunos años pero novedoso en la isla. La diferencia es que su actividad en la isla estaba prohibida y si era descubierta sería deportada por la OCCRE, entidad que, curiosamente, no ofrecía ningún dato sobre la actividad económica de las venezolanas inmigrantes. El ambiente era festivo y cerca de ahí, un grupo de mujeres isleñas raizales vendían a algunos turistas empanadas de cangrejo, *rice with beans* y galletas dulces. Al fondo, una de las mujeres raizales seguía el coro del vallenato con su voz. Mis compañeras de viaje, algunos estudiantes y yo nos ubicamos alrededor de su mesa donde comprábamos pasabocas mientras la vendedora nos contaba en castellano sobre el proceso de preparación de cada cosa que probábamos y el incremento de los precios de la comida por la escasez de pescado. Por un momento creí sentirme en el escenario renovado de uno de los antiguos *concerts*, donde diversos repertorios gastronómicos, lingüísticos y musicales confluían en un mismo escenario de creolización. Una de las vendedoras traía puesta una camiseta que decía *Emancipation from Enslavement. Since 1834 (181 Years)*, lo que mostraba el reciente auge que ha tenido esta conmemoración en la isla. El impulso archivístico me llevó a solicitarle permiso para tomarle una fotografía al mensaje (Fig.

32). Después de observar la fotografía detenidamente en la pantalla de mi celular vi al fondo que la imagen mostraba la mirada de un policía que parecía observar nuestras acciones. Al volver a mirar al otro extremo de la calle, la mujer venezolana ya se había ido. Me di cuenta que en este pequeño escenario, al igual que en el teatro de Trasatlántico, se hicieron visibles de nuevo las desigualdades y las relaciones de poder, lo “ilegal” y “legal”, hechos que ocurren en la cotidianidad de la isla y que rara vez producen archivos, pero que son mediados por diversos repertorios de cuerpos situados.



**Fig. 32.** Mujer isleña raizal en puesto de comida típica. Fotografía del autor (2017)

Al traer estas anotaciones etnográficas de mi última visita, quise poner sobre la mesa varias de las problemáticas que he explorado a través de esta investigación. En efecto, durante los últimos cinco años fui testigo de cómo el pasado acechaba incesantemente el presente al configurar diversos sentidos de pérdida e identidades. El escenario de la isla aún sigue en transición (y en duelo) ante los avatares históricos, como lo expresara Archbold (2012) y se sigue construyendo y organizando a partir de diversas relaciones de poder, migraciones y flujos que lo constituyen en un intenso campo de disputa. Los intentos de homogeneización de la nación patriarcal a principios del siglo XX o el reconocimiento multicultural a finales del mismo siglo no alcanzan apenas a vislumbrar las complejas dinámicas caribeñas actuales. Sabemos que el performance en cada reiteración trae consigo diversos pasados, escenarios y duelos que convergen al mismo tiempo, en el *aquí* y el *ahora* del performance, aunque a veces no

sea fácil reconocerlos. Por ejemplo, algunos residuos de la diáspora africana y la esclavitud en el Caribe como los *concerts* se siguen creolizando (aunque aún se mantenga de manera vigorosa su preponderancia femenina) al entrar en contacto con repertorios de otras culturas y a la vez como producto de la continua migración a la isla. En otro sentido, San Andrés tampoco ha sido ajena a las dinámicas regionales latinoamericanas y las crisis de los gobiernos como el de Venezuela, una crisis que explica la presencia y a la vez invisibilidad de la inmigrante venezolana en la isla, crisis que al mismo tiempo es aprovechada discursivamente de manera mezquina por miembros de la derecha colombiana y empresarios de todas las latitudes para crear consenso, militarizar e implantar múltiples lógicas de violencia estatal y desaparición de líderes sociales, esto para proteger diversos puntos estratégicos y mantener los intereses de las multinacionales petroleras y mineras tanto en la tierra como en el mar. Los ejemplos abundan.

Precisamente, si académicamente asumimos una mirada insularista, periodizada y centrada en los grandes eventos del pasado y en el archivo oficial como fuente exclusiva –y en este sentido, reproduciendo la excusión social de lo femenino, la subjetividad y la creatividad en los sentidos del pasado–, lo que hacemos es aislar, desconectar, cercenar las posibles conexiones con el resto del país y el Caribe en el *aquí* y el *ahora* de la cotidianidad y las luchas políticas. Las figuras de *archipiélago* y *Poética de la Relación* de Glissant una vez más nos pueden brindar luces para pensar las posibles conexiones espacio-temporales mediadas por cuerpos concretos y situados, conexiones que muchas veces parecen difusas en esta enredada madeja en que se constituyen las memorias; llenas de fracturas, discontinuidades y contradicciones pero, aún así, políticamente pertinentes.

Si bien entendemos desde los estudios culturales que cada lucha es importante enunciarla en su particularidad política, histórica y contextual, también nos permiten lanzar preguntas vinculantes a contextos más amplios y así poder articular, por ejemplo, las memorias de los familiares de desaparecidos en la isla con el auge del paramilitarismo, el narcotráfico, el desplazamiento forzado, el despojo y el rol de las empresas en la violencia en otras regiones del país. Ese fue uno de mis propósitos al ubicar estos pasados en estas mismas páginas, de esta manera estamos invitados a pensar en sus potenciales conexiones. Considero que una manera de intervención fue haber puesto en conversación estas memorias y archivos (como también haber podido ampliar sus márgenes de circulación), de diversas perspectivas desde lo femenino en

escenarios tanto de protesta, como artísticos, como cotidianos, como virtuales – escenarios que a su vez difuminan sus fronteras y se piensan en relación–, los cuales se pueden apreciar en conjunto como el síntoma estructural de una exclusión histórica que parte de las narrativas coloniales y de una esfera pública a la cual muchas mujeres de la isla no han tenido acceso como agentes participantes.

En este sentido, las múltiples formas y sentidos del pasado que han tomado las memorias de la heterogénea población de mujeres en isla cobran un lugar preponderante en las luchas por sus significados. Así, hemos visto la manera en que estas memorias están cargadas de significados diversos sobre el género, la autoridad estatal, la violencia, la etnicidad, la pérdida de espacios territoriales y marítimos como también de sus seres queridos. Podemos decir que estas memorias han abierto nuevos espacios de disenso y, por este motivo, están vinculadas con las luchas por lallo representación de diversos pasados y la hegemonía (patriarcal) de sus significados. Se trata de memorias que han sido producto de diversas subjetividades y cuya capacidad creativa ha permitido reflexionar críticamente sobre las condiciones materiales de desventaja social, la colonización, el sentido de pérdida y los canales de enunciación con los que han contado históricamente las mujeres que han vivido en la isla.

Finalmente, debo decir que, dado mi lugar de enunciación desde la masculinidad, y las herramientas críticas tomadas desde los estudios de performance y la crítica feminista hicieron que mi experiencia investigativa fuera transformadora en el sentido que estuvo relacionada con una “política de la presencia” (Taylor, 2017) y el trabajo *en relación* con mujeres (¡y algunos hombres!), lo que proponía la generación de un conocimiento que no busca anquilosarse en las universidades y en la industria académica de los *papers*, y que más bien intenta comprometerse con la interrelación de cuerpos que están en proceso de ser y estar con, caminar con otras personas (académicas, amistades, familiares, conocidas o desconocidas) a pesar de las múltiples contradicciones y laberintos que esto pudiera implicar. Así quisiera entender las palabras que me dijo Mrs. Forbes en mi primer viaje, reconociéndolas como un tipo de presencia disidente al enunciar: “Bueno...pero aquí estamos”.

## Referencias citadas

- Abello, Alberto. 2006. La nieve sobre el mar: una frontera Caribe cruzada por el tráfico de drogas. El caso de Colombia y Nicaragua. *Aguaita*. (14): 7-22.
- Agamben, Giorgio. 2001. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Valencia: Homo Sacer III. Pre-textos.
- Albuquerque, Klaus y William, Stinner. 1977. The Colombianization of Black San Andreans. *Caribbean Studies*. (34): 171-181.
- Anderson, Benedict. 2011. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinster/ Aunt Lute.
- Archbold Núñez, Álvaro. 2004. El soporte documental de la historia del Archipiélago de San Andrés y Providencia. *Cuadernos del Caribe*. (10): 66-83.
- Archbold Núñez, Jairo. 2012. “Escenas de poder y subalternidad. Aproximaciones a un archipiélago en transición”. Trabajo de grado. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Archbold Núñez, Rafael. 2016. Hazel en los recuerdos de mi infancia. *Aleph*. (177): 81-87.
- \_\_\_\_\_. 25 de mayo de 2013. 60 años del ‘Entuerto’ libre de San Andrés. *El Isleño*, p. 8.
- Austin, John. 1991. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, Roland. 1992. *La Cámara Lúcida: Notas sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

- Barriteau, Eudine. 2011. Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín Ecos*. (14).1-17.
- Bendek, Cristina. 2016. Síntesis identitaria en el Archipiélago: crisis y emergencia de lo isleño. *Aleph*. (177): 81-87.
- Benítez Rojo, Antonio. 1998. *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Bermúdez, Egberto. 1992. La música de las islas. *Gaceta*. (13): 52-53.
- Bernabé, Jean; Raphaël, Confiand y Patrick, Chamoiseau. 2011. *Elogio de la creolidad*. Gertrude, Martin-Laprade y Mónica María del Valle Idárraga (traductoras). Bogotá: Universidad Javeriana.
- Bhabha, Homi. 1984. Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse. *October*. (28): 125-133.
- \_\_\_\_\_. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Botero Mejía, Juliana. 2007. Oralidad y escritura en la isla de San Andrés. *Universitas Humanística*. (64): 275-289.
- Buitrago, Fanny. 1979. *Los pañamanes*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Bush, Harold. 1989. *San Andrés, Providencia, Santa Catalina: meridiano de luz y color*. Bogota: Intendencia Especial de San Andrés y Providencia.
- Butler, Judith. 1990. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Castillo Mier, Ariel. 2010. *No Give Up, Maan!, una novela fundacional*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Charry, Carlos. 2008. Movilización social e identidad nacional en el Caribe insular colombiano. Una historia social contada desde el diario de Campo. *Historia crítica*. (35): 58-81.

Centro Nacional de Memoria Histórica. 2010. *La tierra en disputa. Memorias de despojo y resistencia campesina en la costa Caribe*. Disponible en <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/>

Clemente, Isabel. 1989. *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyuntura política*, Bogotá: Ediciones Uniandes.

Comunicado de palacio. 20 de enero de 1965. *El Espectador*, p.1

Conflagration. 1 de febrero de 1912. *The Searchlight*. p.1 San Andrés isla.

Conquergood, Dwight. 1998. "Beyond the Text: Toward a Performative Cultural Politics". En: Dailey Sheron (ed.), *The Future of Performance Studies: Visions and Revisions*. Pp. 25-36. Editorial NCA.

Cooper, Carolyn. 1996. "Writing Oral History: Sistren Theatre Collective's Lionheart Gal". En: Alison Donel y Sarah Lawson Welsh (eds.). *The Routledge Reader in Caribbean Literature*. Pp. 483-486. Londres: Routledge.

Cortés Severino, Catalina. 2007. Escenarios de terror entre esperanza y memoria: políticas, éticas y prácticas de la memoria cultural en la costa pacífica colombiana. *Antípoda*. (4): 163-186.

Corpus, Fidel. 1999. Marchas históricas. *Horizontes*. (7): 7-9

Crawford, Sharika. 2009. "Under the Colombian Flag: Nation-Building on San Andrés and Providence Islands, 1886-1930". Trabajo de grado. Schools and Programs. Dietrich School of Arts and Sciences History, University of Pittsburgh, Pensilvania.

Danticat, Edwidge. 1991. *Krik? Krak!*. New York: Soho Press.

Das, Veena. 2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California.

Debord, Guy. 2000. *La sociedad del espectáculo*. Madrid: Pre-Textos.

De la Rosa, Laura. 2007. Entre la reputación y la respetabilidad. En *Cuadernos del Caribe*. (10): 15-18.

De Rosa, Carmen. 1977. *Cómo se hace un pueblo 1492-1977*. San Andrés: Arenzazu.

Del Valle, Mónica. 2014. Desaparecidos de la espuma. *Revista del Vigía*.(23): 32-33.

\_\_\_\_\_. Octubre de 2015. Atizar un incendio. El contexto del incendio de la casa intendencial de San Andrés isla en 1965 y sus vestigios actuales. El uso político del pasado, memoria y silencio de las islas. Ponencia llevada a cabo en el En IV Simposio Internacional Historia del Archipiélago, San Andrés, Colombia.

Derrida, Jacques. 1977. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_. 1995. *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.

Díaz Galindo, Félix. 1978. *Monografía del Archipiélago de San Andrés*. San Andrés: Ed. Medio Pliego.

- Di Stefano, Corinna. 2013. "Daughters of the Freeport". M.D. diss., University of Konstanz.
- Dittmann, Marcia y Oakley, Forbes. Julio de 1985. Análisis etnolingüístico de la realidad sanandresana. En Estudios sobre español de América y Lingüística Afroamericana. Ponencia llevada a cabo en el 45 congreso internacional de americanistas, Bogotá, Colombia.
- Doce millones de pérdidas en San Andrés. Se cree que hubo manos criminales. 20 de enero de 1965. *El Colombiano*, pp. 1 y 18.
- Evans, Michael. Octubre de 2014. Inteligencia secreta, derechos humanos y el derecho al saber. En Centro Nacional de Memoria Histórica. Ponencia llevada cabo en el Seminario internacional. Bogotá. Colombia.
- Fanon, Frantz. 1963. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Friedemann, Nina. 1989. "Religión y tradición en San Andrés y Providencia". En Isabel Clemente (ed.): *San Andrés y Providencia: Tradiciones culturales y coyuntura política*. Pp. 139- 159. Bogotá: Ed. Uniandes.
- Forbes, Eviston. 1994. *Angustia penetrante y candentes conflictos sociales*. Medellín: Editorial Mryco.
- Foucault, Michel. 2008. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Fox Keller, Evelyn. 1985. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnanim.

Fracasada la investigación del incendio de la Intendencia. 8-15 de mayo de 1965. *San Andrés Bilingüe*, p. 1.

Fuentes, Nara. 2011. Imaginarios geográficos de la independencia. Periplos dorados entre los Andes, el océano y el Orinoco. *Memoria y sociedad*. (31): pp. 50-64.

Fundación Teatral Trasatlántico. (s.f.). *Combak, combak* [Folleto publicitario].

García Taylor, Sally Ann. 2010. “Los “*Half & Half o Fifty Fifties*” de San Andrés – los actores invisibles de la raizalidad”. Trabajo de grado. Departamento de Ciencias sociales. Universidad Nacional de Colombia. San Andrés.

Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Glissant, Édouard. 2005. *El Discurso Antillano*. Caracas: Ed. Monte Ávila.

González Echavarría, R. 2000 *Mito y archivo: una teoría de la narrativa Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grossberg, Lawrence. 2009. El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*. (10): 45-66.

Guevara, Natalia. 2007. San Andrés Isla, Memorias de la colombianización y Reparaciones. Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Pp. 295-318 Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Guha, Ranajit. 1983. *Elementary aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.

Guillaumin, Colette. 2005. “Práctica del poder e idea de Naturaleza”. En Ochy

Curiel y Jules Falquet. (Comps.) *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas*. Pp. 19-56. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

Gumbrecht, Hans Ulrich. 2004. *Production of presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press.

Hall, Stuart. 1992. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", En Lawrence Grossberg, Cari Nelson y Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies*. Pp. 277-286  
Londres: Routledge.

\_\_\_\_\_.1995. ¿Qué es 'lo negro' en la cultura popular negra?. Biblioteca Virtual Universal. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1899.pdf> . 17 de julio de 2010.

\_\_\_\_\_. 2010. "Negociando identidades caribeñas". En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Pp. 405-418. Envión Editores.

Harding, Sandra. 1998. *Is science multicultural? Postcolonialism, feminism and epistemologies*. U.S.A.: Indiana University Press.

Hirsch, Marianne y Valerie, Smith. 2002. Feminism and Cultural Memory: An Introduction. *Gender and Cultural Memory*. (1): 1-19.

Hobsbawm, Eric. 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Howard, Keshia. 2014. *San Andrés a Herstory*. San Andrés: USAID.

Howard, Simon. *El Liberal*. 1919, 2 de agosto, Cartagena, p.7.

Hyppolite, Joanne. 2004. Interview with Fred D'Aguiar. *Anthurium: A Caribbean Studies Journal*. (6): 1-5

"Indio Raizal" Thomas Livingston. 7 de noviembre de 1999. *Argos*, p.7.

- Jacqui, Alexander. 2005. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham: Duke University Press.
- James, Johanna y Raúl Román. 2010. *Administración pública, desarrollo y corrupción en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina 1926-1927*. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia.
- Jelin, Elizabeth. 2010. *Los trabajos de la memoria*. Lima: IEP.
- Kelly, James. 1810. *A Complete Collection of Scottish Proverbs Explained and Made Intellegible to the English Reader*. London: Rodwell & Martin.
- La isla se quedo sin archivos. 21 de enero de 1965. *El Espectador*, p.3.
- Le Goff, Jacques. 1992. *History and Memory*. New York: Columbia University Press.
- Lienhard, Martin. 1990. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas.
- Los delitos bajaron en un 50%. San Andrés. 2-9 de marzo de 2011. *El Extra*, p. 5.
- Lunazzi, Eduardo. 31 de julio de 2012. Tomas Livingston Vélez: memorias de un líder. *El Isleño*. Disponible en <http://www.elisleño.com/>
- Mantilla, Silvia. 2011. Narcotráfico, violencia y crisis social en el Caribe insular colombiano: El caso de la isla de San Andrés en el contexto del Gran Caribe. *Estudios Políticos*. (38): Pp. 39-67.
- Marmolejo, Nadim. 17 de noviembre de 2013. Un año sin nuestro mar. *El Isleño* Disponible en <http://www.elisleño.com/>
- Massey, Doreen. 1994. *Space, Place, Gender*. Minneapolis:University of Minnesota Press.

- Massiah, Jocelyn. 1982. *Women and the Family*. (Women in the Caribbean Project Volume 2). Institute of Social and Economic Research (Eastern Caribbean), Barbados: Cave Hill.
- McClintock, Anne. 1993. Family feuds: Gender, nationalism and the family. *Feminist Review*. (44): 61-80.
- McCusker, Maeve. 2011. Escribiendo contra la marea. El imaginario de la isla y la tierra en Patrick Chamoiseau. *Cuadernos de literatura*. (30): 279-298.
- McDowell, Linda. 2000. *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Pepa Linares (Trad.). Madrid: Cátedra.
- McRobbie, Angela. 1982. The Politics of Feminist Research: Between Talk, Text, and Action. *Feminist Review*. (12): 46-57.
- Ministerio de Cultura. 2000. Plan de Desarrollo Cultural. Sistema Nacional de Cultura. San Andrés. <http://www.mincultura.gov.co/>
- Mirzoeff, Nicholas. 2000. *The multiple viewpoint: diasporic visual cultures*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2010. The Sea and the Land: Biopower and Visuality from Slavery to Katrina: *The Pictorial Turn*, (ed.), Neal Curtis. 289-305. New York. Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2011. *The Right to Look. A Counterhistory of Visuality*. Duke: University Press.
- Mitchell, W.J.T. 2002. Preface to the Second Edition of Landscape and Power: Space, Place and Landscape. En W.J.T. Mitchell (ed.), *Landscape and Power*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Mohammed, Patricia. 2002. *Gendered Realities. Essays in Caribbean Feminist Thought*. Mona: Univeristy of the West Indies Press.
- Moyano, Juan Carlos. 2007. Marilyn Biscaíno: La *big mamma* del archipiélago. *Teatros*. (7): 4-9.
- Muñoz, José Esteban. 1996. Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts. *Women and Performance: Journal of Feminist Theory*. (2): 5-16.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nash, Mery. 2004. *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Nuestro flamante cuerpo de redacción. 18- 25 de julio de 1964. *San Andrés Bilingüe*, p. 1.
- Nouzeilles, Gabriela (comp.). 2002. *La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina*. Argentina: Paidós.
- Ordenan Captura por el Incendio de San Andrés. Comprueban que sí hubo manos criminales. en el incendio. Continúa la investigación. 23 de enero de 1965. *El Colombiano*, pp. 1 y 15.
- Paravisini-Gebert, Lizabeth. 1997. Decolonizing Feminism. The Home-Grown Roots of Caribbean Women's Movements. En Consuelo Lopez Springfield (ed.), *Daughters of Caliban: Caribbean Women in the Twentieth Century*. Pp. 3-17. Bloomington and Londres: Indiana University Press.
- Parsons, James. 1985. *San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas del Caribe*. Bogotá: Áncora Editores.

Pedraza, Zandra. 1986. "Para una investigación sobre la nacionalización del archipiélago de San Andrés y Providencia". En Alexander Cifuentes (ed.), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. ICANH Bogotá.

Perea, Ángel. 1989. Green Moon Festival de San Andrés: el regreso del Muntú. En *Boletín Cultural y Bibliográfico*. (72): 26-55.

Petersen, Walwin. 2002. *Province of Providence*. San Andrés: Christian University of San Andrés, Providence, and Santa Catalina. Island. *s.e.*

Piamba, Diva. (Ed.) 2015. San Andrés: una isla posible. Conversatorios sobre ordenamiento territorial. 23 y 24 de noviembre de 2015. San Andrés Isla: Universidad Nacional de Colombia, Secretaría de Planeación de San Andrés. En proceso de publicación.

\_\_\_\_\_ 2016. "De isleños a sanandresanos: la construcción de identidades en San Andrés Isla vista desde las novelas No Give Up, Maan! de Hazel Robinson Abrahams y Los pañamanes de Fanny Buitrago". Trabajo de grado. Departamento de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Pizarro, Cesar. 18-25 de junio de 2011. La misoginia, el amarillismo y la pornografía gallardista. *The Archipiélago Press*, p. 6

Pomare, Lolia. y Marcia Dittmann. 1993. *Nacimiento, vida y muerte de un sanandresano. Birth, Life and Death of a San Andreean*. Ministerio de Cultura. Bogotá.

Pomare, Lolia. 1999. Apuntes para la historia del teatro del Archipiélago, *Horizontes*. (7): 25-29.

Posso, Jeanny y Ange La Furcia. 2016. El fantasma de la puta-peluquera: Género, trabajo y estilistas trans en Cali y San Andrés Isla, Colombia. *Revista*

*Latinoamericana Sexualidad, Salud y Sociedad*. (24): 172-214.

Pouchet Paquet, Sandra; Saunders, Patricia J. y Stuempfle, Stephen. 2007. *Music, Memory. Resistance: Calypso and the Literary Imagination*. Kingston: Ian Randle Publishers.

Pratt, Mary Louise. 1990. "Women, Literature, and National Brotherhood". En: *Women, culture and politics in Latin America* University of California. Pp. 48-73. Los Angeles: University of California.

\_\_\_\_\_. 1992. *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*. New York: Routledge.

Prosser, Jon. 2006. *Researching with visual images: Some guidance notes and a glossary for beginners. Real life methods*. University of Manchester and University of Leeds.

Puri, Shalini. 2004. *The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post-nationalism, and Cultural Hybridity*. New York: Palgrave. McMillan.

\_\_\_\_\_. 2014. *The Grenada Revolution in the Caribbean Present: Operation. Urgent Memory*. New York: Palgrave Macmillan.

Pusey, Enrique. Octubre de 2014. Los eventos de 1822 vistos por un raizal. Historia del Archipiélago. En el uso político del pasado, memoria y silencio de las islas. Llevado a cabo en el coloquio IV Simposio Internacional, San Andrés Isla, Colombia.

Putnam, Lara. 2012. *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing*. London: Duke.

Ramirez, Juan. 2014. "La sombra del exilio". En Mow, June Marie (ed). *Crónicas, cuentos y poemas. Compilación de textos sobre el mar*. Pp. 110-114. San Andrés: Editorial Welcome.

Renán, Ernest. 2000. ¿Qué es una nación?. En Fernández Bravo (ed.), *La invención de la nación*. Pp. 53-66. Buenos Aires: Manantial.

Rivera, Camila. 2007. Mirar hacia adentro para reparar las memorias en Providencia y Santa Catalina. Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Luiz Claudio Barcelos (eds.), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Pp. 319-344.

\_\_\_\_\_. 20 de marzo de 2011. San Andrés un paraíso en decadencia. *El Espectador*. p. 17

\_\_\_\_\_. 2015. *Providencia: más allá de la etnicidad y la biodiversidad, una insularidad por asumir*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Roach, Joseph. 1996. *Cities of the Dead: Circum-Atlantic Performance*. Nueva York: Columbia University Press.

Robinson Abrahams, Hazel. 13 de octubre de 1959. Nuestro Inglés, Meridiano 81, *El Espectador*, p. V.

\_\_\_\_\_. 25 de octubre de 1959. ¿De quién son los cayos ?, Meridiano 81, *El Espectador*, p. III.

\_\_\_\_\_. 8 de noviembre de 1959. The Colombian Patriotic Club, Meridiano 81, *El Espectador*. p. III.

\_\_\_\_\_. 22 de mayo de 1960. ¿Dónde es que queda San Andrés? Meridiano 81, *El Espectador*. p. V.

\_\_\_\_\_. Hazel. 2002. El futuro no llega sin que cada uno haga algo. *Cuadernos del Caribe*. (4): 205-209.

\_\_\_\_\_. Hazel. 2010. *Navidad con Tante Friday*.

Robinson de Saavedra, Dilia. 1974. “La otra cara del paraíso turístico: condiciones socioeconómicas del nativo en el Puerto Libre de San Andrés y Providencia”. Trabajo de grado. Departamento de Sociología. Universidad Social Católica de la Salle. Bogotá.

Rodríguez, Mariamatilde. 2007. *Los hijos del paisaje*. Barranquilla: Editorial Luna con parasol.

Rodríguez, Sophia. 28 de agosto de 2008. La furia nadaísta. *El Tiempo*. Disponible en <http://www.eltiempo.com/>

Román, Raúl. 25 de noviembre de 2012. Más de cien años de fracasos diplomáticos. *El Universal*. Disponible en <http://www.eluniversal.com.co/>

Rolnik, Sulney. 2010. Furor de archivo. *Estudios visuales*. (7): 116-129.

Rubin, Gayle. 1986. El tráfico de mujeres. Notas sobre una economía política del sexo. *Nueva antropología*. (30): 95-145.

Ruiz, María Margarita. 1986. “Isleños y Pañamanes: La apropiación del espacio para la vivienda en la isla de San Andrés”. Trabajo de grado. Universidad de Los Andes. Centro de documentación del Banco de la República. San Andrés.

Said, Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

Sakahian, Emily. 2017. *Staging Creolization: Women's Theater and Performance from the French Caribbean*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Sanchez, Jabba Andrés. 2012. Violencia y narcotráfico en San Andrés. *Aguaita*. (24): 48-63.

- Santos, Juan Manuel. 2011, 19 de noviembre. Colombia "rechaza" apartes del fallo sobre límites con Nicaragua. *Semana*. <https://www.semana.com/>
- Schneider, Rebecca. 2011. *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*. New York: Routledge.
- Schechner, Richard. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Scott, Joan. 1990. "El género: una categoría útil para el análisis histórico" En: Nash y Amelang (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna. contemporánea*. Pp. 23-58. Valencia: Alfons.
- \_\_\_\_\_. 1991. The Evidence of Experience. *Critical Inquiry*, (4) 773-797.
- Segato, Rita. Una falla del pensamiento feminista es creer que el problema de género es un problema de hombres y mujeres. <https://latinta.com.ar/2017/09/rita-segato-falla-pensamiento-feminista-violencia-genero-problema-hombres-mujeres/>. (11/04/2017).
- Semana*. 2013, 13 de noviembre. Los sanandresanos en duelo un año después. Disponible en <http://www.semana.com/>
- Semana*. 2016, 17 de marzo. Ante decisión de La Haya, Colombia debe reforzar estrategias. Disponible en <http://www.semana.com/>
- Silva, Armando. 2014. *Atmósferas ciudadanas*. Bogotá: Editorial Universidad Externado De Colombia.
- Solano Suárez, Yusmidia. 2006. *Regionalización y movimiento de mujeres: procesos en el Caribe colombiano; Aportes discursivos e identidad de mujeres y hombres caribes*. Instituto de Estudios Caribeños, San Andrés: Universidad Nacional de Colombia.

\_\_\_\_\_. 2014. "Sistema social y orden de género: cambios y permanencias en Providencia y Santa Catalina islas entre 1961 y 2011". Investigación de estudios de las mujeres y de género. Trabajo de grado, Universidad de Granada.

Spivak, Gayatri. 2003. ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* (39): 297-364.

Stoler, Ann Laura. 2010. Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista Colombiana de Antropología* (2): 465-496.

Taussig, Michael. 1997. *The Magic of the State*. New York: Routledge.

Taylor, Diana. 1997. *Disappearing Acts. Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham. Duke University Press.

\_\_\_\_\_. 2003. *The Archive and the Repertoire*. Durham: Duke University Press.

\_\_\_\_\_. 2010. Save As... Knowledge and Transmission in the Age of Digital Technologies. *Imagining America*. <https://surface.syr.edu/ia/7>. (18/05/2016).

\_\_\_\_\_. 2017. ¡Presente! La política de la presencia. *Investigación Teatral; revista de artes escénicas y performatividad* (8): 11-34.

Taylor, Sally Ann. 2010. "Los Half & Half o Fifty Fifties de San Andrés. Los actores invisibles de la raizalidad". Trabajo de grado. Estudios caribeños. Universidad Nacional de Colombia. San Andrés.

*The Archipiélago Press*. 19 de enero de 2015. Sin memoria ni ruido se cumplieron 50 años del incendio del palacio intendencial de San Andrés. Disponible en <https://thearchipelagopress.co/>

*The Archipelago Press*. 27 de noviembre de 2011. Diputado insiste en desempolvar incendio de Intendencia de San Andrés en la década del 60. Disponible en <https://thearchipelagopress.co/>

Trouillot, Michel-Rolph, 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Trujillo, Orlando. 2005. Integración Nacional y Pluralismo cultural en la radio y la televisión de San Andrés Isla: la configuración histórica del campo periodístico. *Revista Historia Crítica*. (28): 153-176.

Turnage, Loren. 1975. *Island Heritage. A Baptist View of the History of San Andrés and Providencia*. Cali: The Historical Commission of the Colombia Baptist Mission.

Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York, New York: PAJ Publications.

Urabeños buscan el control del narcotráfico en San Andrés. 1 de noviembre de 2013. *El Tiempo*. Disponible en <http://www.eltiempo.com/>

Uribe Vargas, Diego. 1999. *El Meridiano 82. Frontera marítima entre Colombia y Nicaragua*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Valencia, Inge Helena. 2008. identidades del caribe insular colombiano: otra mirada del caso isleño-raizal. *Revista en Ciencias Sociales CS*. (2): 51-73.

\_\_\_\_\_. 2010. *Diásporas y creolización: pasos para entender las identidades en el Caribe*. [DVD]. Universidad Nacional de Colombia.

\_\_\_\_\_. 2015. Multiculturalismo y seguridad fronteriza en el Archipiélago de San Andrés y Providencia. Observatorio de violencia y Gobernanza. *Análisis*. (6): 01 - 24.

Vargas Rincón, Ruth. 2011. “Historias personales, verdad y reconocimiento: sobre los lugares del rumor en las vidas de quienes han experimentado una pérdida violenta”. Trabajo de grado. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

*Verdad Abierta*. Tres problemas que desvelan a las víctimas. Disponible en: <https://verdadabierta.com/08/03/2016>.

Vich, Víctor y Virginia Zabala. 2004. *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma.

Vollmer, Loraine. 1997, *La historia del poblamiento del archipiélago de San Andrés, Vieja Providencia y Santa Catalina*, San Andrés Isla: Ediciones Archipiélago.

Wade, Peter. 2000. *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia-Departamento Nacional de Planeación. Programa Plan Caribe.

Walcott, Derek. 1990. *Omeros*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

\_\_\_\_\_. 1998. “La musa de la historia”. En: Catalina Martínez Muñoz (tr.). *La voz del crepúsculo*. Disponible en <http://www.elcultural.com/revista>. 15/07/2017

\_\_\_\_\_. 2007. *The Sea Is History. from Selected Poems*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Wilson, Peter J. 1973. *Crab antics: A Caribbean case study of the conflict between reputation and respectability*. Waveland: Prospect Heights.

\_\_\_\_\_. 2004. *Las travesuras del cangrejo: un estudio del caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad*. Bogotá: Universidad Nacional

de Colombia.

Wynter, Sylvia. 2017. "1492: Una nueva visión del mundo" Ponencia presentada en el Smithsonian institute. En: Félix Valdez García (ed.), *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*. Pp. 367-429. Buenos Aires: Clacso.