UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

# Etnografía de un territorio en movimiento: relaciones, saberes e infraestructuras en San Francisco, Acandí, Chocó

Simón Ochoa Múnera

Trabajo de grado presentado para optar al título de Antropólogo

Asesor

Jonathan Echeverri Zuluaga, Doctor (PhD) en Antropología

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Antropología

Medellín, Antioquia, Colombia

2025

| | |
|---|---|
| **Cita** | (Ochoa Múnera, 2025) |
| **Referencia**<br><br>**Estilo APA 7 (2020)** | Ochoa Múnera, S (2025). *Etnografía de un territorio en movimiento: relaciones, saberes e infraestructuras en San Francisco, Acandí, Chocó* [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. |

creative commons BY NC SA

Seleccione posgrado UdeA (A-Z) , Cohorte Seleccione cohorte posgrado.

Grupo de Investigación. Seleccione grupo de investigación UdeA (A-Z).

Seleccione centro de investigación UdeA (A-Z).

Seleccione biblioteca, CRAI o centro de documentación UdeA (A-Z)

**Repositorio Institucional:** http://bibliotecadigital.udea.edu.co

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

## Dedicatoria

A San Francisco, no solo como un lugar en el mapa, sino como esa trama de relaciones, memorias, silencios y presencias que hacen posible la vida.

A la roca hundida, a los vientos, a las lluvias, a las iguanas, a las voces que habitan y a los silencios que también dicen.

Dedico estas páginas al territorio en su sentido más amplio: no solo a San Francisco, sino a todos aquellos rincones de Colombia que, pese a la distancia con el "centro" y al olvido de las políticas públicas, resisten y florecen día a día, inventando formas propias de habitar y sostener la vida

## Agradecimientos

A mis padres, Carlos Ochoa y Diana Múnera, y a mis hermanos, Juan José, David y Lucía, por el apoyo, la paciencia y el cariño que me han brindado durante toda mi vida, y de manera especial durante el desarrollo de este trabajo. Sin su compañía constante y su confianza, este camino habría sido imposible.

A mi asesor, Jonathan Echeverri, por su paciencia y perseverancia, pero sobre todo por su fe en este proyecto. La realización de esta investigación estuvo llena de tropiezos, recomienzos e incertidumbres; en cada momento él estuvo allí, señalando caminos posibles y recordándome que valía la pena seguir adelante.

A mis amigos, quienes con afecto soportaron mis interminables conversaciones sobre San Francisco y mis múltiples enredos. Sus comentarios, sugerencias y perspectivas fueron claves para enriquecer este trabajo. Hago una mención especial a Rafael Moscoso, Emily Vásquez y Daniel Sánchez, cuya compañía y aportes se volvieron parte indispensable de esta investigación.

A todas las personas de San Francisco que me recibieron con generosidad, que abrieron sus brazos a un estudiante que caminaba entre calles y veredas cargado de preguntas. En especial a Ana y Víctor, quienes me acogieron en su hogar, me compartieron las más memorables comidas y me ayudaron a conectar con otros habitantes. Gracias a ellos, San Francisco se abrió ante mí y me permitió sentirme parte de sus historias. Estoy profundamente agradecido y en deuda con cada gesto de hospitalidad que hizo posible este trabajo.

## Tabla de contenido

Resumen ..... 5

Abstract ..... 6

Introducción ..... 7

1. Paisaje, territorio, y ecosistema ..... 17
2. Territorio y poder: un entramado de relaciones en transformación ..... 26
3. Un turismo difícil de contar ..... 33
4. Cohabitar el mundo: plantas, animales y formas de vivir ..... 43
5. Trayectos del cambio: tecnologías, vínculos y territorios en San Francisco ..... 51
6. La infraestructura y sus fantasmas ..... 58

Conclusiones ..... 65

Referencias ..... 76

**Resumen**

Esta investigación etnográfica en el corregimiento de San Francisco, en el golfo de Urabá, se propuso comprender el territorio como un entramado de relaciones donde interactúan seres humanos, no humanos e infraestructuras materiales. Más que aplicar una metodología cerrada, la apuesta consistió en dejarse afectar por las voces, los silencios y las categorías locales, reconociendo la densidad de los saberes y discursos que circulan en la vida cotidiana. Desde esta perspectiva, el territorio aparece no como un simple escenario, sino como un actor que incide en la producción de identidades, en la organización social y en la política cotidiana.

Lejos de entenderlo únicamente desde la ausencia estatal o el aislamiento geográfico, el trabajo muestra cómo San Francisco se constituye en un espacio donde lo local y lo global se entrecruzan. Allí, las infraestructuras —el muelle, la planta eléctrica, el puesto de salud, los caminos— no solo median la vida material, sino que también generan ritmos, expectativas e imaginarios que dan forma a la comunidad. Las identidades, en este contexto, aparecen como proyectos móviles y situados, atravesados tanto por la historia del territorio como por los vínculos que cada generación establece con él.

El estudio concluye con una invitación a repensar la antropología desde una mirada menos antropocéntrica, capaz de reconocer la agencia de lo no humano y la interdependencia que sostiene la vida social. Apostar por esta perspectiva implica abrir caminos hacia formas de habitar más sensibles, creativas y sostenibles, que valoren los territorios no solo como recursos, sino como tejidos vivos que hacen posible la existencia compartida.

*Palabras clave*: territorio, infraestructuras, identidades móviles, saberes y discursos, antropología no antropocéntrica

**Abstract**

This ethnographic research in the village of San Francisco, located in the Gulf of Urabá, aimed to understand the territory as a web of relations where humans, non-humans, and material infrastructures converge. Rather than applying a closed methodology, the approach was to be affected by local voices, silences, and categories, acknowledging the depth of the knowledges and discourses that circulate in everyday life. From this perspective, territory appears not as a mere backdrop, but as an actor that shapes identities, social organization, and everyday politics.

Far from being defined solely by state absence or geographic isolation, San Francisco emerges as a space where the local and the global intersect. Infrastructures —the pier, the power plant, the health post, the roads— not only mediate material life but also generate rhythms, expectations, and imaginaries that give form to community. Identities, in this context, appear as mobile and situated projects, shaped both by the history of the territory and by the ties that each generation builds with it.

The study closes with an invitation to rethink anthropology from a less anthropocentric perspective, one capable of recognizing the agency of non-humans and the interdependence that sustains social life. Embracing this perspective opens paths toward more sensitive, creative, and sustainable ways of inhabiting, valuing territories not only as resources but as living fabrics that make shared existence possible.

*Keywords***:** territory, infrastructures, mobile identities, knowledges and discourses, non-anthropocentric anthropology

## Introducción

¿Podemos hablar de sociedad sin hablar de ríos, rocas y caminos? Esta pregunta atraviesa silenciosamente muchas reflexiones contemporáneas en la antropología, incluso cuando no se formula así de frente. Este trabajo nace de un intento por pensar esas relaciones más allá de lo humano en el corregimiento de San Francisco, en el municipio de Acandí, Chocó, sin romantizarlas ni asumir que lo más-que-humano puede hablar por sí mismo, pero sí reconociendo que en los territorios hay fuerzas, presencias, materiales y memorias que también configuran la vida social.

En un primer momento, el interés se centró en estudiar las relaciones interétnicas dentro del corregimiento de San Francisco, Sin embargo, en el transcurso del trabajo de campo, ese concepto comenzó a hacer ruido. En lugar de encontrar dinámicas que se explicaran por oposiciones entre grupos étnicos, lo que apareció fue una vida cotidiana poblada de prácticas, saberes y relaciones que no podían organizarse fácilmente bajo ese marco. Así, lo que inicialmente se pensó como una investigación sobre identidades diferenciadas derivó en una exploración sobre vínculos, encuentros y disputas más sutiles y complejas. El fracaso de ciertas categorías no fue un obstáculo, sino una oportunidad para afinar la mirada.

Este trabajo parte de una comprensión del territorio no como un espacio delimitado ni como un simple escenario donde ocurren relaciones sociales, sino como una trama de relaciones vivas que se tejen entre personas, cosas, animales, fuerzas y memorias. En vez de asumir una separación tajante entre naturaleza y cultura, entre lo humano y lo no humano, propongo pensar el territorio como relación: una configuración dinámica, situada, atravesada por afectos —entendidos aquí no como una categoría filosófica abstracta, sino como lazos sensibles que se expresan en la cotidianidad, en la forma de un cariño, un cuidado o una relación de convivencia con elementos del lugar, ya sea un árbol, un río, un paisaje o una especie animal—, junto con conflictos, vínculos, usos y narrativas.

Hablar de territorio como relación no significa pensar en un vínculo único ni estable, sino en un ensamblaje de relaciones: un entramado abierto, heterogéneo y en movimiento, donde conviven y se tensionan prácticas humanas y no humanas, memorias históricas, objetos técnicos, creencias religiosas, infraestructuras, afectos y disputas políticas. La idea de ensamblaje permite subrayar que estas relaciones no forman una totalidad cerrada ni un sistema armonioso, sino un conjunto múltiple, frágil y siempre inacabado. Pensar en términos de ensamblaje es abrir la mirada

hacia la contingencia: lo que se conecta hoy puede desconectarse mañana, lo que parece estable puede volverse precario, y lo que aparece como marginal puede adquirir centralidad en ciertas coyunturas.

Esta noción de territorio como ensamblaje de relaciones permite enlazar dos conceptos que guían el texto: el de territorio cultural (como espacio habitado por sentidos, prácticas y memorias colectivas) y el de infraestructura social (como los espacios, objetos y vínculos que posibilitan el encuentro y la reproducción comunitaria). A lo largo del trabajo se buscará mostrar cómo estos elementos no se manifiestan como estructuras fijas ni como categorías externas, sino como expresiones situadas que se configuran en la vida cotidiana, en los recorridos, en las fiestas, en las tensiones y en los silencios.

Lejos de aspirar a una descripción totalizante o una etnografía cerrada, lo que se despliega aquí es una constelación de escenas, conceptos y reflexiones que, puestas en diálogo, permiten acercarse a lo que se vive, se habita y se disputa en San Francisco. Un intento por escuchar lo que el territorio dice —no solo con palabras—, y por entender cómo se entretejen allí múltiples formas de vida, de poder, de memoria y de deseo.

Esta apuesta situada no desconoce el contexto más amplio que atraviesa al planeta. La crisis climática actual, cuya raíz se remonta al modelo civilizatorio industrial, evidencia no solo una emergencia ambiental, sino una forma específica de relación con el mundo: una relación basada en la explotación, la separación y el dominio. Desde mediados del siglo XX, distintos estudios han mostrado cómo el aumento de las emisiones de $CO_2$ está directamente ligado a los modos de producción moderna (Estenssoro Saavedra, 2010). Esta crisis nos obliga a revisar críticamente la separación entre naturaleza y cultura impuesta por el pensamiento occidental moderno, que ha sido identificada como una de las causas estructurales del problema (Arias Henao & Roca-Servat, 2024). Entender el territorio como una relación —y no como una cosa— implica, entonces, cuestionar esas divisiones y buscar otras formas de habitar y de pensar el mundo.

Pensar desde el territorio implica también pensar con él. Este trabajo busca abrir una grieta en las formas heredadas de comprender la relación entre humanos y mundo, entre sujetos y fuerzas, entre lo que se ha llamado naturaleza y lo que se ha llamado cultura. Como señalan Arias Henao y Roca-Servat (2024), la tarea de las ciencias sociales no es solo analizar, sino también proponer: trazar caminos para otros modos de entender y habitar el planeta.

Las ciencias sociales han empezado a replantear las formas en que pensamos nuestra relación con el mundo. En lugar de separar lo humano de lo no humano, emergen propuestas que entienden el territorio como algo tejido por vínculos, sentidos y prácticas. Desde esta mirada, el territorio no es solo una superficie física o biológica. Se transforma a medida que una comunidad lo nombra, lo recorre, lo valora y lo interpreta. Esa conversión se expresa en marcadores espaciales, clasificaciones, hitos referenciales, esquemas valorativos y formas de conducta que reconfiguran el espacio biofísico en un territorio cultural cargado de significado (Peralta Agudelo, 2012, p. 118).

Pensar el territorio como una construcción cultural permite reconocer que no solo hay una relación directa entre quienes lo habitan y el espacio que los rodea, sino que también los lugares —las casas, las canchas, los caminos— pueden ser entendidos como sujetos sociales, activos en la configuración del mundo. En este enfoque, el territorio no se reduce a una superficie delimitada. Puede incluir lo doméstico y lo salvaje, lo habitacional y lo mercantil, lo extractivo y lo productivo. Habla de un entramado de espacios e individuos que se vinculan entre sí de múltiples formas. Para profundizar en algunos de esos vínculos materiales y simbólicos, resulta útil apoyarse en el concepto de infraestructura social, que permite observar cómo ciertos objetos, relaciones y lugares habilitan o condicionan formas de encuentro, cuidado, conflicto o reproducción comunitaria (Peralta, 2012).

Cuando hablamos de infraestructura, solemos pensar en lo material: calles, acueductos, redes eléctricas, construcciones visibles que hacen posible el funcionamiento de una ciudad o un territorio. Pero esa mirada técnica, aunque útil, no alcanza para explicar lo que ocurre en los espacios habitados. Porque los lugares no solo son transformados por quienes los usan: también transforman a quienes los habitan. En esa relación que no es unidireccional, los espacios moldean prácticas, formas de encuentro, maneras de pensar y de vincularse. Así como la comunidad deja su huella sobre el espacio, también el espacio deja marca sobre la comunidad.

Al agregarle el adjetivo “social”, el concepto se expande: ya no se trata solo de lo construido, sino también de los vínculos, los afectos y los usos que configuran esos espacios. La infraestructura social remite a las formas en que el espacio se modifica —no solo físicamente, sino también en cómo se percibe, se habita y se carga de sentido. Una calle puede convertirse en límite, una tienda en punto de encuentro, una cancha en escenario de disputa o celebración. No es únicamente lo que está construido, sino lo que se activa a través del uso, la memoria y el encuentro (Camargo & Uribe, 2022).

Esta noción de infraestructura social dialoga estrechamente con la idea de territorio que guía este trabajo. Aunque ambos conceptos se refieren a lo espacial, no son equivalentes. Mientras la infraestructura social permite observar cómo ciertos lugares, objetos y relaciones posibilitan o limitan la vida en común, el territorio, tal como lo asumimos aquí, remite a una trama más amplia de relaciones —materiales, simbólicas, políticas, afectivas y también biológicas— que se construyen en y con el espacio. No se trata únicamente del vínculo entre seres humanos y su entorno construido, sino también de las formas de relación que se tejen con lo vegetal, lo animal, lo mineral, lo atmosférico. En otras palabras, si la infraestructura nos muestra cómo se habita, el territorio nos ayuda a entender qué está en juego en ese habitar: las memorias, los conflictos, las pertenencias, los proyectos y también los vínculos con otras formas de vida. Ambos conceptos, usados en conjunto, permiten ver cómo lo cotidiano —una cancha, un camino, un evento— es siempre más que un lugar: es una expresión situada de poder, comunidad y relación.

Lo que se plantea no es menor: vivimos en relación constante con lo que durante mucho tiempo fue clasificado como “no vivo”. A lo largo de nuestras vidas tejemos vínculos con casas, templos, instituciones, caminos, montañas, ríos, manglares. No se trata solo de escenarios donde ocurren cosas, sino de presencias que nos afectan, nos ordenan, nos abrigan, nos exigen. Frente a esto, la academia tiene el reto de ampliar su mirada, de asumir que lo humano nunca está solo. Este trabajo se inscribe en esa búsqueda, proponiendo una lectura del corregimiento de San Francisco que parte de estas relaciones como clave para comprender el habitar, el poder y el territorio.

Estas preguntas no surgieron en el vacío. Como toda investigación situada, este trabajo está atravesado por experiencias personales, recorridos y encuentros que marcaron el punto de partida. Investigar no es solo una decisión metodológica o académica, sino también una forma de estar en el mundo, de dejarse afectar, de prestar atención.

¿Por qué San Francisco? La manera más sencilla de responderlo es contando cómo comenzó este trabajo. En enero de 2023 pasé una corta estancia en el corregimiento, fuera de todo ámbito académico. En esos días estaba atravesando esa etapa angustiosa que muchos conocen: la de buscar tema para el trabajo de grado. Uno camina con los sentidos alerta, como si todo pudiera ser una pista. Se mira distinto lo cotidiano, se sospecha de los detalles.

Esa forma de estar —abierto, atento, incluso un poco perdido— puede ser una desventaja para muchas cosas, pero es una maravilla para el trabajo etnográfico. Durante esos días en San Francisco surgieron preguntas todo el tiempo. Algunas se descartaban rápido, otras resistían. Pero

había una que seguía apareciendo, en cada tienda, camino o puerto: ¿Quiénes viven en San Francisco? ¿Cómo llegaron y se establecieron allí? ¿Cómo se tejen las relaciones sociales en un lugar tan diverso?

La historia del golfo del Urabá puede leerse también como una historia de llegadas: afrodescendientes en tiempos de la esclavitud y la conformación de comunidades libres; colonos antioqueños impulsados por proyectos agrícolas y bananeros; extranjeros —alemanes, argentinos, entre otros— que arribaron bajo distintas coyunturas; todos han dejado su huella en la región. Estos flujos, lejos de conformar un mosaico fijo, han tejido un entramado dinámico de relaciones, tensiones y encuentros que siguen marcando la vida social y cultural del golfo. Urabá no ha sido solo un escenario de tránsito, sino un territorio moldeado una y otra vez por la movilidad y la mezcla de poblaciones.

Urabá suele ser evocado a través de imágenes que circulan en discursos oficiales y mediáticos: las extensas plantaciones de banano, los dulces que con este fruto se fabrican, la presencia del grupo armado que lleva su nombre —el "Clan del Golfo"—, o la obsesión histórica de las élites antioqueñas por conquistar una salida al mar. Más recientemente, se le asocia también con el paso de migrantes internacionales a través del Darién. Sin embargo, estas representaciones, aunque no son del todo falsas, resultan parciales y empobrecen la complejidad del territorio. Encajonan la región en marcos de violencia, extractivismo o movilidad forzada, dejando en segundo plano su extraordinaria biodiversidad, sus prácticas productivas locales, sus músicas y sus formas de vida cotidianas.

Estas imágenes no circulan de manera inocente: responden a modos de mirar desde los centros políticos y económicos que tienden a definir a las periferias por lo que aportan o amenazan al orden nacional y global. Reconocerlo no implica negar esas realidades, sino situarlas como parte de un campo más amplio, donde conviven memorias, saberes y modos de habitar que exceden y desbordan cualquier encasillamiento. Es en esa tensión entre imaginarios hegemónicos y experiencias vividas se hace posible comprender la riqueza y los conflictos del golfo.

En este marco, resulta clave detenerse en la migración. El Darién, con su espesura y dificultad de tránsito, ha sido nombrado durante décadas como "tapón", una categoría que no solo designa una frontera biológica y geopolítica entre Colombia y Panamá, sino que también ha contribuido a construir un imaginario de la región como barrera, atraso o peligro. Esa denominación, repetida en informes, discursos políticos y crónicas periodísticas, ha exotizado el

territorio y, en ocasiones, lo ha convertido en objeto de repudio o temor. Sin embargo, lo que allí existe dista de ser un simple obstáculo: se trata de un espacio extraordinariamente rico en culturas, prácticas productivas, memorias históricas y una de las biodiversidades más amplias del continente. Nombrarlo únicamente como "tapón" borra estas dimensiones y reduce un territorio complejo a la imagen de un vacío hostil que hay que atravesar o superar.

Precisamente en ese espacio nombrado como límite se han producido encuentros, intercambios y resistencias que lo vuelven un lugar denso de significados. En los últimos años, la migración lo ha convertido en un escenario crucial para el movimiento de grandes cantidades de personas del sur global que buscan nuevas oportunidades fuera de sus países de origen. Esta migración no es un hecho aislado que atraviesa el territorio sin dejar huella: reconfigura relaciones, economías y modos de habitar. Sus marcas aparecen en el tránsito de embarcaciones, en la circulación de dinero, en los rumores que se expanden, en los cuidados y tensiones que se producen a diario.

La migración, lejos de ser solo un desplazamiento humano, se convierte en un fenómeno territorial. No solo afecta a quienes caminan o navegan, sino también a quienes permanecen en el golfo y deben reacomodar sus rutinas, sus economías y sus relaciones en función de este flujo. Entenderla, entonces, no es simplemente atender a un hecho externo que "pasa por allí", sino reconocerla como parte constitutiva de las dinámicas sociales y culturales que han marcado la vida en San Francisco y en la región a lo largo del último siglo.

Si bien es de gran importancia tener en cuenta el fenómeno migratorio para comprender el desarrollo histórico y social del golfo es también muy importante comprender que el flujo humano que ha pasado por el Urabá no se limita a la migración internacional, si no que corresponde a diferentes procesos como la colonización Antioqueña (Steiner, 2000) la violencia causada por el enfrentamiento de grupos armados al margen de la ley (CNMH, 2022), el turismo y sus diversas variantes (Roldán Carvajal, C. D., 2012). Las sumas de estos procesos de movilización humana han generado una diversificación cultural de los habitantes del golfo y san francisco no ha estado exento de esto, dentro de su territorio podemos encontrarnos habitantes provenientes de lugares muy diversos.

Más adelante nos adentraremos en la descripción de quienes son y de donde provienen los actuales habitantes del corregimiento, por ahora, para proseguir con el relato vasta con resaltar que dentro del territorio se encuentran personas cuyos orígenes son muy diversos al igual que los

discursos o situaciones que atraen las miradas sobre san francisco. Partiendo de esto podemos continuar con la interrogante que nos habíamos planteado ¿Por qué San Francisco?

Al regresar de San Francisco, volví a la ciudad desbordado de entusiasmo. El tema y sus posibilidades no dejaban de rondarme: buscaba nuevas aristas, formas de pensar lo vivido, de nombrar lo que había observado en tiendas, caminos y conversaciones. Sabía que había algo ahí, una pregunta, un lugar, un posible tema… pero ¿por dónde empezar? Incluso algo más elemental: ¿cómo pensarlo?

Empecé a presentir que los fenómenos no se revelan solos. Que no es posible acceder a ellos directamente, sino que siempre llegan mediados por nuestras categorías, por las herramientas con las que pensamos. Entré entonces en una etapa casi compulsiva: la búsqueda de conceptos, de alguna estructura que me ayudara a interpretar lo vivido. No se trataba de forzar una teoría sobre el lugar, sino de encontrar una forma de escuchar mejor lo que ese territorio ya me estaba diciendo.

Ahora me doy cuenta de que quizás esta búsqueda compulsiva, en ese momento tan incipiente de la investigación puede llegar a ser perjudicial. Los conceptos bien pueden ayudarnos a aprehender los fenómenos que nos rodean, pero al mismo tiempo tienen la capacidad de recortar o simplificar, lo cual si no se hace con el cuidado necesario se corre el riesgo de perder el sentido profundo de las cosas, quitarles parte de su esencia ¿Por qué? Los conceptos en la academia se convierten en herramientas circulares, es decir, luego de ser desarrollados comienzan un largo recorrido de autor en autor donde se intenta en unas ocasiones forzar el concepto para encajarlo en un lugar diferente o por el contrario dotarlo de una perspectiva diferente que lo vuelva aplicable a las intenciones o necesidades del autor que lo toma. Este recorrido de los conceptos, la importancia académica de conceptualizar el mundo conlleva en ocasiones a que nos formemos un mundo mental que nada tiene relación con el mundo “real”, con el mundo en que vivimos nuestras cotidianidades.

Luego de varias conversaciones con mis conocidos y de acercamientos a instituciones políticas locales, comprendí que pensar el corregimiento desde la categoría de *relaciones interétnicas* implicaba dos grandes problemas. El primero tiene que ver con su falta de ajuste a la realidad social local: a diferencia de escenarios donde la trama interétnica funciona entre colectivos claramente identificables (afrodescendientes e indígenas), en San Francisco esas identidades no son fronteras estables. Las trayectorias de vida, las alianzas familiares, los intercambios cotidianos y la movilidad territorial desdibujan cualquier intento de definir grupos étnicamente cerrados.

El segundo problema reside en el propio concepto. Aunque Losonczy describe la *trama interétnica* como un entramado cotidiano entre grupos (negros y Emberá), advierte que este análisis "se niega a encerrarse en el marco tentador de la etnia" y plantea que su fuerza reside en esa apertura hacia el Otro, en la creación de dinámicas culturales construidas desde las intersecciones mismas (Losonczy, 2006, p. 7) . Aun así, al asumir inicialmente que existen "grupos étnicos" delimitables, la categoría corre el riesgo de reforzar su posicionalidad rígida y no admitir las identidades movibles, negociadas y situadas que se observan en San Francisco. Allí aparecen redes simbólicas y materiales atravesadas por afectos, prácticas rituales, intercambios simbólicos y desplazamientos que escapan a cualquier esquema fijo.

Me encontraba entonces nuevamente a la deriva, como flotando entre los pensamientos, los recuerdos y los posibles conceptos, pero sin que nada pareciera articularse a nada. Todo apuntaba a que acababa de encontrarme de frente con el fracaso. Habría que buscar algo nuevo, diferente. No deseaba alejarme de San Francisco; aún había algo que me atraía, aún había mucho por qué preguntarse, pero, además, ya tenía amigos y conocidos, ya tenía una relación emocional con el territorio, por lo cual decidí seguirme pensando San Francisco, pero ¿cómo?

La energía implementada en la búsqueda exhaustiva suele ser el mayor obstáculo para ver más allá; el querer a la fuerza introducir un concepto para la explicación de algo dificulta ver realmente, y con esto no me refiero a comprender, sino solo a mirar con atención: a dejarse inundar por lo que sucede, sin la necesidad de ajustarlo a un marco conceptual previo. Una vez me deshice de toda la estructura y del concepto que pensaba emplear, decidí que lo único que me quedaba era dejarme llevar, permitirme la sorpresa de lo que no se busca y, de esa manera, poco a poco fueron emergiendo nuevas preguntas.

Regresé a San Francisco, un poco a la deriva, sin certeza de qué era puntualmente lo que iba a observar o a preguntar, pero quizás esta forma de estar fue la que más me funcionó durante el trabajo de campo. La ausencia de un concepto predeterminado permite en ocasiones que el campo se exprese en sus propios términos, bajo sus propios nombres y categorías. Considero que esto genera una relación más horizontal entre la comunidad y el investigador, pues reconocer las voces y terminologías presentes en el territorio reivindica los saberes y los discursos locales. Hablo de saberes en el sentido de discursos arraigados en la práctica cotidiana, transmitidos de generación en generación y materializados en los cuerpos, en los ciclos productivos, en los gestos y en las técnicas de habitar; son, en palabras de De Certeau (1996, p. 41), "artes de hacer" que condensan

memoria y creatividad. Otros discursos, en cambio, pueden emerger en registros distintos: como enunciaciones situadas, como estrategias de reivindicación política o como intentos de transformar y resignificar la vida colectiva. No se trata de una oposición, sino de reconocer la pluralidad de registros discursivos que conviven en el territorio y que, en su entrelazamiento, producen sentidos y orientan formas de habitar.

Durante esta estancia en San Francisco emergieron varias categorías situadas. Escuché hablar de los sollados, aquellos que llegan desde fuera para asentarse en el corregimiento y adoptar un modo de vida sencillo, sostenido más en el disfrute cotidiano y en los recursos de la tierra que en la acumulación de ingresos. Presencié también el vuelo del comején, cuyo ciclo marca el inicio de las lluvias y, con ellas, la temporada de pesca. Vi cómo una roca hundida reúne año tras año a los pescadores del corregimiento, cada vez menos numerosos. Y advertí, al mismo tiempo, que los modos de habitar se expresan en espacios diversos: en los caminos que conectan las veredas, en las iglesias y templos de distintos credos que reúnen a la comunidad, en las canchas donde se disputa el fútbol dominical. Estas transformaciones ocurren tanto en la materialidad del entorno como en las ideas que lo significan.

Todo esto me desbordaba. Sabía que allí había algo importante, pero no lograba articularlo del todo. En ese punto, decidí buscar herramientas conceptuales menos rígidas, que me permitieran acercarme de otra manera a las formas de relación que se tejen en San Francisco. A pesar de lo ya dicho sobre los riesgos de conceptualizar en exceso, es difícil desprenderse por completo de las categorías dentro del mundo académico. Por eso, opté por el juego entre dos conceptos en diálogo: infraestructura social y territorio cultural. Esta articulación permite ampliar la mirada, aprovechar las ventajas de cada uno para compensar sus límites, y moverse entre perspectivas sin quedar atrapado en una sola. No se trata de fijar un marco, sino de abrir un campo de observación más sensible a lo que el territorio tiene para decir.

Todo lo anterior fue necesario para entender que, más que imponer un concepto, lo que debía hacer era dejarme afectar por lo que San Francisco ya decía en sus ritmos, sus objetos y sus relaciones. Esta idea de *dejarse afectar*, retomada de la propuesta de Favret-Saada (2005), no se entiende como una entrega ingenua a la emoción, sino como la disposición a asumir que el campo nos habla en la medida en que nos implica, nos atraviesa y nos transforma. Pensar el territorio como una trama viva, y la infraestructura como parte de ese tejido, me permitió mirar con otros ojos lo que, en apariencia, era cotidiano o simple. Lo que sigue es el intento de caminar con esa pregunta

abierta: ¿qué nos dice un lugar cuando lo dejamos hablar en sus propios términos? Para ello, partamos de una escena concreta, visible, material: el muelle.

## 1. Paisaje, territorio, y ecosistema

El muelle de San Francisco es una estructura de cemento que ingresa unos 20 metros en el mar. Sus costados están pintados de un amarillo que llama la atención de los barcos que atraviesan el golfo transportando personas locales, turistas y migrantes desde Turbo y Necoclí. Estas embarcaciones suelen ser lanchas de cuatro motores, con techo de lona para evitar la fuerza del sol durante la navegación, con colores distintivos de las empresas a las que se encuentran adscritas y claro su nombre característico: “La nativa”, “Mi Emilie”, “Yolanda”, “La atrevida”. También hay otros barcos un poco más grandes, planchones, donde se transporta mercancía, material de construcción, motos e inclusive vacas, estos también suelen tener nombres. Los planchones no pasan todos los días por el muelle de San Francisco, normalmente dos veces por semana si hay buen clima. Si por el contrario llega la mareta es posible que el planchón deje de pasar por varios días.

El muelle es uno de los centros vitales de San Francisco. Por él entran las mercancías que sostienen la vida diaria, llegan los turistas y se mantiene la comunicación con quienes habitan otros puntos del golfo, hacia el norte o el sur. Durante las noches, el muelle se transforma: se llena de mesas plásticas bien alineadas, cada una con una pequeña vela encendida en el centro. Allí, Rubén —un hombre llegado desde Medellín— prepara pizzas que aprendió a hacer años atrás junto a un italiano en Capurganá. Las tardes, en cambio, son de los niños, que corren y se lanzan al agua desde la punta del muelle, cuando ya es poco probable que lleguen embarcaciones.

Al final del día, el muelle se convierte en un mirador privilegiado. El cielo se pinta de naranjas, rosados y violetas mientras el sol se disuelve sobre el mar. Parvadas de aves cruzan en formación perfecta, como si danzaran en despedida. Es un momento breve, pero profundo, donde el tiempo parece detenerse. Luego, lentamente, el viento comienza a cambiar. A lo lejos, las nubes se agrupan en silencio y el aire se vuelve más denso. El mar ya no refleja la luz, sino que se encrespa. Así se anuncia la llegada de las lluvias, que poco a poco transforman los ritmos y las dinámicas del territorio.

Los primeros meses del año no son favorables para el turismo: el mar está “picado” por la brisa del norte, que sopla con fuerza durante el verano y levanta olas que pueden poner en riesgo las embarcaciones que cruzan el golfo. En el corregimiento, muchos ya comentan que el tiempo va a cambiar. -Ya está entrando el viento del sur, ese trae las lluvias-, afirma con seguridad un hombre

que, junto a su esposa, atiende una caseta de almuerzos y cervezas frente a la playa. No es oriundo de San Francisco, pero lleva años viviendo allí. -Cuando llega el invierno sí es bueno pescar por aquí. Si tengo pa' la gasolina, me madrugo a pescar un rato y se saca buen pescado-.

Pero no solo los pescadores están atentos a la llegada del viento del sur. También lo esperan quienes se dedican al turismo, pues con la calma del mar durante el invierno, el viaje hasta San Francisco se vuelve más cómodo para cualquier tipo de visitante. Incluso quienes cultivan la tierra —ya pocos— esperan con ansias las lluvias para ver crecer sus sembrados. El cambio de temporada no solo transforma el paisaje: reorganiza los ritmos del corregimiento y reactiva la economía.

Las señas ya son claras, no puede haber la menor duda. Pronto llegará la gran tormenta que suele caracterizar el inicio del invierno: vientos increíblemente fuertes hacen sacudir los techos de las casas, las embarcaciones luchan por permaneces atadas a la orilla, las palmas parecieran querer tocar el suelo por la fuerza de los vientos del sur que traen las anheladas lluvias. Solo es cuestión de tiempo.

Desde temprano aparecen los primeros anuncios formales: un par de insectos cafés, pequeños, de no más de 3 cm. Es el comején: -ya empezaron a llegar, espere pa' que vea como se pone eso ahora, hay que cuidar la comida para que no se le metan a uno al plato-, exclama una mujer afrodescendiente nativa de San Francisco que trabaja en el sector turístico como cocinera. Con el pasar de las horas efectivamente llegan cada vez más, en la tarde el pueblo pareciera envuelto en una nube de comején. Este fenómeno es conocido localmente como el vuelo de apareamiento del comején, en el cual se reproduce y muere. Esta es efectivamente el último indicativo que hacía falta, la tormenta está muy cerca, el cielo ha estado muy gris durante todo el día. Desde el muelle se puede ver cómo varios grupos de hombres comienzan a reunirse en torno a las lanchas, se cuenta dinero, algunos preparan redes para recoger sardinas cerca al muelle que les servirán de carnada. El cielo y la llegada del comején aseguran una gran posibilidad de la llegada del invierno.

Cae la noche y el vuelo incesante del comején se vuelve insoportable. Poco a poco, sus cuerpos empiezan a cubrir el suelo: cientos de insectos muertos repartidos por toda la casa. De repente, el horizonte se ilumina y un trueno hace temblar el piso de madera. Los truenos del Caribe no son como los de la ciudad: aquí retumban más hondo, anuncian tormentas con vientos que levantan el mar y estremecen las construcciones. Es la voz del cielo marcando el cambio de ciclo.

Los relámpagos iluminan la noche entera. En San Francisco, el servicio de luz se suspende cada noche —entre las diez y las doce— y no regresa sino hasta la tarde del día siguiente, lo que hace que la oscuridad se sienta más densa, más viva. La tormenta se suelta en el segundo menos pensado, y la lluvia golpea con fuerza durante toda la noche y buena parte de la madrugada.

Un nuevo día comienza y el golfo da la impresión de ser un lago con sus aguas serenas. Con los primeros rayos del sol se pueden distinguir las pequeñas embarcaciones que ya rodean a la roca hundida, arrojando sus redes. Aún son solo sombras, leves contornos que se van iluminando con el veloz ascenso del sol. San Francisco amanece lleno de comején muerto y de agua. Los ríos crecidos mueven aguas pútridas que llevan largos meses estancadas, causando un olor desagradable. La playa está llena de manchas verdes distribuidas al azar; manojos de algas que el mar ha traído durante la tormenta y enormes troncos pulidos por la constante danza del mar. Es difícil saber cuánto tiempo han estado flotando a la deriva, llevados por los caprichos de las olas, una danza que puede durar años y los convierte en la madera más idónea para la fabricación de embarcaciones. El mar incrementa su flotabilidad y resistencia, atándolos a un destino de recorrer sus corrientes de una manera u otra.

Los pescadores la noche anterior o muy en la madrugada salen de sus casas en pantalonetas llevando consigo baldes y redes. La primera tarea es la recolección de sardinas. Estas nadan en cardumen alrededor de algunas piedras a unos cuantos metros de la playa o de las vigas que sostienen el puerto y que con el tiempo se han llenado de algas y pequeños percebes. Las sardinas son muy apetecidas como carnada, pero deben conservarse vivas hasta el momento de la pesca puesto que es su movimiento en el anzuelo la que atraerá un pez de mayor tamaño.

Lista la carnada, momentos antes de que el sol desgarre el horizonte los hombres se reúnen alrededor de sus embarcaciones, preparan las redes que deben encontrarse en buen estado y dobladas cuidadosamente. Los pescadores suben bruscamente los baldes rebosantes de agua y sardinas; muchas veces se ladean demasiado en este proceso o durante la navegación y el suelo de la embarcación se convierte en un tipo de acuario en que el pescador solo debe inclinarse un poco y tomar la carnada aun coleteando para lanzarla con su técnica pulida a través de los años a la espera de que este invierno traiga buen pescado.

La roca hundida es un gran peñasco ubicada relativamente cerca de la playa de San Francisco, muy cerca de un pequeño islote. Es el indicativo de una corriente marina donde la pesca suele ser abundante. Este lugar ha pasado a convertirse en el lugar más tradicional para los

pescadores del corregimiento, tanto así que no es común que pescadores de otros pueblos aledaños se acerquen a realizar su trabajo allí.

Quienes a falta de una lancha de motor o de combustible realizaran el viaje a remo salen un poco antes y aun así es posible que lleguen un poco después de quienes van impulsados a motor. La roca hundida no está a más de un kilómetro de distancia de la orilla, sin embargo, aún se sienten los vientos de la pasada tormenta que hacen sacudir las embarcaciones más pequeñas. Con los primeros rayos del sol ya todas las lanchas se encuentran trabajando, arrojando redes, sardinas, sédales y trabajarán de este modo durante gran parte de la mañana. Pasadas las 9 la piedra quedara sola nuevamente, a veces quedan redes tendidas que serán recogidas en la tarde, cuando haya comenzado a caer el sol. A partir de las 10 de la mañana comienzan a verse hombres en moto o a pie con neveras de Poliestireno expandido (icopor) transportando el pescado fresco que acaba de ser sacado del mar.

El Gringo es un hombre de alrededor de unos 45 años, a pesar de su apodo es colombiano y lleva muchos años habitando San Francisco, no es muy alto, su piel tiene el aspecto firme y brillante que suele verse en personas que han pasado años bajo el sol y la sal. No es muy conversador, pero es conocido por su amabilidad lo cual lo ha convertido en uno de los pescadores más queridos del corregimiento.

> – Buenos días doña Ana ¿Cómo ha estado?
> – No había avisado que vendría, pero ya se le estaba esperando. La fuerte lluvia de la noche anterior y la característica presencia del comején daban la seguridad a todos de que entrada la mañana abría la posibilidad de comprar pescado fresco.
> – ¿Qué más gringo? ¿Cómo está? ¿Qué trajo hoy? (Ana, El gringo, Comunicación personal, junio 2024)

El Gringo comienza hablar de su mercancía: sierra, cojinúa, toda de muy buen tamaño, muy fresca y lista para preparar, Ana que es propietaria de un ecohotel pregunta por el precio y comienza una corta negociación. El gringo baja del hotel donde lo espera un joven en una lancha cerca al muelle, de allí saca tres peces de gran tamaño, se dispone a destriparlos, quitarles las agallas y limpiarlos antes de venderlos. Sus movimientos son casi mecánicos, el cuchillo entra con gran facilidad y se desliza por el vientre del animal, la sangre comienza a brotar y con sus hábiles dedos

extrae todas las vísceras, luego hace un corte cerca a la cabeza del pez para sacar las agallas, lo sumerge varias veces en el agua salada de la orilla, repite el proceso con los dos pescados faltantes y retoma el camino para terminar la transacción.

– Doña Ana, vea le traje los pescados ¿Pero usted tiene bascula? La mía esta mala.

Ana busca entre las gavetas de la cocina, entre los gajos de banano y montañas de frutas una vieja bascula que había visto recientemente. De uno en uno ponen los pescados en el gancho de la báscula y observan como la aguja se mueve atreves de los números.

– Muchas gracias Doña Ana, mañana o pasado mañana paso otra vez a ver si necesita alguna otra cosa. Emprende nuevamente el recorrido y se dirige a la próxima casa donde continuara la venta de su pesca del día. (Ana, El gringo, Comunicación personal, junio 2024)

El muelle y la roca hundida son dos espacios que cobran importancia dentro de la cotidianidad de San Francisco, son transitados y pensados constantemente, son tema de conversación muy habitual en los encuentros fortuitos o en encuentros más formales. Son espacios públicos, lugares que habitan los miembros de la comunidad cotidianamente. Ambos espacios son de vital importancia para la economía local y entorno a ellos constantemente se reúnen e intercambian acerca de asuntos que les conciernen colectivamente.

Inicialmente San Francisco no poseía un muelle, quienes llegaban desde Turbo o Necoclí debían saltar de las lanchas a unos 10 metros de la orilla y caminar con el equipaje sobre la cabeza para evitar que se moje con las constantes olas que golpean la costa. En cambio, quienes deseaban salir del corregimiento debían pararse en la orilla y estar muy atentos al paso de cualquier embarcación que viajara en la dirección deseada y sacudir una tela roja con la esperanza de ser visto por algún tripulante. Si este no era el caso o simplemente no había cupo en la lancha esta se alejaba y desaparecía en el horizonte al igual que la posibilidad de salir aquel día debido a que el flujo de embarcaciones por el golfo en el pasado no solía ser constante. Una o máximo dos embarcaciones eran las posibilidades de trasporte con las que se contaba hace unos 20 años.

Los restos del primer muelle de San Francisco aún pueden verse muy cerca del lugar donde está el actual, fue construido hace ya muchos años por un hombre que llegó desde Medellín y decidió quedarse a vivir en este lugar. Lo hizo pensando en la importancia de un espacio donde las

personas pudieran bajarse más cómodamente de las embarcaciones sin tenerse que mojar o arriesgar a dañar las mercancías que se traían de diversos lugares. Sin embargo, muy pocos anticiparon el increíble crecimiento del corregimiento y el auge del turismo lo cual generó que este muelle fuera insuficiente, por lo que se decidió la construcción de uno nuevo, de mayor tamaño. Posteriormente fue pintado del color amarillo intenso que aun ostenta, un poco más claro por los efectos de la brisa marina que poco a poco va haciendo desaparecer la pintura.

El muelle es fácil de pensar como una infraestructura: una estructura construida por acción humana, transformada con el paso del tiempo, y que en su estado actual genera un gran orgullo entre los habitantes. A lo largo de los años, el muelle se ha deteriorado, renovado, ampliado; pero también se ha resignificado, se le han dado usos diversos y se le ha pensado de maneras distintas. La relación de la comunidad con su muelle no se basa únicamente en su uso funcional, sino que encarna una dimensión afectiva y simbólica que lo convierte en una infraestructura social.

Las infraestructuras sociales no están definidas únicamente por cálculos de ingeniería o la disposición de materiales. En ellas se encarna un proyecto cultural, situado en tiempos y lógicas locales (Camargo & Uribe, 2022). En el caso del muelle de San Francisco, esta dimensión es evidente: en las noches, se convierte en restaurante al aire libre donde Rubén vende pizzas bajo la luz de pequeñas velas; en las tardes, los niños lo usan como trampolín para lanzarse al mar; y durante el día, algunas personas se sientan bajo la sombra del almendro que crece justo donde el muelle comienza, a mirar el horizonte y conversar con quienes pasan. Al ver el muelle, no solo se observa una estructura: alrededor de él orbitan discursos políticos, afectivos, económicos e identitarios. Es un espacio que permite pensar cómo la infraestructura se vuelve parte de la vida, del relato y del tejido comunitario.

Si bien aceptamos la idea de que el muelle es una infraestructura, con la roca hundida no es tan sencillo. Normalmente estamos habituados a pensar las infraestructuras limitándonos a aquellas que son transformadas materialmente por nuestro trabajo, aquello que directamente moldeamos para nuestro beneficio. Sin embargo, al hablar de infraestructura social no solo nos referimos a las materialidades y a los pensamientos que estas generan, sino también a instituciones, ideas y conexiones ecosistémicas y humanas (Bocarejo, 2022).

La roca estuvo ahí antes de la fundación de San Francisco, en sí misma no es producto de la acción humana, pero este peñasco no es igual a cualquier otro, tanto así que posee un nombre propio. La roca hundida no es cualquier roca que está cubierta por el mar, como esta hay muchas

cerca a las playas de todo el golfo. En San Francisco, al hablar de la roca hundida se está haciendo referencia exclusivamente a esa roca. Durante varias generaciones los pescadores de San Francisco se han servido de esta para marcar el lugar de pesca más idóneo, su locación ha sido trasmitida con el pasar de los años, constantemente se escuchan historias sobre ella, sobre las experiencias al pescar en torno suyo. Existe una constante relación entre la comunidad y la roca que la ha cargado de significado.

Tanto el muelle como la roca hundida se configuran material y simbólicamente en diversas prácticas cotidianas de uso, experimentación o alteración, son habitados por discursos, ideologías y propósitos. Se constituyen a partir del relacionamiento con la comunidad en actores dentro del entramado cultural del territorio que cumplen papeles específicos dependiendo de la situación. Es este proceso de carga de sentido sobre un espacio lo que se denomina infraestructura social. Al apreciar la roca y el muelle bajo este lente de análisis podemos observar cómo los objetos más allá de su condición de materialidad, pasan a convertirse en sujetos sociales.

Esta conversión se hace posible no solo a través de la significación que le damos los seres humanos a los espacios si no también debido a que estos lugares tienen un efecto directo en la formación y transformación de las comunidades, al ser parte de la comunidad misma tienen un influjo directo en las formas cotidianas de vida, en el caso de San Francisco podemos notar como la roca hundida se convierte en un símbolo importante de identidad que determina las formas y la distribución de las actividades pesqueras a lo largo de los años. Mientras tanto, el muelle congrega a los diferentes actores presentes en el corregimiento sin ninguna distinción étnica, económica, política, etc. El muelle es un lugar neutral que permite la integración de la comunidad, da puerta a que se generen diálogos que benefician a la comunidad en general como la llegada de mercancías necesarias para la subsistencia de los habitantes y los materiales para las construcciones requeridas, además de ser indispensable para la comunicación entre el corregimiento y el resto del mundo.

Dentro de la antropología se han venido realizando una serie de discusiones sobre las formas de relacionarnos con nuestro entorno y las repercusiones de dichas conexiones, esto parece estar preparando a la disciplina para que la materialidad, además de las personas, se vuelva el centro de la etnografía (Durand 2022). La disciplina se encuentra en un momento de tránsito hacia un universo ignorado hasta el momento lleno de posibilidades, pero también es una propuesta que apunta entender el mundo como una realidad material, conocible de manera parcial y que emerge a través de relaciones contingentes entre múltiples seres y entidades (Arias Henao, J. D., & Roca-

Servat, D. 2024). El surgimiento de estas preguntas y miradas dentro de la antropología son muestra de un amplio sector de la disciplina que se cuestiona del dualismo entre naturaleza y humanidad. De igual modo, ha sido el resultado de una reacción frente al colapso del humanismo eurocéntrico (Brombin, 2019).

La roca hundida y el muelle son dos espacios muy representativos e importantes dentro de la cotidianidad en San Francisco. Sin embargo, no son los únicos que pasan a convertirse en centros importantes para el vivir comunitario, hay otro espacio que cobra una gran importancia en la integración de gran parte de los miembros de la comunidad: la cancha.

Cuando se va a realizar un partido de fútbol en San Francisco la atmosfera cambia, en el muelle, en las diversas tiendas, en los caminos, en donde sea que se vaya se escucha hablar de la contienda deportiva, hay una gran agitación. Al establecimiento de Rubén frente al muelle llega una moto que viaja en dirección al centro del casco urbano y se detiene un momento. El conductor, un joven afrodescendiente de no más de 27 años, sin descender del vehículo le grita al hombre tras el mostrador que se encuentra como de costumbre muy sonriente y conversando con sus diversos clientes.

> – Rubén, ¿si va jugar? Va estar bueno el cotejo, venga juegue que vienen los de Titumate.
> – Ahí vamos viendo, si algo yo les llego.
> Inmediatamente la conversación de todas las demás personas que se encuentran en el establecimiento se vuelca sobre el partido.
> –¿Quiénes van a venir?
> –¿A qué hora empieza el partido?
> – Eso va estar bueno, allá lo espero- termina con esto el joven de la motocicleta y continua su camino rumbo al pueblo. (Rubén, Pedro, comunicación personal, septiembre 2023)

En la tarde, la cancha se llena de movimiento. Está ubicada al lado izquierdo del camino que conduce hacia el centro del casco urbano. Se trata de una placa de cemento que solía estar bajo la sombra de un enorme árbol de mango, recientemente talado para proteger las líneas de electricidad. A su lado está la capilla, y unos seis metros más allá comienza la playa: los partidos se juegan entre la brisa y el sonido de las olas.

Antes de que inicie el partido formal, la placa es ocupada por los niños más pequeños del corregimiento, que improvisan su propio juego con un balón liviano. Allí no hay equipos divididos por origen ni por tonalidad de piel: lo que se ve es un juego compartido, hecho de risas, empujones y goles celebrados por todos.

Frente a la cancha se encuentra la panadería Milenkantos, fundada por una mujer argentina que vive en San Francisco desde hace casi diez años. Algunos espectadores se acercan antes del pitazo inicial a compartir una empanada argentina y una cerveza fría, mientras conversan con los vecinos y apuestan, entre risas, por el marcador del partido. En el camino se instalan vendedores con neveras de icopor llenas de hielo y bebidas, y las motos no tardan en llegar. En cuestión de minutos, ese tramo del corregimiento se transforma en un núcleo de vida comunitaria: la cancha, el comercio, la playa y la conversación se trenzan en un mismo ritmo.

La cancha, como el muelle y la roca hundida, no es solo un espacio físico o un equipamiento urbano: es un escenario cargado de significados, de historias y de disputas implícitas. Allí se cruzan generaciones, se interrumpen las rutinas, se actualizan rivalidades, se celebra lo colectivo. Es también un lugar donde las jerarquías pueden invertirse momentáneamente, donde quienes rara vez coinciden en otros espacios se enfrentan, se acompañan o se reconocen en una misma orilla del juego. Pero, aunque se presenta como un espacio abierto, compartido y neutral, la cancha —como todo lugar intensamente habitado— está atravesada por fuerzas menos visibles: los silencios, las ausencias, los roces sutiles entre actores que también se disputan el sentido del territorio.

Bajo la apariencia de un partido, una venta de refrescos o un grito desde la banda, se despliega una escena cargada de poder, pertenencia y legitimidad. La infraestructura social que encarna la cancha no solo integra, también delimita, sugiere, excluye o acomoda según el momento. Comprender estos espacios como lugares donde se produce sentido colectivo, pero también donde se ensayan formas de dominación o resistencia, será clave para adentrarse en el siguiente capítulo. Allí, se abordarán de forma más directa las tensiones de poder que atraviesan San Francisco, no desde las grandes estructuras abstractas, sino desde los espacios compartidos, las decisiones silenciosas, las disputas por el reconocimiento y las formas de estar —o no estar— en comunidad.

## 2. Territorio y poder: un entramado de relaciones en transformación

En muchas comunidades rurales, como San Francisco, los espacios cotidianos adquieren una dimensión social que va más allá de su función aparente. Las tiendas, por ejemplo, no solo son puntos de comercio; también son lugares donde se entrecruzan las dinámicas comunitarias, las tensiones sociales y las narrativas colectivas. En estos establecimientos se conversa sobre temas cotidianos como el estado de los caminos, la llegada de mercancías o los eventos locales. Sin embargo, también se perciben silencios y omisiones que revelan aspectos menos visibles de la vida comunitaria.

Una tarde en una tienda del casco urbano del corregimiento, un grupo de personas discutía con preocupación la disminución del agua debido al verano. Entre ellos estaba un hombre mayor que escuchaba atentamente, pero evitaba participar en la conversación. Al preguntarle sobre el origen del agua dulce en San Francisco, respondió brevemente: “Por allá arriba en el monte está la bocatoma; ahí se recogen varias aguas que se mandan al pueblo. Pero eso no llega a todos, y por allá no se puede caminar”. (Andrés, Simón, comunicación personal junio 8 2024)

La respuesta fue breve y directa. Ante mi intento de profundizar en el tema, el hombre cambió de conversación con amabilidad. Días después, conversé con un guía turístico local sobre los senderos y atractivos naturales del corregimiento. Su entusiasmo por las caminatas ecológicas era evidente: “Aquí hay mucho para caminar: pozas, bosques llenos de vida… Por donde mire, hay algo para explorar” (Andrés, Simón, comunicación personal junio 8 2024).

Cuando le pregunté específicamente sobre la bocatoma, su respuesta fue igualmente evasiva: “Eso queda muy lejos… mucho monte. Mejor no ir” (Andrés, Simón, comunicación personal junio 8 2024).

El cambio súbito de tema confirmó que este lugar no solo es difícil de acceder físicamente; también aparece rodeado de silencios y desvíos discursivos. La bocatoma parece inscribirse en esos espacios de los que poco se habla, de los que se cambia rápido de tema, como si hubiera un límite no marcado en mapas, pero sí en las conversaciones. Veena Das (2008, p. 33) ha mostrado cómo el silencio puede ser, más que ausencia, una forma de habitar la violencia o el conflicto sin narrarlos directamente. Michael Taussig (2012, p. 14) advierte, en un sentido similar, que lo indecible también produce territorio: los espacios de sombra y de secreto no son “vacíos”, sino parte de la textura social. En este caso, el no nombrar la bocatoma no implica necesariamente

desconocimiento, sino una forma de delimitar lo que puede o no puede circular en la palabra pública.

Ese "no decir" no es neutro: traza fronteras discursivas que, al mismo tiempo, revelan relaciones de poder. Bourdieu (1988, p. 140) sugiere que el poder se ejerce también en lo que no se enuncia, en los límites de lo decible. Desde allí, más que un símbolo en sentido estricto, la bocatoma aparece como un punto ciego en el habla cotidiana, un lugar que se mantiene en las orillas de la conversación y que, en su silencio, señala tensiones de acceso, de control y de pertenencia. La omisión se convierte en una práctica política sutil: lo que no se nombra también ordena el territorio.

El agua es un claro ejemplo de cómo el territorio posee vínculos directos con lo político. En este contexto, el territorio no es simplemente un espacio geográfico, sino un actor político en sí mismo, influenciado por múltiples factores.

Como otros elementos de la vida comunitaria, el territorio está moldeado constantemente por discursos, relaciones de poder, eventos históricos, creencias compartidas e ideales colectivos. Entender cómo se articulan estos elementos permite ver que no es posible pensar la comunidad y el territorio como entidades separadas. Por el contrario, el territorio forma parte activa de la comunidad: la moldea y se deja moldear por ella, en una relación de movimientos constantes.

Ríos, caminos, playa, muelle, cancha: todos orbitan bajo discursos que les dan forma y sentido. A la vez, el flujo del agua, los ciclos climáticos, los procesos migratorios y la manera de construir espacios transforman la cotidianidad, reconfiguran hábitos y reorganizan la vida. El territorio, en su materialidad, es también relato, afecto y poder.

Hablar de poder en San Francisco no es sencillo, porque no se manifiesta como una estructura jerárquica única ni como un centro visible de control. Más bien, el poder aparece como un entramado difuso de relaciones que atraviesan todos los aspectos de la vida comunitaria. No reside únicamente en las instituciones formales, sino que se manifiesta como una multiplicidad de relaciones inmanentes al campo social, constitutivas de su organización (Foucault, 2011). Esta perspectiva permite observar cómo las dinámicas de poder emergen también en lo cotidiano: en los caminos, en los discursos, en los silencios, en las decisiones colectivas y en los desacuerdos que configuran la vida en el territorio.

En este marco, resulta clave preguntarse por quiénes encarnan esas relaciones de poder y cómo las hacen visibles. No se trata solo de identificar actores que toman decisiones, sino de

reconocer que su autoridad se legitima tanto en prácticas concretas —como el control de recursos, la organización de faenas o la mediación de conflictos— como en narrativas que producen imaginarios colectivos sobre lo que significa vivir y pertenecer a San Francisco. Como advierte Sánchez (1992), el poder adquiere una dimensión espacial-territorial porque es en el espacio donde se materializan esas tensiones y negociaciones. El territorio, entonces, no puede entenderse como un simple escenario neutro, sino como un lugar cargado de disputas, de visiones encontradas sobre cómo debe organizarse la vida común. Analizar el poder en este contexto implica menos buscar un centro de dominio que atender a los hilos de tensión y negociación que sostienen la organización comunitaria.

San Francisco hace aproximadamente diez años no cuenta con la figura de corregidor, quien según la distribución estatal sería el encargado de velar por el bienestar de la comunidad y gestionar los recursos públicos. Esta ausencia no es un hecho aislado, sino parte de una condición más amplia: la del alejamiento estructural respecto al Estado. La alcaldía de Acandí, como institución estatal más cercana, no logra suplir esa distancia.

En este sentido, San Francisco puede pensarse como una periferia de una periferia: un corregimiento apartado de la cabecera municipal de Acandí, que a su vez ocupa una posición periférica en el marco nacional. Esta doble condición de marginalidad —local y nacional— produce un escenario donde la presencia estatal es intermitente, fragmentada y muchas veces nominal. El resultado es que la desconexión con el "centro" no solo se experimenta en la falta de infraestructuras o servicios básicos, sino también en la sensación cotidiana de estar doblemente al margen: al margen de un municipio que ya vive en los márgenes del país.

En este contexto, han surgido distintas formas de organización comunitaria que intentan responder colectivamente a las necesidades locales mediante el trabajo conjunto y el apoyo mutuo. Estas formas no nacieron de un mismo proceso ni en un mismo momento, lo que ha generado tensiones internas y una polarización en torno a distintos ideales de comunidad. Actualmente, dos organizaciones principales articulan estos esfuerzos: la Junta de Acción Comunal (JAC) y el Consejo Comunitario de Comunidades Negras de la Cuenca del Río Tolo y la Zona Costera Sur (COCOMASUR.)

La junta de acción comunal ha tenido una presencia estable durante los últimos 20 años, antes de esto tenía una presencia inestable, se desarticulaba y luego volvía a tomar fuerza con nuevos integrantes. Esta organización ha estado constituida durante las últimas décadas por

miembros de todo el corregimiento, afrodescendientes, antioqueños e incluso extranjeros. Esta organización lidera procesos de reciclaje, estado de los caminos, organización de festividades, iniciativas comunitarias, instalación de letreros a lo largo del territorio para concientizar a los turistas, etc.

Pero la historia organizativa del territorio no se agota en esta trayectoria. Para comprender plenamente el panorama actual de San Francisco, es necesario mirar también otros procesos, marcados por disputas territoriales, marcos jurídicos específicos y reivindicaciones identitarias que van más allá de la lógica vecinal.

Retrocedamos al año 1993 en el cual se promulgó la ley 70. Esta tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que viven en tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción y el derecho a la propiedad colectiva. Siete años después, en el 2000 se crea COCOMASUR, que busca liderar la creación de territorios comunitarios para las comunidades negras de la cuenca del Río Tolo y Zona Costera Sur. Esta organización, con sede en Acandí, ha formado en diferentes municipios y corregimientos consejos locales que gestionan de manera regional las actividades administrativas y comunitarias.

En la actualidad COCOMASUR se encuentra en la gestión legal para constituir San Francisco como un territorio comunitario de la comunidad afrodescendiente. Sin embargo, la creación de este territorio comunitario ha encontrado resistencia. No todos los habitantes pertenecen al consejo local, lo que quiere decir que de instaurarse ese territorio al consejo muchos habitantes se verían obligados a abandonar el corregimiento. Si bien es cierto que una parte de estas personas afectadas no habitan realmente en San Francisco, puesto que solo poseen un terreno para vacacionar también hay un buen grupo de estos afectados que sí habitan en el territorio y lo llevan haciendo durante un par degeneraciones.

Tanto COCOMASUR como la JAC están conformadas por miembros de la misma comunidad y, aunque en ocasiones cooperan en actividades similares, existen tensiones entre ellas. Estas no se reducen a diferencias funcionales o administrativas, sino que remiten a formas distintas de imaginar lo que San Francisco debería ser. Las comunidades, después de todo, no existen únicamente por la cercanía física o el contacto directo entre sus miembros, sino porque comparten una representación colectiva, una imagen mental de pertenencia que, más que definirse por su falsedad o legitimidad, se distingue por el estilo con que es imaginada (Anderson, 1993). Esa

imaginación compartida —esa forma particular de concebir quiénes somos y hacia dónde vamos— permite comprender cómo, en San Francisco, distintas formas de pensar la comunidad alimentan tensiones sobre el territorio, el futuro y la identidad colectiva.

Esa imagen compartida no es un reflejo neutral de la realidad, sino una construcción que las personas hacen a partir de sus experiencias, memorias y aspiraciones. Cuando decimos que la comunidad es "imaginada", no estamos hablando de algo falso o inventado sin fundamento, sino de una forma concreta en que las personas crean sentidos de pertenencia y definen cómo quieren vivir juntas. En San Francisco, esa forma de imaginar la comunidad varía entre grupos, y esas diferencias se expresan en los desacuerdos sobre el territorio, la organización colectiva y el futuro del corregimiento.

De esta forma, las tensiones entre la JAC y COCOMASUR no solo reflejan intereses materiales y políticos, sino que también son una manifestación de las diferentes "imaginaciones" de lo que San Francisco debería ser. Mientras un grupo visualiza un futuro en el que predomina la organización comunitaria y la diversidad cultural, el otro aspira a la consolidación de un territorio afrodescendiente con un marco legal y cultural propio. Ambas visiones, aunque nacen de la misma comunidad, reflejan diferentes formas de imaginar y, por ende, de ejercer el poder dentro del territorio.

La forma en que ambas comunidades entienden y se relacionan con el territorio también refleja sus diferentes imaginaciones de San Francisco. Para la JAC, el territorio se concibe como un espacio en el que se debe trabajar en conjunto para el bienestar común, donde los caminos, las festividades y las iniciativas comunitarias juegan un papel clave en la construcción de una identidad colectiva. Este enfoque enfatiza la accesibilidad, la unidad y la organización práctica como elementos esenciales para el desarrollo del corregimiento. La idea de deber ser aquí está directamente ligada a la imagen de un territorio compartido, donde el esfuerzo conjunto y la cooperación son fundamentales para mantener la cohesión social.

Mientras tanto, COCOMASUR entiende el territorio a partir de una visión más política y cultural, vinculada al reconocimiento legal y a la reivindicación de derechos territoriales para las comunidades afrodescendientes. Este enfoque no solo busca el bienestar material de la comunidad, sino también el respeto por la identidad cultural y el derecho a la propiedad colectiva, entendiendo el territorio como un espacio de autonomía. Para COCOMASUR, ese deber ser está relacionado con la creación de un territorio que sea reconocido legalmente como parte de una historia y lucha

por la preservación de su cultura y modo de vida, lo que incluye el control sobre los recursos naturales y la toma de decisiones sobre su futuro.

La forma en que estas organizaciones entienden y actúan sobre el territorio inevitablemente genera tensiones dentro de la comunidad. Sin embargo, estas tensiones no determinan por completo las relaciones individuales. Las personas no se definen únicamente por su adscripción a un grupo u otro, sino que se mueven entre espacios, discursos y posiciones de manera flexible.

Esta flexibilidad puede pensarse en términos de movilidad. No se trata solo del desplazamiento físico —entre veredas, cascos urbanos o territorios vecinos—, sino de un tránsito simbólico y político: la posibilidad de activar o atenuar una identidad según el contexto. En San Francisco, por ejemplo, alguien puede invocar con firmeza un discurso colectivo en el marco de una reunión comunitaria, pero en otro momento elegir un tono más conciliador o incluso desmarcarse de esa pertenencia.

En este sentido, las identidades no son esencias fijas que constituyen por completo lo que una persona "es", sino formas de narrarse, de entenderse a sí misma y de relacionarse con los demás. Son herramientas político-discursivas que los sujetos emplean de acuerdo con la situación, el momento y la interacción. Esa plasticidad muestra que no se puede caer en la trampa del esencialismo: las identidades no son estables ni uniformes, sino que oscilan entre grados de rigor y laxitud, dependiendo de las necesidades y de los juegos políticos en curso. Como señala Hiernaux (2005), "la movilidad no destruye las identidades, sino que las reconfigura a través de nuevas dinámicas" (p. 5), y esto permite entender que identificarse es siempre un proceso en movimiento, en disputa y abierto a la negociación.

Estas transformaciones no son invisibles: se hacen evidentes en lo cotidiano, en los espacios compartidos y en la manera como se dan las relaciones. Los territorios no son escenarios neutros, sino lugares cargados de sentido, donde las formas de pertenencia se activan, se ponen en juego y a veces se desdibujan, aunque sea por un momento. En San Francisco, estos procesos se viven de manera intensa y concreta.

Un partido de fútbol en el corregimiento ilustra cómo las dinámicas comunitarias pueden, temporalmente, trascender las divisiones subyacentes. En ese espacio, el juego se convierte en el centro de atención, diluyendo las afiliaciones y disputas territoriales en favor de una colectividad que celebra de manera conjunta. En contraste, la misma cancha adopta un carácter distinto durante eventos organizados por la Junta de Acción Comunal, donde las interacciones están cargadas de

significados y tensiones que reflejan las narrativas de poder que atraviesan la comunidad. Los movimientos, las miradas y la asistencia misma al evento se convierten en expresiones de las relaciones de poder que estructuran el territorio.

Comprender el territorio en San Francisco es comprender una comunidad en constante movimiento. A lo largo de este capítulo, vimos cómo el poder no se concentra en una sola estructura ni responde a un único discurso, sino que se teje desde lo cotidiano, en los silencios, las fiestas, las organizaciones y los conflictos. El territorio, lejos de ser un espacio pasivo, aparece como un actor que organiza, posibilita y tensiona las formas de habitar, de pertenecer y de decidir colectivamente.

Las tensiones entre la Junta de Acción Comunal y COCOMASUR, las disputas sobre la gestión del agua, las diferentes formas de imaginar el futuro del corregimiento, e incluso los usos cambiantes de una misma cancha, revelan que el territorio es mucho más que geografía: es historia viva, memoria en disputa, identidad en movimiento.

En San Francisco, el poder se expresa en las relaciones que se sostienen y se rompen, en los proyectos de comunidad que se enfrentan, se entrelazan o se esquivan. Las personas no actúan desde lugares fijos; sus identidades y pertenencias se desplazan, se negocian, se adaptan.

Y si el territorio se transforma según cómo se habita, también se transforma según cómo se muestra. El turismo, como veremos a continuación, no llega al corregimiento como una actividad externa o decorativa, sino como un nuevo capítulo en esta historia de negociaciones y reconfiguraciones. A través del turismo, el territorio vuelve a ser imaginado, ofertado, recorrido y disputado —esta vez bajo nuevas lógicas, lenguajes y tensiones. Por eso, más que cerrar una historia, este capítulo deja planteada una pregunta: ¿qué ocurre cuando los sentidos del territorio pasan a formar parte de un mercado de experiencias?

## 3. Un turismo difícil de contar

—¿Pa' dónde va? ¿Ya tiene lancha? —la pregunta irrumpe incluso antes de haber ingresado propiamente al puerto de Turbo. Un grupo de hombres, ataviados con camisetas de distintas empresas de transporte marítimo, se abalanza con naturalidad sobre los recién llegados. Como gaviotas sobre su presa, siguen de cerca cada movimiento, atentos al menor gesto que indique un destino.

Una vez dentro del puerto, un pasillo bordeado por ventas de artesanías, licores locales y prendas llamativas con letras grandes que dicen "Urabá", "Yo amo Urabá", guía el recorrido. A ambos lados, vendedores y vendedoras invitan a observar sus productos o a comprar bolsas plásticas. —La va a necesitar, vea cómo está el cielo; si llueve, se le moja todo. Yo sé por qué se lo digo, paisita.

En este primer contacto con el puerto no solo se percibe la intensidad de las dinámicas económicas, sino también un sistema de acogida informal que, lejos de ser meramente caótico, responde a una lógica local de intermediación y urgencia. El turista, el viajero, el migrante deben atravesar este primer filtro humano que anuncia, incluso antes del embarque, que el viaje no comienza en la lancha, sino en la espera.

La sala designada para este fin es un cuadrado de unos 50 metros, con sillas plásticas conectadas entre sí en grupos de cinco por un gran tubo de metal negro. Entre cada silla hay un pequeño espacio, lo cual obliga a utilizar una por persona. Esto provoca que algunos viajeros —habitantes de la zona, turistas, migrantes, trabajadores—, agotados y sumidos en la larga espera, hagan grandes esfuerzos por recostarse entre varias sillas, adoptando posturas extrañas y aparentemente incómodas.

Ese cuadrado, que constituye la sala de espera, está delimitado por un cristal que separa el espacio de los pasillos comerciales del puerto: una ventana directa a "El Pollo Turco", un establecimiento con varias sedes dentro de la terminal marítima. El resto de los límites de la sala de espera está construido con tablas de madera opacas, dispuestas con una separación de unos cuatro o cinco centímetros entre cada una, lo que permite vislumbrar, entre rendijas, la zona de embarque y, más allá, una masa gris: el golfo.

En la sala de espera se agrupa un conjunto heterogéneo de personas. Un grupo de turistas de varias nacionalidades —algunos asiáticos, europeos, estadounidenses—, posiblemente

pertenecientes a un mismo recorrido turístico, conversan animadamente. Pantalones cortos, camisas anchas, una mujer con un impermeable se roba un par de miradas y algunas risas. Un hombre negro y su hijo, ambos con botas pantaneras y pantalonetas, esperan en silencio en la parte posterior: no parecen visitantes ocasionales, sino pobladores de la región que, como muchos otros, hacen de este puerto un paso obligado en sus rutinas. En los primeros bloques de sillas, una familia numerosa se acomoda junto a su abundante equipaje. Personas con chalecos que dicen "Derechos Humanos" conversan con ellos; completan largas encuestas y les entregan pastillas para purificar agua. La conversación se interrumpe y recomienza con la llegada de nuevos grupos de migrantes.

Con el tiempo, más personas van llegando. Algunas parejas, otros grupos de amigos: uno de ellos, bastante numeroso, conversa con volumen alto, vienen desde Medellín y se dirigen a Capurganá. Cada persona lleva un brazalete que indica su destino y la empresa de transporte marítimo correspondiente. Una mujer, a través de un altavoz, anuncia la salida de cada embarcación: —Pasajeros con brazalete amarillo de Náutica favor pasar a abordar.

Cada vez que se llama una lancha, un gran número de personas abandona la sala; pero rápidamente otros llegan y ocupan sus lugares. El flujo es constante. Aunque hay destinos con menor frecuencia que obligan a largas esperas, otros cuentan con una demanda tan alta que las embarcaciones zarpan cada cinco o diez minutos.

El recorrido de Turbo a San Francisco puede vivirse de muchas maneras, dependiendo de quiénes sean los compañeros de viaje. Algunos llenan el trayecto de gritos de miedo y risas estrepitosas, ambas provocadas por las arremetidas de las olas contra la lancha. En este tramo se navega contra el oleaje, y la gran velocidad hace que, si el capitán no sube con cuidado cada ola, la embarcación caiga violentamente desde la cresta, haciendo que los pasajeros se levanten por un instante de sus asientos y caigan con fuerza: la versión marítima de un "policía acostado" pasado a toda velocidad por un bus urbano.

El recorrido también puede alargarse por el control militar que se realiza al salir de las aguas de Turbo, donde las fuerzas armadas revisan que todo esté en regla. Una gran cantidad de migrantes o alguna sospecha sobre los papeles de la embarcación puede volver este trámite más largo de lo esperado. El viaje a San Francisco puede ser muchos viajes. Esto se debe a la diversidad de personas que cada día cruzan el golfo.

Durante el trayecto, dos islotes relativamente cercanos anuncian la proximidad del corregimiento, por lo cual el capitán de la embarcación se interna un poco en las aguas del golfo para poder realizar la curva que le permita ingresar a la bahía y descargar a los pasajeros.

Al llegar por vía marítima, San Francisco se presenta a primera vista como un camino de cemento que conduce a uno de tierra. Se distingue un establecimiento (el de Rubén), también La Roca, desde donde es común que se escuche música, y poco más. Cuando la lancha se atisba desde el muelle, algunos hombres o mujeres caminan lentamente hacia la punta del puerto: son quienes recibirán a los turistas que se hospedarán en los respectivos hoteles que representan.

Comprender el turismo en San Francisco exige ir más allá del visitante y observar los modos en que esta práctica reorganiza el territorio, redistribuye el valor de ciertos lugares, modifica las dinámicas económicas y da forma a discursos que intentan nombrar —y en ocasiones encasillar— lo que se vive y se ofrece. Lo turístico no es un accidente añadido al corregimiento: es parte del presente y del porvenir que se disputa entre lo comunitario, lo empresarial y lo simbólico.

En lugar de entender el turismo en San Francisco como una suma de modalidades claramente diferenciadas, proponemos abordar tres marcos conceptuales que nos permitan tensionar y problematizar lo que allí sucede: lo ecológico, lo comunitario y lo tradicional. Más que expresiones separadas del fenómeno turístico, estas categorías funcionan aquí como herramientas de lectura, como lentes que nos permiten asomarnos a un turismo que no encaja del todo en ninguna de ellas. En San Francisco, lo comunitario se difumina cuando no hay consenso sobre quién es la comunidad; lo ecológico se afirma en la estética de ciertas construcciones, pero plantea preguntas cuando se observa el manejo del agua, la energía o los residuos; lo tradicional convive con lo alternativo, lo empresarial y lo improvisado. Este enfoque busca no clasificar, sino dialogar con esas nociones para comprender mejor una forma de turismo situada, ambigua y en construcción. Una práctica viva, con sus contradicciones, que reorganiza el territorio y las relaciones sociales a partir de sus múltiples sentidos.

Desde esta perspectiva, no se trata de asumir estas categorías como verdades cerradas, sino de entender cómo funcionan como referentes útiles para observar ciertos matices, tensiones y disputas. Por eso, a continuación, se profundiza brevemente en cada una de ellas, no para identificarlas como modelos existentes en el corregimiento, sino para mostrar desde dónde se está mirando y cómo cada noción contribuye a leer las particularidades del turismo que allí se vive.

Una de las formas más difundidas de turismo que se presentan como alternativas sostenibles es el llamado ecoturismo. Esta modalidad propone una forma de viajar orientada a la apreciación respetuosa de los espacios naturales, en la que se privilegia la conservación del medio ambiente y el bienestar de las comunidades locales. No se trata únicamente de visitar un paisaje, sino de establecer una relación más cuidadosa con él.

Se ha definido como

> aquel turismo que consiste en viajar a áreas naturales relativamente sin perturbar, con el fin de disfrutar, apreciar y estudiar sus atractivos naturales (paisaje, flora y fauna silvestres), así como cualquier manifestación cultural del presente y del pasado que se pueda encontrar en dichas áreas. (Ceballos-Lascuráin, 1996)

Esta propuesta busca diferenciarse del turismo de masas, apelando a una ética de bajo impacto que convoque tanto al viajero como a los actores locales a sostener prácticas responsables, en una lógica que prioriza la sostenibilidad y la educación ambiental como pilares centrales del intercambio.

Además de una propuesta ética, el ecoturismo suele sostenerse sobre una estética particular que también comunica —y promete— sostenibilidad. Esta estética se manifiesta en el uso de materiales locales en las construcciones, en la oferta de alimentos “típicos” o producidos en la región, y en un tipo de ambientación que remite a la idea de naturaleza preservada. Así, los prestadores de servicios turísticos no solo ofrecen un lugar, sino una experiencia enmarcada en ciertos códigos visuales, sensoriales y narrativos que deben transmitir respeto ambiental, autenticidad y desconexión. Esta puesta en escena es parte fundamental del atractivo, y al mismo tiempo revela que el ecoturismo no es solo una forma de visitar un lugar, sino también una forma de representarlo, escenificarlo y venderlo.

El turismo comunitario se presenta como una alternativa que desafía las dinámicas convencionales de explotación territorial, proponiendo formas de hospitalidad y experiencia organizadas desde las propias comunidades receptoras. Se ha definido como un modelo “gestionado y administrado por las comunidades locales, quienes participan de forma activa en todo el proceso, desde el diseño hasta la ejecución de los servicios turísticos, promoviendo así un desarrollo más equitativo y participativo” (Ruiz-Ballesteros & Hernández-Ramírez, 2010). Esta

forma de turismo se inscribe en un marco de justicia territorial, buscando no solo diversificar las economías locales, sino también preservar las tradiciones, fortalecer los vínculos comunitarios y disputar el relato sobre lo que significa habitar y ofrecer un territorio.

En el corregimiento, los beneficios del turismo no se concentran únicamente en quienes gestionan hospedajes o actividades directamente orientadas a los visitantes. La llegada de turistas activa una red de intercambios que impacta también a las personas que venden alimentos preparados, cultivan frutas, producen arepas o dulces locales, tienen tiendas o prestan servicios puntuales como transporte o guía. Muchos de estos vínculos son informales, flexibles, comunitarios. Jóvenes del corregimiento son llamados a guiar caminatas, familias enteras se organizan para cocinar o limpiar espacios, se crean redes de confianza donde el turismo circula a través del tejido social, y no solo de estructuras empresariales. De esta manera, el turismo aparece como una práctica económica distribuida, cuyos efectos se ramifican en la vida cotidiana, generando ingresos, pero también reorganizando las formas de cooperación, visibilidad y prestigio dentro de la comunidad.

Aunque el turismo comunitario suele presentarse como la modalidad más justa o representativa en contextos como el de San Francisco, tomar el concepto al pie de la letra puede resultar problemático. En teoría, este modelo privilegia el protagonismo de las comunidades locales; sin embargo, en la práctica, ¿cómo se define quién forma parte de esa comunidad? En San Francisco, donde la población es altamente diversa —no solo en términos regionales, sino también nacionales e internacionales—, las fronteras entre “local” y “externo” no son tan claras. La noción de comunidad no está cerrada ni delimitada, lo que permite imaginar —y vivir— formas de turismo comunitario gestionadas por personas de tez blanca, provenientes de otras regiones del país o incluso de otros países. Esto abre una pregunta compleja: ¿puede ser comunitario un turismo gestionado por quienes no son percibidos como parte de la comunidad histórica o étnica del territorio? En este caso, más que aplicar categorías rígidas, lo que aparece es una trama de relaciones donde el sentido de lo comunitario está en disputa, no solo en términos simbólicos, sino también en cuanto a los beneficios económicos y a la representación política del territorio.

El llamado turismo tradicional suele entenderse como la forma más establecida y extendida del fenómeno turístico. Generalmente articulado a grandes operadores, agencias y cadenas hoteleras, responde a lógicas estandarizadas de consumo masivo y desplazamiento temporal. Este tipo de turismo tiende a homogeneizar la experiencia del viaje, priorizando la comodidad, el

entretenimiento y la eficacia logística sobre la interacción profunda con los territorios. Se ha señalado que estas prácticas responden a una mirada que fetichiza el paisaje y la diferencia cultural, reduciendo lo visitado a espectáculo (Urry, 1990). Aunque en algunos contextos puede ser motor económico clave, su carácter extractivo y reproductor de desigualdades ha sido objeto de críticas, especialmente por su afinidad con procesos de gentrificación, privatización de espacios comunes y reproducción de formas de colonialismo simbólico.

Sin embargo, en San Francisco esta categoría resulta difícil de aplicar de manera directa. No existen grandes cadenas hoteleras, ni propuestas turísticas con altos niveles de confort. De hecho, la sola decisión de viajar al corregimiento implica aceptar —conscientemente o no— la ausencia de ciertos servicios que la vida urbana ha naturalizado: agua potable constante, luz eléctrica las 24 horas, conectividad estable. En ese sentido, podría decirse que todo turismo en San Francisco es "otro", alejado de la norma. Y, sin embargo, también allí se asoman formas de turismo que responden a lógicas más extractivas: casas construidas en cemento y adobe por personas del interior del país, que no viven en el corregimiento pero que alquilan sus propiedades para fines turísticos, sin mayor vínculo con la comunidad ni con el entorno. Si hay algo que en San Francisco se aproxima al turismo tradicional, es ese tipo de prácticas: propuestas desconectadas del tejido social, comercializadas desde afuera, donde la experiencia del visitante importa más que las relaciones que allí se establecen. No hay bufets, ni centros de convenciones, pero la lógica de usufructuar el territorio sin habitarlo persiste bajo nuevas formas.

Parte de esta pluralidad en las caras del turismo se vincula con las tensiones políticas y sociales abordadas en el capítulo anterior. Las distintas formas de turismo que conviven en San Francisco no solo expresan intereses económicos diferenciados, sino también proyectos de comunidad. Las disputas entre la Junta de Acción Comunal (JAC) y el consejo local de COCOMASUR no se limitan a estructuras organizativas, sino que expresan visiones divergentes sobre el deber ser del territorio. Del mismo modo, el turismo puede ser un canal para materializar esas visiones o para reforzar las fracturas que las sostienen.

El turismo se convierte así en un espacio donde también se juega el poder. No es una actividad neutra, sino una práctica que redistribuye recursos, discursos y legitimidades. Y, como todo en San Francisco, también pasa por el tamiz de las pertenencias múltiples, de las identidades móviles y de la negociación permanente.

Otro aspecto que merece especial atención es que el turismo, lejos de ser una actividad aislada, se entrelaza con las relaciones de poder, configurándose como un eje transversal que moldea las interacciones entre la comunidad, el territorio y los actores externos. Este fenómeno se manifiesta de diversas maneras, destacando, entre ellas, las propuestas de turismo comunitario, orientadas hacia la equidad y la sostenibilidad, y las preocupaciones asociadas a la seguridad, que refuerzan el control social y territorial.

El turismo comunitario se concibe como una alternativa al modelo tradicional de turismo masivo, enfatizando la gestión directa por parte de las comunidades locales, quienes buscan equilibrar los beneficios económicos con la preservación de su patrimonio cultural y natural. Este enfoque no solo fortalece la identidad colectiva y la autonomía de las comunidades, sino que también fomenta un desarrollo sostenible basado en principios de equidad y solidaridad. En el contexto colombiano, este modelo ha sido impulsado como una estrategia para conectar a las comunidades con el mercado turístico, permitiendo que gestionen sus propios recursos y actividades recreativas, generando ingresos y protegiendo su entorno (Rodríguez Rodríguez, 2018).

En el corregimiento, el turismo comunitario ha ganado protagonismo como una práctica que busca garantizar que todos los miembros de la comunidad puedan acceder a sus beneficios económicos de manera inclusiva y respetuosa con el territorio. Sin embargo, en un contexto como el de San Francisco, donde no existen grandes infraestructuras hoteleras ni propuestas masivas, la tensión entre lo comunitario y lo comercial no se expresa tanto en la magnitud de las inversiones, sino en las formas de relación que cada modelo establece con el entorno.

Mientras algunas casas son alquiladas por turistas que se autogestionan completamente —cocinan, deciden los horarios, el volumen de la música, los lugares donde estar— y cuyos tiempos están guiados por la lógica del disfrute individual, otras propuestas articuladas desde lo comunitario invitan a habitar el corregimiento en diálogo con sus ritmos, normas y temporalidades compartidas. Así, más que una disputa de infraestructuras, lo que se juega es una diferencia en las formas de escuchar, de vincularse y de respetar los sentidos propios del territorio. En San Francisco, el conflicto entre modelos turísticos también se expresa en los vínculos que se tejen (o no) con la comunidad, en los precios, las prácticas, las conversaciones y los modos de estar.

El turismo comunitario surge como una respuesta a las lógicas de exclusión del turismo convencional, pero enfrenta un desafío intrínseco: la definición misma de quién pertenece a la comunidad. En San Francisco, las diferencias internas no se limitan a brechas económicas, sino

que abarcan diversas concepciones sobre el turismo y su propósito dentro del territorio. Estas tensiones reflejan la heterogeneidad del tejido social. La división sobre quién puede participar y cómo debe realizarse el turismo adquiere un carácter político, pues pone en juego la manera en que el territorio es concebido y utilizado para el beneficio colectivo.

Estas dinámicas evidencian que el turismo no es simplemente una actividad económica o recreativa, sino un espacio donde convergen relaciones de poder que moldean el territorio y las interacciones sociales que se desarrollan en él. Las prácticas turísticas, tanto comunitarias como comerciales, se entrelazan con las narrativas que construyen el territorio como un espacio político, constantemente disputado y negociado.

Ahora bien, estas disputas no siempre son visibles para quienes llegan al corregimiento. Desde la perspectiva del visitante, lo que aparece con más claridad no son los conflictos internos o las tensiones organizativas, sino una atmósfera de calma y acogida. En este contraste entre lo que se vive y lo que se percibe, emergen nuevas formas de entender cómo se construye el territorio: también desde lo que se escenifica, desde lo que se protege y desde lo que se silencia.

Entre las consideraciones más importantes que tienen los turistas al momento de elegir un destino, la seguridad ocupa un lugar destacado. En San Francisco, debido a su ubicación geográfica y su condición periférica dentro del contexto nacional, esta preocupación se manifiesta con frecuencia en las expectativas de quienes visitan el corregimiento. Sin embargo, los habitantes suelen responder con la afirmación categórica de que —aquí nunca roban—, algo que la experiencia cotidiana parece confirmar. En las calles, los caminos, las playas y las tiendas, los turistas y locales dejan sus pertenencias sin temor alguno: mochilas en la arena mientras nadan, bolsos en mesas de establecimientos sin el menor reparo. Este ambiente de confianza genera una percepción de tranquilidad que resulta atractiva para quienes buscan escapar de las tensiones habituales de otros contextos urbanos.

No obstante, esta aparente calma no surge únicamente de las dinámicas naturales del corregimiento; existe un control interno que opera de manera discreta, estructurando las interacciones sociales y económicas sin interrumpir la percepción de normalidad. Este mecanismo, aunque invisible para el visitante, subyace en las relaciones del territorio y contribuye a la configuración de un espacio donde la seguridad es un valor prioritario. Alejando la atención del actor específico que podría ejercer dicho control, resulta interesante explorar las formas que este adopta y su aparente invisibilidad, que lo hace tan efectivo como imperceptible. Esta dinámica

pone de relieve, una vez más, la manera en que la comunidad y el territorio se construyen mutuamente, estableciendo interacciones que son tanto sociales como espaciales.

En el caso de San Francisco, su atractivo turístico, derivado de su ubicación privilegiada y cercanía al mar, no solo define su importancia económica dentro de la región, sino que también genera una dinámica particular en la manera en que se ejerce el control dentro del territorio. Para garantizar la continuidad de esta actividad, que es un motor económico vital para el corregimiento, las formas de regulación y seguridad deben mantenerse imperceptibles, evitando que interfieran de manera visible con la percepción de tranquilidad que caracteriza la experiencia de los turistas. Este enfoque sutil permite que las prácticas de control se inserten de manera orgánica en el tejido social, preservando la armonía y favoreciendo el desarrollo de las interacciones económicas y comunitarias.

Pero entender el turismo en San Francisco también implica preguntarse por sus tiempos. Si bien es cierto que las temporadas de mayor afluencia suelen coincidir con las vacaciones escolares, las festividades religiosas o los ritmos urbanos del interior del país, en el corregimiento hay otros marcadores temporales que organizan la actividad turística desde el propio territorio. Las temporadas de lluvia, por ejemplo, modifican los accesos marítimos y condicionan la llegada de visitantes. Pero también existen ciclos biológicos que atraen a viajeros atentos a otras formas de vida: como el desove y la eclosión de las tortugas canáa, que cada año movilizan a decenas de personas interesadas en presenciar el nacimiento de estos animales en las playas cercanas. Así, los ritmos del agua, del clima y de la vida animal también intervienen en la configuración del turismo, recordando que en San Francisco no solo se viaja por calendario, sino también por estación, por ciclo, por transformación compartida.

Esta perspectiva permite comprender que el turismo no depende únicamente de las voluntades humanas —ni del deseo del visitante, ni de la oferta del anfitrión—, sino que se teje a partir de relaciones más amplias, donde el territorio participa activamente. El mar, la lluvia, las tortugas, las temperaturas, las plantas, los caminos… no son solo escenarios o recursos, sino agentes que afectan y reorganizan la práctica turística. En San Francisco, el turismo no ocurre simplemente en el territorio: es el territorio mismo, con sus ritmos y afectos, quien lo posibilita, lo encausa y le da forma.

Por eso, pensar el turismo aquí exige mirar más allá de las categorías convencionales. Requiere atender a las formas en que los atractivos son imaginados, sentidos y significados por la

comunidad y por quienes llegan desde fuera. Es en esa trama —de relaciones, representaciones y materialidades— donde el territorio se vuelve un agente que no solo acoge, sino que también habla, organiza, invita o repele. Y es desde allí, desde esa agencia expandida, que el turismo en San Francisco puede leerse no como una industria más, sino como un proceso territorial situado, cargado de tensiones, sentidos y posibilidades.

## 4. Cohabitar el mundo: plantas, animales y formas de vivir

Nadie sabe bien de dónde. Algunos cuentan que cayó de un barco que pasaba frente al golfo, y que la corriente la arrastró hasta la orilla, como tantas otras cosas que trae la marea. Allí, entre la playa y el monte, echó raíces. No hay acuerdo sobre su nombre real —si alguna vez lo tuvo—. Pero en San Francisco, todos la conocen como la fruta siete sabores.

Durante los primeros días de mi estancia en San Francisco, esta fruta apareció en múltiples conversaciones. En tiendas, caminos y cocinas, varias personas me preguntaron si ya la había probado. A cada negativa mía seguía la misma promesa: "Cuando lo vea, le traigo uno".

Una tarde, en una tienda junto a la playa, esa promesa se cumplió. El dueño, un hombre de estatura baja, cabello corto y gesto afable, descansaba en su silla habitual, recostada contra una viga de madera. Había llegado a San Francisco muchos años atrás, desde Arboletes, y allí se había quedado. Durante un tiempo vivió de la pesca, hasta que se casó con una mujer del pueblo y, junto a ella, abrió ese pequeño negocio donde ahora vendían almuerzos y bebidas frías. Ya no salía a pescar con frecuencia, pero conservaba en la mirada esa familiaridad con el mar que solo tienen quienes lo han recorrido de madrugada. Al preguntarme si ya había probado el siete sabores y recibir mi negativa, se incorporó con calma, se agachó tras el mostrador y sacó tres frutos irregulares, de piel áspera y colores difíciles de definir. Tomó uno, lo peló con un cuchillo sin apuro y me lo ofreció: "Pruebe y me dice a qué le sabe".

La fruta era de un tamaño generoso, algo mayor que un puño cerrado, y su cáscara áspera tenía un color difícil de precisar: entre el durazno y el zapote, un tono anaranjado que tendía al verde, cubierto por una ligera pelusa que, al tacto, dejaba una sensación de picazón leve en la piel. Al partirla, apareció una pulpa blanca, brillante, de una jugosidad inesperada. Probé un bocado. El sabor fue inmediato y desconcertante. Dulce, ácido, con matices que me recordaban al mango, al banano, al marañón, pero sin parecerse del todo a ninguno. Era, efectivamente, como si una mezcla secreta de frutas se hubiese concentrado en una sola carne. Un sabor complejo, cambiante, difícil de fijar en palabras.

Esta fruta se ha convertido, con el tiempo, en un referente del corregimiento. Sus árboles no suelen ser sembrados deliberadamente, sino que se han expandido poco a poco gracias a ciertos animales que también la consumen y dispersan sus semillas por el territorio. Durante su cosecha,

se la ve en todas partes: sobre las ventanas de las casas, en las mesas de las tiendas, o en las manos de quienes la regalan por los caminos, con una sonrisa y un gesto de hospitalidad.

Pero esta abundancia no se limita al 7 sabores. San Francisco es también tierra fértil para una gran variedad de frutas que crecen en patios, solares y linderos, o surgen espontáneamente en las orillas de los caminos, entre matorrales o cerca de las quebradas. El arazá (*Eugenia stipitata*), el níspero (*Eriobotrya japonica*), el mango (*Mangifera indica*), el carambolo (*Averrhoa carambola*), el coco (*Cocos nucifera*) y el borojó (*Alibertia patinoi*) son solo algunos ejemplos de los frutos que marcan los ritmos del año y del gusto. Durante sus respectivas cosechas, estos alimentos circulan ampliamente: se transforman en jugos, conservas, guisos, paletas, o se consumen directamente, compartidos entre vecinos, ofrecidos al visitante o recogidos en el camino. En temporada de mango, por ejemplo, los senderos se tiñen de amarillo, y no es raro ver a las iguanas comiendo tranquilamente los frutos maduros que caen al suelo.

Esta circulación vegetal, aunque muchas veces parezca espontánea, se entrelaza con formas de agricultura doméstica de pequeña escala, que, si bien no constituyen el eje económico del corregimiento, sí desempeñan un papel relevante en la alimentación cotidiana. La agricultura no se configura como una actividad primaria para la mayoría de las familias. En San Francisco se cultivan distintas especies —frutales, hortalizas, tubérculos— en espacios domésticos como patios, huertas o bordes de casa. Se trata de prácticas en las que lo agrícola convive con lo silvestre y lo cotidiano, sin una separación estricta entre lo cultivado y lo que simplemente crece. Lo más común es encontrar plantas de yuca o plátano, cebolla, tomate, entre otros, sembrados para el autoconsumo y no con fines comerciales.

Este panorama invita a matizar ciertos imaginarios que asumen la agricultura como modelo primigenio o dominante en las zonas rurales. En territorios costeros como San Francisco, factores ecológicos —como la salinidad del suelo, la textura arenosa o la escasez de fuentes de agua dulce estables— dificultan la siembra a gran escala. A ello se suman transformaciones en las dinámicas laborales, los procesos de urbanización y la creciente dependencia del abastecimiento externo. En las tiendas del corregimiento, al preguntar por el origen de muchos productos agrícolas, la respuesta más habitual es que “llegaron de Turbo” o “en el planchón”. Gran parte de los alimentos consumidos diariamente provienen de estos circuitos regionales de comercio, y no de la producción local.

Aun así, persisten algunas formas de cultivo sostenidas por habitantes mayores, con décadas en el territorio, que aún siembran en predios ubicados en la parte posterior del corregimiento, más alejados de la costa y más cercanos al monte. Estas personas, generalmente desvinculadas de la agricultura como negocio, mantienen una relación estrecha con la tierra, guiada por el uso cotidiano, la experiencia acumulada y la transmisión intergeneracional de saberes prácticos. Aunque no sean mayoría, sus prácticas condensan una forma de continuidad con el entorno que resiste, se adapta y persiste.

Además de los cultivos domésticos, en los alrededores de San Francisco abundan diversas especies vegetales que son recolectadas por su valor alimenticio o medicinal. Entre ellas destacan la cúrcuma y el jengibre, dos rizomas que crecen de forma silvestre en zonas húmedas, bordes de caminos o antiguos solares. Aunque no se siembran con frecuencia, su presencia constante en el paisaje ha favorecido su incorporación progresiva en la dieta local, así como en el conjunto de prácticas relacionadas con el cuidado de la salud.

Estos usos no son estáticos. Con la llegada de nuevos habitantes al territorio y el intercambio de técnicas culinarias y saberes medicinales, estos rizomas han adquirido nuevos sentidos. El jengibre, por ejemplo, ha pasado de ser utilizado principalmente como remedio para resfriados o dolores de garganta a convertirse en el ingrediente base de una bebida fermentada con gas natural que algunas personas producen para su comercialización. En ocasiones, se le añade flor de Jamaica, dando lugar a una especie de gaseosa natural con un sabor intenso, ligeramente picante y muy refrescante. La cúrcuma, por su parte, es recolectada, secada y procesada en polvo por algunas familias, tanto por sus propiedades antiinflamatorias y antioxidantes como por su capacidad para dar color y sabor a las comidas.

La recolección también se extiende a otros productos del entorno, como el coco. De los frutos que caen naturalmente y se recogen con regularidad, se extrae un aceite que es usado tanto en la cocina como en el tratamiento de afecciones cutáneas: quemaduras leves, irritaciones, resequedad en labios y piel. Estas prácticas, que combinan observación del entorno, saberes heredados y adaptaciones recientes, configuran una forma particular de relación con el medio que escapa a las clasificaciones rígidas entre lo silvestre y lo cultivado, lo alimenticio y lo terapéutico.

La diversidad de frutas, rizomas y otras plantas presentes en San Francisco no solo revela una riqueza biológica, sino también una forma de habitar el territorio que se sostiene en la observación, la recolección, el intercambio de saberes y el aprovechamiento sensible del entorno.

Lejos de una lógica extractiva o productivista, estas prácticas expresan una relación cotidiana, flexible y creativa con lo que la tierra ofrece. Entre lo sembrado y lo que crece "por su cuenta", entre lo que se comparte y lo que se transforma, los frutos y plantas del corregimiento configuran un tejido denso de significados, usos y memorias que acompañan la vida diaria.

Este tejido se extiende más allá de lo vegetal. En San Francisco, los animales —tanto domésticos como silvestres— forman parte fundamental de los paisajes afectivos, alimentarios y simbólicos del corregimiento. Su presencia enriquece la cotidianidad, revela vínculos múltiples con el entorno, y da cuenta de otras formas de relación con lo no humano.

Entre los animales domésticos, las gallinas ocupan un lugar relevante: se crían con frecuencia en patios o solares y sus huevos son utilizados para el consumo familiar. No suelen ser comercializados de manera formal, pero circulan entre vecinas, se comparten o intercambian en gestos de confianza cotidiana. Perros y gatos, por su parte, no cumplen exclusivamente funciones de vigilancia o control de plagas: muchos de ellos son nombrados, acompañan a sus dueños en caminatas por la playa, esperan pacientemente fuera de las tiendas o se recuestan en las entradas de las casas, como parte de la vida doméstica. Su presencia, lejos de lo utilitario, está cargada de afecto y compañía.

En cuanto a la fauna silvestre, uno de los animales más visibles —y a veces más comentados— son las iguanas. Se las ve con frecuencia en los techos, en los árboles frutales o cruzando lentamente los caminos, alimentándose de mangos caídos o descansando al sol. Su presencia es tan constante que ha dejado de sorprender, y aunque en otros tiempos eran cazadas para el consumo, hoy predominan las actitudes de respeto o indiferencia.

Otros animales, como los monos aulladores y los titíes, también forman parte del entorno cotidiano. Debido a la cercanía del corregimiento con zonas boscosas y selváticas, no es raro que se desplacen hasta los árboles del casco urbano. En ocasiones, se pasean por los techos o cruzan de rama en rama por encima de las casas, y no faltan las historias de monos que, con agilidad y descaro, han tomado frutas de las cocinas o las mesas. Son habitantes del corregimiento, con sus propios recorridos, tiempos y maneras de estar.

También es posible observar diversas aves, cangrejos y peces de río, y algunos crustáceos como jaibas y camarones que en otros tiempos eran recolectados con mayor frecuencia en los esteros y manglares cercanos. Aunque esta práctica persiste de forma esporádica, ha disminuido notablemente con el paso del tiempo. Algo similar ha ocurrido con la pesca, que aún se realiza,

pero ha perdido la intensidad que tuvo en otras décadas, cuando constituía una actividad central para muchos habitantes.

En tiempos pasados, la caza de animales silvestres tuvo mayor relevancia. Las narraciones de personas mayores dan cuenta de un momento en que se cazaban guaguas, gurres o iguanas para el consumo familiar, especialmente en las zonas de monte. Actualmente, estas prácticas han disminuido considerablemente, tanto por los cambios ecológicos del entorno como por transformaciones en las formas de relacionarse con lo no humano. Este descenso en el consumo de carne nativa también se relaciona con diversas campañas de concientización —tanto internas como externas— orientadas al cuidado de especies en riesgo, las cuales han sido bien recibidas por buena parte de la comunidad. Lo silvestre ya no se percibe únicamente como fuente de alimento, sino como parte del territorio compartido, digno de respeto y cuidado.

En conjunto, estas prácticas de siembra, recolección, crianza y convivencia no pueden entenderse como acciones aisladas ni como respuestas funcionales al entorno. Lo que aparece, más bien, es una red densa de relaciones que sostienen una forma situada de vida, en la que humanos, animales, plantas, materiales y saberes coexisten y se entrelazan. Desde los frutos que se ofrecen al visitante hasta los monos que cruzan por los techos, desde las iguanas que comparten el calor de los caminos hasta los perros que acompañan las caminatas, lo que se configura es una manera específica de cohabitar el territorio. Este cohabitar implica vínculos cotidianos, sensibles y transformadores, en los que se comparten ritmos, cuidados, alimentos y memorias.

Pensar estas relaciones como formas de cohabitar invita también a reexaminar la idea misma de habitar. No se trata, como suele sugerirse desde ciertas nociones urbanas o administrativas del territorio, de ocupar un espacio previamente dado, sino de vivir en él a través de vínculos materiales y afectivos que lo constituyen. En este sentido, la perspectiva de Tim Ingold (2012) resulta sugerente al proponer que habitar no es estar “en” el mundo como si se tratara de un contenedor, sino estar con el mundo, en una trama de relaciones en constante movimiento. En San Francisco, estas relaciones se expresan de múltiples formas: en la alimentación, en los usos de la tierra, en los modos de nombrar a los animales, en las formas de cuidado compartido, en los acuerdos explícitos e implícitos sobre qué se puede o no se puede cazar. Habitar, entonces, es también cohabitar con otros seres, y esas formas de cohabitación —situadas, parciales, negociadas— son parte constitutiva del territorio.

Estas formas de cohabitación no deben entenderse como estructuras fijas ni como tradiciones inmutables. Por el contrario, lo que muestran es una red viva, móvil y en constante transformación, donde las relaciones entre humanos, animales, plantas y prácticas productivas se reconfiguran con el tiempo. Algunos cultivos que antes eran centrales se han desplazado hacia el margen; ciertas especies antes cazadas hoy son respetadas o protegidas; lo que antes era considerado maleza puede volverse medicina o ingrediente de mercado. Esta movilidad no responde a un único factor, sino que es el resultado de múltiples procesos: cambios ecológicos, movimientos poblacionales, nuevas sensibilidades éticas, transformaciones en los circuitos económicos y en las formas de conocer y experimentar el territorio.

Como plantea Anna Tsing (2015), las relaciones que sostienen la vida no son armónicas ni estables, sino "ensamblajes precarios" construidos entre seres heterogéneos, con historias y trayectorias distintas, que se encuentran y coexisten sin necesidad de orden ni permanencia. Esta precariedad no implica fragilidad, sino una apertura a lo inesperado, a lo que surge en la interacción situada, en la fricción. En San Francisco, los cambios en las formas de cultivar, recolectar, cazar o convivir con animales no deben verse como una pérdida de "lo tradicional", sino como la expresión concreta de esa capacidad de adaptación, mezcla y reconfiguración que define toda vida común.

Así, el territorio aparece no solo como espacio vivido, sino como proceso: una construcción continua que se da en el contacto entre cuerpos, materiales, saberes, políticas y afectos. Reconocer esta movilidad no supone negar la historia, sino atender a las formas en que esa historia se actualiza, se tensa, se negocia, en las prácticas concretas del día a día.

Pensar en estas transformaciones —en los cultivos que se incorporan, en las especies que dejan de cazarse, en las bebidas nuevas que se fermentan— también invita a revisar críticamente ciertas miradas de la antropología sobre el cambio. A lo largo de su historia, esta disciplina ha oscilado entre el afán por documentar lo que se percibe como "lo propio" de una comunidad y la sospecha frente a los procesos de transformación. No son pocas las veces en que se ha interpretado la alteración de una práctica, una técnica o un sistema de significados como pérdida o deterioro cultural, como si la autenticidad de un pueblo solo pudiera sostenerse en la conservación rígida de un pasado idealizado.

Este gesto, aunque muchas veces bien intencionado, ha tendido a esencializar a las comunidades rurales o periféricas, ubicándolas en una especie de fuera del tiempo. Se ha asumido que lo "auténtico" es lo que permanece, y que lo que cambia está contaminado, hibridado,

desdibujado. Pero lo humano —y con ello toda forma de vida en común— está atravesado por el movimiento, el intercambio, la apropiación, la invención. La tarea no es negar la fricción entre mundos, sino reconocer las formas parciales y creativas en que se articulan distintos regímenes de sentido (De la Cadena, 2015).

San Francisco, como cualquier otro lugar habitado, no está al margen de los regímenes económicos, políticos y culturales que configuran el mundo contemporáneo. El turismo, el comercio regional, las campañas de conservación ambiental, el acceso a internet o el tránsito de nuevas poblaciones son factores que transforman el paisaje y las relaciones locales. Pero estas transformaciones no suprimen la agencia, ni borran las formas situadas de vivir: las tensionan, las reconfiguran, las multiplican. No se trata de pérdida, sino de metamorfosis. El reto, desde la antropología, no es diagnosticar lo que ya no es, sino afinar la escucha para comprender lo que está siendo.

Habitar San Francisco —como cualquier otro lugar— no consiste únicamente en permanecer, sino en ajustar, combinar, probar, dejar ir. Los modos de vivir no se sostienen en lo que perdura, sino en la capacidad constante de recomponer lo posible. Lo que aquí se cultiva, se recolecta o se respeta no responde a modelos estables, sino a acuerdos flexibles entre lo que se sabe, lo que se hereda y lo que se aprende en el día a día. Cada fruta compartida, cada animal nombrado, cada gesto de cuidado encierra una forma situada de conocimiento, que no siempre cabe en las categorías técnicas o académicas, pero que sostiene, de forma persistente, los vínculos que hacen habitable la vida.

Desde esta perspectiva, lo cotidiano no es un residuo del análisis, sino su centro vivo. En las prácticas más simples —sembrar en el patio, no cazar una iguana, fermentar una bebida, compartir unos huevos— se condensan modos complejos de cohabitar un territorio, de hacer memoria, de negociar con el cambio. San Francisco no se presenta entonces como un lugar fuera del tiempo ni como una réplica de la modernidad, sino como un territorio en movimiento, en donde las formas de vida no resisten al cambio: lo incorporan, lo traducen, lo reinventan.

Hablar de cohabitar, entonces, es también hablar de transformación: de los cambios en las relaciones, en los medios, en los materiales y en los sentidos. Caballos y burros, fundamentales para el transporte de personas y mercancías, han ido perdiendo presencia con la llegada cada vez más común de motocicletas. Estas, traídas en planchones desde Turbo, marcan una nueva lógica de movilidad que altera no solo los ritmos del trayecto, sino también los modos de encuentro, de

trabajo, de habitar el espacio. Lo que podría parecer una simple sustitución técnica encierra, en realidad, una serie de reconfiguraciones profundas: otra forma de moverse, otra forma de estar.

Así, cohabitar no significa solo compartir un territorio, sino atravesarlo en sus múltiples transformaciones. Las prácticas cotidianas que aquí se han descrito —plantar, criar, recolectar, acompañar, compartir— dan cuenta de una forma situada de habitar el mundo, que no se reduce a un repertorio cultural estático, ni a una nostalgia por lo perdido. Se trata, más bien, de una experiencia viva, permeada por lo incierto, donde lo común se construye en medio de fricciones, adaptaciones y posibilidades.

## 5. Trayectos del cambio: tecnologías, vínculos y territorios en San Francisco

Los caminos del casco urbano de San Francisco son de tierra apisonada, salpicados por momentos por la arena que el viento arrastra desde la playa cercana. El camino principal llega desde Titumate, siguiendo la línea de la costa, y al entrar al poblado se bifurca como un río en distintas vertientes. Uno de ellos atraviesa el corregimiento en línea recta, y desde allí, en cada esquina, se abren senderos más estrechos que conducen a la zona residencial, entre casas de madera, patios amplios y arbustos frutales.

Durante el día, estos caminos son recorridos principalmente por peatones. Se los ve caminar por el centro de la vía, a paso lento, ya sea en solitario o conversando en grupos. Sin embargo, el sonido cercano de un motor cambia momentáneamente la escena: los transeúntes se orillan con familiaridad para dar paso a una motocicleta que se aproxima. Esa coreografía cotidiana entre el caminar y el acelerar condensa uno de los cambios más significativos en la movilidad local.

Hace una década, la presencia de motos en San Francisco era una rareza. El desplazamiento dentro y fuera del corregimiento se realizaba a pie o con la ayuda de caballos, mulas o burros, que no solo eran medios de transporte, sino también fuerza de carga para traer materiales, herramientas y alimentos. Estos animales eran parte del paisaje habitual: se los veía descansar bajo la sombra, beber en los pozos o caminar por los caminos con su paso lento y firme. Hoy, aunque no han desaparecido por completo, su presencia es cada vez más esporádica.

La moto ha ganado terreno como vehículo principal. Algunas personas la utilizan para ofrecer servicios de transporte hacia otras veredas, siendo Titumate uno de los destinos más frecuentes. Otras han adaptado sus motos con pequeños remolques o parrillas traseras, donde transportan víveres, cilindros de gas o sacos de mercancías. Esta incorporación no solo ha transformado las dinámicas del desplazamiento, sino también las formas de trabajo, las relaciones entre veredas, y la manera en que se organiza el tiempo y el esfuerzo físico.

La llegada de las motos no solo transformó la manera de moverse, sino también las formas de vincularse con otros territorios. Uno de los efectos más visibles de esta transformación es el fortalecimiento de la conexión con Titumate. Si bien la cercanía geográfica entre ambos corregimientos ya implicaba cierto intercambio, hoy esa relación se intensifica en la práctica cotidiana: el paso constante de motos por el camino principal, la posibilidad de desplazarse en un promedio de 45 minutos, y el surgimiento de nuevas dinámicas compartidas.

Las motos facilitan encuentros frecuentes. Es común que los fines de semana se realicen partidos de fútbol entre equipos de ambos corregimientos, o que personas de Titumate lleguen a San Francisco para participar en celebraciones, asambleas o eventos culturales. Esta movilidad ha generado una mayor integración social, alimentando circuitos de confianza, afinidad y colaboración que, aunque ya existían, hoy se refuerzan con la velocidad y la facilidad del transporte motorizado.

Este fortalecimiento del vínculo entre territorios ha tenido también un impacto en el ámbito religioso. Gracias a la mayor facilidad de desplazamiento, el párroco residente en Titumate puede visitar con más frecuencia San Francisco para celebrar la eucaristía y acompañar a la comunidad en momentos litúrgicos o festivos. La llegada regular del sacerdote, que en tiempos anteriores era esporádica y dependía de largas travesías a caballo o en lancha, se ha vuelto ahora más constante. Esto no solo ha revitalizado la práctica católica, sino que ha estrechado los lazos entre feligresía y parroquia, permitiendo una mayor continuidad pastoral.

La agilidad en el transporte ha transformado también las dinámicas de trabajo, en especial las relacionadas con la construcción. Antes, trasladar materiales como cemento, arena, herramientas o madera implicaba largas jornadas a pie o con ayuda de animales de carga. Hoy, muchas de esas tareas se realizan en una fracción del tiempo, gracias al uso de motos adaptadas con estructuras para cargar mercancía. Así, la edificación de viviendas, quioscos comunitarios o espacios recreativos se ha vuelto más eficiente, y con ello también se ha acelerado la transformación física del corregimiento.

Pero los cambios no son solo prácticos: son también simbólicos. La moto no solo ocupa el lugar del caballo en los caminos, sino también en los imaginarios. Mientras que antes tener un caballo era signo de movilidad, respeto y posibilidad de trabajo, hoy ese lugar lo ocupa la motocicleta. Se sueña con poseer una, se ahorra para comprarla, se valora como medio de sustento. Un hombre afrodescendiente de 23 años decía en una tienda: “Ahora, el que tiene moto, tiene cómo moverse, cómo rebuscársela, cómo no quedarse quieto”.

Este desplazamiento de valores muestra cómo las tecnologías que ingresan a un territorio no solo modifican las prácticas, sino también los deseos, las proyecciones, las ideas sobre lo que vale la pena. No se trata simplemente de medios funcionales, sino de artefactos cargados de sentido, que reordenan la vida cotidiana y los horizontes de posibilidad.

Desde esta perspectiva, resulta útil pensar las infraestructuras como sistemas que, más allá de su dimensión técnica, modelan la vida social, median formas de acceso y experiencia, y reconfiguran lo visible y lo pensable (Larkin, 2013). No son solo soportes, sino mundos en sí mismos. Así, las motos no solo aceleran trayectos: activan nuevas formas de conexión, transforman los vínculos, reconfiguran los tiempos.

Este proceso también pone en juego una lógica de diseño más profunda. Toda tecnología, en tanto objeto inscrito en una cultura, diseña —aunque sea de forma parcial— una idea del mundo. No solo permite hacer algo, sino que propone una manera de hacerlo, de entenderlo, de relacionarse con él (Escobar, 2016). En San Francisco, el ingreso de las motos reconfigura tanto el espacio como las aspiraciones: abre nuevos sentidos del progreso, redefine los trayectos posibles, y reorganiza incluso los sueños.

Lo que podría parecer una simple sustitución técnica —el paso del caballo a la motocicleta— condensa en realidad una serie de transformaciones profundas, que van desde lo económico hasta lo simbólico, desde lo material hasta lo espiritual. Entender estos cambios en su complejidad es también comprender cómo se habita hoy un territorio atravesado por múltiples temporalidades, deseos y formas de movilidad.

Las transformaciones en la movilidad no se agotan en lo tangible. Así como las motos han redefinido los trayectos físicos del corregimiento —acortando distancias, conectando con mayor fluidez a San Francisco con Titumate, facilitando el traslado de materiales y personas—, otras infraestructuras menos visibles han comenzado a modificar las formas de estar, comunicarse y proyectarse en el territorio. Las tecnologías digitales, aunque más recientes y aún en proceso de apropiación, van tejiendo nuevos vínculos entre lo local y lo global. En este entramado, la llegada del internet móvil marca un momento especialmente significativo, no solo por lo que habilita, sino por las emociones, expectativas y tensiones que despierta.

Durante mi última estadía en San Francisco, en junio de 2024, tuve la oportunidad de presenciar uno de esos momentos singulares en que un cambio estructural se vuelve experiencia colectiva. Estaba en el muelle, viendo el atardecer, cuando mi celular comenzó a vibrar insistentemente. Me sorprendió, pues en San Francisco rara vez tenía señal. Al revisar la pantalla, noté con asombro que aparecía una conexión estable a internet 4G. Minutos después, el pueblo entero parecía haber entrado en movimiento: personas salían de sus casas comentando la novedad, mostraban sus teléfonos, se enviaban mensajes para confirmar que no era un error. La antena,

instalada en una montaña cercana debido a su altura estratégica, se había encendido por primera vez, permitiendo por fin el acceso generalizado a datos móviles en buena parte del corregimiento.

El efecto fue inmediato y palpable. Esta nueva infraestructura trajo consigo una expansión de posibilidades: mayor facilidad para realizar trámites, estudiar virtualmente, mantener contacto con familiares lejanos o explorar nuevas rutas laborales. Para muchos habitantes, el internet representa un paso hacia eso que comúnmente se nombra como "progreso". Sin embargo, esta noción no es unívoca ni exenta de controversia. Algunas voces en el corregimiento expresaron inquietudes ante este cambio: preocupación por el incremento del sedentarismo, el reemplazo de los encuentros presenciales por el uso de pantallas, o el temor a que San Francisco —considerado por varios como un paraíso apartado— pierda parte de su carácter íntimo frente a una posible sobreexposición en las redes y mercados digitales.

En este sentido, la llegada del Internet no solo habilita nuevas formas de conexión, sino que también introduce tensiones sobre cómo debe proyectarse el futuro del corregimiento. Mientras para algunos representa una herramienta valiosa de inserción y mejora, para otros implica una amenaza a los equilibrios comunitarios, a la tranquilidad o incluso a ciertos valores que sostienen la vida local. Así, lo que emerge no es solo un cambio técnico, sino un proceso cultural más amplio, en el que se reconfiguran las formas de habitar, imaginar y negociar lo que significa "estar conectados".

Estos procesos de transformación no se limitan al espacio doméstico ni a las redes digitales. También se manifiestan en las formas de moverse sobre el agua, en los ritmos de la navegación y en los objetos técnicos que median la relación entre San Francisco y el mar. Hasta hace algunos años, las posibilidades de transporte acuático estaban marcadas por una fuerte dependencia de las lanchas comerciales que, provenientes de Turbo o de Capurganá, conectaban el corregimiento con otras localidades del golfo. Eran recorridos regulares, pero limitados, que condicionaban tanto los tiempos de viaje como la circulación de bienes y personas.

Aunque existían embarcaciones locales, estas eran mayoritariamente canoas de madera sin motor, destinadas a la pesca o al desplazamiento entre puntos cercanos. Su uso estaba restringido por la fuerza física y por las condiciones del mar, lo que hacía que la navegación más allá del entorno inmediato resultara difícil y poco frecuente.

Sin embargo, en los últimos años, esta dinámica ha cambiado notablemente. A medida que el turismo se ha consolidado como una actividad económica relevante —junto con otros flujos,

como el comercio de materiales de construcción, el transporte de personas y los trayectos que enlazan el Golfo con rutas de mayor alcance, atravesadas a veces por el tránsito de quienes buscan continuar viaje hacia otros países—, ha aumentado también la presencia de lanchas a motor dentro del propio San Francisco. Algunas son pequeñas, con un solo motor; otras cuentan con dos y ofrecen mayor capacidad de carga o velocidad. Esta expansión no solo ha diversificado las posibilidades de movilidad marítima, sino que también ha transformado las formas de habitar y proyectar el territorio.

Ya no se depende exclusivamente de las rutas comerciales externas: algunos habitantes pueden ofrecer servicios de transporte privado, organizar paseos turísticos o facilitar el traslado de mercancías a otras comunidades. La lancha —como antes lo fue la moto o incluso el caballo— se convierte así en un signo de movilidad y de agencia, en un objeto que no solo permite desplazarse, sino también acceder a nuevas oportunidades económicas, sociales y simbólicas. La posibilidad de tener una lancha propia modifica las coordenadas del acceso y del deseo: no se trata únicamente de ir más lejos, sino de decidir cuándo, con quién y hacia dónde.

Estos procesos, aunque distintos en su manifestación —una antena en la montaña, una lancha con dos motores—, comparten una característica común: no son solo medios técnicos que facilitan tareas, sino infraestructuras que reconfiguran las relaciones entre cuerpos, tiempos y territorios. Las infraestructuras, como sugiere Brian Larkin, no deben pensarse únicamente como soportes físicos, sino como ensamblajes materiales, sociales y afectivos que "generan las condiciones de posibilidad para la vida social" (2013, p. 328).

Desde esta perspectiva, la llegada del internet al corregimiento y el aumento de lanchas a motor no son acontecimientos aislados, ni meras mejoras funcionales: son formas concretas de inscripción de San Francisco en redes más amplias de circulación, comunicación y deseo. Cada una, a su manera, transforma el horizonte de lo posible: acorta distancias, acelera procesos, produce nuevas expectativas. Pero también modifica las formas en que se experimenta el tiempo, se organiza la cotidianidad y se configuran los vínculos.

El internet, por ejemplo, no solo permite enviar mensajes o recibir clases virtuales; también introduce nuevas formas de espera, de distracción, de presencia mediada. La lancha no solo agiliza los trayectos; redefine lo que significa estar cerca o estar lejos, y redistribuye las posibilidades de moverse con autonomía o de permanecer anclado. En ambos casos, lo que emerge es una transformación en los regímenes de conectividad que atraviesan el corregimiento, generando

nuevas formas de integración —social, económica, simbólica— y también nuevos puntos de tensión.

En ese sentido, tanto la antena como el motor son tecnologías que marcan un tiempo nuevo, pero no sustituyen por completo lo anterior. Conviven con otras formas de hacer, de desplazarse, de comunicarse. Lo que aparece no es una ruptura, sino una recomposición: una trama en la que el burro y la moto, la radio comunitaria y el WhatsApp, el remo y el motor comparten —a veces en tensión, a veces en alianza— el tejido de la vida cotidiana. No se trata solo de conexiones técnicas: las infraestructuras, al alterar ritmos, trayectos y alcances, producen también nuevos espacios, al modificar las formas en que estos son habitados, imaginados y recorridos (Jensen y Morita, 2015, p. 82).

En este escenario, se vuelve indispensable cuestionar el propio concepto de "progreso" que con frecuencia aparece como telón de fondo de estos procesos de transformación. ¿Progreso para quién, en qué términos y a qué costo? Aunque el acceso a internet, la motorización del transporte o la posibilidad de contar con nuevas infraestructuras pueden leerse como signos de avance desde ciertos marcos estatales o desarrollistas, no todas las personas del territorio comparten esa visión. Como se señaló anteriormente, hay quienes observan estos cambios con recelo, percibiendo en ellos una amenaza para los vínculos comunitarios, los ritmos pausados de la vida cotidiana o las formas tradicionales de relación con el entorno.

Esta ambivalencia frente al "progreso" evidencia que no se trata de una categoría neutral, sino de un significante cargado de historia, ideología y poder. Se ha planteado que el desarrollo —y por extensión el progreso— ha operado muchas veces como una "tecnología de gobernanza", una forma de intervenir sobre los territorios y las poblaciones a partir de una imagen hegemónica del futuro, asociada con ciertas materialidades (carreteras, conectividad, consumo), ciertos sujetos (el emprendedor, el ciudadano global) y ciertas temporalidades (el futuro como superación del presente) (Escobar, 2016). Desde esta perspectiva, resulta urgente pensar en otros horizontes de vida, más allá del imaginario del desarrollo como crecimiento ilimitado.

Más que asumir el progreso como destino natural o deseo universal, conviene observar cómo es discutido, negociado y resignificado localmente. En San Francisco, el llamado progreso no llega como tabla rasa, sino que se encuentra con memorias, afectos, desacuerdos y dudas. Lo que para unos es mejora, para otros puede ser pérdida; lo que para unos es apertura, para otros es vulnerabilidad. Reconocer estas tensiones no implica rechazar toda transformación, sino abrir

espacio para imaginar futuros que no estén dictados exclusivamente por lógicas externas, sino que se construyan desde las prácticas, los afectos y los imaginarios de quienes habitan el territorio. En este sentido, las tecnologías, los objetos y las infraestructuras no se insertan en vacío: al llegar, se entretejen con tramas de vida ya existentes, activando adaptaciones, resistencias y resignificaciones.

Por eso, más que preguntar si San Francisco está "avanzando", tal vez convenga detenerse a mirar cómo se produce ese avance, bajo qué términos y desde qué lugares se lo evalúa. Lo que en ciertos discursos aparece como una mejora evidente —acceso a internet, medios de transporte rápidos, conectividad digital—, en la experiencia cotidiana puede vivirse también como pérdida de calma, sobrecarga de información, desplazamiento de valores o amenaza a ciertas formas de sociabilidad. Estas ambivalencias no niegan los beneficios, pero invitan a descentrar la idea de que todo cambio técnico es necesariamente emancipador.

En lugar de asumir el progreso como una línea recta o un ideal universal, conviene pensarlo como un proceso situado, marcado por negociaciones, selecciones y tensiones. Lo importante no es solo qué llega al territorio, sino cómo es recibido, interpretado y transformado por quienes lo habitan. Porque el futuro no es solo una promesa externa, sino una construcción colectiva en disputa, donde el ritmo, el sentido y la dirección se definen también desde abajo, desde la experiencia vivida, desde las preguntas que las comunidades se hacen a sí mismas sobre cómo quieren vivir.

También resulta revelador prestar atención a aquello que no cambia con la misma velocidad, o que nunca llega del todo: las infraestructuras proyectadas pero no construidas, los espacios que existen pero no se habitan plenamente, los servicios que se ofrecen de manera intermitente o que simplemente faltan. Porque así como las transformaciones visibles modelan el territorio, las ausencias persistentes también lo hacen. En esas brechas, pausas y silencios se configura otra forma de habitar, menos evidente pero igual de significativa, que no solo refleja una condición marginal, sino que participa activamente en su producción.

## 6. La infraestructura y sus fantasmas

Recorrer por primera vez el corregimiento de San Francisco implica, como en muchos otros lugares, orientar la mirada hacia ciertos referentes que suelen condensar aspectos esenciales de la vida colectiva: la iglesia, la cancha, la escuela, el parque. Sin embargo, tras varios días de caminatas, pronto se hace evidente una ausencia singular: no hay un espacio destinado a la sepultura de los muertos.

Durante mis recorridos, busqué sin éxito señales que indicaran su presencia: cruces, cercas, lápidas, un cartel. La ausencia persistía, hasta que decidí preguntar directamente. Fue entonces cuando un habitante del corregimiento —hombre de estatura imponente, reconocido por haber sido buzo artesanal en su juventud y administrador de un pequeño establecimiento comercial— me respondió, entre risas: "Aquí nunca ha habido cementerio. ¿Sabe por qué? Porque si lo hacen, la gente se empieza a morir" (Mameyudo, comunicación personal, mayo, 2003).

La respuesta, que podría leerse como una expresión de humor popular, fue reiterada por otras personas del corregimiento. Siempre entre sonrisas y miradas cómplices, la afirmación se repetía como una especie de saber compartido: en San Francisco no hay cementerio, y tal vez sea mejor que siga siendo así.

Esta ausencia, lejos de ser anecdótica, permite abrir una reflexión sobre un aspecto menos visible pero profundamente significativo del habitar: las infraestructuras que no están, las que existen solo a medias, las que fueron proyectadas, pero nunca se concretaron, o aquellas que, estando presentes, permanecen cerradas, subutilizadas o en desuso. Este capítulo se propone indagar en ese tipo de presencias intermitentes, silenciosas, que sin embargo hacen parte del territorio tanto como los caminos, las viviendas o los muelles.

Más que una denuncia o una crítica a lo que "falta", el interés aquí es observar cómo estas infraestructuras —incompletas, olvidadas, interrumpidas— también configuran formas de habitar y de imaginar el lugar. Porque las infraestructuras no son solo dispositivos técnicos o edificaciones materiales; son también proyecciones, expectativas, narrativas. Y como tales, su presencia o su ausencia intervienen en la manera en que una comunidad se organiza, se representa y se proyecta hacia el futuro.

En este entramado, la ausencia de un cementerio no equivale a la ausencia de la muerte. Las personas mueren, y los cuerpos deben desplazarse. La falta de un espacio físico destinado a los

ritos funerarios genera un conjunto de prácticas que reconfiguran las formas del duelo, el acompañamiento y la despedida.

Durante una de mis estadías en San Francisco, fui testigo de uno de esos momentos en que el territorio entero parece reacomodarse ante lo inevitable. Estaba en la tienda que administraba Mameyudo cuando el cielo se tornó gris y el mar empezó a agitarse con fuerza. De pronto, desde las calles cercanas, comenzó a escucharse un canto. Primero como un murmullo, luego como una voz colectiva y sostenida. Era un cortejo fúnebre que avanzaba a paso lento hacia el muelle. En el centro, cuatro hombres cargaban un féretro negro. A su alrededor, personas vestidas de forma elegante entonaban un canto religioso que no logré identificar. Al llegar al muelle, colocaron el ataúd sobre una estructura de madera improvisada y lo cubrieron con un plástico, mientras la lluvia comenzaba a caer con más decisión. Minutos después, una lancha apareció entre las olas. En ella subieron el ataúd y algunos acompañantes. El resto del cortejo se desplazó por tierra, en moto. La lancha se internó en el mar, rumbo a Titumate, donde sí existe un cementerio.

En otros casos, según relatos de diversos habitantes, los cuerpos son trasladados hasta Turbo o hacia otras ciudades donde residen familiares. Pero lo más común, afirmaban, es que las personas fallezcan fuera del corregimiento. Cuando alguien enferma de gravedad, suele ser remitido a centros médicos ubicados en otros municipios, y es en esos lugares donde ocurre el fallecimiento. Así, la despedida en San Francisco se vuelve parcial, marcada por la partida física del cuerpo y por un duelo que se elabora también en la distancia.

La ausencia de un cementerio no implica una ausencia de muerte, sino una reconfiguración de los modos de despedir, de acompañar, de cuidar incluso cuando ya no hay cuerpo. En territorios donde ciertas infraestructuras no han sido construidas o han quedado al margen de las prioridades del Estado, las comunidades elaboran sus propias respuestas, organizan alternativas, transforman los lugares disponibles. En San Francisco, el muelle no funciona como un camposanto, sino como un umbral: es el lugar donde el cuerpo parte hacia otro sitio, fuera del territorio, para ser sepultado. Ese momento marca la entrada a un “afuera” que es a la vez geográfico y simbólico, un más allá situado en otro lugar, inaccesible para quienes se quedan. El mar, en ese gesto, asume un papel ritual, y las despedidas toman formas móviles, adaptadas a las condiciones materiales y simbólicas del territorio. Lejos de ser un vacío, esta ausencia revela otras maneras de sostener la vida en común, incluso en su umbral final.

No se trata de un caso aislado. También en otras infraestructuras del corregimiento se manifiesta esta lógica de intermitencia, de uso condicionado, de presencias que no terminan de consolidarse. La iglesia católica, por ejemplo, permanece cerrada la mayor parte del tiempo. Se trata de una estructura sencilla, cuadrada, con una puerta metálica al frente y dos ventanas pequeñas a los lados, a través de las cuales se alcanza a ver un altar modesto y algunos ventiladores colgados en las paredes. Está ubicada a escasos treinta metros del mar y al costado de la cancha, como si buscara mantenerse en el corazón del corregimiento a pesar de su ritmo discontinuo. Solo abre cada quince días, cuando el párroco logra llegar desde Titumate, aunque ese intervalo puede extenderse si el clima o las condiciones del viaje no lo permiten.

En contraste, las iglesias cristianas —que cuentan con pastores residentes en el corregimiento— muestran una actividad mucho más constante. Sus espacios permanecen abiertos y en uso: celebran cultos frecuentes, organizan películas para niños, reuniones para adolescentes, estudios bíblicos y otros encuentros comunitarios. Así, los tiempos de la religiosidad en San Francisco se organizan de manera desigual: unos se adaptan a las condiciones de desplazamiento desde fuera; otros se sostienen desde adentro, habitando y acompañando cotidianamente. En esa diferencia también se inscriben formas diversas de autoridad espiritual, de presencia institucional y de vínculo con lo sagrado.

Estas diferencias no solo expresan distintas formas de presencia institucional, sino también distintas infraestructuras del cuidado espiritual. La iglesia católica, aunque materialmente presente, funciona bajo un régimen de intermitencia: su disponibilidad está mediada por el clima, la distancia, la agenda del párroco. Las iglesias cristianas, en cambio, están habitadas. No solo abren sus puertas, sino que sostienen un ritmo constante de actividad, se convierten en lugar de encuentro, en espacio de refugio, de compañía, de escucha. Allí se ora, pero también se conversa, se juega, se comparte.

En este sentido, la expansión del cristianismo en San Francisco no puede comprenderse únicamente en términos de convicciones individuales, sino también como resultado de una lógica de presencia y de cercanía. La religiosidad no es solo una experiencia interior: es una práctica social que requiere espacio, cuerpo, tiempo y comunidad. El templo no es un accesorio: es un nodo que articula vínculos, rutinas y sentidos de pertenencia. Allí donde hay continuidad, apertura y posibilidad de habitar, es más probable que florezcan formas de religiosidad arraigadas en la vida cotidiana.

La vitalidad de muchas iglesias evangélicas no radica exclusivamente en su teología, sino en su capacidad de generar redes comunitarias, afectivas y materiales en territorios marcados por el abandono institucional (Malamud, 2018). En lugares donde las infraestructuras del Estado son frágiles o inestables, estas iglesias muchas veces asumen funciones que van más allá del culto: acompañan duelos, median conflictos, organizan cuidados.

Estas formas de disponibilidad desigual —que en el ámbito espiritual se manifiestan como presencias intermitentes, vínculos sostenidos o abandonados— también atraviesan otras dimensiones del territorio. La infraestructura, entendida como una condición de posibilidad para la vida social, revela en San Francisco su carácter frágil, incompleto o fallido en múltiples registros. Allí donde el acompañamiento religioso se interrumpe por la distancia o la falta de personal, también otras promesas de conectividad, acceso o continuidad se ven truncadas por decisiones y omisiones que responden a lógicas estructurales de intervención, más que al simple azar o descoordinación técnica.

Las infraestructuras, en este marco, pueden pensarse no solo como ensamblajes técnicos, sino como espacios de posibilidad que hacen viable la existencia social, especialmente en contextos marcados por la precariedad o la exclusión (Reguillo, 2000). Desde esta mirada, no se trata simplemente de comparar religiones, sino de observar cómo ciertas formas de organización espiritual logran sostener un territorio, no solo con prédicas, sino con presencia, acogida y disponibilidad.

En uno de los extremos de San Francisco, siguiendo el camino que conduce a Triganá, se alza una pequeña construcción invadida por la maleza. Es la planta eléctrica del corregimiento: una estructura hoy abandonada, cubierta por enredaderas, con la puerta caída y los muros parcialmente ocultos por el crecimiento vegetal. La naturaleza ha ido reclamando el lugar, haciendo florecer lentamente lo que alguna vez fue una promesa de modernización.

En la fachada aún cuelga una placa metálica que anuncia, sin rastro de ironía, que la obra fue realizada bajo la administración del expresidente Álvaro Uribe. No hay mayor testimonio de su existencia que esa inscripción persistente y muda. La planta, pensada para operar a partir de hidrocarburos, funcionó durante un periodo tan breve como difuso. La falta de continuidad en el envío del combustible la condenó al abandono poco después de ser inaugurada. Su estructura quedó allí, sin uso, sin mantenimiento, sin propósito visible, convertida en un vestigio de algo que casi fue.

Más que un error técnico, la planta eléctrica encarna una forma de relación histórica con la periferia: se construyen obras sin garantizar su sostenibilidad, se anuncian soluciones sin prever los medios para sostenerlas, se instalan infraestructuras que, más que transformar, crean la distancia entre la promesa y el compromiso. La placa permanece como un eco de ese desencuentro: no hay energía continua, pero sí hay memoria inscrita en el metal.

A pesar de su inutilidad funcional, la planta eléctrica continúa presente en los relatos, las conversaciones y las miradas de quienes viven en el corregimiento. Es, en cierto modo, una infraestructura que no desaparece: no porque funcione, sino porque su abandono habla. Habla de las formas en que el Estado se presenta —y se retira— en los márgenes, de las lógicas de intervención que no contemplan la sostenibilidad, y de los efectos materiales y simbólicos de vivir en un territorio donde las políticas públicas llegan a medias.

Su presencia silente recuerda que las infraestructuras no solo conectan o abastecen: también encarnan expectativas, modelan imaginarios, y al fallar, producen desencanto. La planta fue pensada para eliminar la intermitencia del servicio eléctrico en San Francisco, pero hoy es su ruina la que visibiliza esa intermitencia persistente. La electricidad sigue llegando solo durante las noches, con cortes ocasionales y una dependencia estructural del suministro desde otros puntos de la región.

Lo que queda, entonces, no es solo un edificio cubierto por la vegetación, sino una marca del modo en que ciertas políticas llegan a los territorios: efímeras, incompletas, desancladas de las realidades cotidianas. La planta eléctrica no funcionó, pero sigue ahí, recordando que también el olvido tiene forma, peso y lugar.

Lo que revelan estos vestigios no es solo una falla técnica o una interrupción administrativa: es la inscripción material de un modelo de intervención que actúa por momentos, que se despliega con espectacularidad y se retira sin asumir las consecuencias. Las infraestructuras abandonadas no son simplemente ruinas: son indicios vivos de una forma de gobernar desde la desarticulación. En los márgenes, se acumulan los experimentos fallidos del poder central (Segato, 2006, p. 89). En ese sentido, la planta eléctrica no es solo un monumento a la desidia, sino una huella concreta del modo en que ciertos territorios son habitualmente pensados desde afuera: como lugares a los que se llega con soluciones empaquetadas, sin escucha, sin continuidad y sin cuidado.

En ese mismo registro de promesas truncas y presencias a medias, el puesto de salud de San Francisco ofrece otro ejemplo de infraestructura pensada para sostener la vida, pero que apenas

logra acompañarla. Si la planta eléctrica revela la precariedad de la intervención estatal en términos energéticos, el centro de atención médica deja ver lo difícil que puede ser garantizar siquiera lo mínimo cuando se trata del cuidado del cuerpo.

Se trata de una construcción cuadrada de cemento, pintada de blanco, con una puerta metálica al frente y una ventana del mismo material por la que se alcanza a ver un pequeño escritorio y un anaquel blanco. A simple vista, su apariencia transmite una funcionalidad básica, una promesa de atención. Pero en la práctica, el edificio permanece cerrado la mayor parte del tiempo. No hay médicos residentes; solo una enfermera que acude cuando es llamada, si las condiciones lo permiten. La atención, cuando se da, se limita a lesiones menores: cortadas, golpes, malestares que no requieren intervención especializada.

Recuerdo haber pasado un día por allí y ver a un hombre sentado afuera. Se había caído de una moto. Sangraba por la cabeza, tenía heridas visibles en las piernas, y esperaba en silencio. No había nadie más. Nadie que abriera la puerta, nadie que ofreciera un vendaje o una palabra. Era un cuerpo herido frente a una infraestructura cerrada.

En casos más graves, la comunidad debe recurrir al traslado en lancha hacia Turbo, o —si la urgencia lo amerita— se contacta a un hospital en esa ciudad o en Apartadó para solicitar el envío de un helicóptero militar. Es decir, la vida herida en San Francisco no siempre encuentra respuestas inmediatas. La distancia se vuelve una barrera más, no solo geográfica, sino institucional, política y emocional.

Pensar las infraestructuras únicamente en términos de servicio o cobertura limita nuestra comprensión de su papel en la vida social. En territorios como San Francisco, incluso las estructuras que han sido abandonadas, que operan de forma intermitente o que nunca llegaron a funcionar del todo, siguen produciendo efectos. No desaparecen: marcan el territorio, organizan los tiempos, generan expectativas, modelan estrategias. La iglesia que permanece cerrada, la planta eléctrica devorada por la maleza, el puesto de salud sin atención regular: todas son huellas materiales de una relación inestable con el Estado, formas de presencia que, aún en su ausencia, siguen interviniendo en la vida cotidiana.

La vida no se sostiene únicamente por lo que funciona. También lo interrumpido, lo fallido o lo incompleto configuran maneras de habitar. Las infraestructuras, incluso en ruina o en pausa, no dejan de operar: producen vínculos, distribuyen posibilidades, condicionan decisiones. No se trata solo de mediaciones técnicas o de soportes físicos, sino de ensamblajes donde se entrecruzan

prácticas, tiempos y formas de cuidado. Desde esta mirada, toda infraestructura es también una forma de relato: una manera de contar lo que una sociedad espera, teme o imagina posible. A veces, como se ha dicho, más que reflejar lo social, las infraestructuras lo producen (Harvey &. Knox, 2012).

## Conclusiones

Caminar por San Francisco es entrar en un mosaico de presencias que no se dejan reducir a la categoría de "paisaje". Las casas de madera pintadas con colores que el sol ha ido desgastando, los techos de zinc que repican con la lluvia y las iglesias de distintos cultos conviven con tiendas diminutas donde se conversa de la pesca, del precio de los víveres y de las noticias que llegan de Turbo. En medio de estas construcciones humanas, la cancha aparece como lugar de reunión y disputa, tanto deportiva como política, y los caminos de tierra, abiertos y cerrados por el barro de las lluvias, marcan el pulso de los desplazamientos diarios.

Junto a estas huellas de la mano humana se encuentran elementos que parecen intermedios, como la playa: un espacio natural transformado por el uso turístico, por la búsqueda de ciertas estéticas y por la disposición de cercas que delimitan accesos; o la piedra hundida, que más que un accidente geológico es punto de encuentro, calendario vivo y memoria compartida de los pescadores.

El recorrido no se detiene en los objetos construidos: iguanas que se asolean en los techos, perros callejeros que acompañan y disputan el territorio, bandadas de titíes que roban fruta de los patios, serpientes que surgen en potreros abiertos al monte, aves que anuncian el cambio de estación y tortugas que intentan desovar en playas privatizadas. Todo ello se entreteje con fenómenos que atraviesan la vida cotidiana: el sonido del mar que marca el ritmo de la vigilia y el descanso, el rumor de las hojas de las palmeras y palmeras cuando el viento anuncia la lluvia, los vientos que traen consigo no solo agua sino también la promesa de la siembra y la pesca.

Nada de esto es una simple escenografía. San Francisco no se ofrece como un telón de fondo pasivo, sino como un entramado de actores y narradores que participan en la vida social. Aquí, el territorio no es un espacio vacío sobre el que los humanos actúan, sino un tejido que se construye en la interacción constante entre casas, animales, personas, lluvias, monte, playas, rocas y silencios. Como señala Tim Ingold (2012, p. 31), "los lugares no son superficies sobre las que se colocan cosas, sino nudos en un entramado de trayectorias". Mirar desde esta perspectiva implica reconocer que el territorio habla y se deja escuchar, que los elementos que lo componen no son mudos sino voces que cuentan, limitan y posibilitan la vida en común.

Este reconocimiento abre una pregunta más amplia: ¿qué implica para la antropología adoptar una forma de mirar que no busca imponer categorías previas, sino dejarse afectar por la

densidad del mundo vivido? Las conclusiones que siguen son un intento por explorar esta pregunta, partiendo de San Francisco, pero proyectándola hacia una reflexión más amplia sobre nuestras formas de habitar, conocer y sostener el planeta que nos alberga.

Pensar antropológicamente exige un ejercicio de cuidado con las palabras y los conceptos que utilizamos. No son simples etiquetas ni instrumentos neutros: son herramientas poderosas que pueden iluminar realidades, pero también distorsionarlas o reducirlas. Los conceptos son armas de construcción y de combate (Bourdieu, 2007, p. 18), y en tanto tales, requieren un uso consciente de sus efectos. Utilizar un término sin reparar en su historia, en su carga política y en sus límites equivale a imponer una mirada que puede castrar la complejidad de lo social.

De ahí la importancia de reconocer que los conceptos no emergen en el vacío. Provienen de contextos históricos y geográficos específicos, se nutren de tradiciones académicas concretas y circulan entre lenguas, instituciones y disciplinas. Su traslado de un escenario a otro nunca es inocente: implica traducciones, desplazamientos de sentido, ajustes y, muchas veces, la imposición de marcos que no corresponden con lo que se vive en el terreno. Mariza Peirano (1995, p. 23) señala que las categorías analíticas no solo describen la realidad, sino que la producen, lo que obliga a un ejercicio permanente de reflexividad sobre cómo nombramos lo que vemos.

En San Francisco, esta reflexión se vuelve palpable. El uso apresurado de categorías como "identidad étnica", "periferia" o incluso "territorio" corre el riesgo de congelar lo que en la práctica es móvil, inestable y disputado. Frente a ello, la apuesta ha sido dejarse afectar por los términos y categorías que circulan en la vida local: palabras como sollados, narraciones sobre la roca hundida, silencios alrededor de la bocatoma. Estos no son simples vocablos anecdóticos, sino condensaciones de historias, prácticas y afectos que revelan formas particulares de habitar y de significar el mundo.

Dejarse afectar, en este sentido, no significa renunciar a la teoría, sino tensionarla desde la experiencia vivida. Supone escuchar el territorio en sus propios ritmos y reconocer que allí se gestan conceptos nacidos de los tejidos sociales, conceptos que pueden dialogar con la academia sin quedar subsumidos en sus categorías rígidas. La tarea no es colonizar esos saberes con palabras externas, sino aprender a pensar con ellos, reconociendo que en la antropología la comprensión no se construye desde arriba, sino en la fricción entre mundos.

De ahí que no se trate solo de aplicar categorías preexistentes, sino de permitir que los ritmos, las palabras y los silencios del territorio cuestionen y transformen nuestros marcos

analíticos. Esta apertura, que implica dejarse afectar por lo que emerge en campo, conecta directamente con la manera en que podemos comprender el territorio como entramado de relaciones sociales, políticas y ecológicas.

Una de las lecciones más significativas que deja este trabajo es que el territorio no puede pensarse únicamente como escenario pasivo de la vida social, ni como "naturaleza" externa sobre la cual los seres humanos actúan. La tradición occidental moderna, tal como lo muestran autores como Philippe Descola (2012), ha descansado sobre la distinción entre naturaleza y cultura, una dicotomía que ha ordenado la manera en que se clasifican los seres, los espacios y las prácticas. Sin embargo, esta división —que parece natural para el pensamiento moderno— no resulta universal, ni tampoco suficiente para comprender la riqueza de las relaciones que conforman lugares como San Francisco. Bruno Latour (2007) ha insistido en que esa separación permitió invisibilizar la multiplicidad de actores no humanos que participan activamente en la vida social y que no pueden reducirse a simples "recursos" disponibles para la explotación.

En San Francisco, la vida cotidiana desmiente una y otra vez la solidez de esa frontera. La piedra hundida que cada temporada convoca a los pescadores, las lluvias que marcan los ciclos de abundancia y escasez, las bandadas de titíes que irrumpen en los cultivos, o el grito de los pescadores anunciando su mercancía, no aparecen como un trasfondo natural, sino como actores plenos que inciden en las prácticas, en los ritmos de la comunidad y en las formas de narrar el territorio. No existe un mundo de objetos frente a un mundo de sujetos, sino una red de asociaciones que mezcla a unos y otros en la misma trama (Latour, 2007, p. 23). Ese entramado, en San Francisco, se hace visible tanto en lo material como en lo simbólico, y exige una mirada que reconozca la agencia distribuida entre humanos y no humanos.

Pero también hay que reconocer otro nivel de este entramado: el de las infraestructuras y construcciones sociales que median, limitan y habilitan la vida comunitaria. El puesto de salud que no alcanza a cubrir todas las emergencias, la planta eléctrica que marca el pulso de los días entre la luz y la oscuridad, el muelle que organiza los flujos de salida y llegada, la señal de internet que aparece y desaparece como si respirara, las motos y mulas que permiten o impiden la movilidad, los templos de distintos credos que modelan sensibilidades y sentidos de comunidad: todos ellos son actores que configuran relaciones, silencios y posibilidades. No son simples herramientas funcionales; se convierten en mediadores del territorio, en fuerzas que producen organización social y también exclusión. Al mismo tiempo, imprimen ritmos propios a la vida colectiva: la

jornada que se interrumpe con un apagón, la espera que se alarga por una falla en el transporte, la rutina que se ajusta al sonido de la campana de la iglesia o al rugido de una moto. Las infraestructuras, en este sentido, no solo sostienen la vida cotidiana: también la temporalizan y la organizan.

Pensar en clave de infraestructura nos ayuda a comprender mejor estas dinámicas. Susan Leigh Star (1999) mostró que la infraestructura se vuelve visible precisamente cuando falla: cuando la luz eléctrica se interrumpe, cuando la red de internet desaparece, cuando el puesto de salud no logra responder. Es en esos momentos cuando se revela su centralidad en la vida social. Brian Larkin (2013) complementa esta mirada al subrayar que la infraestructura no es solo un soporte técnico, sino un productor de cultura: organiza sensibilidades, estéticas y formas de habitar. En San Francisco, por ejemplo, la intermitencia de la luz eléctrica genera ritmos colectivos; el muelle estructura las emociones de la espera y la despedida; la señal de internet condiciona la manera en que se abren o cierran horizontes de futuro. Penny Harvey y Hannah Knox (2012) han insistido, por su parte, en que las infraestructuras son procesos abiertos y frágiles: más que objetos cerrados, son relaciones en curso, ensamblajes que constantemente se rehacen y que producen lo social a la vez que son producidos por él.

De este modo, el territorio aparece como un campo relacional en el que convergen prácticas humanas, dinámicas ecológicas, infraestructuras materiales y fuerzas simbólicas que se afectan mutuamente. El mar no es solo superficie para la pesca o el turismo; es un cuerpo de agua cargado de memorias, miedos y esperanzas, de silencios que marcan límites y de relatos que orientan prácticas. La playa no es un espacio natural "puro": está atravesada por usos, transformaciones estéticas y disputas en torno a su control. El muelle no es solo cemento: organiza economías, esperas, despedidas, tensiones. El internet no es solo red técnica: abre y cierra horizontes de conexión con el mundo. Incluso las interrupciones de la luz eléctrica, más que una deficiencia técnica, producen ritmos sociales, determinan cuándo trabajar, cuándo descansar y cómo organizar la vida doméstica.

Esta forma de mirar no solo amplía la comprensión de lo social, sino que también plantea un horizonte político y ético distinto. Como señala Arturo Escobar (2016), reconocer la Tierra como un entramado de vida y no como un conjunto de recursos abre la posibilidad de construir modos de existencia más sostenibles, basados en la reciprocidad y el cuidado. El territorio, visto así, no es objeto de dominación, sino sujeto de relaciones que nos implican y nos comprometen.

Lo que se juega en esta comprensión no es menor. La insistencia moderna en separar naturaleza y cultura ha legitimado formas de extractivismo y depredación que hoy muestran sus límites y consecuencias: crisis climática, pérdida de biodiversidad, desarraigo social. En contraste, la experiencia etnográfica en San Francisco enseña que esa separación nunca fue del todo operativa. Allí, los silencios en torno al agua, las prácticas de pesca, las memorias sobre las lluvias, la luz intermitente de la planta eléctrica, el rol del muelle o las tensiones alrededor del puesto de salud se entrelazan con las decisiones políticas, con las disputas comunitarias y con los modos de habitar el territorio. Observar estos cruces invita a imaginar formas de relación menos verticales, menos centradas en la extracción, y más atentas a la interdependencia que nos constituye.

Dejarse afectar por el territorio en sus múltiples expresiones —humanas, no humanas y materiales— supone reconocer que no basta con categorías fijas, sino que se requieren conceptos móviles que permitan captar su dinamismo. El territorio no habla únicamente en los discursos institucionales o en las narrativas políticas, sino también en los ritmos que impone a la vida cotidiana: en la manera en que organiza tiempos de trabajo y descanso, en cómo condiciona los desplazamientos o en los modos en que se articulan cuidados y conflictos. Esa polifonía, hecha de interdependencias visibles e invisibles, obliga a pensar la vida en común desde una perspectiva más amplia, donde lo social y lo material se entrelazan de manera inseparable. Ahora bien, esa misma polifonía se encuentra atravesada por la presencia y la ausencia del Estado, cuyas huellas se hacen sentir tanto en las limitaciones de los servicios básicos como en las formas alternativas de organización que la comunidad despliega.

La condición de San Francisco solo puede comprenderse en el marco de una geografía social marcada por la desigualdad. No basta con señalar que se trata de un corregimiento distante de la cabecera municipal de Acandí; es necesario reconocer que este último, a su vez, se inscribe en una posición periférica dentro de la nación colombiana. Estamos, entonces, frente a una doble periferia: un territorio que habita los márgenes de un municipio que ya es margen del Estado, y que experimenta en carne propia la lejanía de las instituciones, los servicios públicos y las infraestructuras.

Esta doble condición revela un rasgo fundamental del orden político colombiano: la incapacidad del Estado de proyectarse de manera homogénea sobre el territorio. Como sugiere James Ferguson (2000a, 2000b), la ausencia estatal no significa vacío, sino la producción de otros regímenes de poder y de vida que llenan ese espacio. En San Francisco, la falta de corregidor o de

instituciones efectivas no implica una comunidad sin organización, sino la emergencia de formas propias de gestión, sostenimiento y negociación con actores externos.

Esta marginalidad no es solamente local. Como advierte Aníbal Quijano (2000), América Latina en su conjunto ocupa una posición periférica en la división global del trabajo, heredera de la colonialidad. En este marco, regiones como Urabá condensan de manera intensa esa tensión: son periferias internas dentro de un país periférico. La plantación bananera, la inserción en mercados transnacionales, la violencia ligada al narcotráfico y, más recientemente, el tránsito de migrantes internacionales, son todas expresiones de cómo la globalización se experimenta desde el margen. Como lo expresa Milton Santos (2000), los "espacios opacos" de la globalización no son excluidos del todo, sino integrados de manera subordinada y desigual a las redes del capital.

La vida cotidiana en San Francisco da cuenta de los efectos de esta condición: el acceso intermitente a la electricidad, la precariedad del sistema de salud, la fragilidad de la conectividad digital y la dependencia de infraestructuras externas para la movilidad. Junto con estas limitaciones, se observa también la producción de respuestas locales que no se limitan a resistir, sino que crean mundo: redes de ayuda mutua, narrativas colectivas, prácticas religiosas diversas, y formas de organización que se hacen cargo de los vacíos estatales.

En este sentido, la "periferia de la periferia" no es un lugar carente, sino un espacio productivo de formas sociales y políticas singulares. Al mismo tiempo, hace visible la manera en que el capitalismo global y el Estado nacional operan no a través de una inclusión plena, sino mediante la producción de márgenes donde lo formal se entreteje con lo informal, lo legal con lo ilegal, lo visible con lo invisible. Como advierte García Canclini (1995), en América Latina la modernidad no se despliega de manera lineal, sino de forma híbrida y desigual; San Francisco constituye un ejemplo concreto de cómo esas hibridaciones se experimentan en territorios donde la globalización convive con la precariedad y la creatividad comunitaria.

En esta encrucijada, la doble periferia no se traduce únicamente en carencias, sino en una manera particular de habitar el mundo y de imaginar la pertenencia. La precariedad en los servicios, la fragmentación institucional y la convivencia cotidiana con dinámicas globales generan un escenario donde las comunidades deben constantemente inventar recursos para sostenerse. Pero esos recursos no son solo materiales: son también narrativos, proyectivos, cargados de sentido. La manera en que se define lo que San Francisco "es" y lo que "podría ser" se convierte en un campo de disputa y de creación. Es precisamente en ese terreno donde emergen los discursos y prácticas

que configuran las identidades colectivas, no como esencias inmutables, sino como horizontes que se actualizan y se reescriben en el curso de la vida comunitaria.

Hablar de identidades en San Francisco no significa únicamente referirse a lo que cada persona dice ser, sino también a cómo se imagina el territorio y lo que se espera que "deba ser" como comunidad. Los discursos que circulan alrededor de la JAC, de COCOMASUR o de ciertos liderazgos familiares no son simples opiniones: son proyectos normativos que dibujan un horizonte de pertenencia, de organización y de futuro. San Francisco no es solo lo que existe en el presente; es también una proyección colectiva sobre lo que debería llegar a ser, y es en esa proyección donde se tejen muchas de las tensiones y alianzas que atraviesan la vida comunitaria.

Este "deber ser" no se limita a los espacios colectivos, sino que también permea las expectativas sobre las personas: lo que se espera de una familia ligada a determinada organización, de un joven en relación con su comunidad, de una mujer en ciertos roles sociales, o de un migrante que llega y debe insertarse en los circuitos de reciprocidad. El deber ser moldea identidades, pero no las fija: los sujetos se mueven, negocian, se distancian o se acercan a esos marcos según las circunstancias. Así, la identidad se revela menos como esencia y más como un repertorio móvil de posiciones que se activan en contextos concretos.

Esta movilidad identitaria, evidenciada en San Francisco, no constituye un fenómeno exclusivo del corregimiento: lo que muestra es, más bien, un modo de mirar. El trabajo etnográfico permite observar cómo las identidades nunca son bloques compactos, sino construcciones situadas que se reconfiguran en la interacción. De allí la necesidad de escapar a las trampas del esencialismo: lo "afro", lo "campesino", lo "migrante" no son categorías absolutas, sino herramientas político-discursivas que cobran sentido en relación con proyectos colectivos, luchas por el reconocimiento y dinámicas territoriales. Entenderlas como repertorios en movimiento abre la puerta a un análisis más fino de la vida social, uno que reconoce la fluidez sin reducirla a indeterminación.

La pregunta sobre "quién es" de San Francisco pone en evidencia esta complejidad. El corregimiento ha sido, desde hace décadas, lugar de llegada para personas provenientes de distintos orígenes: afrodescendientes asentados históricamente en la región, familias campesinas atraídas por la fertilidad de la tierra, colonos antioqueños vinculados a las dinámicas bananeras, migrantes internos en busca de refugio frente a la violencia, e incluso extranjeros que, en diferentes momentos, decidieron instalarse allí. Cada arribo dejó huellas en la configuración social y

territorial, y, al mismo tiempo, cuestionó las fronteras de quién podía ser considerado "habitante legítimo" y bajo qué criterios.

En este contexto, ser "local" no equivale a una pertenencia automática ni heredada de forma lineal, sino a un entramado de vínculos, trayectorias y reconocimientos mutuos. Las categorías de "habitante" o "foráneo" se negocian en la práctica cotidiana, se reafirman o se relativizan según el tipo de relaciones que cada persona establece con el territorio, con las organizaciones comunitarias y con las redes de parentesco. Así, la identidad de San Francisco no es un punto fijo, sino un campo en movimiento, donde las memorias de llegada y permanencia, los usos del espacio y los proyectos colectivos definen de manera situada lo que significa ser parte de la comunidad.

Es aquí donde el territorio mismo aparece no solo como telón de fondo, sino como un actor fundamental en la producción de identidades. Los lugares de reunión, las playas moldeadas por el uso, las rocas hundidas que congregan pescadores, las iniciativas comunitarias que buscan mejorar espacios comunes o la simple costumbre de compartir ciertos caminos terminan funcionando como anclajes de pertenencia. El territorio, en su materialidad y en sus significados, genera identidades o las refuerza, pues otorga marcos de memoria y de práctica que sostienen la vida social. En San Francisco, pertenecer no es solo cuestión de origen, sino de habitar, de hacer parte de un entramado de relaciones donde el territorio y las personas se constituyen mutuamente.

Ahora bien, esa misma agencia del territorio que produce identidades también moldea las formas del poder. No se trata únicamente de un espacio que acoge a la comunidad, sino de un medio que regula sus posibilidades de acción, establece límites y abre oportunidades. Así, el análisis del poder en San Francisco no puede desligarse de las condiciones geográficas y ambientales que lo atraviesan. Las identidades, los discursos y las expectativas que configuran la vida comunitaria se sostienen en un territorio vivo, marcado por ciclos climáticos, por la fuerza del mar y por la fragilidad de los servicios. En este sentido, lo político no se limita a los espacios formales de decisión ni a la relación con las instituciones estatales; también se expresa en las prácticas cotidianas que permiten hacer frente a un verano muy largo o a un invierno que no cesa. La política, la cotidianidad y el territorio forman una triada inseparable: cada variación ambiental repercute en la organización social y obliga a renegociar las formas de convivencia.

Un invierno prolongado, por ejemplo, no solo transforma la pesca o las cosechas, sino que altera los tiempos comunitarios: la escuela se suspende cuando las lluvias hacen intransitables los caminos; los proyectos colectivos se retrasan; las familias deben ajustar la alimentación y el trabajo

diario. Del mismo modo, un verano excesivo tensiona el acceso al agua y reactiva discusiones sobre la bocatoma, el uso de los pozos o la distribución de los recursos. En estos escenarios, el poder se manifiesta menos como un mandato jerárquico y más como una capacidad de gestionar lo incierto, de tomar decisiones frente a contingencias que desbordan las planificaciones previas. Como advierte Foucault (2011), el poder no reside en un centro fijo, sino que circula en las prácticas y en los saberes que organizan la vida; en San Francisco, esas prácticas se activan en estrecha relación con los ritmos ambientales.

La condición periférica del corregimiento hace aún más evidente esta imbricación. La ausencia de instituciones estatales con capacidad de respuesta convierte cada variación climática en un asunto político inmediato, cuya resolución recae en los propios habitantes. Aquí se confirma que la política no se restringe al diseño de políticas públicas desde arriba, sino que también surge "desde abajo", en las formas locales de resolver lo urgente (Escobar, 2014). Un corte de energía eléctrica, una tormenta que arrastra la playa o un mar de leva que impide la llegada de provisiones, se convierten en asuntos donde la comunidad debe ejercer agencia, organizándose con los recursos disponibles.

En este sentido, nuevamente el territorio no puede pensarse como un simple telón de fondo frente al cual transcurren las acciones humanas. Por el contrario, interviene, afecta y condiciona las posibilidades mismas de lo social y de lo político. Y este no es un hallazgo aislado de un apartado particular, sino una constante que se ha hecho visible a lo largo de la investigación y de estas conclusiones: el territorio, en sus múltiples expresiones —materiales, ambientales, infraestructurales y simbólicas—, siempre irrumpe y exige ser tenido en cuenta. Cualquiera que sea el ángulo de análisis desde el que nos situemos —ya sea el poder, las identidades, la organización comunitaria o las relaciones con el Estado—, el territorio aparece como un actor fundamental, un agente que nunca permanece neutro. Reconocerlo implica ampliar la mirada de la antropología hacia una comprensión en la que lo humano y lo no humano se entretejen de manera inseparable.

La antropología ha transitado históricamente por múltiples caminos para acercarse al territorio: desde miradas que lo concibieron como telón de fondo pasivo hasta perspectivas más recientes que lo entienden como entramado de relaciones. En esa trayectoria, a veces se lo redujo a escenario de prácticas humanas, y otras se intentó captarlo desde categorías rígidas que terminaban por simplificar su complejidad. Esta investigación apuesta, en cambio, por un enfoque

que reconoce el territorio como un actor múltiple, tejido por la confluencia de lo humano, lo no humano, lo material y lo simbólico.

Etnografiar desde este lente significa aceptar que no estamos frente a un objeto de estudio delimitado, sino inmersos en una multiplicidad de relaciones que nos afectan y que nos interpelan. Supone dejar atrás una antropología centrada únicamente en lo humano y acercarse a una práctica menos extractivista en lo social, más consciente del equilibrio natural y de la necesidad de la sustentabilidad. Como señala Ingold (2015), pensar con el mundo implica abandonar la distinción tajante entre naturaleza y cultura, y reconocer que habitamos un continuo de relaciones vivas.

Este tipo de mirada exige, además, una ética de la investigación que no se limite a describir sino que busque también escuchar y reconocer las voces propias de los territorios. No se trata de imponer conceptos prefigurados, sino de atender a los que emergen desde los mismos tejidos sociales, de modo que la reflexión académica se enriquezca con categorías locales, con formas de nombrar y de sentir que brotan de la experiencia misma.

Así, las reflexiones aquí esbozadas no pretenden clausurar un debate, sino abrirlo. Lo que San Francisco nos enseña es que el territorio, la periferia, las identidades y el poder no pueden analizarse en compartimentos estancos, sino como parte de una red viva y cambiante. Hacer antropología, en este sentido, es ensayar una forma distinta de mirar: menos centrada en lo humano, más consciente de los límites del extractivismo, y atenta a las condiciones de posibilidad de una vida compartida y perdurable en el planeta que habitamos.

El propósito último de este trabajo es, precisamente, extender una invitación. Una invitación a que la antropología continúe explorando caminos que se dejen afectar por las voces propias de los territorios, que no teman escuchar lo que resuena en los silencios y en lo más allá de lo humano. A que busquemos formas de sentir y habitar los espacios que investigamos con una apertura radical, capaces de reconocer conceptos y prácticas paridos desde los mismos tejidos sociales. Solo así podremos contribuir a construir miradas más respetuosas, más sostenibles y más cercanas a las realidades que pretendemos comprender.

Caminar por San Francisco, detenerse en sus calles, observar el muelle, escuchar el rumor del mar y el sonido de las motos, es reconocer que la vida social nunca está separada de los territorios que la sostienen. Esta tesis no es, por tanto, una suma de episodios aislados, sino un intento por mostrar cómo en cada gesto, en cada práctica, en cada infraestructura, se despliega un

entramado que enlaza lo humano con lo no humano, lo local con lo global, la memoria con la expectativa de futuro.

La apuesta ha sido clara: más que imponer un marco rígido, se buscó una forma de mirar. Mirar como ejercicio de cuidado, como disposición a dejarse afectar, como búsqueda de categorías móviles que no clausuren, sino que abran posibilidades de comprensión. Desde San Francisco emergen preguntas que desbordan lo local y nos interpelan como disciplina: ¿qué significa hacer antropología en contextos donde el Estado está ausente pero las comunidades reinventan formas de sostenerse? ¿cómo pensar la identidad sin caer en esencialismos? ¿cómo reconocer el territorio no como recurso sino como sujeto de vida?

Estas reflexiones, aunque nacidas en un lugar específico, dialogan con preocupaciones más amplias: la crisis ecológica, las desigualdades estructurales, la necesidad de imaginar modos de habitar más sostenibles y respetuosos. San Francisco, como periferia de la periferia, nos recuerda que desde los márgenes se producen saberes, prácticas y sentidos que cuestionan los centros de poder y enriquecen la comprensión de lo social.

Cerrar esta investigación no significa dar por concluida la conversación. Al contrario, implica abrir un horizonte. Una invitación a seguir explorando, a continuar pensando desde los territorios, a ensayar formas de antropología que reconozcan la pluralidad de voces y la potencia de los vínculos más allá de lo humano. Una invitación, en suma, a seguir caminando con la certeza de que el conocimiento, como la vida, se teje en movimiento, en relación y en apertura hacia lo que vendrá.

## Referencias


Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Arias Henao, J. D., & Roca-Servat, D. (2024). Etnografía Multiespecies: teoría, técnicas y desafíos actuales. *Jangwa Pana*, *23*(1), 1–15. https://doi.org/10.21676/16574923.5459

Bocarejo, D. (2022). Un río infraestructurado: la gestión comunitaria entre el cemento y los movimientos del agua. *Revista Colombiana de Antropología*, *58*(2), 51–76. https://doi.org/10.22380/2539472X.2137

Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas* (A. Gutiérrez, Trad.). Taurus.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.

Brombin, A. (2019). The Ecovillage Movement: New Ways to Experience Nature. *Environmental Values, 28,* 191-210. https://doi.org/10.3197/096327119X15515267418520

Camargo, A., & Uribe, S. (2022). Infraestructuras: poder, espacio, etnografía. *Revista colombiana de antropología*, *58*(2), 9–24. https://doi.org/10.22380/2539472x.2370

Ceballos-Lascuráin, H. (1996). *Turismo, ecodesarrollo y medio ambiente*. Editorial Diana.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2022). *Estrategias de guerra y trasfondos del paramilitarismo en el Urabá antioqueño, sur de Córdoba, bajo Atrato y Darién. Tomo I*. CNMH.

Coronil, F. (2000). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela.* Nueva Sociedad.

Dabezies, J., & Arrégui, A. (2023). Por una antropología en los márgenes de lo humano. Tekoporá. *Revista Latinoamericana De Humanidades Ambientales Y Estudios Territoriales*, *5*(1), 13-20. https://www.revistatekopora.cure.edu.uy/index.php/reet/article/view/198

Das, V. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignida*d (M. V. Uribe & F. Ortega, Trads.). Pontificia Universidad Javeriana,Universidad Nacional de Colombia, ICANH.

De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

De la Cadena, M. (2015). Seres terrestres: ecologías de la práctica entre mundos andinos. Duke University Press.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores. CLACSO.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.

Durand, Leticia. (2022). Etnografía vegetal Sobre el mundo que construimos en colaboración con las plantas. *Alteridades*, *32*(64), 111-123. https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2022v32n64/Durand

Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Editorial Universidad del Cauca.

Estenssoro Saavedra, Fernando. (2010). Crisis ambiental y cambio climático en la política global: un tema crecientemente complejo para américa latina. *Universum (Talca)*, *25*(2), 57-77. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762010000200005

Ferguson, J. (2000a). *La anti-política del desarrollo: El Estado, la despolitización y la burocracia en Lesoto*. Fondo de Cultura Económica.

Ferguson, J. (2000b). *La anti-política del desarrollo: la máquina de hacer Estado y el descampado en Lesoto*. México: Siglo XXI Editores. (Original en inglés 1990).

Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad: La voluntad del saber (Vol. 1)*. Siglo XXI.

García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo.

Jensen, C. B., & Morita, A. (2015). Infrastructures as ontological experiments. *Engaging Science, Technology, and Society*, 1, 81-87. https://doi.org/10.6084/m9.figshare.1427370.v1

Hall, Stuart (1996). "Introducción: ¿Quién necesita 'identidad'?". En Stuart Hall y Paul du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39). Buenos Aires: Amorrortu.

Harvey, P., & Knox, H. (2012). The Enchantments of Infrastructure. *Mobilities*, *7*(4), 521–536. https://bit.ly/4oQppLe

Hiernaux-Nicolas, D. (2005). ¿Identidades móviles o movilidad sin identidad? El individuo moderno en transformación. *Revista de Geografía Norte Grande*, 34, 5-17. https://www.redalyc.org/pdf/300/30003401.pdf

Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Ediciones del Signo.

Ingold, T. (2015). *Líneas: una breve historia*. Gedisa.

Kant, I. (1781). *Crítica de la razón pura* (M. V. H. Morales, Trad.). Editorial TAURUS.

Larkin, B. (2013). The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42, 327–343. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.

Losonczy, A.-M. (2006). *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Malamud, C. (2018). La expansión política de las iglesias evangélicas en América Latina. En *Real Instituto Elcano*. https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/la-expansion-politica-de-las-iglesias-evangelicas-en-america-latina/

Peirano, M. (1995). *A favor da etnografia*. Relume-Dumará.

Peralta Agudelo, J. A. (2012). De lo "doméstico/manso" a lo "lejano/arisco". Un recorrido por la cartografía simbólica del territorio negro de Chocó. *Antipoda*, 14, 113–137. https://doi.org/10.7440/antipoda14.2012.06

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Perspectivas latinoamericanas, CLACSO.

Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles: Estrategias del desencanto*. Grupo Editorial Norma.

Rodríguez Rodríguez, S. E. (2018). Turismo comunitario en Colombia: ¿Retórica de estado? *Revista Turismo y Sociedad*, 23, 1-20. https://doi.org/10.18601/01207555.n23.01

Roldán Carvajal, C. D., (2012). Lineamientos para la planeación del turismo sostenible en el corregimiento de San Francisco de Asís (Municipio de Acandí, Chocó, Colombia). *Gestión y Ambiente*, *15*(1), 129-142. https://www.redalyc.org/pdf/1694/169424101011.pdf

Ruiz-Ballesteros, E., & Hernández-Ramírez, M. (2010). Turismo comunitario en América Latina: una revisión crítica. *Teoría y Praxis*, (8), 11–30. https://doi.org/10.5377/rtu.v0i8.597

Favret Saada, J. (2005). *De ser afectado: antropología y experiencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Sánchez Pérez, J.-E. (1992). *Geografía política*. Síntesis.

Segato, R. L. (2006). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.

Star, S. L. (1999). The Ethnography of Infrastructure. *American Behavioral Scientist*, *43*(3), 377–391.

Steiner, C. (2000). *Imaginación y poder: El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960*. Universidad de Antioquia.

Taussig, M. (2012). *Xamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación* (J. Jordá, Trad.). Universidad del Cauca.

Tsing, A. L. (2015). The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins. Princeton University Press.

Urry, J. (1990). *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies.* Sage Publications.

Wallerstein, I. (2005). *El moderno sistema mundial*. Siglo XXI Editores.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir. En C. Walsh (Ed.), *Interculturalidad crítica y educación intercultural* (pp. 25–44). Abya-Yala.