



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
ESTADO Y SOCIEDAD: INSTITUCIONES, PROCESOS POLÍTICOS Y
MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

**“Mujeres de Sal:
Prácticas de Resistencia de Garífunas en
Centroamérica”**

**TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

PRESENTA

UVI NAZARELI GARCÍA FLORES

TUTORA: MARGARITA VARGAS CANALES

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN.....7

PREÁMBULO.....18

CAPÍTULO 1:

CRUCES DE LA RESISTENCIA

1.1. Aportes desde la antropología cultural y la etnohistoria.....30

 El Espacio de la infrapolítica y el discurso40

 La oralidad y cultura del pueblo como discurso oculto.....42

 Orígenes de la infrapolítica de las garífunas.....44

1.2. Pensamiento feminista negro ¿camino por recorrer?.....46

 Tejiendo la dominación desde la matriz53

 Uniendo historias, trastocando mitos: el blues y el canto.....56

1.3. El camino del feminismo comunitario.....61

 Primera aproximación al cuerpo-territorio garífuna.....66

CAPITULO 2:

ORIGENES Y FORMAS DE LA RESISTENCIA

2.1. De Caribes-negros a garífunas.....72

 Los negros creoles de la costa Atlántica.....80

Las garífunas en la historia del pueblo.....	88
2.2. Reivindicando(se) y construyendo resistencias.....	95
El nacionalismo hondureño.....	96
La identidad creole nacional de Belice.....	100
Panafricanismo beliceño y sindicalismo hondureño.....	105
2.3. Organizaciones precursoras re-creando la comunidad.....	110
Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH).....	112
El Consejo Nacional Garífuna de Belice (NGC).....	116
Pioneras transformando la comunidad.....	119
2.4. El movimiento indígena-negro en Centroamérica.....	126
Federaciones y Consejos indígenas de negros	127
Encuentros y organizaciones de mujeres.....	132
De la crisis climática a la política.....	134

CAPITULO 3:

PRACTICAS DE LA RESISTENCIA, UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

3.1. Momentos claves del resistir	144
Las peregrinaciones por el derecho al territorio.....	147
Las garífunas en el golpe y post-golpe	153
3.2. Prácticas de resistencia de las mujeres.....	157

Elementos y prácticas ancestrales.....	165
Construcción de los espacios en resistencia.....	182
Cartografías en disputa.....	188
3.3. Construyendo(se) relatos y espacios	189
 Espacios pioneros organizativos.....	191
 La lucha por la tierra y de las mujeres.....	201
 Literatura y lengua, otras formas de resistir.....	208
CONSIDERACIONES FINALES.....	215
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	222

AGRADECIMIENTOS

A cada unx de lxs que de manera directa e indirecta contribuyeron a iniciar y terminar esta tesis:

Principalmente al Posgrado de Estudios Latinoamericanos por apoyar a la realización de los estudios y el trabajo de campo.

A Margarita Vargas y Francesca Gargallo por motivar, acompañar y comentar esta investigación.

A Pablo Vicenteño por sus críticas puntuales.

A mi familia cercana, lejana y extensiva que me acompañaron y no me dejaron sola en este largo viaje:

Principalmente a mis abuelas, mamá y papá por su amor y sembrar rebeldías

A Bere, Rodrigo, Gabriel y Pakal, esperando sembrar inquietudes.

A lxs cómplices de cada uno de los proyectos imaginados, realizados, fracasados y soñados, que la vida nos siga dando alas, amor, creatividad, alegrías y esperanza para construir otros mundos posibles, especialmente:

A Anelí y Majo por iniciar nuestro andar latinoamericanista.

A Arlette, Toña, Nadia, Ángel, Nai y Leni por encontrarnos en nuestro terruño.

A la compañía en el viaje.

A tú escucha, desvelos y paciencia.

A todos los espacios-territorios donde de diversas formas me fue posible trabajar, reflexionar, escuchar, dialogar y comprender:

A la Costa Caribe, Triunfo de la Cruz, Tegucigalpa, Belmopan, Dangriga, al Maíz Prieto, las casas de lxs muchitxs y al DEI.

A todas las mujeres garífunas que dialogaron y compartieron su tiempo, historias y vida, y en algunos casos sus casas y familias conmigo:

A Fany, Bertha, Phylips, Sheena, Manuela, Sendela, Alba, Raquel, Doña Chula, Nylda, Lucy, Leslie.

Al pueblo garífuna, Rovertó y Miriam con toda mi admiración y respeto.

A las ancestras cuidadoras y luchadoras de la red de la vida por resistir.

Vengo de la sal
sal que quema
sal que llaga
sal que en sacrificio se llevó
parte de mis ancestros al
momento de la salida de mi
raza de la Isla de San Vicente
hacia el caribe de Honduras
ya vengo
y vengo de la sal.

Margarita Videla. Vengo de la Sal¹.



"Garífunas in Dangriga"

Museo Gulisi Garífuna en Dangriga, Belice.

¹ En Voces de mujeres indígenas, garífunas y campesinas de México, Guatemala y Honduras, editado por COMPPA, 2003, Proyecto de poesía y periodismo.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis es el resultado del trabajo de campo desarrollado entre la primavera del 2009 y el 2013. El primer contacto con la región y el pueblo se concreta en la capital beliceña, Belmopán, sin saber que culminaría en una investigación de mayor alcance y extensión. En esta primera estancia surgen las primeras dudas y acercamientos; una serie de preguntas, primero por el desconocimiento casi total del contexto cultural y social de un país con el cual compartimos frontera, historias y muchas prácticas culturales, aún cuando no hablamos la misma lengua.

Belice abrió las posibilidades in-imaginadas de reconocer en su historia formas tan diversas de tejer procesos culturales y políticos donde la diversidad y el entrecruzamiento de orígenes, colores y culturas son parte de su Historia y de su día a día. Igualmente, se mostraron las contradicciones de las relaciones que en un espacio pluridiverso encubren el racismo, xenofobia y sexismo.

En 2011 en el posgrado de Estudios Latinoamericanos se esboza la investigación; ante el contexto de crisis política regional: el golpe de Estado en Honduras (2009-2010); aún cuando parece que no hay forma de conectar Belice con Honduras, el desarrollo de la crisis, la articulación del movimiento popular en Honduras y las implicaciones geopolíticas de un golpe de Estado en los inicios del siglo XXI, el siglo de la “paz y estabilidad neoliberal” regional darán la pauta para hacerlo.

La Historia de Centroamérica, al igual que muchas historias latinoamericanas está marcada por procesos de colonización, movimientos caudillista, luchas entre conservadores y liberales, procesos de creación de nacionalismos, la creación del Estado de bienestar y su posterior desmantelación. Sin embargo, la historia política y económica de la región tiene características particulares, particularmente en el último siglo su inserción en el mercado regional e internacional con el modelos de exportación primaria y la construcción de Estados endebles, mostraran en varios momentos la crisis social y política.

En las últimas cuatro décadas la región ha sido el epicentro de períodos de guerrilla, genocidios, intervenciones de ejércitos extranjeros; hasta las últimas décadas, la intervención se ha transformado en cooperación internacional y de organismos internacionales. Con el fin de asegurar la estabilidad social y política en la región. Desde Nicaragua, Guatemala, El Salvador y Honduras las intervenciones directas e indirectas en sus territorios y el conflicto armado y de “baja intensidad” fueron parte de la historia durante las últimas cuatro décadas del siglo XX.

Contexto que, además, se acompañó del desmantelamiento del Estado de bienestar con la autodesregulación del Estado, el aumento de la inversión extranjera directa y el poco control de las oligarquías nacionales sobre las políticas gubernamentales. El Golpe de Estado en Honduras es el primer golpe que Latinoamérica tendrá en el siglo XXI. Se perfila como el primero que rompe con el mito de la paz y democracia regional, la paz y estabilidad neoliberal .

Las consecuencias fueron expansivas y visibilizaron las disputa por la tierra y recursos naturales en toda la región, de formas frontales, violentas y en algunos casos más simbólicas. La disputa por el territorio de los pueblos originarios y entre ellos, territorios del pueblo garífuna: altamente rentables y explotables de sus recursos naturales, no fue propia del 2009, pero de formas más violentas se incremento.

El período del post-golpe del 2009 al 2011 mostró lo que históricamente existía pero de alguna forma no se había encontrado en un punto álgido, no desde el conflicto armado en Guatemala y El Salvador: la relación racista-capitalista entre el Estado-nación y los pueblos originarios, la cual mostró la confrontación entre el desarrollo capitalista y las prácticas de resistencia garífunas en torno a la defensa de su territorio, pero sobre todo en torno al derecho a vivir, permanecer e interpretar la vida desde su cosmovisión cultural y en comunidad.

Estas prácticas no son nuevas o aprendidas, sin duda son parte de los remanentes de sus orígenes como pueblo *indoafroamericano* en el siglo XVI y su

llegada a esta región en 1797, porque ser cimarrones desde su llegada a Abya Yala, hablar garífuna e invocar a sus ancestros y ancestas lo mismo en el Bronx que el Sambo Creek (Honduras) o Dangriga (Belice) son formas históricas de existir resistiendo.

La articulación del movimiento de reivindicación por los derechos de los pueblos originarios, más la resistencia popular post-golpe produce en la región rearticulación de organización indígenas, garífunas, de mujeres, sindicales y regionales. Particularmente, hubo un resurgimiento de la organización popular, la cual en muchos momentos fue liderada por las organizaciones garífunas, las cuales son dirigidas por mujeres.

Este resurgimiento del activismo del pueblo, pero sobre todo de las mujeres incita la búsqueda de la historia de la creación de sus organizaciones, a indagar sobre las relaciones y prácticas ancestrales de las mujeres en la comunidad y en la defensa y permanencia de su cultura de origen negro-caribe. Entonces, se vuelve necesario recuperar las historias sobre sus orígenes, su llegada al caribe centroamericano para retomar su condición transnacional.

Cabe resaltar, que el activismo de las mujeres tiene un contexto propio, comunitario, pero al mismo tiempo responde a los procesos organizativos que la región experimenta, a la creación de organizaciones sindicales, feministas y de reivindicación de la identidad negra y sus derechos ancestrales como pueblos originarios. En este sentido el activismo y la creación de las organizaciones garífunas responde a un contexto politizado, a propuestas políticas de reconocimiento claras y de defensa y disputa de sus derechos, principalmente de sus derechos por el territorio.

Pero por otro lado, la creación de organizaciones de reconocimiento de la identidad y tradición garífuna, de organizaciones comunitarias como los clubs de danza, de organizaciones que buscan abrir espacios para la literatura y la lengua garífuna; todas estas que parecieran ser “apolíticas”, por el contrario, posibilitan lo que Scott llamaría “discursos ocultos y prácticas infrapolíticas”, los cuales se

expresan en lo que titulamos las prácticas de resistencia de mujeres garífunas. Porque no buscan una confrontación directa para eliminar su condición de exclusión o alcanzar sus propósitos, más bien, son prácticas que al existir, reproducirse y conservarse, desde la micropolítica, desde la comunidad, ya están generando resistencias; es decir, al existir y persistir, existen otras formas de relación con la vida material y simbólica que contradicen a la forma capitalista moderna occidental.

Sobre la región centroamericana, no es ni toda, ni todo el territorio, ni toda la población garífuna que lo habita y, por supuesto, tampoco refleja todos los procesos de transformación existentes. El título de la investigación lleva a Centroamérica como espacio geográfico, por la importancia de resaltar la región y no a cada país, no reconociendo las fronteras geopolíticas, porque para el pueblo muchas veces son inexistentes. Al enunciar a Centroamérica se considera únicamente la Costa norte de Honduras y Belice.

La metodología y el aparato teórico que se desarrolló en la investigación es resultado de la búsqueda por retomar el conocimiento situado desde y para Latinoamérica y el Caribe, centralizando los procesos organizativos y culturales de *NuestrAmérica*, para lo cual el posgrado y la condición de becaria aportaron las semillas y condiciones óptimas para llevar a cabo dicha intención. Cabe comentar que la maduración y reflexión de la investigación fueron el resultado de seminarios, pláticas, entrevistas, lecturas, comentarios y críticas surgidas del tiempo y la distancia con el trabajo de campo y el primer borrador.

Dentro de estos propósitos de generar y contribuir con una escuela de *Historia de las ideas desde y en Latinoamérica y el Caribe*; recuperar las historias de los pueblos que no fueron parte del pacto caudillista que creó las ideologías de las naciones; incluso, desde sus orígenes, al tratarse de una mezcla entre negros cimarrones y caribes indígenas no fueron parte de la historia contada de las conquistas y la colonia española, portuguesa, francesa u holandesa. Por lo tanto, se tratan de historias que poco se conocen y se escriben, y que por lo tanto, se

busco conservar sus voces, opiniones y sentires de las y los garífunas con los que se dialogaron.

En este sentido, *los relatos y prácticas de las garífunas* se entrecruzan con múltiples miradas siendo difícilmente plasmables en este primer texto. Incluso, la forma de estructurar la reflexión es un proceso inacabado que espera ser la veta de muchos otros diálogos y acercamientos más profundos. Sobre el estilo de la escritura dado que se recopilaron historias de mujeres, fue necesario el uso de un lenguaje inclusivo. El uso de “los y las” es una forma de apostar por crear epistemes desde las voces, miradas y prácticas de las mujeres.

Para contextualizar, se reconoce la existencia de un sistema de opresiones, con características y condiciones concretas según el momento y lugar en el que se desarrollo. Pero reconociendo una serie de opresiones vinculantes que se crearon con la modernidad colonial en 1492. Generando así, un sistema de jerarquías y diferencias en torno a características fenotípicas, color de piel, género y de clase, creando estereotipos y sujetos de la historias y los otros, los subalternos, que fueron excluidos del sistema por ser diferentes a los estereotipos. En este sentido, los pueblos cimarrones, negros y originarios han sido sinónimo de atraso y cada vez que se les ha buscado incluirlos es para transformarlos, para modernizarlos.

Frente a este sistema jerárquico basado en las diferencias, la hipótesis de la investigación es que el pueblo y las garífunas construyen prácticas infrapolíticas a través de la permanencia y defensa de su cultura, le dan un sentido político a su identidad y tradición; por que estas prácticas, primero se han podido conservar al ser excluidos del sistema y por otro lado, porque son una apuesta por otros forma de reproducir la vida, la cual, va contra la forma capitalista patriarcal moderna occidental.

Sus discursos y prácticas contrahegemónicas van desde la búsqueda de la permanencia de su cultura ancestral salvaguardando su lengua, tradiciones y comunidades, hasta otras, donde la crítica ha sido necesaria, visible y con propuestas políticas transformadoras, desde el quehacer político, intelectual y el

activismo de las mujeres. Esta hipótesis se centra en un primer momento en torno a la historia y cultura ancestral; muestra los vínculos con procesos regionales que contribuyeron a que permaneciera como pueblo cimarrón y las posturas y confrontaciones que surgieron en torno a su identidad mestizada (considerando su raíz negra y caribe).

Al visibilizar sus prácticas y voces fue necesario seguir el hilo de la identidad, cultura y género, para lo cual se propuso abordar metodológica y teóricamente desde los aportes del feminismo negro y comunitario. Aportes provenientes de diferentes latitudes, pero con posibilidades de tejer puentes entre ellos y así conformar una mirada más compleja y amplia de las problemáticas históricas del ser mujeres negras con una identidad originaria en un momento donde se está en disputa la tierra y el cuerpo de los y las garífunas.

Para profundizar en lo anterior, la investigación se estructuró en varios niveles de reflexión. Comenzando por los estudios teóricos y los análisis de las escuelas de antropología y los estudios críticos; en un segundo nivel abordó los aportes de teóricas del feminismo negro y comunitario, de autores y autoras locales y garífunas y se concluye con las voces y relatos en primera persona de las mujeres. Se analiza en estos tres niveles para otorgar elementos y herramientas deductivas desde la subjetividad de quien escribe y reflexiona el tema. Es así, que el texto se estructura de la siguiente forma:

El *Preámbulo* se divide en dos apartados: el primero muestra el estado del arte o de la cuestión, bibliografía encontrada y revisada sobre trabajos e investigaciones en torno al pueblo garífuna; desde las primeras etnografías hasta el análisis de las imágenes y personajes de garífunas en la literatura. Es de señalar, que se encontró un aumento de textos escritos por garífunas en las últimas tres décadas, denotando la creación de una escuela de escritores, intelectuales y académicos garífunas, tanto en Belice como en Honduras.

La segunda parte del *Preámbulo* es un diálogo directo con autores para retomar aportaciones conceptuales. Por la profundidad de la descripción y

análisis que se pretende realizar, el uso de categorías como: raza, género y discriminación son recuperadas de corrientes particulares y perspectivas críticas, las cuales reconocen la existencia de *patrones –estigmas- de dominación* sustentados en dichas categorías. Por lo tanto, la necesidad de aclarar desde dónde y con quién se dialoga respecto a los conceptos.

El *Capítulo 1: Cruces de la resistencia* es un apartado de diálogo teórico. Éste capítulo conecta los aportes para nombrar y visibilizar las prácticas de resistencia del pueblo; conecta el norte y sur en términos epistémicos-teóricos a través del Caribe Centroamericano, como espacio geográfico y social, desde la antropología cultural y la etnohistoria inician las reflexiones y se enmarcan sus alcances y límites. Se hace una revisión y uso de la propuesta de James S. Scott sobre *la resistencia, la infrapolítica y el discurso oculto de los pueblos subalternos*, pueblos como el garífuna. Mientras, desde el norte, se recuperan los aportes del feminismo negro de las afroamericanas en cuanto a mirar el cruce de las opresiones como el tejido de la dominación y los vínculos posibles de la música y canto como formas liberadoras, específicamente el blues y los cantos tradicionales.

Desde el cruce de las opresiones, este aporte permite mirar los elementos de la cotidianidad que muestran las resistencias o las prácticas de infrapolítica, las cuales de manera subterránea confrontan a las opresiones. Estos elementos fueron aportes primero de las sobrevivencia a la esclavitud, a pesar del contexto las y los afroamericanos conservaron sentires y prácticas vinculadas con su territorios originarios que persistieron hasta la conformación del pensamiento feminista negro, por ejemplo, la forma de hacer familia, las familias extensivas, que en muchos contextos funcionaron como primera forma de organización social de los afros, y las cuales fueron resultado de la intervención de las mujeres.

O como Ángela Davis lo señala, la conformación del blues como una forma de resistir y transformar los abusos y violencias hacia las mujeres. Ambas son prácticas que en determinados momentos abrieron las posibilidades de revertir las

opresiones y dominación. En ambos casos la forma de hacer comunidad y la importancia de los cantos son formas de hacer infrapolítica que emergen en las afroamericanas, pero que se pueden reflejar en las garífunas.

Y, desde el sur, se retoman los debates respecto a la dominación, lo colonial y la conformación del sistema de dominación –colonial: lo cual puede considerarse un reto desde la región centroamericana o un espacio poco reflexionado. Desde las corrientes existentes, las más abarcales y profundas: el colonialismo interno y la modernidad colonial se plantea este sistema de dominación-colonial. Y en un segundo momento desde el feminismo comunitario de las mujeres xinkas y aymaras que incorporan sus análisis desde teorías del cuerpo-territorio resaltando el espacio comunitario, la comunidad o el pueblo, como el espacio en disputa entre el sistema de dominación y el pueblo; y el cuerpo como primer espacio por luchar entre las y los garífunas.

Conectar el norte y sur es una forma de situar e imbricar en el Caribe continental con el espacio centroamericano. Mirar ese espacio que no es ni caribeño ni centroamericano, como el espacio entre, el lugar de frontera que conecta dos momentos, espacios y propuestas distintas. Es pensar este espacio como el cruce entre el colonialismo-modernidad y tradición-resistencia, habitados y ocupando un mismo cuerpo y un mismo territorio.

El *segundo Capítulo: Orígenes y formas de la resistencia* abona en la reconstrucción de las organizaciones garífunas desde los orígenes del reconocimiento de su identidad, las primeras organizaciones, sus influencias, redes y conexiones hasta su conformación dentro del movimiento popular. Es un recorrido histórico sobre el origen de la identidad garífuna y sus reivindicaciones; y en él resaltan las conexiones y relaciones del pueblo con los demás sujetos en el contexto del Estado-nación en Belice y Honduras, la identificación de procesos con discursos identitarios excluyentes o poco incluyentes; y termina con el recuento en los procesos de autoafirmación y primeras organizaciones garífunas.

Sobre las Organizaciones se puntualiza en la historia y evolución de estas. Desde las precursoras que surgen en un contexto laboral: de demandas laborales y contra la discriminación, la emergencia de organizaciones en la década de 1980 y su incremento en la siguiente década, en el marco de los 500 años de la conquista de América. Puntualizando, en la conformación del I movimiento negro-indígena que confrontaría la crisis ambiental y política de las siguientes décadas, y la participación cada vez mayor de las mujeres en espacios organizativos y de formación de intelectuales.

El último *Capítulo: Prácticas de la resistencia, una primera aproximación*; es la parte de la narración centrada en el trabajo de campo, muestra las miradas, relatos, historias, quehaceres y prácticas de las mujeres y algunos varones que concedieron su tiempo para conversar y contar las historias de su pueblo a través de su propia mirada. En él se reflexiona desde la realidad que viven las mujeres, se resalta el lugar ancestral de las mismas, la importancia del territorio y las disputas actuales, su participación y prácticas de resistencia en Belice y en organizaciones y movimiento popular en Honduras.

Este último Capítulo nace a partir de las cuarenta voces y más con las que se conversó y su apertura por compartirlas. Relatos que se espera haber plasmado en esencia y el sentido con el que se compartieron. Aunque muchas de ellas se encontrarán en las referencias finales, sin ellas simplemente esta propuesta no hubiera podido nacer y mucho menos concretar.

Es importante señalar que las y los garífunas entrevistados y con los que se conversó son o fueron personajes, líderes, fundadores o integrantes de las primeras organizaciones, actuales dirigentes o participantes, académicos y profesionales y personajes reconocidos dentro de las comunidades ya sea por su liderazgo o su trabajo comunitario en clubs de danza y patronatos.

Se buscó en todo momento contactar y conocer las realidades de cada comunidad a través de la colaboración con las organizaciones pioneras, el contexto de diversificación de las organizaciones y la coyuntura política actual;

considerando que era una forma de aprehender las realidades complejas del pueblo, pero sobre todo *de conocer los procesos organizativos en el contexto comunitario*. Particularmente, en el caso de Belice, las prácticas que se recuperan son sobre todo a partir de los aportes de las escritoras garífunas.

En cuanto a las historias que se cuentan y se plasmaron, se decidió presentar de manera textual a las principales voces que contribuyeron, aunque en algunos momentos se cambiaron algunas palabras para darle y preservar el sentido literal que buscaba quien me contaba. Los datos completos de cada uno y una de las voces se incluyen como fuentes primarias y se ubican al final de los capítulos y conclusiones finales.

Sobre el cómo se nombra y se identifica, se conservó la autoidentificación que hace el pueblo de sí mismo, por ejemplo la dirigente de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) sobre la identidad es a partir del concepto de *afroindígena* y en los textos e investigaciones, se usa el término *indoafroamericano*, ahora dentro de las comunidades es cercano al uso de afroindígena, desde mi perspectiva ambos resaltan el origen mestizo del pueblo, dado que me parece importante enfatizar en el cómo se pueden identificar ellos mismos desde sus comunidades, sus dirigentes y a su vez desde la academia, denotando la importancia del origen étnico del pueblo; por lo anterior, para referirse al pueblo garífuna se usarán ambos términos de forma indistinta a lo largo del texto.

En suma, los diálogos que se sostuvieron dan cuenta de la riqueza cultural de la identidad del pueblo, la cual se remonta al Caribe insular del siglo XVII y de la permanencia cultural de sus tradiciones, que sin duda, emergen del mestizaje de dos pueblos subalternizados por la colonización, pero con prácticas que a partir de este mestizaje resistieron. También expresan y dejan ver que aun cuando los contextos históricos entre el pueblo y los afroamericanos fueron diferentes, la relación de las opresiones es histórica, capitalista y patriarcal, por esto se pueden reflejar en el pensamiento feminista negro. Por otro lado, esta

defensa territorial en la lucha de las organizaciones en Honduras visibiliza cada día más la necesidad de tejer los puentes políticos con la propuesta feminista comunitaria.

Porque espiritualmente están conectadas, aunque hablen diferentes lenguas y tengan diferentes elementos, el reconocimiento de las y los ancestros y de la importancia del territorio son parte de ambas propuestas: de las garífunas y de las feministas comunitarias de Guatemala. Y algo que habrá seguir de cerca es la conformación de las intelectuales garífunas beliceñas que cada vez más representan las voces entre el mundo inglés y el caribe.

PREÁMBULO

Después de revisar la bibliografía de los estudios e investigaciones sobre el pueblo garífuna² se encontraron amplias referencias al respecto. En cuanto a los primeros textos, se trata de descripciones etnográficas; luego hubo una ola de investigaciones en torno a la permanencia del pueblo y el rescate cultural de sus tradiciones. En este periodo comienzan a surgir investigaciones que profundizan en las relaciones interétnicas ya sea con otros pueblos o en relación a la construcción de las identidades nacionales (particularmente en Honduras) y en esta etapa comienzan a nacer proyectos de recuperación de historias del pueblo, textos realizados por el pueblo, a la par, a través de editoriales locales, comienza a emerger la recuperación de la lengua con recuperación de cuentos, mitos, un diccionario y, en Belice, surgen propuestas multilingües.

Sobre los trabajos de mayor relevancia que se pudieron registrar, en tanto su profundización, amplitud y vigencia desde las ciencias sociales y humanidades son los de la y los antropólogos: Nancie L. González 1969, 1987, 1988, 2006; Roy Cayetano 1977, 1997; Ruy Galvao De Andrade 1981; Joseph Palacio 1981, 1987, 2005; Nigel Bolland 1992 y Gabriel Izard 2002; la filósofa e historiadora de las ideas Francesca Gargallo 2002, 2004; del politólogo y sociólogo Jorge Amaya 2009 y Alfonso Arrivillaga 2010. Y dos compilaciones bibliográficas sobre todas las investigaciones respecto al pueblo garífuna. La primera es una compilación sobre Belice de Elizabeth Cunin y Oddile Hoffman, 2009 incluyen los textos e

² Existen varias investigaciones sobre el origen del pueblo que coinciden en sostener que nacieron del mestizaje entre caribes y negros, de ahí el gentilicio de *black carib*) en las islas de Santa Lucía, Dominica y St. Vincent, de esta última fueron expulsados en el siglo XVIII. Llegaron a las islas de la costa Atlántica, la Isla de Roatán (hoy Honduras) de ahí se establecieron desde Belice, Guatemala, Honduras hasta Nicaragua. Actualmente, y de acuerdo con las historias que cuentan, las cuales fueron contadas por sus abuelos y abuelas, las cuales además concuerdan con la lista de investigaciones realizadas desde principios del siglo XX: los garífunas han preservado la lengua garífuna (a excepción de Nicaragua), sus costumbres y tradiciones culturales conservan su historia ancestral de pueblos negros – caribes, su cocina y ritos religiosos, tienen una conexión visible con su pasado africano y sus relaciones comunales, muestra la importancia que tiene la familia, los amigos y los ancestros y ancestras (como ejemplo se observa la construcción de sus casas por ellos mismos, proceso en el cual intervienen los amigos y la familia). Un aporte interesante es el Francesca Gargallo (2002), según la autora, los roles entre los hombres y mujeres se organizan de forma igualitaria, mientras el hombre se convierte en pescador, las mujeres son agricultoras, pero ambos participan en el sustento familiar.

investigaciones sobre garífunas en el país; y la segunda es de Carlson Tuttle, 2011 dedicada a la compilación de las obras sobre garífunas.

Esta amplia colección profundiza sobre las prácticas y elementos culturales del pueblo, particularmente sobre la música, danza y religiosidad. En un primer momento, como González (2006) señaló, se trataba de trabajos doctorales provenientes de Estados Unidos e Inglaterra, de las escuelas de antropología, en las cuales se diversificaron a partir del año 2000 las temáticas como los orígenes de las investigaciones. Por lo tanto, se generaron una serie de investigaciones y textos, y además diversos escritos en español o español/garífuna y de origen centroamericano y particularmente de investigadores, escritoras y escritores garífunas.

De esta forma, la revisión de las investigaciones pioneras relevantes contribuyó a encontrar elementos y aportes significativos para esta investigación. Por ejemplo, *“Los negros caribes de Honduras”*³ texto de *Ruy Galvao De Andrade Coelho* (primera edición al español en 1981); la tesis doctoral que recupera trabajo etnográfico realizado entre 1947-1948, en Puerto Trujillo (Honduras) y poblaciones vecinas, aportó los primeros datos sobre la llegada y fundación de las poblaciones en Honduras y su migración hacia Belice y Guatemala; otro aporte significativo fue encontrar que en la década de 1950, el gentilicio que aun permeaba tanto fuera como dentro de las comunidades era el de caribes-negros o black caribs. Este fue el mote asignado por los ingleses de St. Vincent, apuntalando así, a una transformación contemporánea del cómo se nombran y se autoidentifican.

El segundo aporte identifica desde la antropología y la etnohistoria los elementos y procesos que permanecieron desde su llegada a Centroamérica en 1797, los cuales dieron pauta para la permanencia de su cultura y posterior cambio a garífunas; aunque, ciertamente, tampoco se puede establecer en qué

³ Título original *“The Black Carib of Honduras (a Study of Acculturation)”*, Northwestern University Illionis, EE.UU:1955.

momento y cómo se da este cambio, pues se trata de las transformaciones históricas que toda cultura y pueblo vive. Sin duda, *“Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los garífunas”* (2006) de Nancie L. González⁴ se convierte en uno de los estudios de y sobre el pueblo más amplios y de larga duración de 1956 a 1985 (con períodos interrumpidos); amplia en el sentido geográfico y de profundización ya que González compila su trabajo de campo realizado en las costas de Guatemala, Honduras y Belice, recopilando testimonios, entrevistas, documentos del archivo colonial de St. Vincent, Jamaica, Inglaterra y EE.UU.; extendiendo sus estudios a ciudades de EE.UU., principalmente al este, donde habita la mayoría de garífunas.

Un aporte desde la historia de las ideas, que contribuye a ir centrando la mirada en las garífunas y problematizando en torno a las identidades que se cruzan con la nación, es el texto *“Garífuna, Garínagu, Caribe”* de Francesca Gargallo (2002)⁵; recuento histórico que nace de una estancia en Belice, donde a partir de la descripción del pueblo recupera testimonios, fuentes documentales y su propia experiencia de campo. Las dos vertientes que contribuyeron con el nacimiento de esta investigación fueron: la problematización sobre la pluriestatalidad y la nacionalidad del pueblo y la diferenciación de roles y división sexual del trabajo ancestral.

Por último, el libro de Jorge Amaya⁶ *“Las Imágenes de los Negros Garífunas en la Literatura Hondureña y Extranjera”* (2007) emerge desde la escuela de los Estudios Culturales en Centroamérica. A través del análisis del discurso y de las representaciones de las imágenes en la literatura describe cómo se construyen los imaginarios sobre los negros, especialmente sobre los garífunas, cómo se reproduce y construye el racismo y la discriminación con base

⁴ Antropóloga, investigadora y docente en la Universidad de Maryland, EE.UU.

⁵ Filósofa, historiadora de las ideas y feminista autónoma, egresada del Posgrado de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México

⁶ Politólogo especializado en Estudios Latinoamericanos, en la Universidad Complutense de Madrid, España.

en estereotipos retratados en la literatura. Sus fuentes primeras son libros de viaje, obras literarias, documentos, archivos, tanto de hondureños como viajeros y extranjeros que recorrieron territorio hondureño. Esta investigación fue parte fundamental para mirar la reproducción de los estereotipos históricos asignados al pueblo, para mirar cómo se plasman en las ideas, opiniones y relatos de los viajeros, los extranjeros, los gobiernos, los otros pueblos originarios, los mestizos y los propios garífunas; de esta forma se reconocen mejor las apreciaciones o rechazos que van construyendo su identidad y su lugar en la historia.

Lo particular del estudio de Amaya fue la identificación por separado de la idea que se fue construyendo sobre las mujeres garífunas y el origen de su aporte, el cual sale totalmente de la antropología y etnohistoria y permite dar cuenta de cómo las miradas externas intervienen en la autoidentificación del pueblo, promoviendo en muchas circunstancias prácticas sexistas y racistas.

En cuanto al marco teórico-conceptual, éste dialoga con las y los autores, en tanto sus aportes y miradas, pero, problematizando sobre las relaciones y construcciones identitarias y las categorías de *raza* y *género*; ambas, usadas para nombrar, identificar, estereotipar y en algunos, muchos casos oprimir y generar prácticas y procesos de discriminación, por esto último es que nos interesa plantear cómo el racismo y el sexismo han permeado las relaciones, lugares, quehaceres y opresiones del pueblo en los espacios regionales, estatales, dentro de las organizaciones y las comunidades.

Aun cuando el título de la investigación plantea el interés principal por centralizar nuestras miradas y voces en la resistencia; esta se mira a partir de las opresiones y la dominación entendiéndolas no como victimización, sino como parte de reconocimiento de las condiciones históricas que han permeado las relaciones con los pueblos originarios desde la intervención colonial y con el consecuente sistema colonial occidental, las cuales han mutado y persisten hasta el siglo XXI.

El concepto y significa de “raza” se ha transformado, de la misma forma como parte del proceso histórico de colonización y conformación de los Estados-nación latinoamericanos y el Caribe. Aun cuando se ha rechazado la idea de las diferencias y determinaciones fenotípicas como forma de estratificación social actualmente. En muchos espacios y de formas diversas en los imaginarios y discursos sigue persistiendo como forma de clasificación. Aunque, cabe señalar que muchos pueblos hacen alusión a la “raza” para identificar sus características culturales y familiares; esto, en muchos momentos se dejó ver en las comunidades garífunas y en los diálogos que se entablaron.

Sin embargo, cuando los garífunas hacen referencia al origen y característica de su raza, no sólo hablan del color de su piel, sus colochos o sus rasgos físicos; aluden a elementos ancestrales de su historia, cultura y vida, como si se tratase de una gran familia. Ahora bien, los aportes desde la interseccionalidad y el feminismo negro nos han hecho replantear la necesidad de considerar la raza como parte de la imbricación de las opresiones y la matriz de dominación; las cuales no se pueden analizar sin considerar el género y la clase, esto lo saben muy bien las afroamericanas del movimiento sufragista y luego del movimiento por los derechos civiles; activistas que pronto descubrieron que mientras sus pares blancas luchaban contra el matrimonio y el derecho a la educación y el voto, ellas tenían un patrón, el estereotipo de la hipersexualización de sus cuerpos y la violencia sexual como parte de su vida diaria.

Como se menciona, el uso y significado de la categoría “raza” se ha transformado; es un concepto originado en el siglo del positivismo europeo, el siglo XIX; y nombraba en función del linaje y el origen de las familias y poblaciones, fue una forma de clasificar.

Lo cierto es que desde 1492, sin nombrar y usar a la “raza” como identificador fenotípico, se esclavizó a todo un pueblo considerando sus características fenotípicas; contribuyendo además a la idea de que las diferencias físicas generan discriminación y determinaciones en cuanto la división del trabajo,

y las relaciones sociales de producción. De esta forma, se articula la colonización con el racismo, en la creación del sistema moderno occidental en América y se crea la división racial del trabajo que permeó durante los tres siglos de colonialismo político.

Al respecto Aníbal Quijano sitúa en la conquista y colonia en América, el siglo XVI, el nacimiento de las formas de clasificación mundial: “la raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal” (2002:202). El argumento clasificador que se empleó en la conquista fue el biológico y las características fenotípicas de la población, a partir de un modelo de humanidad se establece lo “casi humano y no humano”.

En América Latina, aun cuando ha perdido fuerza y se niega lo anterior, la articulación de esta categoría con la mirada puesta en Europa durante la construcción de los Estados-nación invisibilizó a las poblaciones negras y afrodescendientes; durante el siglo XX se construyeron con diferentes matices, pero con la misma intención, los idearios de un profundo mestizaje nacional, manteniendo por fuera de éste a las poblaciones afros⁷. No es sino hasta la década de 1990 con la Constitución de Colombia que de manera jurídica se reconoce a las poblaciones afros parte del Estado y la historia latinoamericana. En el caso hondureño por provenir de la colonización hispana, en los inicios del siglo

⁷ El racismo surge, como una ideología y política que legitimó el secuestro masivo de millones de personas naturales de los distintos pueblos africanos, los cuales fueron trasladados violentamente al “nuevo continente” como mano de obra esclavizada y se fortaleció con la expansión del mercado capitalista mundial. De esta manera, lo “negro” se convirtió en lo pésimo, lo trágico, lo feo, lo negativo, lo sucio, lo marginal y lo diabólico, mientras que lo blanco pasó a simbolizar: lo bueno, lo positivo, lo enaltecido, lo sublime, lo limpio, lo cristiano. Al respecto Jesús Serna cita a Gustavo de Roux expresando lo siguiente: “con el proceso de esclavitud los colores blanco y negro fueron convertidos arbitrariamente en símbolos de condición humana superior e inferior; por lo cual el fenotipo asociado con el color negro se asumió históricamente como emblema de taras, vicios o defectos; y por tanto el adjetivo ‘negro’, cuando se le equipara al término persona, invisibiliza la verdadera esencia humana” (2005).

XX se decía que todos los morenos (así se le llamaba a los negros y afros) eran de origen jamaicano o beliceño y que habían llegado con las bananeras.

El color de la piel y las características fenotípicas de las poblaciones fue un distintivo que se usó para discriminar, para esclavizar a un pueblo y poner en entredicho su humanidad; actualmente nuestro racismo ha evolucionado porque casi siempre que se piensa en mirar las diferencias es para explicar comportamientos, conductas o habilidades para desarrollar algún trabajo, se ha construido un “racismo en positivo”.

Sobre la discriminación es necesario reflexionar y dialogar con Gilberto Giménez porque no la reduce a características físicas y al estar considerando elementos culturales, de su identidad y actuar del pueblo; es de mucha ayuda su aporte para la reflexión. El autor plantea las diferentes formas de discriminación que se originan de la diversidad de características, historias y condicionamientos de las poblaciones en general.

La “discriminación social” como la nombra: “es una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y trato desigual de los individuos identificados con los primeros respecto a los individuos identificados con los últimos”(2007: 38-40). En última instancia, las diferentes formas de discriminación no son más que expresiones de la desigualdad social.

En este mismo sentido, Peter Wade reafirma que “las razas, las categorías raciales y las ideologías raciales son aquellas que elaboran construcciones sociales recurriendo a los aspectos particulares de la variación fenotípica que fueron transformados en significantes vitales de la diferencia durante los encuentros coloniales europeos con otras culturas” (en Gall 2007:65).

Estas construcciones sociales se reflejan en las *prácticas racistas o el racismo*, las cuales se fundamentan en la idea de la existencia de las razas como marca clasificadora y dan argumento a posturas y actos discriminatorios, Giménez comparte lo siguiente:

El racismo es una ideología (o prejuicio o representación social) por el que se inferioriza y discrimina a ciertas comunidades étnicas sólo por sus atributos biológicos o fenotípicos

(básicamente el color, el pelo, el índice encefálico, etc.), que también son atributos culturales en la medida en que los reviste de significado, funciona como el rasgo emblemático que etiqueta a todo el grupo (labeling). Por supuesto que el racismo así entendido, como ideología o prejuicio discriminatorio no sólo existe, sino que es la forma de discriminación que más duele y que más lesiona la identidad propia y la autoestima (2007:42).

Peter Wade añade a la discriminación racial la de clase, vinculando las categorías *raza-clase* como formas de estratificación que discriminan y condicionan un lugar en el sistema de acumulación capitalista. Los aportes de Wade son importantes para el tema, ya que se desarrollan en el Pacífico colombiano con poblaciones negras y al igual que Quijano, el autor sitúa los orígenes del racismo en el momento histórico del nacimiento de la modernidad, el momento de la colonización de nuevos territorios y mercados por parte de Europa; concluyendo lo siguiente: “puesto que la raza es un modo de organización de relaciones sociales diversas, las relaciones deben ser estructuradas por la economía política que parcialmente orquestan, aunque sin ser determinadas en sus totalidad por la última” (Wade, 2008:60).

Considerando que la creación del sistema mundo nace con las marcas de los estereotipos raza-clase-género, el sociólogo Michel Wieviorka identifica cómo se establecen las lógicas del racismo a nivel mundial partiendo de las consecuencias de estas marcas: desigualdad y diferenciación: “A) la lógica de la desigualdad, en la que se le da un lugar de extrema subordinación al grupo racializado, colocándolo en niveles muy bajos de la escala social bajo el argumento de que es inferior por su naturaleza; y B) la lógica de la diferenciación, en la que se intenta segregar, excluir e incluso destruir al grupo racializado arguyendo que éste es tan “diferente por su cultura” que no hay forma de integrarlo” (Wieviorka en Gall, 2007:69).

Es importante este último aporte, porque muchas prácticas y políticas bajo el lema de tolerar las diferencias, el mensaje que envían es para justificar la discriminación o porque, como se es tan diferente, no habrá forma nunca de establecer relaciones horizontales y de no explotación. En ambos casos, se sigue poniendo en duda la capacidad de razonar y elegir, y sabemos que para la modernidad occidental la diferencia entre lo humano y lo no humano es el la

razón; por lo tanto, habría que preguntarnos qué tanto ha evolucionado el pensamiento racista, o los cuestionamientos sobre la humanidad de los pueblos negros y/u originarios.

Estas etiquetas de diferenciación, es decir, por color de piel, “su negritud” en el tejido del sistema moderno colonial, a partir de 1492; se integraron como “inferiores por naturaleza” y su origen étnico mestizo (caribe-negro) denostando su “ diferencia cultural”, entonces, se tienen dos elementos claves para comprender cómo y qué particularidades ha tenido la relación del pueblo con el Estado-nación y la historia colonial. No es casual que por mucho tiempo se hayan realizado investigaciones antropológicas de la academia occidental sobre los ni garífunas, incluso porqué esta misma investigación es contada por sujetxs externos y mestizos no negros, mi garífunas, sin duda, esto es parte de las consecuencias de la colonización racista y patriarcal.

Y estos cruces de la desigualdad social y racial, como Wade lo define, también se vuelve un *asunto personal*; la discriminación es excluyente para las mujeres. El género, sobre todo tiene cara de mujer: “la raza puede ser entonces un asunto personal, pero como las feministas han argüido convincentemente, lo personal es político: las identificaciones raciales hechas en el espacio personal de la vida cotidiana reproducen las grandes estructuras de desigualdad que son el contexto” (Wade, 2008:403).

Ahora bien, es importante no esencializar y dar por hecho que las consecuencias de las imbricaciones entre las categorías y los contextos particulares son homogéneas; no se puede tampoco pensar que todo funciona en términos de raza-clase-género sin mirar las condiciones locales y propias de las historias: “es cuestión de ver cómo las identidades raciales y las relaciones racializadas orquestan las relaciones en el sistema de clase, en lugar de equilibrar raza y clase como determinantes del nivel social” (Wade, 2008:394).

Así, los primeros trabajos que puntualizan sobre las diferencias que discriminan a las mujeres son en sus inicios, dentro de las universidades, los de

Simone de Beauvoir, desconectando el género de la naturaleza de las mujeres, la autora afirma que el ser mujer es algo que se llega a ser, y no se nace como tal; es un proyecto en sí mismo, al cual Judith Butler con su *perspectiva performativa* agregaría que se transforma y reformula la categoría según el lugar desde donde se mira y se reproduce la vida. Por lo tanto, el *género* como categoría de análisis es atravesado por condiciones históricas, económicas y políticas, por su clase, situación histórica y vivencial; conectando con el racismo y la identidad.

Las feministas afroamericanas miraron perfectamente las diferencias asignadas por su *género-raza-clase*; por supuesto que lo sintieron, ya que estas atravesaron sus cuerpos a lo largo de su historia en América y fueron conscientes de lo personal que podía ser el racismo y la desigualdad que marcaban sus cuerpos de mujeres, “de color” y obreras, con poca instrucción educativa. Por ello es, de la mayor importancia recuperar su *pensamiento feminista negro y conectar con los territorios del sur*; primero, visibilizar el cruce de las opresiones y clasificaciones asignadas a las mujeres negras del *Abya Yala*, específicamente a las mujeres garífunas de las cuales trata esta investigación.

El movimiento y las pensadoras feministas “de color” también encontraron el vínculo de lo personal con lo político, su color de piel y cosificación por su condición sexo-genérica *¿cómo lo hicieron?* Mirándose en un espejo, entre ellas, para dentro y a sí mismas, pero sobre todo viviendo las desigualdades históricamente, de generación en generación; fue más revelador cuando se encontraban “hombro a hombro” con las sufragistas blancas y entonces su pasado esclavo vs. Libertas remarcaron las diferencias entre ella y las mujeres blancas.

En las consignas y las demandas buscaron sus inconformidades dentro del *discurso contra el matrimonio*, mientras a ellas las antecedió la violación como práctica recurrente y poco o nada importaba el matrimonio; miraron sus cuerpos y encontraron la *hipersexualización y cosificación*; y observaron cómo los trabajos domésticos eran para ellas, mientras los espacios educativos se iban abriendo (de a poco) sólo para las blancas.

Y aun cuando la historia del pueblo afroamericano conserva en su memoria la esclavitud y el pueblo garífuna enaltece su cimarronaje, liberados desde su

origen , las condiciones de lo que Aníbal Quijano llama *sistema moderno colonial*, fue edificado sobre el estigma del color de la piel, sexo y género creando y combinándose con el pensamiento colonial caudillista del siglo XIX que creó los Estado-nación y sus identidades, en los cuales emergieron los discursos del mestizaje hispano-americano.

CAPÍTULO 1:

CRUCES DE LA RESISTENCIA

Soy la oscuridad
en busca de una luz
de esperanza
Soy la oscuridad
que a través de la
luz busco.
La esperanza de
resplandecer la oscuridad.
La oscuridad que da
amor, que ofrece
calor cuando hay frío.

Anónimo. *La Oscuridad*⁸

Este apartado se inicia desde las geografías y espacios donde conviven y reproducen la vida las y los garífunas; desde la comunidad, casa, familia, activismo, la migración, la ancestralidad, la playa, la mar, su mestizaje negro-indígena, sus cantos, danzas y ritualidad, su marginalidad en la historia y construcción del Estado-nación en Centroamérica, la defensa de su lengua, cultura, territorio y derecho a vivir y permanecer en la vida de otras formas;

Particularmente se inicia el andar desde la búsqueda por reflexionar en torno a la diversidad y cruces de mestizajes, culturas e identidades que se pueden asumir en los territorios-cuerpos y tierra; con la convicción de hablar y relatar las historias y voces que resisten día con día y contra corriente desde el nacimiento del pueblo garífuna. Desde su origen, expulsión por parte del colonialismo inglés en 1795 de St. Vincent, su llegada a Roatán en 1797 y la costa de Honduras Británica y su asentamiento en 1804 por toda la Costa Caribe, desde Belice hasta Nicaragua, pasando por Guatemala y Honduras.

⁸ En Voces de mujeres indígenas, garífunas y campesinas de México, Guatemala y Honduras, 2003:55.

A diferencia del significado que la Real Academia de la Lengua Española señala sobre el verbo narrar (contar, referir lo sucedido, un hecho o una historia ficticios.) *Narrare* como lo dice Francesca Gargallo: “como una de las formas de dar a conocer. Narrar como el modo de transmitir, aprender y dar significado a las historias” (2012:16).

1.1. Aportes desde la antropología cultural y la etnohistoria

Desde la antropología se realizaron las primeras formas de conocer a los pueblos; muchas veces se observaba a los pueblos como territorios por “explorar”, pocas veces se veían desde una condición de igualdad. Con estas perspectivas se realizaron las primeras investigaciones y aportes sobre pueblos; a partir de etnografías se da a conocer mundos desconocidos y surgen referencias sobre ellos importantes. Por ejemplo, en México, la etnografía de Gonzalo Aguirre Beltrán “Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro” (1958), es el primer texto que visibiliza y habla de la población negra en el país.

Desde esta disciplina se contribuyó a pensar desde la “objetividad” y en la necesidad de separar el pueblo (objeto de estudio) del o la investigadora (sujeto-a), reforzando la idea del sujeto que tiene la palabra y el conocimiento para hablar en nombre del pueblo. Afortunadamente, hubo una evolución en cuanto a estas ideas. Se dejó de pensar en “objetos de estudio” y en la ostentación de la palabra y la razón por parte de los y las investigadoras. Lo cual fue necesario e importante para validar los aportes. Entonces la posibilidad de construir desde las redes, conexiones y puentes y mirarse como iguales. Por ejemplo, una forma de no contribuir con “extractivismo académico” y la “objetivación de los pueblos” es el consentimiento informado, donde se da a conocer al pueblo para qué, cómo y de qué forma se usara la información proporcionada y entonces el pueblo decide su participación.

Sobre las primeras investigaciones del pueblo garífuna, estas fueron etnografías sobre su origen y elementos culturales. Enfáticamente en su quehacer como narradores de su pasado, sobre todo al recordar y contar la historia de su

sobrevivencia, como lo dice Ruy G. De Andrade “el conocimiento de la formación del grupo étnico negro caribe y su desarrollo posterior está basado, no en la historia reconstruida sino en relatos de primera mano que dan evidencia de la continuidad de su forma de vida a lo largo de tres siglos tormentosos” (1981:15).

Los trabajos de Ruy Galvao De Andrade⁹ son realizados en 1947 y 1948 en Trujillo, Honduras; estos serán la materia prima para el desarrollo del análisis del proceso de “aculturación” del pueblo garífuna o negro caribe (como se llamaba entonces) y sobre la procedencia de sus componentes y como éstos se mezclan y las particularidades de sus cambios:

Su surgimiento como grupo étnico distinto en el siglo diecisiete a partir de los contactos, en la isla de San Vicente, entre indios caribes y esclavos fugitivos siguió un camino tortuoso. Resulta evidente, por la apariencia física de la población actual, que si hubo cruce de razas entre los africanos y los indios americanos en San Vicente, ello no se realizó al mismo tiempo que los procesos intensivos de aculturación. A fin de poder sobrevivir los negros tuvieron que aprender de los indios caribes sus métodos agrícolas y su tecnología fundamental. Al mismo tiempo, el material cultural negro caribe se enriqueció con las contribuciones europeas, entre ellas alimentos y bebidas, textiles y utensilios de metal; las tarteras de acero para cocer la mandioca fueron sustituyendo a las primitivas hechas con piedras planas (De Andrade, 1981:18-19).

Los intercambios culturales realizados fueron parte de las dinámicas de sobrevivencia; demostrando que desde su emergencia se trató de un mestizaje de subsistencia, que hizo más resistente y fuerte al pueblo frente a las condiciones coloniales y geográficas. Sobre este proceso se identifican dos dimensiones como: “un pastel negro hecho con ingredientes indoamericanos”, con “algunos ingredientes probablemente de origen africano o europeo, tanto como amerindio, esto se puede observar en la organización social”¹⁰ (De Andrade, 1981:177-178).

⁹ Ruy Galvao fue precursor de los estudios sobre el pueblo garífuna, desde la antropología cultural y por su apuesta por el uso de los análisis etnohistóricos, funcionales y psicológicos como parte de un análisis completo de una cultura sincretizada o aculturada como los nombro (para más información sobre sus aportes revisar el Preámbulo).

¹⁰ Nancie L. González, agregaría: “la relación entre los caribes/arawaks caribes isleños y los primeros negros de la región se originó en la costumbre de ofrecer su trabajo a cambio de residir entre los isleños, aunque en algunas ocasiones las condiciones fueran muy duras. Los caribes pusieron a trabajar a los cautivos africanos en su agricultura y otras empresas, lo que tal vez permitió que los hombres caribes pasaran más tiempo lejos de la isla. En algún momento, esta práctica suscitó nuevas obligaciones familiares” (2006:192).

Entonces las dimensiones se representan en lo interno, por las características físicas y en lo externo por las prácticas culturales que resultaron; haciendo énfasis en la familia como el órgano social más importante: “en la cual tiene su raíz la vida social, economía y religiosa del grupo” (De Andrade, 1981:186-187). A diferencia de De Andrade, para Nancie L. González no se trató de un proceso de aculturación; ella señala, que la influencia de la población negra es más antigua a su llegada a St. Vincent y que ya existían elementos afros en el pueblo caribe:

En lugar de una cultura africana había sido una cultura afroamericana la que se infiltraba en la cultura amazónica a la que los primeros exploradores dieron el nombre de “caribe”. La autora sugiere (según estudios de Beaucage) que el elemento “negro” poseía un mayor “dinamismo” el cual permitió que la recién formada cultura se desarrollara por caminos que su antecesora inmediata no tenía (González, 2006: xxiii-xxiv).

Aun cuando ambos autores remarcan elementos de raíz africana, caribe y europea que dieron origen a la identidad y sobrevivencia el pueblo, Ruy Galvao enfatiza en la idea de ver la integración casi perfecta de los negros, caribes y europeos, resultado de un proceso de aculturación e integración de la identidad de los negros caribes, considerando como primera fuente los relatos e historias contadas por ellos mismos.

Mientras que González opina se trato de una integración no perfecta y propone el término de sociedad neotérica para referirse a los elementos originales de su identidad; una sociedad neotérica con “raíces superficiales y que permitía, incluso fomentaba, el cambio como técnica de supervivencia, hasta llegar a sugerir que estas sociedades habían sido creadas por las circunstancias a las que se habían adaptado” (González: 2006: xxiv-xxv).

Según la autora, en la década de 1950 y 1960 los garífunas no sabían nada sobre su pasado, el único referente que conocían era su expulsión de St. Vincent y su llegada a Honduras; lo que, desde su perspectiva encajaba con el planteamiento de una etnogénesis contemporánea, confrontando la historia contada por el pueblo con la información de datos encontrados en sus estancias. Poniendo en entredicho las Historias contadas por el pueblo, la memoria ancestral sobre su origen y el uso que hacen de su identidad al evocar sus orígenes y

defender sus derechos ancestrales. Lo cierto es, que tampoco establece ni dice cómo surge su historia ancestral, la creación del mestizaje, su cambio de negros-caribes a garífunas y la permanencia cultural vinculada con tradiciones de corte caribe y negro.

Al respecto, ambos autores están de acuerdo sobre el origen y los elementos de permanencia de su identidad como producto de un proceso de mestizaje entre caribes, negros y europeos; reconociendo que se adaptaron y conservaron las prácticas que aseguraron su sobrevivencia desde sus orígenes defendiéndose de los conquistadores. La diferencia entre ellos reside en la forma de mezclar los elementos de su identidad, para la autora no fue un proceso de integración perfecta, mientras que para De Andrade sí lo fue.

Interesante resulta, que aún cuando González no concuerda con De Andrade y pone en tela de juicio el origen del pueblo, reconoce que los elementos culturales de origen africano existen: “los estudios lingüísticos, genéticos y etnográficos documentan las raíces amerindias de este pueblo. Pero es bastante obvio que existe un componente africano” (González, 2006:xxviii).

Hasta este punto parecen posturas propias de las diferentes formas de desarrollar las investigaciones y el trabajo de campo. Lo que rotundamente separa sus perspectivas es respecto a la validación de las voces del pueblo establecer las formas de contar su historia, la autora las invalida por no encontrar datos y fuentes al respecto. Negar la posibilidad a los pueblos que viven en los márgenes de la historia oficiales su derecho a contarse su propia historia no contribuye a la recuperación y visibilización de pueblos que han logrado resistir a los embates del colonialismo; justamente estas posturas son las que producen desaciertos entre los aportes de la antropología y otras disciplinas, pero sobre todo, entre los investigadores y los pueblos.

Entonces se debe preguntar para qué se investiga: si se hace con la plena convicción de que se trata con sujetos políticos históricos, que a partir de la conservación de su oralidad han conservado mitos, leyendas, lengua, tradiciones y

sobre todo subsistido a un sistema que quiere sus territorios; entonces, estamos validando el quehacer y posibilidad de ser interlocutores entre la academia y el pueblo, de dar cabida a sus historias y relatos para contribuir con su resistir. De lo contrario, se contribuye con la mirada colonial académica que pretende detentar la autoridad para aprobarlo todo con el sentido puro de hacer ciencia y contribuir al conocimiento; cuando la propia ciencia y las disciplinas sociales no son objetivas y poseen intereses concretos que muchas veces son científicos ni humanitarios.

Al respecto son reveladores los aportes de Sydney Mintz y Richard Price¹¹, aun cuando provienen de la antropología, consideran la cultura y uso en tanto elementos y aportes para la resistencia de los pueblos afroindígenas, como el pueblo garífuna. Los autores hacen importantes estudios para situar el origen y los elementos culturales de los pueblo para identificar y visibilizar el surgimiento de una cultura afroamericana con raíces africanas en diferentes territorios americanos, dentro del contexto de la expansión del sistema mundial colonial.

Proponen el uso del *concepto de cultura pragmática*¹² como un análisis más allá de la descripción de los elementos que permanecen y los que ya no están, o de cómo se dio el intercambio entre africanos y americanos; centran su concepto considerando el poder dentro de las relaciones culturales:

La cultura es dinámica, se adapta, es cambiante: se expresa y se modifica en su uso dentro de la vida colectiva cuando el grupo se enfrenta a coyunturas específicas. En las poblaciones afrodescendientes de América, entre muchos otros casos, las condiciones para la expresión y la adaptación cultural han sido determinadas por el ejercicio del poder económico, político y militar europeo (Mintz y Price, 2012: 22-23).

Reconocen el uso de la cultura en momentos donde la sobrevivencia el pueblo se pone en peligro; en la historia de los pueblos originarios, particularmente del

¹¹ Antropólogos de la escuela estadounidense, su principal aportación en la materia es su texto "Origen de la cultura africano-americana" (1972).

¹² Lo que implica concebir la cultura como: "formas de comportamiento, estilos de hablar, creencias y valores, maneras de cocinar y todas aquellas prácticas cotidianas que se comparten, transmiten y conservan, pero sobre todo que se usan en la vida cotidiana y se reproducen culturalmente a través de mecanismos de creación y recreación"(Good y Velazquez, 2012:30).

pueblo afro en toda América Latina. Aún cuando los garífunas hayan sido cirmarrones desde sus orígenes, no dejaron de ser perseguidos y estigmatizados por su mezcla y rasgos culturales; por lo que, hicieron uso de su cultura para sobrevivir, como dicen los autores:

Lo que interesa en este sentido, no es el ejercicio de identificar orígenes africanos, americanos o europeos, de ciertos rasgos formales, sino estudiar cómo se utilizaron en diferentes momentos críticos para la sobrevivencia colectiva del grupo. Los africanos esclavizados fueron arrancados con violencia de su contexto cultural propio en África y sujetos a instituciones terriblemente deshumanizantes, enfrentando en los nuevos territorios una tarea muy compleja: la de crear culturas nuevas en condiciones hostiles para ellos (Mintz et al., 2012:24).

Pensar en la cultura en términos de uso, cotidianidad y sobrevivencia, en tanto las relaciones de poder colonial donde se impuso la esclavitud como forma de relación social económica; creando jerarquías sociales y la división del trabajo en cuanto a los orígenes, permite mirar las prácticas de/en resistencia desde sus orígenes y desde su pasado ancestral:

El pasado debe verse como la circunstancia condicionante del presente. Lo que nos importa es sostener nuestra opinión de que la gente en las sociedades africano-americanas, donde la opresión fue omnipresente, construyó sus formas de vida literalmente para satisfacer sus necesidades diarias. No creemos que el presente pueda “comprenderse” –en el sentido de explicar las relaciones entre distintas formas institucionales contemporáneas– sin referencia al pasado. Suponemos que éste es siempre el caso, ya sea que nuestro interés radique en los pueblos europeos que conquistaron ese mundo al que llamaron “nuevo”, en los pueblos indígenas que destruyeron y subyugaron al hacerlo, o en los pueblos africanos –y más tarde asiáticos– que arrastraron hacia él. Es un Nuevo Mundo en tanto aquellos que se convirtieron en sus pobladores lo rehicieron y, en el proceso, se rehicieron ellos mismos (Mintz et al., 2002: 123).

Hasta este punto se ha abordado los elementos y orígenes de la identidad y el uso y la importancia de la cultura en la concepción del resistir del pueblo garífuna y por lo tanto de los pueblos afroamericanos. Ahora, se profundizará en la conexión de la categoría de las opresiones para develar como el sistema colonial desde la conquista y con la institucionalización de la división del trabajo y jerarquización racial conforme lo que Ángela Davis nombró como la matriz de la dominación, que si bien no se logro esclavizar a los garífunas, si influyo en su ubicación dentro las jerarquías del sistema moderno.

Peter Wade antropólogo social que desarrolla sus investigaciones en Colombia respecto a la cuestión de la negritud en la música, la forma de racismo, movimientos sociales étnico-raciales e ideologías del mestizaje y con diferentes públicos, entre otros, contribuye significativamente en reflexionar en torno a las relaciones e identidades raciales, sexuales y de género coloniales; conecta las categorías de raza-etnicidad-clase-sexualidad-género para analizar cómo al vincularse con la identidad nacional y el mestizaje (muy propios de América Latina) se tejieron/tejen las relaciones de opresión y desigualdad.

Wade, al igual que Mintz y Price considera que los orígenes de la cultura afroamericana emerge del Nuevo mundo, y por lo tanto, es resultado del sistema de dominación racial, pero esta se adaptó:

Los principios culturales generales, comunes a varias culturas africanas dieron forma a la manera como los africanos y sus descendientes en el Nuevo Mundo crearon nuevas formas culturales, utilizando una amplia variedad de elementos de las culturas hispánicas, indígenas y africanas” y en la misma línea de González “e inventando algunas nuevas que fueron adaptadas a las condiciones particulares en las que se encontraban estos pueblos (Wade, 2008:19).

Sobre los conceptos de etnicidad y raza, el autor los vincula con la creación de la identidad nacional y el nacionalismo; pensando en la etnicidad en tanto diferencia cultura y en raza según diferencias físicas o fenotípicas de los cuerpos. En ambos casos reconoce se tratan de categorías construidas para y durante la conformación del sistema de explotación; constituyendo una forma de manipular ideológicamente a los pueblos, para crear comunidades separadas, y así validar la creación de las identidades nacionales y por lo tanto de los Estados en toda Latinoamérica.

El autor coloca el acento en la problemática que se plantea en torno a las relaciones e identidades que surgen de la creación de los Estados-nación y entre los mestizajes, pueblos originarios, negros y afrodescendientes. Para Wade, la característica del mestizaje en toda la conformación de los Estados-nación en Latinoamérica tiene matices, y similitudes, y aunque el mestizaje es una posibilidad de negociación:

Posee un gran potencial para la negociación y manipulación en la reivindicación y la atribución de identidades raciales tales como “negro”, “indígena”, “blanco”, “mestizo” y así sucesivamente. En términos de sincretismo cultural, la posición es aún más compleja, se compenetran y mezclan las diferentes formas culturales y se reconstruyen y redefinen socialmente a través del tiempo en el contexto de las interacciones entre negros, blancos, indígenas y mestizos, las cuales tienen lugar en el marco de una jerarquía del orden racial y cultural. En resumen, las formas culturales se mueven, adoptan y son redefinidas más libremente que las identidades raciales en el contexto de la interacción étnica con su terreno cambiante de reivindicaciones y atribuciones (Wade, 2008: 54-55).

Por lo que reconocer las posibilidades de lugares, negociación y opresión que se juegan en torno a la identidad y relaciones de esta con las estructuras estatales por un lado vincula el uso de la cultura como herramienta transformadora. Y la conformación de una estructura más abarcante que se consolida con la conquista y colonización de América y que establece roles y papeles para cada sujeto (incluso no considera a las sujetas) en torno a sus características culturales y físicas.

Las identidades nacionales, entonces, son abarcantes e invisibilizadoras de las desigualdades y se usaron en varios momentos como argumentos para oprimir; por ejemplo la construcción de los mestizajes de corte español-indígena ni siquiera incluye a las poblaciones afro o negras dentro de este mestizaje, y sabemos que fueron parte de la historia de toda América, y por otro lado, generaliza “lo indígenas” como si todos los pueblos originarios fueran iguales entre sí.

Cuando se parte de esta problemática, se pueden mirar también, las grietas del propio sistema colonial en el existir y resistir de los pueblos que hoy día conservan sus identidades propias y no se homogenizaron en lo “indígena” o buscan su reconocimiento como pueblo negro y afro, pero americano. Es cuando la identidad y cultura adquieren un sentido profundamente político y transformador.

Desde esta idea de identidad y cultura se piensa y reflexiona en este texto, la forma de escribir y narrar las ideas y prácticas de las y los garífunas de Honduras y de Belice “es un ejercicio más del reconocimiento de la historia moderna de cada uno de los pueblos que la conforman” (Gargallo, 2012:19). Y contribuir con la idea de la cultura (agregaría la identidad) como “un factor histórico

de resistencia y de proyección política. Con la idea de cultura que apunte a la valoración del cuerpo, de la memoria y de la diferencia, entendidos como lo que no coincide con el sujeto racional auto controlado de la masculinidad dominante, presentado como norma estética, ética y política” (Gargallo, 2012:43).

La cultura ancestral de las y los garífunas como una serie de hechos y prácticas históricas de resistencia y su identidad, como una forma de retar a las jerarquías del moderno sistema colonial: al sobrevivir a los embates coloniales durante los últimos dos siglos y medio, que buscan su desaparición como pueblo: me refiero aquí, a su expulsión por parte de los ingleses de St. Vincent en 1795.

La identidad garífuna ante la invisibilización y no reconocimiento de su origen centroamericano, por parte de los gobiernos racistas de Honduras (y Guatemala) en las décadas de conformación de lo nacional, a partir de políticas de discriminación laboral a partir de la década de 1930; y en el último intento orquestado a partir del Estado golpista de 2009 y el capital extranjero con el despojo de sus territorios ancestrales para la construcción de complejos turísticos y plantíos de monocultivo de palma africana.

La recopilación de su historia desde su participación en la proyección política nacional en Honduras; desde su colaboración con el ejército Morazanista en el movimiento de independencia en Honduras, participando en el Ejército Nacional Hondureño en la guerra contra El Salvador en la década de 1960 y movilizándolo a través de la lucha sindical de la época; a través del surgimiento de organizaciones propias en defensa de sus derechos laborales y reconocimiento étnico, y participando activamente en la formación de Federaciones en la década de 1990 en Centroamérica y el movimiento post-golpe de 2009 entre las organizaciones de negros e indígenas en Honduras.

Su identidad y cultura en relación a la cultura e identidad hegemónica representa por el contexto mestizo de origen indígena (lenca-maya) y español en Honduras y Guatemala y un la identidad creole (negros -ingleses) con influencia inglesa en Belice, donde en el primer caso se enfrentan al racismo de Estado,

donde lo negro es sinónimo de estigma y seña, la cultura nacional es representada por el indio lenca y el español (ambos hombres). En Belice, en la defensa del multiculturalismo étnico pero controlado hasta 1981 por los ingleses, la valoración del cuerpo, de la memoria y de la diferencia han sido y son elementos que conservan y reproducen su cultura dando una preeminencia a las mujeres dentro de la organización social y comunitaria, siendo matrilineales o matrifocales y remitiéndose a la historia oral para ubicar sus orígenes, identificándose como diferentes de los otros pueblos de sus Estados-nación.

Un pueblo con una identidad y cultura llena de relatos e historias necesarias para su reproducción y sobrevivencia. Como Rita Segato señala, desde la necesidad de “construir un mito propio que preserve la cultura diferenciada, donde un territorio denso de cultura de valores y metas no necesariamente compatibles, una plataforma dialogante y negociadora, híbrida por las inclusiones resultantes de la interlocución a lo largo de la historia se preserven” (Segato, 2007:116). Desde la importancia de activar la resistencia de su identidad y cultura, pero sobre todo la necesidad de conservar y reproducir las Historias y relatos del pueblo garífuna para persistir y abonar en la defensa de sus derechos ancestrales recuperando las historias y relatos de su resistir.

Porque para los y las garífunas sus Historias necesarias son: sobre su origen como pueblo caribe –negro y liberto; la defensa y pelea de Joseph Satuyé con su esposa Barauda contra los ingleses en St. Vincent; su sobrevivencia en el Caribe y llegada a Roatán en 1797 y su arraigo en la Costa centroamericana; la matrifocalidad y el papel de las mujeres en la reproducción cultural del pueblo; vivir la cultura y su territorio más allá de los límites de los Estados y de los territorios ancestrales (en ciudades como Belice City, Cd. de Guatemala, Tegucigalpa, San Pedro Sula y la Ceiba, Nueva York, Los Ángeles, por mencionar algunas).

Así se plantean los elementos y prácticas con los que se problematiza y se habla, desde las condiciones que dieron y dan continuidad a mirar la resistencia del pueblo y de las mismas condiciones que han permitido la discriminación y

opresión en los otros espacios, en los “espacios y relaciones coloniales modernos”.

Ahora bien estas prácticas no siempre fueron confrontaciones directas, no todas lo son, muchas de ellas son parte de lo que se dice, acciona o deja entrever sutilmente, por lo que nos toca analizar cómo y qué prácticas entran en lo que James C. Scott nombro “el arte de la resistencia”, que si bien, no fue un estudio para y en pueblos afroamericanos plantea la relación entre la subalternidad y el colono en momentos en los cuales una confrontación puede costar la vida, así que identifica y analiza sutilmente herramientas que conformaron posturas contra hegemónicas.

El Espacio de la infrapolítica y el discurso oculto

La primera declaración pública del discurso oculto, entonces tiene una prehistoria, que explica su capacidad de producir conquistas políticas. Cuando la primera declaración del discurso oculto tiene éxito, su capacidad movilizadora como acto simbólico es potencialmente asombrosa (Scott, 2000: 266-267).

El trabajo de James C. Scott¹³ permite aproximarse a la cultura ancestral y el actuar de las garífunas como discursos y prácticas de resistencia desde la construcción de discursos ocultos y la infrapolítica, ambos se conciben en contextos de subordinación o subalternidad en relación a la idea del mestizaje y creolización del Estado-nación, tanto hondureño como beliceño.

El análisis del discurso oculto de Scott emerge de procesos de resistencia sutiles y no frontales (en muchos casos) en condiciones donde los subalternos no tienen condiciones para confrontar el poder, incluso en algunos casos, hacerlo pondría en peligro su vida. Ante estas condiciones el autor desarrolla las siguientes premisas sobre los discursos ocultos:

¹³ Politólogo que centra sus aportes en las formas que los subalternos crean discursos frente a la dominación. Su trabajo central “Los dominados y el Arte de la Resistencia” (1990) es su tesis doctoral sobre las formas que los campesinos en Asia generan *discursos ocultos* como herramienta de resistencia colectiva de lo subordinados, expresado en diversas formas de dominación y subalternidad existentes.

Primero: el discurso oculto es un producto social y, por lo tanto, resultado de las relaciones de poder entre subordinados. Segundo: como la cultura popular, el discurso oculto no existe en forma de pensamiento puro; existe sólo en la medida en que es practicado, articulado, manifestado y diseminado dentro de espacios sociales marginales. Tercera: los espacios sociales en que crece el discurso oculto son por sí mismos una conquista de la resistencia, que se gana y se defiende en las fauces del poder. Los espacios sociales del discurso oculto son aquellos lugares donde ya no es necesario callarse las réplicas, reprimir la cólera, morderse la lengua y donde, fuera de las relaciones de dominación, se puede hablar con vehemencia, con todas las palabras (Scott, 2000:149).

Es así que la condiciones de la formación del discurso oculto ese vincula con los espacios nacionales de Belice y Honduras, lo cuales son contextos y procesos coloniales con orígenes diferentes pero bajo una misma premisa: construir la idea de una nación en un territorio determinado y ser independientes de las colonias. La homogeneidad fue necesaria para construir la identidad nacional los Estados-nación decimonónicos o resultantes de los procesos coloniales europeos vividos en Latinoamérica y el Caribe. En ambas historias y espacios nacionales el pueblo garífuna estableció una relación histórica de subalternidad o alteridad en función de la identidad y cultura nacional: en Honduras en relación con el mestizaje hispano-indoamericano y en Belice a la creolización de la nación.

El discurso oculto y su espacio de reproducción son representados por el pueblo garífuna en sus comunidades; como se menciona: el surgimiento de la idea del discurso oculto que el autor propone se centra en la creación del Estado-nación y la cultura nacional en tanto espacios de dominación: este como un espacio que excluye y genera alteridades u otredades en tanto crea un sujeto y cultura nacional, excluyendo a los demás sujetos y culturas. Y en función de su lejanía con el discurso de los garífunas, el cual surge como una práctica oculta; es decir, una práctica discursiva que no se incluye en el espacio del Estado.

En el espacio de la nación, el pueblo garífuna es la otredad o la alteridad, su historia desde su llegada, su identidad y cultura mantuvieron al margen sus territorios de la interacción con el Estado o los propios mestizos, originando la interacción entre subordinados y el dominado: “justamente ese mecanismo de densa interacción social entre los mismos subordinados y de contactos muy limitados, formales, con sus superiores alimenta el crecimiento de subculturas

distintivas y la divergencia de normas lingüísticas” (Scott: 2000:164). Está relación que se establece como dominado-dominador emerge de la idea de la construcción del nosotros versus ellos:

El aislamiento, la homogeneidad de las condiciones y la dependencia mutua entre los subordinados propician el desarrollo de una subcultura distintiva, una subcultura que posee con frecuencia un imaginario social muy marcado por la oposición “nosotros” contra “ellos”. Por supuesto, cuando eso sucede, la cultura distintiva se vuelve ella misma una fuerza poderosa de unidad social en la medida en que todas las experiencias subsecuentes están mediatizadas por una manera común de ver el mundo (Scott, 2000:166).

Entre la relación entre garífunas-mestizos y garífunas –creoles, en tanto no se es el sujeto nacional, se crea el sujeto subalterno, no el único, pues la diversidad étnica en ambos espacios es parte de su historia; emerge un sujeto subalterno: el pueblo garífuna y una subcultura respecto a la cultura nacional: la identidad y cultura garífuna.

La oralidad y cultura del pueblo como discurso oculto

El discurso oculto de las y los garífunas es tejido desde la memoria colectiva del pueblo que evoca su historia ancestral; a partir, de la transmisión oral de sus vivencias y vidas, del conservar de sus historias ancestrales y recreación de los elementos culturales de su identidad. Recientemente se ha comenzado a escribir, recuperar y crear hitos y vivencias importantes de su pueblo y creaciones literarias de sus leyendas, pero la oralidad ha sido la voz por la cuál han construido su historia; como bien lo señalo De Andrade, al referirse a las historias que encontró sobre sus orígenes como pueblo y llegada a Centroamérica.

Estos discursos en el espacio comunitario son visibles, aunque muchas veces ocultan el valor político y pareciera ser un relato más sobre su cultura y/o tradiciones; pero, esta memoria se reconfigura en el la comunidad y colectividad, se exporta como cultura ancestral y conformar consignas de lucha y resistencia de un pueblo afroindígena de Abya Yala¹⁴. Al respecto, por ejemplo, la recuperación

¹⁴ El término Abya Yala nace en el Consejo Mundial de Pueblos Indígena, Lorena Cabnal relata el momento y coyuntura de su emergencia de forma pública para nombrar todo el territorio Latinoamericano:

del personaje de Barauda (una de las esposas de Satuyé, guerrero mítico del pueblo), en los últimos años, en los encuentros de organizaciones o incluso en algunos diálogos con personajes en Honduras, se hicieron referencias hacia ella, como estratega militar y consejera del pueblo, recuperando así el valor y papel político de las mujeres garífunas.

Estas historias y relatos se transmiten, a pesar de la hegemonía de la “Historia oficial/nacional” y dan cuenta de la historia de un pueblo originado de la sobrevivencia y resistencia de la colonización. Otro ejemplo son los discursos que son transmitidos por las mujeres de generación en generación sobre las Historias ancestrales del pueblo, las cuales se cuentan y reproducen en los clubs de danza comunitarios. Historias que ha servido para conservar su ancestralidad, cimarronaje, mestizaje y, poco a poco, a dotar al pueblo de herramientas para convertirse en relator y sujetos protagónicos de sus propias Historias.

La cultura e identidad del pueblo en algunos espacios funcionan como el disfraz del discurso oculto, por que se usa en sentido político cuando demanda al Estado respetarlas y salvaguardarlas y porque han sido conservadas a partir de la transmisión oral. La cultura oral¹⁵ se vuelve un medio de transmisión ideal de resistencia: “el tipo de aislamiento, control e incluso anonimato producido por las tradiciones orales, gracias simplemente a su medio de transmisión, las convierte en un vehículo ideal para la resistencia cultural” (Scott, 2000:192). Así la oralidad

El nombramiento ancestral de Abya Yala, para la designación de todo el territorio completo de lo que desde el colonialismo español se ha nombrado como América. En idioma kuna «Yala» significa tierra, territorio. «Abia» significa «agujero de la sangre», «madura», «tierra libre», «tierra en plena madurez». Abya-Yala es el término con el que el pueblo Kuna denomina a la tierra grande, la tierra libre. La recuperación de este nombre fue sugerida por aymara Takir Mamani, quien propone que todos los pueblos lo utilicen en sus documentos y declaraciones. Llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos (Cabnal, 2014: 5).

¹⁵ La ventaja de la comunicación oral (incluyendo los gestos, indumentaria, la danza, etc.) es que el transmisor no deja de controlar los factores de su difusión: el público, el lugar, las circunstancias, la interpretación. Así pues, el control de la cultura oral estará inevitablemente descentralizado, “la voz humana es incontenible. La forma más segura de comunicación oral es la conversación entre dos personas. Gracias a su especificidad y elasticidad, la cultura oral puede transmitir significados fugaces en situaciones relativamente seguras” (Scott, 2000: 194).

como práctica descentraliza el sujeto individual, lo vuelve colectivo y protege a los discursantes.

Entonces, el sujeto reproductor de la historia y cultura es el pueblo; deja de lado la construcción de paradigmas y fuentes documentales que respalden las historias, o de la permanencia de sujetos únicos para relatar su historia, incluso el anonimato se vuelve un elemento parte de protección y difusión: “en otras palabras, en la cultura popular no hay ortodoxia, ni centro, ya que no existe un texto primario que sirva de medida a la herejía. El resultado concreto es que la cultura popular logra el anonimato de la propiedad colectiva gracias a un constante proceso de adaptación, revisión, refundición o, para el caso omisión” (Scott, 2000:193).

El espacio comunitario del pueblo garífuna permite la construcción del discursivo político como pueblo frente al discurso y prácticas dominadoras del Estado-nación y la creación de una infrapolítica central y realizada por las mujeres como actoras de estas prácticas dentro de la comunidad y frente al discurso de la modernidad occidental.

Orígenes de la infrapolítica de las garífunas

La *infrapolítica* según Scott, encuadra una variedad de prácticas, las cuales son resultado de formas sutiles y cotidianas de actuar, ser y expresarse, de reproducirse de otra forma no esperada por los sistemas de dominación:

Se trata de una gran variedad de formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión. Comprender la sustancia de esta *infrapolítica*, sus disfraces, su desarrollo y sus relaciones con el discurso público será de gran ayuda en el esclarecimiento de algunos enojosos problemas de análisis político, en especial la cuestión de la incorporación hegemónica (Scott, 2000:44)

Puede ser una práctica pública o no, su visibilidad puede desprender de los contextos de dominación, a mayor opresión mayor sutileza, recordemos que no nace como una contraideología; por ejemplo, el papel cultural y familiar de las mujeres conlleva una lucha invisible de las mismas: comunitariamente porque se

reconoce su centralidad en la cultura pero no en cuanto toma de decisiones, ahí se cuestiona su capacidad; y externamente, fuera de las comunidades se enfrentan a historias sobre ser un pueblo poligámico, los varones, no se hacen responsables de sus obligaciones familiares y comparten esposas.

En términos de ideologías que justifican la desigualdad, el racismo, el sexismo y el capitalismo, “la resistencia requiere de una réplica más compleja. En otros términos, quizá mejores: la resistencia contra la dominación ideológica requiere una contraideología –una negación- que ofrecerá realmente una forma normativa general al conjunto de prácticas de resistencia inventadas por los grupos subordinados en defensa propia” (Scott, 2000:147). Si bien se mencionó en el párrafo anterior, estas prácticas no nacen como contraideología, algunas de ellas son posibles de conformar otras ideologías, algunas de ellas ya están dirigiendo resistencias ideológicas, particularmente nos referimos a la propuestas de organizaciones garífunas dentro del movimiento popular.

Hace falta profundizar sobre las posibilidades de crear contraideologías desde las prácticas y discursos que se señalan, es posible que no sea el camino que al pueblo le interese caminar, o también, que no necesariamente busque confrontarse directamente, si no, sólo busque otras formas de reproducir la vida material y simbólica, y tal vez entonces no se trate de una postura contra, sino de otra u otras posturas diferentes, pero ya buscar otros caminos que contradigan la ideología dominante, debiera ser considerada una contraideología. Lo que no se puede obviar es que la infrapolítica más significativa fue su génesis como pueblo mestizo rebelde, su sobrevivencia a la salida de Yurumeín, llegada a Roatán en 1797 y su permanencia cultural y de sus territorios.

Con respecto al lugar desde donde se construye, se intenciona y desde dónde se busca problematizar: los espacios de discusión será el del territorio y mujeres; por lo que, será necesario abonar a la reflexión en torno a las categorías de la matriz de dominación y sobre las prácticas y elementos tanto de la

reproducción de la vida material y simbólica que se viven en el territorio como las prácticas y quehaceres que desde los cuerpos de las mujeres se realizan.

Des esta forma se posibilita el abordaje desde diferentes corrientes del feminismo en torno al cuerpo y el territorio. Por supuesto, desde una primera revisión que plantea la vinculación de categorías en contextos de la comunidad, organización y movimientos sociales, las cuales expliquen y describan con mayor sensibilidad y acercamiento procesos sociales y políticos de su cultura, lo comunitario y su identidad; a partir de la configuración de perspectivas que provienen del feminismo negro con la matriz de dominación que imbrica las opresiones y las herramientas de resistencia de las afroamericanas; y del feminismo comunitario en relación a la idea y categorías como el cuerpo y el territorio, ambos vistos como espacios de lucha y defensa política, se pretende unir los dos aportes que emergen desde el norte y el sur, encontrándose en las costas Caribes centroamericanas.

Aun cuando las garífunas en su mayoría no se reconocen como feministas o no reconocen el feminismo negro y comunitario, la propuesta de abordar este trabajo desde estas apuestas surge por ser la necesidad de narrar las ideas, historias, problemáticas y luchas de las garífunas, dar cuenta de las problemáticas a las que se enfrentan y abonar en la visibilización de su trabajo y revalorar su presencia y participación como reproductoras y guardianas de su cultura, promotoras de soluciones a problemáticas locales y activas compañeras de lucha en espacios sociales, académicos y políticos, lo cual se puede realizar gracias a ambas perspectivas políticas.

Porque pensar y escribir sobre mujeres que proponen y buscan la permanencia de su cultura pero sobre todo de su vida y una buena vida, se autonombren feministas o no, son desde el feminismo negro y comunitario una posibilidad de reflexionar y abonar a la comprensión y visibilización de la realidad compleja de sus historias y vidas, pero sobre todo aportar un poco a su resistir.

1.2. Pensamiento feminista negro ¿camino por recorrer?

El feminismo negro, principalmente desde las perspectivas de Ángela Davis y Patricia Hill Collins, proporciona un aparato teórico vivencial, como parte de la búsqueda del empoderamiento de las mujeres afroamericanas y centra una práctica de descolonización de las corrientes feministas de las mujeres blancas de la década de 1970.

La visibilización de la matriz de dominación (imbricación de la opresiones de clase-raza-género- sexo) como categorías de análisis y de reproducción de desigualdades y discriminación, las cuales dentro de sistemas coloniales reproducen y giran una y otra vez el discurso patriarcal moderno y legitiman la desigualdad económica, la discriminación racial y el sexismo.

En el contexto caribeño y latinoamericano fue parteaguas que visibilizo el funcionamiento y vinculación de la dominación y colonización en los cuerpos de las mujeres y de las comunidades de pueblos originarios y/o negros. La importancia y eco del feminismo negro es también desde una posición antiimperialista; lo que, para estas latitudes, se trata de una posición anticolonialista, posición que nutrirá el feminismo “tercermundista”, poscolonial o decolonial¹⁶.

A mediados del siglo XIX¹⁷ las formas de opresión que las mujeres blancas padecían por parte de instituciones como el matrimonio se establecían en una escala menor de dominación y opresión que el hecho de ser esclavas, aunque en ambos casos su sexualidad era tomada por el marido o el amo, la cosificación de sus cuerpos era un elemento que compartían, así como, la búsqueda de sus

¹⁶ De igual importancia son las aportaciones del feminismo chicano, “Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga, Norma Alarcón entre otras, como chicanas promueven un movimiento literario crítico y novedoso con un estilo bilingüe (Spanglish) rompiendo con el canon de pureza gramatical y rehacen a la vez un pensamiento político cruzando así fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales “ (Curiel, 2007:12).

¹⁷ Se trata de un momento importante para el movimiento feminista antiesclavista, ya que se crea “la primera sociedad femenina antiesclavista por mujeres negras en 1832 en Salem, Massachusetts “(Davis, 2004:43).

derechos políticos, la defensa y búsqueda de su libertad política, como lo relata Ángela Davis:

Durante la primera mitad del siglo XIX, la idea de que la antiquísima y consolidada institución del matrimonio pudiese ser opresiva era un tanto novedosa. Posiblemente, las primeras feministas describieron el matrimonio como una forma de –esclavitud- de la misma naturaleza que la sufrida por las personas negras, sobre todo, por el valor impactante de la comparación pues temían que, de otro modo pudiera diluirse la gravedad de su protesta. Sin embargo, todo indica que ignoraron el hecho de que su identificación de las dos instituciones también implicaba que, en realidad, la esclavitud no era peor que el matrimonio. Pese a ello, el efecto más importante de esta comparación consistió en que las mujeres blancas de clase media sintieran una cierta afinidad con las mujeres y con los hombres negros, para quienes la esclavitud significaba látigos y cadenas (Davis, 2004:43).

A las organizaciones y movimientos sufragistas del siglo XIX se les debe las reflexiones, análisis e incorporación de las condiciones de desigualdad en torno a las características físicas como formas de discriminación racial¹⁸ y opresión. Ángela Davis¹⁹ politóloga-activista afroamericana, una de las fundadoras del pensamiento y feminismo negro, hace aportes desde el análisis de clase pero con el fin de visibilizar cómo esta condición interviene en el aumento de las desigualdades para las mujeres afroamericanas. En la transcripción de la Conferencia Nacional de mujeres de color en Boston (1895); según la autora, se visibiliza, la primera expresión del pensamiento feminista negro que nutrirá al feminismo negro de la década de 1970.

En esta Conferencia y en la declaración “*Fannie Barrier Williams, mujer negra excluida del club de Chicago*” se exponen por primera vez de forma pública las diferencias existentes entre las mujeres blancas y de color, como se llamaban y se visibiliza la interconexión de condiciones de desigualdad existentes entre mujeres: respecto a los varones y mujeres blancas; se confrontan las profundas diferencias. Así es, como desde su recuperación de discursos y eventos de finales

¹⁸ Se recupera la idea de discriminación racial y social desde la aportación de Gilberto Giménez (2007) revisar el Preámbulo.

¹⁹ Algunas de sus contribuciones más importantes para el movimiento y pensamiento feminista negro son: “Mujer, Raza y Clase” (1981) y “Legado del blues y el feminismo negro” (1999), entre otros textos.

del siglo XX nace por una parte el movimiento de mujeres negras con el surgimiento de los clubs, los cuales según la autora tienen como propósitos:

El movimiento de los clubs entre las mujeres de color hunde sus raíces en la subcondición que padece toda la raza. El movimiento de los clubs es sólo uno de los muchos medios para lograr el ascenso social de una raza. Los fines del movimiento de los clubs son consistentes. No es una moda. Más exactamente, es la fuerza de una inteligencia nueva contra la ignorancia de una época anterior. La lucha de una conciencia ilustrada contra toda la prole de miserias sociales alumbradas por las tensiones y el dolor de un odiado pasado (Davis, 2004:137).

Los Clubs emergen en el siglo XX, como espacios donde se reflexionaba sobre las condiciones de distinción entre mujeres blancas de color y el reconocimiento de las diferencias de clase; fueron una forma de organización en lo local que funcionaron como espacios de articulación para reunirse, reflexionar y generar propuestas frente a las diferencias de clase, color o raza y género que cada vez eran más evidentes para las compañeras.

Además, debido al aumento de mano de obra en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, se mostró mucho más fuerte las diferencia de clase, color o raza y género; según Davis, en el censo de 1940 en vísperas de la guerra mostraba lo siguiente:

El 59.5 por 100 de las mujeres negras con un empleo eran trabajadoras domésticas, y el 10.4 por 100 trabajaban en ocupaciones no relacionadas con este sector. En realidad, dado que todavía alrededor de un 16 por 100 trabajaba en los campos, apenas una de cada 10 mujeres negras trabajadoras había empezado a escapar de las viejas cadenas de la esclavitud. Ni siquiera ellas que lograron introducirse en la industria y en otras profesiones tenían mucho de lo que vanagloriarse, ya que, por regla general, eran destinadas a ocupar los puestos peor pagados de estos sectores (Davis, 2004:104-105).

Así las condiciones de desigualdad fueron generando brechas más grandes entre las mujeres blancas y de color; hasta la década de los setenta que las reflexiones en torno a las opresiones encuentran eco y espacio de articulación y mayor visibilización y se incorporan a una coyuntura: el movimiento feminista negro estadounidense y la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos.

En 1981 la politóloga y activista escribe *Mujeres, raza y clase (1981)*, texto emblemático de la lucha por la liberación negra y contra el racismo, en el cual

aborda la discriminación y opresiones que el sistema patriarcal ejerce sobre las mujeres negras trabajadoras; recupera la memoria de lucha y las aportaciones que las mujeres negras hicieron a lo largo de los movimientos políticos desde el siglo XIX y XX; conecta el trabajo teórico y activista con muchas luchas en el mundo de las poblaciones afros contra en anticolonialismo y antiesclavismo, lo cual retumbó en latitudes latinoamericanas y caribeñas, sobre todo en la década de 1990 cuando se articulan las organizaciones de mujeres afrodescendientes.

Patricia Hill Collins es otra pensadora importante dentro de los aportes del feminismo negro; socióloga y activista afroamericana, es una de las fundadoras del feminismo negro, que da origen a uno de los aportes más significativos: la matriz de la dominación; la autora, señala lo siguiente:

El primero tuvo lugar en el cambio de siglo a través del movimiento asociativo de mujeres negras, el cual apuntó muchas de las cuestiones claves todavía hoy en día. El segundo, o movimiento feminista negro moderno, fue estimulado por los movimientos de justicia social de las mujeres y los movimientos antirracistas de los años sesenta y setenta y continúa hasta el presente (Hill, 2012: 114).

Además de reconocer el espacio de las organizaciones sociales y el movimiento fundamental para la articulación del movimiento; reconoce dos espacios fundamentales para desarrollar el discurso y pensamiento feminista: la familia y la comunidad:

“Al estudiar el papel de las mujeres negras en la lucha y en la supervivencia del grupo, se devela un modelo (afrocéntrico) de comunidad que en contraste con la definición de comunidad implícita en el modelo de mercado, estructurada fundamentalmente por la competición y la dominación se construye sobre las conexiones, el cuidado y la responsabilidad personal” (Hill, 2012: 44).

Su aporte sobre la familia cuestiona al patriarcado desde el núcleo familiar, contribuyendo con la teoría de las familias matrilineales en los pueblos negros. Situación que hizo eco en varias de las historias que contaron del pueblo garífuna tanto en Honduras como Belice; por ejemplo, debido a la migración hacia los Estados Unidos, principalmente, en algunas entrevistas se encontraron informes sobre la importancia o la centralidad de las mujeres en el cuidado de hijos e hijas que no eran necesariamente parte de su familia, pero que se quedaban a su cargo

porque sus padres habían migrado, este fue el caso de Calixta el enlace de la Organización Enlace de Mujeres Negras en Triunfo de la Cruz²⁰.

Al respecto, Hazel Carby, jamaicana pionera del feminismo negro, proveniente de la escuela Marxista, Estudios Culturales, Postcoloniales y de Diáspora, reflexiona en torno a las conexiones entre el África y el Caribe, a partir de la identificación similitudes vividas por mujeres negras en ambos lados del Atlántico, desde diferentes procesos coloniales y en la conformación de lo nacional:

Cuestionó supuestos conceptos universales centrales en la teoría feminista, que demostró problemáticos en su aplicación a las vidas de las mujeres negras como «familia», «patriarcado» y «reproducción». Sentaba así las bases para una sistematización del conocimiento construido por las feministas negras en contextos afroamericanos, asiáticos y africanos. En tercer lugar, abrió una vía para una posible interpretación del feminismo por parte de diferentes grupos de mujeres desde posiciones igualitarias (Carby en Jabardo, 2012:48).

Aun cuando las condiciones coloniales y de experiencia frente a la esclavitud se hayan desarrollado de maneras diversas y con particularidades entre las afroamericanas, las poblaciones negras en el Caribe, Latinoamérica y pueblos libertos, como los garífunas, la propuesta de articular espacios domésticos, familiares y de activismo como puntos de inflexión frente a la dominación y a su vez como semilleros de propuestas de reflexión liberadoras, permite mirar las conexiones entre feministas y no feministas tanto de un lado del Atlántico como del otro:

La mayoría de las mujeres africanas no están obsesionadas con articular su feminismo, simplemente lo practican: es lo que hacen y cómo lo hacen lo que provee el «marco»; el «marco» no es llevado al teatro de la acción como una herramienta definitoria [...] Los intentos de moldear el «feminismo africano» en una «bola de boniato» fácil de digerir no sólo despierta preguntas definitorias sino que crea dificultades para establecer parámetros organizacionales y para desentrañar modos complejos de compromiso (Nnaemeka en Hill, 2012:115).

²⁰ Similitudes importantes de mencionar y considerar, aun cuando no hay etnografías o trabajos de campo profundos que hagan estos cruces, la situación descrita coincide con la información de Patricia Hill.

En tanto, se encaminen a co-crear reflexiones como propuestas liberadoras frente a las desigualdades, frente a las opresiones desde una apuesta teórica crítica frente a la modernidad colonial de los Estados-nación caribeños y latinoamericanos; desde esta apuesta se mira como clave las apuestas y aportes del feminismo negro.

Y aunque las prácticas feministas de las negras en África y América tienen procesos diferentes (cuando menos el proceso de esclavitud y colonialismo fueron diferentes) Hill Collins considera al feminismo como una herramienta transnacional frente a la opresión de las mujeres:

Trasnacionalmente, las mujeres se encuentran con cuestiones sociales recurrentes como la pobreza, la violencia, los asuntos reproductivos, la falta de educación, el trabajo sexual y la vulnerabilidad a la enfermedad (*Rights of Women* [Derechos de las mujeres], 1998). Colocar las experiencias, el pensamiento y la práctica de las mujeres afroamericanas en un contexto diaspórico negro transnacional revela éstos y otros puntos en común de las mujeres de ascendencia africana a la vez que especifica lo que es particular (Hill, 2012:113).

Para la infrapolítica y prácticas de resistencia de las garífunas; para ellas, la cultura ancestral es su puente de entrada a la práctica contra las opresiones que se construyeron sobre sus orígenes, sus cuerpos y su historia, aunque no las nombren prácticas feministas garífunas o negras. Pero, justamente, son las claves de su liberación se llame o no se llamen feministas negras, porque constituyen la base de transformación de su vida frente a la matriz de dominación que desde este análisis representa el Estado-nación colonial, al igual que la transformación e sus prácticas en espacios políticos, universitarios y de resistencia.

Porque el feminismo negro desde las contribuciones de Davis y Hill surge como respuesta al racismo de la década de los sesenta, parte de la larga búsqueda de la igualdad de las mujeres de color de los siglos pasados; incorpora la opresión de clase que las trabajadoras domésticas y obreras de la década de 1940 vivieron con mayor fuerza; y replantea la opresión sexual como el arma más antigua de control y represión que se extendería a los cuerpos de mujeres, en cuerpos de mujeres negras, también contribuye a mirar las opresiones del pueblo en otros espacios.

Tejiendo la dominación desde la matriz

Lo que Hill Collins llamo “imbricación de las opresiones” es la representación de la matriz de la dominación en América; la cual Tsvetan Todorov, Anibal Quijano y Francesca Gargallo situaron con la invasión de América, a partir de la racialización de las nuevas identidades coloniales. Por ejemplo, los aportes de Todorov (2010) sobre la construcción de “los otros”, afirmó que “el descubrimiento” de América enuncia y funda nuestra identidad presente y con ello da inicio a la era moderna, en el año de 1492, al igual que Quijano:

A partir de la invención de América se crean las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos de raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar (Quijano, 2002: 202-203).

Aníbal Quijano agregará sobre los estigmas que se instauraron en los cuerpos de las mujeres negras, como parte de este nuevo patrón que nace en 1492, a lo que Maldonado-Torres resalta sobre la relación entre cuerpos y violencia, resaltando sobre la hipersexualización de los cuerpos de las mujeres negras.

Gargallo (2012) agregaría un elemento clave que articula el nacimiento de la modernidad en América con Europa: la cacería de brujas, reducción de salarios de las mujeres, expulsión de artesanas y criminalización de abortos y anticoncepción en los siglos XVI y XVII. Una vez considerando los elementos que conformaron la modernidad colonial, la matriz de dominación de Patricia Hill Collins se inserta en este modelo y visibiliza la interrelación de las opresiones reconsiderando la condición de las afroamericanas en relación con las mujeres blancas, el sexismo dentro del movimiento social y en relación con las mujeres blancas de movimientos sociales y civiles en los Estados Unidos.

La matriz de dominación representa el vínculo entre categorías opresoras, opresiones históricas de clase-raza-sexo-género: la condición de clase

representada en la “especialización” no voluntaria de las afroamericanas en los espacios domésticos o como asalariadas/obreras estableciendo una diferencia económica y de poder adquisitivo en relación a otras mujeres y los varones blancos.

La marca de la raza o del color de piel y características fenotípicas se usaron como estigmas para diferenciar y aludir a cierta “naturalización de la inferioridad de razas”; razón, en parte que motiva la esclavitud de las poblaciones negras. Respecto al género se analiza desde el reconocimiento de un esquema patriarcal que define roles y lugares en tanto se es mujer o varón, los cuales en “su mayoría” posicionan en condiciones subalternas a las mujeres; por último, la sexualidad es una forma de diferencias los cuerpo, determinar que las funciones y objetivos de cada cuerpo, diferenciándolo principalmente entre mujeres y hombres, en donde en muchos casos, las violaciones y el abuso sexual de mujeres negras se justifico en la esclavitud, por la cosificación de sus cuerpos, al grado de hipersexualizarlos reduciéndolos a objetos naturalizados con fines de reproducción y satisfacción sexual.

Para nuestra reflexión, la raza y género de la matriz se convirtieron en el eje articulador de la matriz de dominación, dandola pauta para apartir de ambas categorías ubicar el contexto de opresión y dominación simbólica, ideológica y económica; por ejemplo, al pueblo y mujeres garífunas en relación con la construcción del ideario nacional, es decir, se les califico de poblaciones y cuerpos exóticos que habitaban las costas producto de las migraciones, invisibilizando su participación e intervención en la conformación de las historias e identidades nacionales en ambos países.

Nombrar las opresiones y su conexión es el primer escalón de la apuesta teórica del pensamiento negro, da cuenta de las opresiones no consideradas dentro de la teoría crítica social que se enfoca únicamente en mirar la clase o el género como formas de oprimir. Por otro lado, la apuesta por desenmascarar la

conexión entre opresiones implica también proponer horizontes posibles emancipatorios a ellas, crear otras formas de relaciones más justas.

Patricia Hill Collins, al respecto propone la creación de un pensamiento negro transformador en torno a poder construir otros caminos, la socióloga considera seis rasgos fundamentales para realizarlo; algo así, como una metodología de las opresiones para encontrar posibles salidas desde los lugares y las particularidades de la matriz desde la experiencia de vida, acción y activismo grupal:

Uno, como teoría crítica social: “tiene como objetivo empoderar a las mujeres afroamericanas en un contexto de injusticia social sostenida por opresiones interseccionales”; Dos, “es vinculante entre la experiencia e ideas”, entre la práctica y la teoría, y reconoce la diversidad de soluciones existentes a problemáticas similares²¹; Tres, considera una relación dialógica, conecta las “conexiones entre las experiencias de las mujeres negras estadounidenses como una colectividad heterogénea y cualquier conocimiento grupal o punto de vista asociado, la práctica feminista negra estadounidense surge en el contexto de la experiencia vivida. Cuatro, la importancia de las aportaciones de las intelectuales en el sentido de la práctica y el conocimiento común y el feminismo como una empresa colaborativa²²; Cinco, el reconocimiento del cambio, “como pensamiento y un proyecto de justicia social, ambos deben ser dinámicos; del mismo modo en que las condiciones sociales cambian, deben cambiar el conocimiento y las prácticas diseñadas para resistir”; y por último, seis, el pensamiento negro tiene una conexión profunda con otros proyectos de justicia social, “luchas de las mujeres negras son parte de una lucha más amplia por la dignidad humana, el empoderamiento y la justicia social” (Hill en Jabardo, 2012: 102-134).

Estos rasgos del pensamiento negro, sin dudarlo avanzaron hacia una teoría crítica vinculante entre la experiencia e ideas, práctica liberadora y proyecto de justicia dinámico en tanto haya reconocimiento que las circunstancias son

²¹ A pesar de los retos comunes que hacemos frente como grupo, las mujeres negras como individuos no tienen experiencias idénticas ni interpretan las experiencias de manera similar. La existencia de cuestiones centrales no significa que todas respondan del mismo modo. “Las diferencias entre las mujeres negras producen patrones diferentes de conocimiento experiencial que determinan a su vez las reacciones individuales a estos temas” (Hill en Jabardo, 2012:109).

²² Así como las mujeres afroamericanas que aspiran a potenciar el feminismo negro como un proyecto de justicia social pueden apoyar otros proyectos de justicia social por ejemplo, mujeres negras estadounidenses respetuosas ante la importancia de la autonomía latina para sus proyectos de justicia social pueden estudiar, aprender de, investigar y enseñar sobre las latinas si lo hacen de manera no opresora también otros pueden aproximarse al pensamiento feminista negro de modo similar. Así Hill Collins nos dice: “el pensamiento feminista negro estadounidense efectivo es una empresa colaborativa. Ha de estar abierto a la construcción de coaliciones con individuos involucrados en proyectos de justicia social parecidos” (Hill en Jabardo, 2012:126).

cambiantes y por lo tanto de las formas y prácticas de resistencia; lo que hace de la práctica feminista negra una contribución para replantear desde otras aristas, con proyectos que resignifiquen las opresiones y generen resistencia hacia ellas.

Las bases de la teoría crítica de Hill, los discursos de Sojourner Truth y Nat Turner del movimiento abolicionista y los análisis de Ángela Davis revelan vivencialmente las opresiones coloniales modernas en la diversidad de historias, geografías y circunstancias en el contexto de las mujeres afroamericanas, afrodescendientes, negras y garífunas en Latinoamérica y el Caribe, en tanto, existencia de posibilidades de traducción de tejer vínculos y reconocer los elementos que las oprimen considerando cada una de las categorías de la matriz.

El siguiente paso es identificar y nombrar el origen de las opresiones, su desarrollo y expresión en el primer espacio de colonización, por ejemplo: para el pueblo garífuna: la conformación de los Estados centroamericanos, particularmente Honduras y Belice; si el pueblo llega en 1797 a la Isla de Roatán, fecha anterior a la formación del Estado-nación, porqué en ninguna de las estructuras nacionales se reconoce su presencia, ni su cultura, lengua ni legado ancestral. En cuanto al desarrollo e historia de las vínculos del pueblo con él movimiento popular y la recuperación de la cultura ancestral tampoco existe una incorporación dentro de la historia, por lo tanto no hay reconocimiento político de facto por parte del Estado de sus derechos, cultura y territorio como pueblo ancestral parte del Caribe centroamericano.

Mientras los espacios donde se pretende visualiza la imbricación de las opresiones de raza-sexo-género son: el cuerpo de las mujeres garífunas y después, el cuerpo territorio del pueblo garífuna; desde estos espacios, se plantea la posibilidad de salidas a estas opresiones como alternativas políticas en tanto se conserven y reproduzcan sus prácticas ancestrales y su activismo cómo formas de lucha actual y posible en la defensa de sus derechos.

Uniando historias, trastocando mitos: el blues y el canto

El recorrido histórico y aportaciones sobre el blues clásico que hace Ángela Davis resulta ser un punto de cruces entre las formas de expresión sobre la vida, amor y sexo de las mujeres afroamericanas como expresión que vincula la creación de cantos de garífunas con el blues de hace un siglo; las líricas y el canto en el caso del blues fue en algunos casos una *práctica* frontal de resistencia frente a esta hipersexualización y en el caso de las garífunas de recuperación de la oralidad y conservación de memoria colectiva. Según una cita que Davis retoma de Hazel Carby dice:

Lo que ha sido llamado el “blues clásico”, el blues de las mujeres de los años veinte y comienzos de los treinta [del siglo XX], es un discurso que articula la lucha cultural y política sobre las relaciones sexuales: una lucha dirigida contra la deshumanización de la sexualidad femenina dentro de un orden patriarcal pero que también intenta reivindicar los cuerpos de las mujeres como objeto sexual y sensual de la canción (Carby en Jabardo, 2012:136).

El blues del que habla Davis surge después de la abolición de la esclavitud, convirtiéndose en una forma de expresión de mujeres y varones libertos; respecto a la sexualidad, también considera este momento trascendental, ya que por primera vez decidían sobre su sexo y el amor: “la sexualidad fue de este modo uno de los campos más tangibles en los que la emancipación se puso en práctica y a través de los que se expresó su significado. La soberanía en los asuntos sexuales marcó así una importante división entre la vida durante la esclavitud y la vida tras la emancipación” (Davis, 2012: 137).

Como lo relata la autora, existió un antes y después de la esclavitud respecto a la creación musical de las poblaciones afroamericanas, y esto se debió al “cambio” de su condición como esclavos, mientras durante la esclavitud los cantos se centraban en las problemáticas colectivas y sus añoranzas de libertad. Durante el período abolicionista, el blues se centró en las problemáticas, añoranzas y deseos individuales centrados en las relaciones sexuales y de amor, “el blues presentaba la sexualidad como una expresión tangible de libertad; fue esta dimensión la que más profundamente marcó y definió la secularidad del blues” (Davis, 2012: 142).

Un canal de resistencia de la hipersexualización y cosificación de sus cuerpos de mujeres; no por negarse a la sexualidad y al amor, sino contrariamente, por reafirmarla, pero desde su individualidad y libertad: es decir, el blues se mostro como un canto de liberación sexual partiendo del reconocimiento de la sexualidad de su cuerpo de mujeres desde su libertad y autonomía.

Se convirtió en un canto de alivio y liberación sobre el amor y sexo del colectivo, cuestiono el amor “romántico” y “la subordinación doméstica” y al mismo tiempo, abrió un camino de expresión de las opresiones históricas del pueblo negro:

Las representaciones del amor y la sexualidad en el blues femenino a menudo contradecían descaradamente las asunciones ideológicas dominantes en relación con las mujeres y el enamoramiento²³. Ellas también cuestionaban la noción de que el «lugar» de las mujeres estuviera en la esfera doméstica. Tales nociones se basaban en la realidad social de las vidas de las mujeres blancas de clase media, pero se aplicaban incongruentemente a todas las mujeres, sin tener en cuenta la raza o la clase. Esto condujo a contradicciones inevitables entre las expectativas sociales imperantes y la realidad social de las mujeres negras. Se esperaba que las mujeres de esa época buscaran su realización dentro de los confines del matrimonio, con sus maridos ayudándolas a mantenerse y sus hijos como una prueba de su valor como seres humanos. Resulta altamente significativa la escasez de alusiones al matrimonio y a la domesticidad en el blues de las mujeres de entonces (Davis, 2012:146).

En los tiempos de Gertrude «Ma» Rainey y Bessie Smith, las mujeres del blues dieron testimonio de las contradictorias demandas históricas hechas a las mujeres negras estadounidenses. Por un lado, en virtud de su feminidad, se enfrentaron a las expectativas ideológicas de domesticidad y subordinación que emanaban de la cultura dominante. Por otro lado, dadas las transformaciones políticas, económicas y emocionales ocasionadas

²³ Por ejemplo, la interpretación de Bessie Smith con el Sam Jones Blues, donde la intérprete se burla del matrimonio como condición eterna. Y agrega como característica de la época de Smith la interpretación de blues, según Daphne Duval Harrison era sobre los siguientes temas:

Consejos a otras mujeres, alcohol, traición o abandono, aventuras amorosas fallidas o rotas, muerte, partida, dilema sobre si quedarse con un hombre o volver a la familia, enfermedades y aflicciones, erotismo, infierno, homosexualidad, infidelidad, injusticia, cárcel y tiempo de condena, pérdida del amante, amor, hombres, maltrato, asesinato, otras mujeres, pobreza, promiscuidad, tristeza, sexo, suicidio, lo sobrenatural, trenes, deslealtad, venganza, hastío, depresión y desilusión, pérdida de peso (Davis, 2012: 148).

De la misma forma la madre del blues Gertudre Ma Rainey crea expresiones y libertad sexual y de la deconstrucción del rol de las mujeres y la centralidad del matrimonio en la vida de las afroamericanas.

por el desmantelamiento de la esclavitud, sus experiencias vividas dieron la vuelta a dichas asunciones ideológicas evidentemente incongruentes. En el blues, las relaciones de género son llevadas hasta el límite y más allá (Davis, 2012:161).

Las mujeres del blues clásico retaron y resignificaron los roles, aceptaron la hipersexualización desde la condición de poder decidir sobre sus cuerpo, el amor y el placer, al menos, de eso iban muchas de sus letras; eran transgresoras de lo que se esperara una mujer de color quisiera de la vida, muchas líricas retaban a las instituciones como el matrimonio, las relaciones heterosexuales y el amor romántico. En suma, construyeron una herramienta de resistencia con sus letras e interpretaciones su lugar en tanto las relaciones sexo-afectivas o de raza o clase.

El uso de expresiones culturales como la música y las composiciones fueron herramienta de resistencia, de esta forma, la búsqueda de establecer la conexión entre el blues y los cantos de las garífunas adquiere sentido; por que al igual que las bluseras, las garífunas hicieron de historias y episodios de su vida cotidiana líricas que cantar en colectivo; convierten un momento difícil o complicado en una historia épica que recuerda todo un grupo o una comunidad y hacen líricas para intercambiarles con otros grupos o pueblos también intercambian historia y reafirman la reproducción oral de su cultura.

En la primavera del 2013, en varias comunidades los clubs de danza y canto son la organización comunitaria más importante y en su mayoría son dirigidos por mujeres mayores, de algunos de los testimonios que se retomaron se encontró la continuación y el desarrollo de la oralidad a través de estos clubs y cómo se dan las formas de transmisión generacionales y entre pueblos. La importancia del trabajo de los clubs no es menor, al grado que organizaciones regionales tienen parte de sus agendas trabajos con los clubs de danza. En una entrevista en la comunidad de Trujillo (departamento de Colón) Miriam Chimilo (2013) integrante del comité de Comité de Emergencia Garífuna Hondureño (CEGAH) comentó lo siguiente:

En las comunidades garífunas los patronatos y los clubs de danza fueron las primeras organizaciones en las comunidades, ya en Trujillo, como cabecera departamental hay varias organizaciones, por ejemplo el Centro Garífuna Hondureño (CEGAH) ha trabajado

por el rescate cultural, ha trabajado con los grupos de danza, en aras de unir y vincular, CEGAH ha tenido en mente hacer una red de organizaciones, trabajar en redes. (Miriam Chimilo, 2013)

Un testimonio fundamental del funcionamiento de los clubs y las prácticas ancestrales orales es el de la fundadora del grupo de Danza Superación Garífuna: Chula, dirigente del club desde hace cuarenta años; en nuestro encuentro compartió como se crean los cantos, nos habló de un canto que realizó debido a experiencia dolorosa en su vida. Desde su propia experiencia Chula dijo que "los clubs de danza son parte de la espiritualidad garífuna, porque todo lo que nuestros ancestros nos dejaron tenemos que hacerlo, no podemos dejarlo atrás" (Chula, 2013) y compartió el siguiente canto:

Este canto tiene que ver con una vez que llegué al hospital en coma, pasé una navidad en coma y mi único hijo se puso a llorar, entonces hice un canto por él:

De tantas cosas que me pasan,
tengo que escribir una novela,
de tantas cosas que me pasan,
tengo que escribir una novela,
hijo no llores,
llama a dios
que me curaré...

También nos compartió que cada canto creado es enseñado a todo el grupo y cuando hay posibilidades de salir del pueblo estos cantos son intercambiados por otros con otros grupos de danza, de esta forma se reproduce en varias comunidades y varios grupos una experiencia individual y se vuelve colectiva.

Entre el blues y los cantos hay un abismo de elementos diferentes, contextos sociales e históricos, pero igual hay conexiones; lo interesante es el uso que en cada caso tiene el canto y las interpretaciones: la importancia de la oralidad y de volver experiencias individuales en colectivas; por un lado, son escritoras de su propia historia y, por otro, trastocan los mitos de las opresiones porque la creación y escritura de las letras les permite verse de otras formas diferentes a las asignadas y reconvertir los roles e ideas estereotipadas de temas como la familia, el amor, sexo, matrimonio y la vida misma.

El blues, como práctica cultural liberadora modificó en el imaginario y vivencias las necesidades y búsquedas de las afroamericanas, descentralizando la institución del matrimonio de sus vidas. En sentido, funciona como discurso oculto en torno contribuyendo a generar “práctica de resistencia”, que luego al masificarse, compartirse y reproducirse generan un discurso público; es decir, este discurso y su transformación recrean sus vidas, historias, abriendo la posibilidad de convertirlas en experiencias colectivas de resistencia desde la vida cotidiana hasta momentos de lucha del pueblo.

1.3. El camino del feminismo comunitario

El modelo que se impone a partir de la invasión de América con el patrón mundial o la modernidad colonial; impuso la idea de un solo camino, tiempo y espacio; trajo consigo la división del trabajo sexual y racial y, pretendió establecerse como “el modelo universal de modernidad” o lo que muchos autores llaman la modernidad colonial.

Procesos y modelos que se imponen en tierras y con poblaciones con historias, redes, formas y procesos sociales y políticos ancestrales diferentes en el tiempo y espacio; de esta forma, frente al modelo único, también hubo resistencias, y estas, han sido formas culturales y políticas de agrietar los sistemas de colonización, siendo parte desde la polaridad del desarrollo de la misma modernidad, incluso gracias al resistir la existencia de pueblos originarios, lenguas y cosmovisiones.

La resistencia es clave, como dice Silvia Rivera Cusicanqui²⁴, “los procesos de descolonización buscan pensar con su propia cabeza; es clave la libertad de pensar y escribir y tener compromiso con lo que dices” (Rivera, 2015); por ello, dar continuidad y cabida a las propuestas que apuestan por recuperar lo saberes y

²⁴ Socióloga, historiadora y activista aimara boliviana, vinculada al movimiento obrero y campesino aimara y quechua. Sus trabajos actuales se concentran en el Taller de Historia Oral Andina (THOA) y algunos de sus aportes son “Oprimidos pero no vencidos” (1984) y “Sociología de la imagen” (2015)

prácticas ancestrales como formas de resistir a la colonización, pensando en la descolonización desde la reproducción de la vida de comunidades y pueblos completos implica una disputa cotidiana, y desde le día a día.

Lo comunitario recobra el papel político detonador de las resistencias, porque “desde la comunidad o lo comunitario como espacio de resistencia cotidiana que permite mantener viva la brasa de la micropolítica y la esperanza de que no es el final de la resistencia”(Rivera, 2015); entonces, el territorio de la comunidad se convierte en el espacio vital para reproducir, como dice la autora, “micropolíticas”, que luego dan pie a propuestas de mayor trascendencia o que se logran articular con otros discursos comunidades y territorios en resistencia.

La comunidad en sí se vuelve el territorio primero que representa a la resistencia y muchas veces confronta al capital, al inversionista extranjero, al Estado (militares, policías, gobierno) y a las violencias. Y el feminismo comunitario da cuenta de ello pero como una apuesta de resistencia desde el territorio hasta el cuerpo; propone vincular resistencias y centralizar luchas puntuales: en la defensa del territorio tierra y cuerpo; le apuesta a mirar la resistencia y disputa desde sus formas más abarcentes, porque el territorio-tierra es aquel dónde la comunidad o lo comunitario se reproduce e integra toda la vida material y simbólica de un pueblo y el territorio-cuerpo es la búsqueda de la igualdad contra: las opresiones de género, violencias, maltratos y discriminación que son ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres.

El feminismo comunitario reconoce así que el modelo colonial es un modelo capitalista patriarcal que busca apropiarse de los cuerpos y tierras de los pueblos ancestrales y de las mujeres; por lo tanto, el feminismo vincula las luchas en todo momento, sobre todo, las luchas ancestrales de las mujeres: recupera las memorias de los pueblos donde las relaciones, la ancestralidad y tradiciones no se sustentaban en la desigualdad y opresión de los cuerpos de las mujeres.

Dentro de su apuesta posibilita mirar las practicas de las mujeres garífunas desde la resistencia ancestral, de mirar caminos posibles y de luchas pendientes

por realizar. En este sentido, durante la estancia de campo se encontraron historias sobre el liderazgo de las mujeres, el cual, si bien esta vinculado con la matrifocalidad ancestral en las familias; de manera más contemporánea hay historias de su liderazgo y activismo en la comunidad y organizaciones; un testimonio interesante sobre la participación de las mujeres, particularmente fue el de. Dr. Luther Castillo²⁵ de la localidad de Iriona:

El rol de las mujeres actual, no es una evolución externa en el liderazgo y participación de las mujeres desde el contexto comunitario nuestro; la fuerza de las mujeres siempre ha sido un hecho dominante; el hecho de que las mujeres elijan quienes van a representar, el motor fuera de borda, quien va estar atrás impulsando el proceso...esa es su base del proceso...las mujeres nuestras o las he visto con el proceso de lucha, nuestras abuelas han tomado el liderazgo del cómo tenemos que dirigirnos una gran cantidad de familia sin la presencia masculina (Luther Castillo, 2013).

La propuesta del feminismo comunitario plantea la despatriarcalización y la categoría cuerpo – territorio lo que posibilita vincularla un hilo histórico entre mujeres garífunas y mujeres xinkas o aimaras. En una entrevista de la dirigente de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) Miriam Miranda²⁶ habló sobre autonomía y riesgos:

Formalmente me parece que es fundamental ir generando procesos autonómicos en la comunidad, eso es una tarea muy dura; que va, que no es meramente una idea abstracta; no puedes hablar de autonomía sin contenido; recuerda que es un tema delicado, es un tema donde ha habido arrasamiento de comunidades; porque sienten que hablar de

²⁵ Doctor y líder garífuna que dirige e impulsa el primer hospital garífuna garantizando gratuidad en el servicio a partir de convenios con el gobierno cubano con estancias y prácticas médicas. Castillo se formó en Cuba y representa a un pequeño grupo de garífunas formados en la isla bajo un convenio de colaboración entre Cuba y el pueblo garífuna. Otro aspecto relevante del modelo de salud es la idea de integrar los conocimientos ancestrales sobre el uso de plantas y medicina ancestral. Su testimonio resulta ser muy completo por la experiencias y trabajo que el doctor ha realizado en el rescate del pueblo con una postura política de no negociación con los golpistas en el 2009 y considerando las necesidades básicas de las comunidades garífunas.

²⁶ Miriam Miranda es líder y dirigente de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) organización que lidera el movimiento afro-indígena en Honduras durante el golpe de estado del 2009. Se trata de una de las mujeres más importantes dentro de la cultura y la movilización negra en Centroamérica. Participó en organizaciones feministas en las ciudades de Honduras para luego incorporarse de lleno a OFRANEH; sin duda, se trata de la dirigente más importante del pueblo garífuna. Dentro de la agenda de lucha y resistencia que dirige desde la organización se enfrenta al despojo de tierras, amenazas y contra ataques por parte del Estado; por otro lado, la línea que ha buscado cimentar es hermanar a los 9 pueblos originarios de Honduras incluyendo al garífuna es por ello que representa una parte importante del movimiento social y político que reivindica sus derechos ancestrales en la costa centroamericana y en todo Centroamérica.

autonomía es ir contra el estado, y ahí sobran ejemplos en Nicaragua, en Honduras; en la Mosquitia hondureña cuando se habla de autonomía, es un tema que necesitamos cómo trabajarlo fuertemente; pero no es un tema entre nosotros, tenemos que tener aliados y aliadas, esas otras alianzas (Miriam Miranda, 2011).

Esta es una forma de visibilizar los aportes de las mujeres garífunas desde sus Historias y luchas; sobre todo, puede ser una forma de conformar alianzas que enriquezcan ambos procesos inacabados; al final, se busca el bien comunitario, la permanencia de la comunidad para y por ellos y ellas mismas, y una forma de iniciar puede ser asumir el cuerpo como territorio político; lo cual para las compañeras garífunas, sería un elemento más contra las opresiones coloniales que marcaron sus cuerpos y determinaros su hipersexualidad. El feminismo comunitario se teje como:

Un movimiento que reconoce su alianza política epistémica, cosmogónica y territorial en Abya Yala con mujeres aimaras, xinkas, quechuas, guaraníes y otras más que asumen los planteamientos, categorías y conceptos del femeninos como movimiento de amor a sus propios pueblos, con el deseo profundo de aportar a la armonización cosmogónica de la vida en plenitud de los pueblos (Gargallo, 2012: 202).

Y de forma particular, con mucha más profundidad corporal la feminista comunitaria maya q'eqchi'-xinka Lorena Cabnal liga la resistencia frente a la opresión o aquello que las feministas negras llamaron la imbricación de las opresiones en el cuerpo: “con la conciencia de la vida con la que nacemos y en la que se teje toda relación cósmica” (Cabnal, 2014:3). Situándose en el cuerpo mismo pero con las posibilidades diversas de trastocar y recuperar esa relación cósmica ancestral:

Es una propuesta desde el sentir y pensar de mujeres originarias, rompiendo así, el tutelaje feminista occidental y neoliberal, para proponer otra mirada cosmogónica y feminista que interpela a los feminismos hegemónicos occidentales, pero que también tiene su propuesta propia; la comunidad de comunidades, para la construcción de un mundo nuevo para la plenitud de la vida (Cabnal, 2014:5)

La *micropolítica* dice Rivera Cusicanqui, lo *comunitario* Cabnal, y las prácticas ancestrales y actuales de las garífunas revierten los procesos de dominación desde su actuar e Historias o relatos; pasan por lo comunitario haciendo micropolíticas desde la reproducción de sus condiciones materiales y simbólicas,

pero desde su sentir como mujeres mestizas, *afroindígenas* con una conexión fuerte con sus ancestros y su territorio (tierra).

Aun cuando las prácticas conscientemente no busquen proclamarse desde un feminismo garífuna, incluso dentro de las comunidades, no hay posturas concretas sobre pensarse y ser feministas; estas etiquetas salen sobrando, cuando sus reflexiones son profundamente transformadoras de las categorías naturalizadas; por ejemplo, los siguiente testimonios en este sentido muestran reflexiones en torno al pensarse o verse como feministas.

Así, los siguientes fragmentos de testimonios de Fany Solórzano²⁷ de la comunidad de Triunfo de la Cruz, la dirigente Miriam Miranda y Manuela Guerrero²⁸ de la localidad de Santa Fe; mujeres garífunas que colaboran y trabajan dentro de organizaciones comunitarias, políticas y religiosas muestran con sus palabras la profundidad de los roles de las mujeres desde momentos actuales hasta tiempos pasados con una perspectiva no patriarcal sobre la vida, su cultura y su lucha:

Es difícil hablar sobre feminismo, porque no es un tema nuevo, pero en estos ámbitos lo vemos nuevo; porque tienes que conocerte y aceptarte como mujer. Entonces, yo veo la

²⁷ Colaboró y dirigió la Organización La Esperanza de las Mujeres Garífunas de Honduras, (OLAMUGAH), organización de mujeres de OFRANEH. Como principio, la organización buscaba recuperar las tierras de Vallecito (departamento de Colón) tierras que se encuentran a unos 400-500 km. de Triunfo de la Cruz. Esa experiencia de recuperación se proponía, a partir del uso-habitabilidad de las tierras, recuperar los títulos de propiedad que se encuentran en manos de caciques. La experiencia de Fany es importante por su participación en la organización de mujeres, lo que implicó su cercanía y confrontación con algunas y algunos compañeros y, por que, en la época en la que colaboró de lleno en la recuperación de tierras con proyectos encaminados a habitar el espacio era la forma de recuperarlas. En el capítulo 3 se narra con mayor profundidad la información a su Historia de vida.

²⁸ Otra personaje clave en la vida política y cultural del pueblo garífuna; nace en Masca, departamento de Cortés; migra en 1967 a la edad de 16 años; vive y estudia en Brooklyn en un Colegio de Afroamericanos; trabajó durante 34 años en una High School para afroamericanos y se especializa en trabajo con jóvenes adolescentes. Desde Nueva York comienza a organizar un grupo de danza y canto en garífuna, el cual trasladaría a la comunidad de Santa Fe al momento de su jubilación. En 2013 participa como candidata a diputada por el Partido Libre; el cual surge a partir del golpe de Estado del 2009. Por otro lado, su autoidentificación y refuerzo de su identidad la vivió a partir de vincularse con el movimiento afroamericano, a partir de este trabajo por su comunidad desde el exilio, a su regreso a Santa Fe participa en grupos espiritista de mujeres y por lo tanto en un club de danza y música.

palabra feminismo como autoconocimiento; desde adentro de su ser se revuelve algo; y es algo así como que se transmite de generación en generación, porque nuestras madres y abuelas no eran mujeres letradas ni mujeres académicas, pero tenían filosofías de vida y, a través de esa filosofía y esa tradición oral a nosotros nos fortalecieron más que a otros pueblos, nos dotaron de mayor autonomía frente a los hombres (Fany Solórzano, 2013).

Las mujeres construyen ellas mismas, construyen las casas; las mujeres garífunas producen; los medios de producción están en sus manos; también pescan y pueden sostener una casa. Eso es la matrifocalidad, la matrilinealidad, el tema de las mujeres es profundo, de hecho es inherente a nuestra cultura y nuestra identidad. En la tradición garífuna, cuando nosotros decimos "Úguchuru" significa madre en garífuna, la palabra tiene un concepto más allá de los hijos, es la madre que puede resolver que puede dar soluciones, que puede aconsejar y, por eso, en el mundo garífuna hay sacerdotisas que son las Buyei; porque nosotros no tenemos un dios único como hombre; en el mundo garífuna hay guías espirituales que son mujeres (Miriam Miranda, 2011).

Somos las mujeres las que estamos mas ahí; queremos que esto se mantenga, que esta herencia se mantenga por miles y miles de años o más; entonces, por eso estamos presentes en la lucha, porque nuestros ancestros y ancestras nos lo dejaron a nosotros y nosotras, y nosotras queremos dejarlo a nuestros hijos e hijas; este es el legado que les podemos dejar a ellos. Creo que las mujeres estamos en la lucha porque somos visionarias; miramos los años que vienen, entonces, esto es lo único que tenemos por lo que estamos peleando; lo que podemos dejar a nuestros hijos e hijas (Manuela Guerrero, 2013).

Primera aproximación: cuerpo-territorio garífuna

Es un lugar situado, es un lugar donde radica nuestra palabra, nuestros sentires, nuestros deseos, nuestra historia. Tiene su propia temporalidad y tiene hilos que lo unen de la ancestralidad, al presente y al tiempo venidero en otras generaciones.

Lorena Cabnal, 2014.

Pensar, sentir y actuar desde el cuerpo implica tener conocimientos situados con la conciencia plena de las limitaciones y procesos inacabados; pero con la intención de ser como el territorio: un espacio contenido de actores, prácticas, sujetos y sujetas plurales, a partir de donde se reproduce la vida material y simbólica; implica un revés a la naturalización de nuestras identidades. Sentir y tener conciencia del cuerpo como un territorio habitado de marcas, heridas, historias y esperanzas. El cuerpo-territorio es un espacio que se habita y, también, nosotras podemos habitarlo desde nuestras resistencias y luchas como lo dice la antropóloga maya k'iche Dorotea Gómez :

Considero mi cuerpo como el territorio político que en este espacio tiempo puedo realmente habitar, a partir de mi decisión de re-pensarme y de construir una historia propia

desde una postura reflexiva, crítica y constructiva. Este proceso de habitar mi cuerpo ha adquirido una dimensión holística, puesto que lo he venido haciendo cada vez más desde una perspectiva integral, trenzando las dimensiones emocional, espiritual y racional (Gómez, 2012:6).

Y de forma colectiva-comunitaria, el cuerpo se piensa-siente cuando el testimonio de Manuela Guerrero (2013) planteo el vínculo entre la lucha, sus ancestras y las preocupaciones por conservar y luchar por “algo” para sus hijos e hijas, esta mirando ese algo como la tierra o territorio, la cultura y tradiciones legados de sus ancestras y ancestros. Porque, igual que el cuerpo, el territorio se siente y trae como parte de su memoria la historia ancestral del pueblo garífuna; la expulsión, sobrevivencia y resistencia.

Porque el territorio-tierra es necesario para la construcción de formas diferentes y en sentido opuesto a las políticas económicas actuales, tener un territorio implica tener la posibilidad de construir modelos opuestos a la modernidad colonial de los estados-nación a partir de su cultura y la reproducción de la vida y la comunidad con otro sentido, como lo hacen las mujeres dentro del pueblo garífuna:

Hemos venido impulsando la lucha por el territorio; el territorio concebido como un espacio físico; no solo para construir la casa donde habitamos sino tiene que verse con la recreación de la identidad cultural; con la construcción de esos espacios que te permiten formarte, recrearte y desarrollar y hacer crecer tu cultura; porque las culturas no son estáticas (Miriam Miranda, 2011).

El feminismo comunitario, entonces, conecta ambos espacios como partes inherentes a la reproducción de la vida común; posibilita verse las marcas y los estigmas para y como un proceso de emancipación y resistencia trastocando los límites, los mitos y la dominación, emerge de un proceso de revisión, resistencia y lucha día a día:

De reflexionar como han sido construidas sobre los cuerpos, las múltiples opresiones, a partir de ser cuerpos que sufren los efectos histórico estructurales del patriarcado, colonialismo, racismo, y capitalismo neoliberal, que los ha llevado a la expropiación, a través de pactos y mandatos. El territorio cuerpo se refiere a un lugar pluridimensional, es decir tiene una dimensión energética, física, mental, espiritual, comunitaria, erótica-sexual, es un lugar donde no hay asignación de género, donde reconoce la pluralidad de cuerpos con los que puede convivir, amar, erotizarse, apasionarse, sentir alegría y placer (Cabnal, 2014:18).

Tejer los hilos para la defensa de lo comunitario: de las tierras-territorio, espacio en disputa entre dos formas de reproducción y concepción del desarrollo y el progreso es una apuesta por la vida de los pueblos originarios, como lo dice Cabnal “la tierra y territorio, es una categoría que se constituye en un elemento fundamental para la concreción de la defensa del planteamiento ideológico de la madre tierra, por el movimiento continental de pueblos y nacionalidades indígenas del Abya Yala” (Cabnal, 2014: 20).

Descubrir en el territorio el campo de batalla con la confrontación directa entre modelos extractivistas y turísticos por parte de inversión privada y el Estado buscando reconvertir el territorio de los pueblos en recursos explotables y a su vez, reconocer el vínculo del cuerpo como espacio individual que habitamos y establecemos las relaciones comunitarias, y que por lo tanto también ha sido marcado y disputado por la colonización, imbrica la unión de luchas y disputas

Las compañeras garífunas enfrentan la venta de tierras y despojos ilegales por parte de empresarios y el estado de sus territorios ancestrales, y ponen el cuerpo cada vez que hay que hacerlo, acompañan la lucha y resistencia territorial desde sus comunidades, la ritualidad, sus cantos y en las movilizaciones; así que por qué no pensar que desde esos espacios políticos que son sus cuerpos, también se puede revertir la dominación y opresiones que sin duda se tejen de formas diferentes en las comunidades; pero que, sin dudarlo, sus cuerpos de *afroindígenas* han implicado procesos de colonización, racismo, segregación, hipersexualización y una estratificación social y económica visiblemente presente dentro de un sistema que acumula por medio de la desposesión.

Por lo que pensarse y sentirse con el cuerpo-territorio es una invitación a reencontrar los hilos ancestrales de los pueblos; de asumir el papel protagónico en la historia, como dice Lorena Cabnal de encontrarnos la “potencia cósmica y política para emanciparse” (2014: 26).

CAPITULO 2:

ORIGENES Y FORMAS DE LA RESISTENCIA

Areidatino tidan nanigui catei
builti lun naguiero.
Dufígati:
Awenodatino narigidibu lidan
Lubuidun aguei
Qesi aban oudü riciti lidan
Dun liluli dumerei.
Lun guiñe lani hama
Bungulu bilona
Lun sun la ha awinwadu
Baña vida buidulamugo
Hasondiragu wongua
Masandirigudino nibusiguie buago
Ono buit noisindiragu nungua
luagu nawinwadun lidan
oudu le²⁹.

Nugulale / Sara M. AWENADATINO³⁰

El recuento histórico de los orígenes de la identidad –la cual nace desde su exilio en el siglo XVIII- parte desde la memoria de las comunidades y su historia oral, que a mediados del siglo XX se acompañó fuertemente de investigadores e investigaciones sobre sus orígenes y elementos culturales; la creación de organizaciones y la inclusión en la movilización social, sobre todo en momentos de crisis política, ambiental y social, y en otros tantos momentos, de transformaciones de sus formas y actuares en lo comunitario y externo.

Este apartado narra las voces de hondureños garífunas y no garífunas, de historiadores y antropólogos que se dieron a la tarea de hacer registros históricos, investigaciones y documentaciones sobre la historia del pueblo

²⁹ Sueño para mi comunidad/En mi corazón guardo, un gran anhelo, para mi comunidad/ Aldea Triunfo de la Cruz: sueño con verte, prosperada como toda una comunidad, llena de riquezas, en la cual todos los que viven en ti se sienten orgullosos de tenerte como comunidad/ Yo nunca me he sentido avergonzada. Me siento dichosa, de habitar en la comunidad que amo (traducción de la autora del poema).

³⁰ En Voces de mujeres indígenas, garífunas y campesinas de México, Guatemala y Honduras, editado por COMPPA, 2003, Proyecto de poesía y periodismo.

garífuna, aportando al camino y andares de un pueblo que ha sobrevivido a partir del exilio y la migración y que se transforma haciendo uso de su cultura ancestral.

El pueblo confrontó los límites del mestizaje y la invisibilización de las poblaciones negras en América con su sola sobrevivencia. Su cimarronaje histórico, las historias de su sobrevivencia y la conformación de sus comunidades a lo largo de las costas Caribeñas Centroamericanas son historias de un pueblo que se suponía naufragaría en el siglo XVIII y desaparecería o que, en las últimas tres décadas, se asimilaría.

Su Historia inicia con su origen afroíndigena, con su pasado caribe y africano y su permanencia como negros-indígenas, conservando sus prácticas culturales como un acto político; seguramente ni ellos ni ellas lo pensaron así, pero las condiciones históricas de la modernidad colonial han sido en gran medida una presión para posicionarse políticamente; simplemente no hacerlo implicaría asimilarse y perder su ancestralidad.

Las playas y las costas han sido el lugar ancestral guardado en la memoria del pueblo. En Centroamérica, primero llegan a la isla de Roatán y pisan tierra firme en Trujillo, Honduras en 1797. La primera ciudad que habitan y de la cual parten para migrar por toda la costa Atlántica desde Belice hasta Nicaragua, llegando a Nueva York y Nueva Orleans, en la costa estadounidense, y fundar más de 60 comunidades garífunas; y, a partir de 1937, van a Belice y fundan Hopkings, Dangriga, Seine Beigth, Punta Gorda y Barranco. Al respecto, según Centeno:

“os primeros asentamientos debieron formar grupos con promedio de 58 personas. las primeras migraciones salen de Trujillo en ambos sentidos, al oeste hacia la Costa Abajo (departamento de Atlántida), y al este hacia la Costa Arriba (departamento de Colón). De la Costa Abajo salen las migraciones hacia Guatemala y Belice, mientras que las de Costa Arriba transitan en dirección a la frontera con la Mosquitia (departamento de Gracias a Dios). Parte de este núcleo salta luego a poblar Laguna de Perlas en Nicaragua (Centeno,1995: 402).

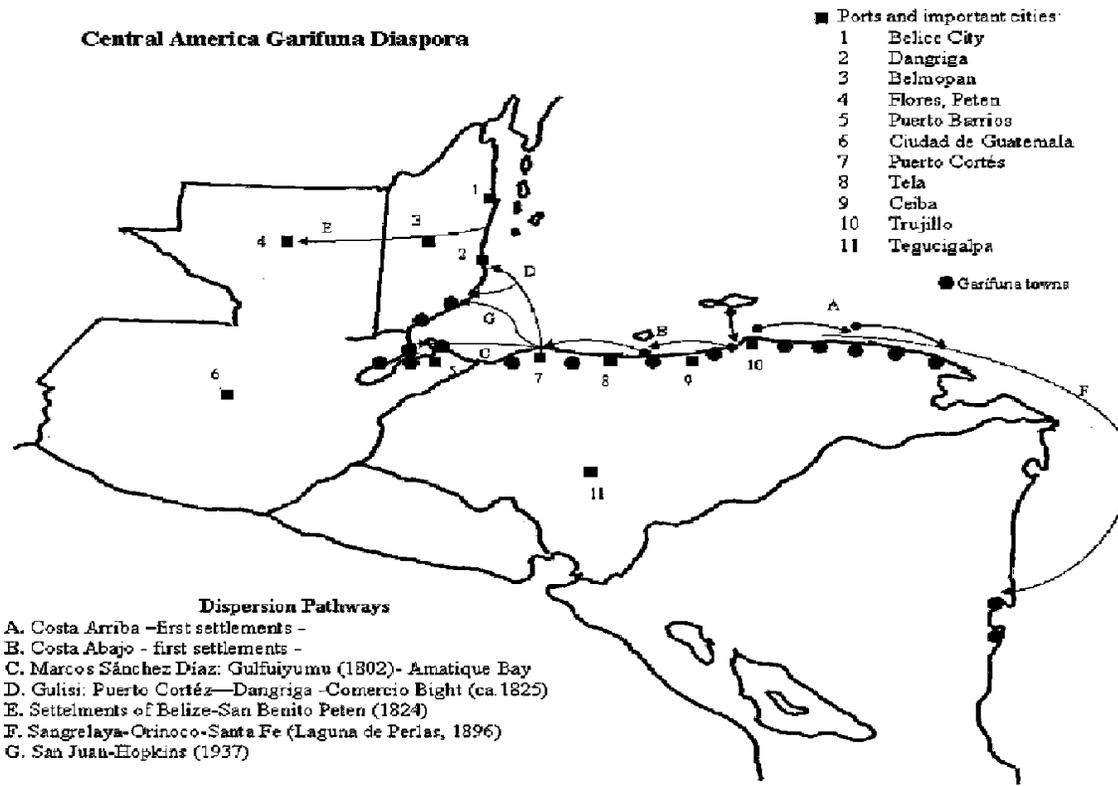


Figura 1. Dispersión garífuna en Centroamérica. El gráfico señala las diversas vías de dispersión a partir del puerto de Trujillo (A y B), y otras posteriores (Puerto Cortés: C y D; Belice: E; Sangrelaya: F; y San Juan: G) todas apuntando a la consolidación de la territorialidad de los garínagu.

En Honduras, según Arrivillaga, la primera oleada corresponde a grupos encabezados por la generación proveniente de St. Vincent:

Se recuerda —en dirección Costa Arriba— el establecimiento de Iriona, por Barianare; Cosuna y Punta Piedra por los hermanos Sana y Bregal; Limón por Diriga y Yurina (Centeno, 1996: 56), y Sangrelaya por dos hermanos, uno de ellos Juan Sambúla. Las vocalías de Aguan y Bataya fueron cedidas más adelante a Juan Búlnes en recompensa por sus hazañas militares (López, 1991: 43). Al asentamiento de Sangrelaya se sumaron luego las familias Velásquez y Centeno. Sambúla y Velásquez que darán luego un salto hacia Laguna de Perlas. En Bataya hace presencia Calixto Martínez; en Tocamacho Viejo, un hombre de apellido Sabio, y en Plaplaya —más recientemente y a mayor distancia de la costa hondureña—, Francisco Creen, de Cosuna (Centeno, 1996: 57). En Ciriboya, el trujillano José Marín Vargas; en Punta Urraco, entre Cusuna y Punta Piedra, Calixto Ávila, pero fracasa (Centeno, 1996: 59). González indica que el jefe Babiari quedó al mando de trescientos caribes en el lugar llamado Campamento, a poca distancia de Trujillo (2007: 233-234).

En Belice los asentamientos se concentraron primeramente en Barranco, Seine Bight y Punta Gorda del departamento del Sur Toledo, subir Stann Creek y fundar Dangriga y Hopkings, básicamente territorio del centro al sur de Belice, aunque actualmente habitan también en Belmopán y muy pocos en la Cd. de Belice.

2.1. De caribes-negros a garífunas

El origen de su mestizaje caribe-negro en St. Vincent, en el contexto del colonialismo franco-inglés de las Antillas menores y el exilio impuesto por los ingleses, son la pauta que da comienzo con la historia del pueblo garífuna y, en gran parte, lo que hoy da sentido a su presencia en la Costa Atlántica centroamericana.

Al respecto, las primeras investigaciones e información que se conocieron provinieron de la de etnohistoria e historia³¹. Cabe mencionar que dentro de la historia colonial y oficial hay una carencia sobre la historia del pueblo; primero, porque la *oralidad* como forma de expresión es una característica de pueblos con raíces africanas y caribes y porque lo conquistadores fueron los que escribieron la Historia, que luego continuarían las clases dirigentes y criollas reflejando una carencia de registros de los pueblos indígenas, o surgidos a partir de la conquista, proporcionando poca información escrita sobre su génesis.

En los pocos archivos coloniales y de viajeros que encontró Nancie González registró los orígenes de la identidad garífuna dentro del proceso colonial del Caribe. Los ingleses dominaban el Caribe antillano en el siglo XVII y mediados del XVIII, y nombraron a los garífuna *blacks-caribs* (caribes-negros) para diferenciarlos así de los caribes rojos o los araguacos de las islas. Sobre este período hay poca información documentada; sin embargo, hoy en día se guardan

³¹ La recopilación histórica documental y etnográfica más completa sobre los garífunas es el texto de Nancie L. Gonzalez *"Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los garífunas"* (2006), Tegucigalpa, Honduras, Edit. Guaymuras. La autora recupera archivos de St. Vincent, Jamaica, Estados Unidos e Inglaterra y agrega reflexiones de sus trabajos realizados en las costas de Guatemala y Belice en las décadas de 1970 a 1990.

Historias sobre su vida en St. Vincent, siendo así una fuente de información para conocer algo de este período. Su nacimiento como pueblo mestizo se entrecruza con varias relaciones y espacios coloniales: inicia con su mestizaje indígena-negro, su enfrentamiento con el colonialismo inglés en St. Vincent y destierro, y su llegada a la Costa Atlántica en Centroamérica territorio español pero de influencia y control inglés³².

Sobre el nacimiento de su mestizaje la antropóloga Luz Ma. Martínez Montiel afirma: “entre 1625 y 1667 llegan a todas las islas del Barlovento africanos fugitivos de las plantaciones de las islas mayores o sobrevivientes de naufragios de barcos negreros. Después de un débil rechazo de los indígenas, se produjo el inevitable mestizaje y la resistencia contra el enemigo común: el hombre blanco” (Martínez, 1993: 14). En gran medida fue un mestizaje para sobrevivir, lo que origina la existencia de los caribes-negros.

Forma de mezclarse que tuvo variaciones respecto al de los procesos de mestizaje de los pueblos indígenas y españoles del siglo XVI; fue la unión de dos pueblos colonizados y esclavizados y que, a partir de esta mezcla, ciertos acuerdos con los franceses –ante de la llegada de los ingleses a la isla-. Las Historias sobre por qué y cómo es que sobrevivieron a la llegada de los ingleses que actualmente se cuentan en las comunidades, hacen referencia al espíritu guerrero y al no sometimiento de sus líderes frente a los colonizadores.

Al respecto, según algunos señalan los elementos del mestizaje entre caribes y negros: “producto de adaptaciones a las condiciones del Nuevo Mundo” (González, 1970, 1983,1988 y 2006), “un pueblo indoafroamericano” (Gargallo,

³² En lo que hoy es territorio beliceño los ingleses habitaron y explotaron los bosques con permiso de la corona española, mientras por el lado de Honduras las islas de la Bahía –lugar donde desembarcó primero- fueron ocupadas por los ingleses, aunado a que la zona costera era un espacio poco conectado y relacionado con las ciudades coloniales, los registros encontrados indican que eran empresas madereras inglesas las que trabajaban en la zona de la Mosquitia y a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX las bananeras -polos de desarrollo- eran inglesas y estadounidenses con lo cual la franja costera desde Belice hasta Nicaragua era controlada por los ingleses y luego por los estadounidenses.

2002); “que construyó su etnicidad considerando su carácter mestizo afroíndigena” (Izard, 2006, 2011); “un pueblo que surgió del colonialismo caribeño y el mestizaje de esclavos africanos que escaparon con indígenas de San Vicente llamados caribes y europeos”(Anderson, 2011). Para el antropólogo garífuna beliceño Joseph O. Palacio “son un grupo étnico o cultura diferenciada³³ que ha poblado varios estados-nación centroamericanos; y que en 1802 llegan a Belice y tan al sur como la Mosquita en 1805” (2011: 191).

Momento de su historia en el cual son obligados a salir de St. Vincent por los ingleses y su llegada a tierra firme hay varias versiones sobre su relación con las nuevas colonias. Algunos afirman que pasaron a ser súbditos directos de los colonos: “los destinaron a servir en fortificaciones militares a lo largo de las costas del Caribe, cultivar alimentos básicos para los colonos europeos y establecer asentamientos en zonas infestadas de mosquitos” (Arrivillaga, 2005) y “laborar en múltiples ocupaciones como fuerza de trabajo barata” (Palacio, 2011: 192).

Otra hipótesis es la de Mark Anderson que contribuye a la idea de no dejarse conquistar y colonizar por nadie en ningún momento de su historia, dice: “se crearon asentamientos, forjando esferas de autonomía local en sus comunidades, al mismo tiempo participando ampliamente en economías regionales como productores agrícolas, trabajadores y marineros” (Anderson, 2011, 40).

Ambas hipótesis construyen la idea de independencia y libertad del pueblo garífuna respecto a su llegada a Centroamérica, se puede decir que ambas reflejan las formas y cómo se construyeron las historias de las comunidades y pueblos de lo que hoy es Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua.

Respecto a las geografías en Honduras y Belice la permanencia de sus comunidades –sea por el olvido y segregación colonial o la autonomía del pueblo-

³³ Para Bolland (1992) la “diferencia” se da porque la permanencia de la negritud como cultura subalterna, no es algo dado por hecho, no está determinada por el hecho de sus características fenotípicas, sino por los rasgos culturales que se conservan de sus ancestros.

es visiblemente notable su separación de los otros pueblos negros y centros coloniales en tales épocas, aun cuando sean tiempos diferentes (Honduras se independiza en 1821 y Belice lo hace hasta 1981).

En Belice, los creoles -grupo étnico originado de la colonización y esclavitud inglesa- durante la colonia los creoles vivían en las ciudades y los garífunas en las costas; inclusive hoy, siguen siendo reconocidos los pueblos de Dangriga, Hopkins, Seine Bight, Barranco y Punta Gorda como pueblos garífunas; y en Honduras el pueblo se ocupó desde Puerto Cortés hasta Plaplaya³⁴, mientras los creoles las Islas de la Bahía y algunos la cd. de la Ceiba, al grado de usar el creole como primera lengua en las Islas de Roatán y Utila.

En el *imaginario colectivo* respecto a sus Historias fundacionales -sobre todo en Honduras donde se realiza mayormente el trabajo de campo- persiste la idea de la autonomía desde el origen de las primeras comunidades; así se extendieron por toda la costa en relación a la migración de familias que iban fundando nuevas comunidades. Respecto a su movilidad trans-estatal especialmente entre Honduras – Guatemala y Belice, algunos de los motivos fueron la cercanía geográfica, su afinidad por espacios costeros y el poco desarrollo económico de la Costa hondureña y guatemalteca.

El *gentilicio garífuna* según Santos Centeno García -historiador autodidacta-³⁵ afirma que la palabra garífuna tiene varias versiones, pero que se trata de derivaciones de la palabra *Gallinago*, *Karibe* ó *Galibi*, dando lugar a la palabra caribeña “galibina” que significa: hijo (a) de Caribe, nativo y oriundo de Calibi. Vocabulario que sufrió cambios morfológicos que van desde Karibeña Galibina,

³⁴ Colindando con los pueblos de Livingston y Puerto Barrios en Guatemala (garífunas ambos) y al este y al oeste con la zona miskita.

³⁵ En entrevista personal en la Ceiba en la primavera del 2013. El autor se autonombró de esta forma; lo cual tiene sentido porque su trabajo hace una recuperación de la memoria colectiva para reconstruir la historia de los garífunas (aportes culminados en obras literarias como: los libros de Santos Centeno y dentro de su quehacer fue fundador de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) consagrándose como un personaje importante para el pueblo garífuna.

Calipona hasta convertirse en Garífuna, dice Centeno: “los Garinagu descienden de los pueblos caribes, arawakos y negros africanos, llegaron a la isla de San Vicente escapando de la esclavitud de los Europeos”³⁶ (2004:70-71) versión respaldada por los antropólogos Gabriel Izard y Alfonso Arrivillaga³⁷.

Hipótesis sobre el momento de la reivindicación identitaria es respaldada por Arrivillaga :

Identificados a sí mismos como calinago-calliponam en el diccionario de Raymond Breton (1635) los europeos pasaron a llamarlos caribes y luego caribes negros (black carib), dado el mestizaje con los esclavos negros. Y poco más allá de la primera mitad del siglo XX. Y a partir de entonces, como parte de un movimiento respaldado por intelectuales garífuna pasan a ser conocidos como *garífuna término que hace referencia al idioma, la cultura, la historia y el individuo*) y *garínagu (colectivo, pueblo, nación)*(Arrivillaga, 2010:87).

En contraparte Nancie L. Gonzalez sobre la década de 1950-1960 advierte que la población no sabía de su pasado: “salvo que los habían obligado a salir de su isla y los habían abandonado cerca de Trujillo” (2006:xix), para ella la autoidentificación es una etnogénesis, porque el origen de la identidad garífuna es a partir de los estudios y reconocimiento de su etnia, es decir a partir de que se saben y se ven con elementos distintivos, se autoidentifican:

La etnogénesis de los garífunas tuvo lugar en las costa centroamericana en el siglo XX. Los estudios lingüísticos, genéticos y etnográficos documentan las raíces amerindias de este pueblo. Pero también es obvio que existe un componente africano. El uso de la lengua única y esotérica, y un sentimiento de origen común, los mantiene unidos; y en Honduras y Belice, por lo menos, están empezando a llamar la atención como una fuerza política potencialmente importante (2006: xxxi - xxviii).

³⁶ García Centeno (2004) agrega, según “la tradición oral, son descendientes de las etnias africanas Efik, Ibo, Fons, Ashanti, Yoruba y Congo, raptados de las regiones costeras de África Occidental (los Estados modernos de la Costa de Marfil, Ghana,, Nigeria, Camerún y Congo)”, información difícil de comprobar por la falta de archivos, pero que, al final, resulta ser una hipótesis posible.

³⁷ Como ya se mencionó sobre el debate en torno al origen (en el Preámbulo) Ruy Coelho en 1955 aseguró que la estructura familiar, el trabajo colectivo y la religión de los negros caribes son una muestra de la ‘supervivencia’ y ‘reinterpretación’ de elementos culturales africanos, una muestra de la permanencia cultural de su mestizaje ancestral. Y Nancie L. González dice que se trata de una: “sociedad neotérica”, una sociedad o pueblo que se ha adaptado a la civilización occidental

Mark Anderson³⁸ considera que no se trata de un grupo mezclado de ancestros africanos e indios si no de “la configuración del indigenismo garífuna (o negro) como una marca de su condición o estatus cultural que es particular a un modo de ser más que un asunto de sangre” (2009:8). Y añade, una crítica hacia los demás aportes, los cuales, desde su perspectiva no conectan las adaptaciones actuales a las características de los amerindios en la sociedad garífuna; dado que los garífunas se han identificado solamente con los indios como una resistencia profunda de sus tradiciones y para el autor se trata de “un pueblo autóctono por tener una profunda diferencia arraigada de la cultura nacional dominante, así como con el occidente” (Anderson, 2009: 12) (traducción propia). Identidad que visiblemente se encuentra en tensión con los espacios de dominación modernos coloniales; se refiere a los Estados-nación y su identidad mestiza nacional homogenizante.

A diferencia de González, Arrivillaga da crédito a los intelectuales garífunas sobre el trabajo de reivindicación; es importante señalar que las reivindicaciones son acompañadas de coyunturas y momentos –muchas veces de confrontación– donde se refuerza o se hace uso de una identidad más que de otra, como una herramienta política o estratégica y, principalmente, pueden tratarse de coyunturas donde esta misma identidad está siendo atacada o confrontada.

En efecto, la intervención de los antropólogos y los vínculos con el occidente fueron relaciones que impulsaron el rebusque y recuperación de sus tradiciones y prácticas culturales ya existentes, las cuales, desde su memoria

³⁸ Antropólogo de la Universidad de Texas especializado sobre cuestiones de raza, etnicidad y multiculturalismo realiza su trabajo de campo entre 1950 y 1960 en la Costa hondureña, guatemalteca y beliceña. Recupera la teoría de Christopher Taylor sobre los elementos que conformaron sus identidad y aporte sobre el origen de los elementos de la identidad: “la población tiene características de un pastel negro con ingredientes indígenas donde la herencia cultural se derivó principalmente de los indios Caribes” (Anderson, 2009).

colectiva han sido preservadas en el seno de sus comunidades. En este sentido Francesca Gargallo³⁹ agrega:

La idea de que los garífunas se han originado del mestizaje entre los caribes de las Antillas menores y los africanos cimarrones que huyeron y pelearon contra los colonialistas y esclavistas españoles, franceses e ingleses, es la más aceptada por escritores, historiadores, etnolingüistas y antropólogos garífunas que, desde hace unos veinte años, se dedican a recopilar datos para reformular la historia de su pueblo (Gargallo, 2002: 11).

Las prácticas ancestrales con elementos originarios de su mestizaje han permanecido a través de los espacios de dominación colonial, sobreviviendo durante los últimos tres siglos, y eso no se puede cuestionar por ningún autor y ninguna disciplina, porque estas prácticas, elementos y relaciones culturales se observan dentro y fuera de las comunidades; es decir, son visibles las huellas de las y los ancestros del pueblo.

Ahora bien, el reconocimiento de su origen caribe-negro, la reivindicación de su identidad garífuna y la defensa de sus derechos como pueblo autóctono u originario son procesos contemporáneos, los cuales se tejieron y tejen en diversas coyunturas históricas y sociales, pero que cuentan con arraigo en el pasado y el respaldo de relatos e Historias contadas de voz en voz por generaciones.

Respecto al desde dónde y cómo se les nombra se observan características en relación a los espacios de dominación; por ejemplo, si únicamente se asumieran afrodescendientes o herederos de los pueblos africanos, dejando por fuera su identidad caribe; no podrían hacer uso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que establece los derechos de los pueblos ancestrales por sobre cualquier decisión y ley de los Estados, con lo cual, deja sin sustento jurídico sus demandas sobre la posesión ancestral de territorios que los pueblos originarios tienen como derecho.

³⁹ Sobre los trabajos de la filósofa e historiadora de las ideas retomar lo ya dicho en el Preámbulo.

Otro ejemplo, es en cuanto a los mote asignados: “durante gran parte de los siglos XIX y XX, la mayoritaria sociedad mestiza hondureña nos denominaba como ‘morenos’, ‘negritos’ o ‘trigueños’, términos despectivos y comúnmente rechazados por los garífunas. Igualmente, en términos de la historiografía tradicional se les ha conocido como Negros caribes” (Amaya, 2011:23). Por lo que, autoidentificarse como garífunas mestizos con una Historia y elementos culturales ancestrales es en sí una práctica descolonizadora frente a la Historiografía colonial y de los Estado-nación, nombrarse por su Historia y cultura ancestral y no por el color de su piel.

La cuestión de la identidad conecta al pueblo en determinadas coyunturas con otros pueblos y otras auto identificaciones, teniendo en algunos momentos dobles identificaciones; o más, como lo señala Mark Anderson respecto a la influencia de los afroamericanos:

Los altos índices de migración hacia los Estados Unidos han ayudado a que la población se interese en símbolos y comodidades asociados con los negros americanos, coexiste con los discursos que hacen énfasis con las particularidades de la identidad garífuna, las tradiciones culturales y la presencia ancestral, donde los garífunas son reconocidos como un sujeto étnico con derechos colectivos y valores culturales y estigmatizados como ‘negros’, los otros racializados-culturalmente siguen en el margen de la modernidad y la nación (Anderson, 2009: 9).

Lo anterior fue visible en cuanto la influencia de las primeras organizaciones garífunas y en varios testimonios que encontré cuando relataban sus influencias del movimiento afroamericano en Honduras y EE.UU., en la coyuntura de surgimiento de las organizaciones.

En las Historias de su origen existe una raigambre ancestral, influencias y vínculos con la identidad negra, una cierta afinidad con contextos discriminatorios, de demanda de derechos, lo que representa procesos actuales de los pueblos del mundo, de los pueblos interconectados con otros pueblos por el lugar marginal que ocupan en las Historiografías coloniales y oficiales. Inclusive influenciados por contextos y aportes desde los países hegemónicos “occidentales” .

Pensar la identidad desde el cuerpo como primer espacio de reflexión y desde la propia historia, desde nuestros ancestros, implica pensar desde posturas y puntos concretos, no se puede pensar desde espacios puros y neutros. Y muchas veces los espacios y cuerpos desde donde pensamos están contenidos y condicionados por espacios de dominación, categorías y opresiones históricas.

En estos espacios y desde estas posturas, aun cuando no se busque confrontar los espacios de dominación y lo que conlleva, las demandas de reconocimiento como pueblo originario que exige sus derechos como pueblo indígena-negro, sus derechos ancestrales sobre el territorio y la preservación de sus prácticas culturales los confrontan con las relaciones, lugares y con la misma forma de dominar.

Los negros creoles de la costa Atlántica

En Belice como en Honduras la cuestión de identidad negra no sólo hace referencia a los garífunas es además un asunto sobre la presencia africana vinculada al legado colonial de Portugal, Inglaterra, Holanda, Francia y España, que, por todo el mundo, determinó la presencia africana en las colonias, exportando la esclavitud y creando lo que Aníbal Quijano llamó el *Nuevo Patrón Mundial con la división racial del trabajo*. Los asuntos sobre la presencia negra se enfocan en los creoles: poblaciones surgidas del mestizaje entre ingleses y negros esclavos; la presencia de los garífunas data de 1797 en territorio español (Honduras) y lo que después se llamaría Honduras Británica (1862 y Belice 1981) entre 1802-1804 en ambos espacios, el pueblo llega antes de conformarse los Estados-nación.

En el territorio inglés,⁴⁰ los creoles fueron empleados por las factorías de explotación de caoba y palo de tinte y eran la mayoría en cuanto a población con

⁴⁰ El acuerdo de Madrid presta el territorio al imperio inglés, únicamente con la condición de no hacer uso de las tierras de manera permanente, sólo para extracción de maderas y tintes, posteriormente hay enfrentamientos entre ambos imperios y en 1862 el territorio es reconocido propiedad de los ingleses naciendo así la Honduras Británica.

respecto a los ingleses y garífunas; mientras en Honduras los negros ingleses de Islas de la Bahía (Islas de Utila y Roatán principalmente) eran y siguen siendo una minoría, que laboraron durante el auge bananero. De hecho, es posible que en esta coyuntura se haya registrado la mayor presencia en el territorio. En ambos espacios, ambos grupos han convivido y se han relacionado histórica, cultural y socialmente; se trata de dos grupos “racialmente igualados”; lo que los une es la marca de la raza, en el color de piel y rasgos fenotípicos, pero con historias, orígenes y rasgos y prácticas culturales diferentes. Lo que los separa es el pasado liberto de los garífunas, pues la historia esclavista de los creoles marcó profundamente su historia ancestral.

Existe diferencia en cuanto los procesos culturales de cada grupo, los creoles o negros de la bahía expresan una *forma de aculturación*⁴¹ con una lengua propia, el creole y con prácticas y estructuras políticas, económicas y sociales coloniales inglesas, o de países emergidos de procesos coloniales ingleses donde las relaciones con el imperio aún son cercanas; por ejemplo, encontrar actualmente en Belice la cara e insignia de la Reina Isabel en las monedas y billetes y que el país pertenezca al Commonwealth es un muestra de ello.

El lugar del pueblo en Belice, su relación con los creoles y su Historia dan cuenta de: una resistencia respecto a la construcción de la identidad nacional creole-inglesa, de la relación con el Estado como espacio de dominación por no buscar homogenizarse ni incluirse dentro del grupo nacional aprovechando de las similitudes fenotípicas y de representar ser una minoría y no ser los sujetos de la identidad nacional.

Por ejemplo, la educación es bilingüe en comunidades garífunas y el 19 de noviembre en todo el país es día de la Herencia Garífuna, no son concesiones dadas o reconocidas por el Estado, sino el resultado de la organización y presión de la población garífuna por la incorporación de su pueblos como un grupo étnico más.

⁴¹ Dice Nigel Bolland (1992) “no deja de lado que exista una cultura beliceña criolla diferenciada y una cultura beliceña nacional” (p.137).

Y no existe una postura de confrontación directa, pero la resistencia y discursos ocultos en Belice se muestran frente a las formas sutiles de la dominación del Estado beliceño; pues éste reconoce y da pero no pone en igualdad de condiciones a todos los grupos étnicos. Su carta de independencia y derechos civiles y sociales reconoce que existen grupos étnicos y que Belice es diverso, pero no pluricultural ni mucho menos reconoce en la praxis la diversidad nacional⁴².

Desde su independencia, en 1981, se reconoció la diversidad cultural y lingüística, pero no en la práctica, porque no se instrumenta de forma jurídica. Como Estado reconoce el inglés como el único idioma oficial y los elementos de la identidad nacional identifican a la historia, cultura y sujetos creoles.

El sociólogo Nigel Bolland (1992) describe la situación interna de Belice, poniendo en relieve la zona costera del Atlántico incluyendo a Honduras, como una *zona caribeña*, que si bien no se trata del Caribe insular, sin duda, son territorios del Caribe continental por sus cercanías históricas y culturales, lo cual hace de estos territorios diferentes al resto de los territorios continentales tanto beliceños y hondureños, territorios ancestrales garífunas⁴³. Y cuando se hable de un movimiento cultural, al menos al tratarse del Caribe, se debe pensar en la identidad cultural que se produjo en el proceso de resistencia y conflicto entre los dominados y dominadores.

Honduras comparte la misma zona para los dos pueblos “racializados”: los negros, ingleses y garífunas comparten el espacio costero y el mar -al igual que en Belice- y la relación con el Estado hondureño es diferente, ambos pueblos son marginales en la identidad y cultura nacional; pero los negros ingleses no están confrontados con él, al menos no por ahora. Dentro de la construcción del Estado-

⁴² Como ejemplo está el discurso en 1983 del Ministerio de Educación, el cual establecía que la cultura y la soberanía eran un proceso dinámico, donde: “los orígenes históricos de nuestro pueblo y las influencias más recientes han dado lugar a la diversidad cultural. De esta diversidad debemos de obtener unidad, al mismo tiempo que reconocemos el valor de nuestras diferentes costumbres y tradiciones” (Leslie, 2009:292).

⁴³ Plantea la necesidad de observar los procesos históricos y sociales del Caribe a través de una “sociología histórica, debido a las formas del proceso colonial entre confrontación y conflicto; se debe enfocar hacia los conflictos como fuente de cambio social” (Bolland, 1992: 24).

nación⁴⁴ en los siglos XIX y mitad del siglo XX hasta la década de 1980 Honduras no reconocía ni a los garífunas ni a los negros de la Bahía como parte de los pueblos nacionales, incluso los negaba e invisibilizaba: los inimaginaba dentro de la comunidad; únicamente considera a los mestizos, resultado del mestizaje entre españoles e indígenas como pueblo histórico-cultural y luego a los indígenas como parte de la conformación de lo nacional.

Al respecto Mark Anderson señala esta carencia de reconocimiento como una “cierta discriminación” por parte de los mestizos; discriminación racial que en su caso también es cultural, por la preservación y reivindicación de su cultura ancestral. Y, ciertamente, tiene razón, porque las prácticas de discriminación y segregación existieron –a diferencia de Belice- y fueron variando, primero se hicieron presentes en la construcción del Estado nación –hondureño⁴⁵ ante la negación de su existencia, o al menos de su origen hondureño, ya que se afirmaba habían sido traído por las bananeras de Jamaica; después en los inicios del siglo XX cuando se volvieron mano de obra barata y confiable para la compañías bananeras de la costa, la población y el estado afirmaban que se trataba de extranjeros que quitaban los empleos de los nacionales. Entonces se hicieron visibles y fueron un problema para los mestizos.

⁴⁴ La historia de formación del Estado-nación –reflexionado desde la academia hondureña- es muy similar a toda América Latina. Marvin Barahona lo define de la siguiente forma: “como ingredientes básicos del Estado-nación considerando la ideología occidental, el republicanismo francés y una conmovedora fe en la <civilización > y el <progreso> asumidos por la elite criolla, liberal y republicana desde el siglo XIX. Tal ideología persistió en Honduras durante gran parte del siglo XIX; tuvo como puente histórico la reforma liberal de 1876 y los discursos de intelectuales que sirvieron para fundamentar la construcción del Estado y la identidad nacional durante el período. El Estado y su ideología modernizante crearon instrumentos precisos para ejercer su hegemonía que tuvieron su expresión jurídica (la legislación nacional) y cultural (política de homogeneidad racial y cultural de la población)” (2009:19). Elementos y organización que proclamó “un régimen de ciudadanía basado en la igualdad jurídica”. Importante puntualizar sobre estas características al ser parte de las formaciones en Latinoamérica y el Caribe.

⁴⁵ EL historiador Darío Euraque estima que: “en 1800 la población negra y mulata de Honduras oscilaba entre 40,000 personas, mientras el total alrededor de 128,000, siendo negros y mulatos el 31% de la población total hondureña, siendo en 1797 tan sólo 2,000 garífunas el 1% del total de la población” (2004: 174-175).

Aún desde la llegada de los garífunas en 1797 las Isla de Roatán y contiguas y la población negra traída por los ingleses y luego por los españoles⁴⁶, es hasta 1930 que la población afro o negra fue visible para el resto de la población nacional. Y es en esa misma década cuando se diferencian los negros ingleses de los garífunas. En la década de 1930 se presentaron las prácticas más discriminatorias y segregacionistas que se registraron, justo cuando los mestizos construyeron la idea de la extranjería de los negros, se les veía como “invasores extranjeros” porque hubo un aumento de la migración para trabajar en las plantaciones bananeras, con lo cual los pobladores se sintieron desplazados.

Considerando el contexto de discriminación y segregación laboral, los garífunas se diferenciaron de los negros de la bahía, remarcando su presencia en el territorio desde antes de la formación del Estado-nación hondureño y su origen indígena Caribe, reafirmando sus rasgos de mayor cercanía con los pueblos originarios. Para toda Latinoamérica es la época de los nacionalismos de las prácticas más discriminatorias orquestadas por los Estados en pro de conformar, preservar y hasta “mejorar” la identidad nacional, fue el momento cumbre de los discursos nacionales y con ello de resaltar las historias gloriosas de los pueblos prehispánicos y de la mejoría resultado del mestizaje.

Mientras el nacionalismo hondureños se exacerba los garífunas no se incluían en el discurso o no fueron incluidos y por eso se explica el surgimiento de dudas sobre su nacionalidad, ciertamente en esta época ellos comienzan a preguntar sobre su pasado, también deciden no incorporarse al discurso homogéneo de la nación.

En esta etapa, el uso de la *memoria colectiva*⁴⁷ fue parte del proceso de construcción de la identidad, un proceso mediante el cual el pueblo asumió su identidad. Para el historiador hondureño Marvin Barahona (2009) este proceso de

⁴⁶ No hay que olvidar que también los misquitos son producto del mestizaje entre indígenas y negros.

⁴⁷ Siguiendo a Maurice Halbwachs quien acuña el concepto en 1925: “los recuerdos que conserva la sociedad/pueblo en su conjunto” (Halbwachs, 2011).

construcción fue un proceso plural “brotaron múltiples memorias colectivas construidas por una diversidad de actores sociales que fueron surgiendo en Honduras”. Por ejemplo, la emergencia de caudillos y personajes míticos como Barauda y su esposo Joseph Satuye -líderes de la resistencia contra los ingleses en las Antillas- enalteciendo su valentía y cimarronismo en Yurumein (St. Vincent).

El autor retoma un aporte significativo de J. Le Goff sobre la *memoria colectiva popular*: “ésta se convierte en una ‘verdadera historia’, los vencidos elaboran ‘una tradición’ como medio de rechazo, como forma de oposición y resistencia a la historia de los vencedores” (Barahona, 2009: 17). Lo que encaja perfectamente sobre su exilio de Yurumein (St. Vicent), en la memoria colectiva de los garífunas, la resistencia a la esclavitud y la no conquista por parte de los ingleses es una historia que persiste en sus relatos orales, lo que contribuye a diferenciarse de los creoles y negros ingleses.

La exaltación de su origen mestizo fue otro elemento más que los aleja y diferencia de los creoles y los acerca a los pueblos autóctonos hondureños, el antropólogo Gabriel Izard señala sobre el origen de su mestizaje: “remontándose al siglo XIII con la migración de los caribes de la cuenca del Orinoco hacia las Antillas y posteriormente con la fusión con los arahuacos, lo que serían *los calínagos*, los que después darían refugio a los esclavos africanos que huían de las plantaciones de las islas vecinas o procedentes de naufragios de barcos negreros” (Izard, 2004:3).

En este proceso de autoafirmación vinculado con coyunturas históricas, desde la perspectiva del historiador Darío Euraque⁴⁸ se confronta con el “contexto identitario nacional hondureño, la hegemonía del mestizaje condiciona y establece los marcos de interrelación y la articulación entre situaciones locales de vivencia

⁴⁸ Autor que trabaja y se enfocó en la construcción de la identidad nacional, vinculando la investigación de archivo con Historia oral para exponer cómo las relaciones etno-raciales construyeron el mestizaje en Honduras. Ha tenido injerencia directa en el Instituto Hondureño de Antropología e Historia.

etno-racial y discursos y políticas emanadas desde Tegucigalpa y otros centros de poder no-Garífuna y con escasa presencia negra” (Euraque, 2004:183), en tres momentos claves:

1. En 1930, cuando emergen los elementos de su identidad desde el imaginario colectivo frente al racismo y discriminación del pueblo y del Estado hondureño;
2. La década de 1950, cuando las primeras generaciones acceden a los espacios de profesionalización y educativos en Tegucigalpa e impulsan el comienzo de las reflexiones sobre una cultura garífuna y sus nexos con la identidad africana;
3. Y en 1960, cuando surge la idea de identidad garífuna.

Los acontecimientos políticos locales y nacionales fueron delimitando y estableciendo las coyunturas etno-raciales, vinculadas con los acontecimientos determinantes para la historia nacional: en la década de 1930 con el contexto laboral y la masacre de San Juan de 1937⁴⁹, la Huelga Bananera de 1954 y la Guerra contra El Salvador en 1969 son momentos coyunturales nacionales que movieron la conciencia del pueblo garífuna para reflexionar sobre sí mismos y su lugar dentro de la identidad nacional, lo que a la larga influyó en procesos organizativos⁵⁰.

⁴⁹ Sobre la masacre de San Juan, el profesor Virgilio López recupera este hecho dentro de la historiografía garífuna en un texto escrito por él, siendo uno de los primeros textos que recuperan momentos e historias del pueblo garífuna por parte del mismo pueblo, es decir la idea de que sea el mismo pueblo que escribe sobre su propia historia es llevada a cabo por personajes como este profesor.

⁵⁰ Otras coyunturas fueron importantes para las reflexiones sobre la identidad: la ascensión al poder del liberal Villeda Morales en 1958, año en que Alfonso Lacayo (líder garífuna y fundador de OFRANEH) tenía 35 años y según Euraque en “la biografía redactada por su hija, desconocía los orígenes de los garífunas en St. Vincent y otros elementos de la tradición de hoy” (2004:213); la participación de los garífunas en la Feria Isidra en 1955 festejo religioso patronal de La Ceiba. La injerencia de algunos líderes garífunas en la vida política del país como: Alfonso Lacayo y Basilio Arriola se involucraron en las luchas del Partido Liberal y con la izquierda socialista como Santos Centeno García, Moisés Moreira Bernárdez y otros.

Estos eventos se enmarcan dentro de la coyuntura nacional para alimentar la idea de las alianzas y la cercanía del pueblo con el Partido Liberal y hasta una cierta militancia en el Partido Comunista, que en la práctica influyó en la generación de una nueva forma de hacer y relacionarse políticamente al interior de las comunidades garífunas⁵¹. Como pueblo, por primera vez el Estado hondureño les reconoce como protectores de la nación al ser miembros por primera vez de un órgano de seguridad, integrándolos en la Guardia Civil en 1959⁵² y en la Guerra contra el Salvador en 1969⁵³; y la participación en una de las festividades religiosas-culturales más importante de la costa, la fiesta del patrón de la cd. de la Ceiba, San Isidro en 1955⁵⁴, un cambio radical, mientras “en 1940 eran expulsados de los espacios públicos como el parque Morazán y eran considerados como monos mejorados’ por el coronel Guillermo Pinel, encargado de la Policía“ (Euraque, 2004:193). Eventos donde participó activamente la población, y que se acompañaron de coyunturas políticas, las cuales describe el autor:

Regreso de la democracia participativa en la década de 1950, y especialmente las elecciones presidenciales en 1954 y 1957 y sus vínculos con las luchas a nivel municipal - si bien el golpe de 1963 obstaculizó momentáneamente este proceso-, los procesos macro-económicos y sociales que también socavaban la identidad “morena”, cambiaron especialmente la industrialización, urbanización y una más amplia oferta educacional. Dentro de estas transformaciones fue La Ceiba, con su peculiar historia etno-racial, donde se articularon los legados de las coyunturas anteriores con nuevos proyectos estatales, y su articulación con un nuevo turismo internacional (Euraque, 2004:246)

⁵¹ Por ejemplo la conformación de organizaciones con elementos de su identidad negro-indígena “se hacen visibles en organizaciones como la Sociedad Renacimiento (1950) y la Sociedad Lincoln (1958) “ (Euraque, 2004:189).

⁵² Para remplazar a la Policía Nacional donde oficiales habían participado en un conato de golpe de Estado, se crea la “Guardia Civil, y fue el primer ente militar hondureño que sistemáticamente incorporó y reclutó negros garífunas para integrar sus filas” (Euraque , 2004:218).

⁵³ Conflicto donde “soldados garífunas, desplegados en el frente de guerra en el departamento de Ocotepeque, recibían y transmitían instrucciones militares secretas en su idioma ancestral, único en la región y sin presencia en El Salvador” (Euraque, 2004:212), lo que contribuyó de manera decisiva a la defensa del territorio hondureño.

⁵⁴ Este evento se vincula y motiva la creación, en 1962 , del grupo de danza garífuna dirigido por Lino Álvarez Sambulá en la ciudad de Tegucigalpa, un espacio de identidad mestiza.

Lo anterior enmarca el surgimiento de la autoafirmación de la identidad garífuna. Ubica las formas y cómo se establecieron las relaciones entre garífunas y creoles en geografías aparentemente disimiles, las cuales son importantes para situar que las diferencias culturales a veces no marcan los cuerpos pero si separan y diferencian a poblaciones aparentemente similares, lo cual es el caso de los negros ingleses y garífunas, aunque cada vez hay menos separaciones.

Por ejemplo, jóvenes creoles y garífunas cultural y lingüísticamente se acercan a partir del creole, el dance hall y la búsqueda de estilos de vida cada vez más cercanos a los afroamericanos, tanto por el aumento de la migración como por el consumo de la cultura afroamericana desde los medios masivos de comunicación. En Belice (algo que pude observar en mi estancia en el año 2010-2011 en Belmopán y que confirmé en mi última visita en abril de 2013) es que cada vez están más cerca culturalmente ambos grupos y cada vez hay más matrimonios entre garífunas y creoles.

De igual forma el proceso cultural que viven jóvenes en las comunidades garífunas hondureñas, como bien lo señala Anderson (2009) los acerca más al estilo de vida de los afroamericanos; aunque, a diferencia de Belice, el espacio geográfico sí los separa, porque en Honduras no hay comunidades de negros ingleses con garífunas, los negros creoles viven en las Islas y cuando se relacionan en territorio terrestre lo hacen de forma más cercana con los mestizos; al igual que los garífunas, por ejemplo: entre las comunidad de Trujillo, Cristales y Río negro (departamento de Colón) hay barrios de mestizos que aunque viven en sus barrios, conviven poco entre pueblos.

Por ello, las relaciones entre ambos pueblos negros son un ejemplo para desmitificar la idea de que el color de la piel es una condicionante cultural y social, ya que existen otros elementos como los culturales que pueden crear comunidad o acercar a los pueblos. De igual forma, reflexionar sobre estas relaciones será un tema pendiente para los pueblos negros.

Las garífunas en la historia del pueblo

Los primeros escritos que hablaban sobre garífunas o caribes negros datan del siglo XVII; fueron escritos por frailes, viajeros o escritores que relataban fantasiosamente sobre pueblos diferentes de los lugares desde donde venían y los miraban desde la comparación y muchas veces con la mirada del colonizador con sus “parámetros civilizatorios”.

La escasa información sobre el origen y peregrinar del pueblo, por un lado, y la tradición oral, como forma de narrar su historia y prácticas culturales, es determinante para que las miradas externas sean las primeras en escribir sobre el papel y rol de las mujeres y los garífunas lo hagan hasta 1980, cuando inician el narrar y contar sus Historias en textos. Por otro lado, la historia se ha vuelto un constructo del poder y de la dominación, en muchos momentos ha servido para contar con una cierta intencionalidad, perdiendo su neutralidad a favor de, o a contribuir con la permanencia de privilegios, aunque también ha sido crítica y ha trabajado para desmontar mitos que en algún momento se construyeron a partir de ésta.

Por ejemplo, sobre las tareas y roles del pueblo en Belice, Nigel Bolland y Assad Shoman plantearon que los garífunas eran “agricultores autosuficientes”, González sugiere que “los caribes fueron considerados un pueblo agrícola cuando recién llegaron en 1797. Pero al mismo tiempo se ocuparon de muchas otras actividades con la intención de tener un ingreso en dinero”, por ejemplo en “las operaciones de tala de madrea y de producción bananera” (2006, 172-173). Y sobre las tareas de las mujeres, al igual que los hombres, se dedicaron al cultivo comercial de bananos a lo largo de la costa durante su apogeo en las décadas de 1880 y 1890.

El primer trabajo que realizaron tanto las mujeres como los hombres fue la agricultura, por ser la primera necesidad que históricamente desde St. Vincent tenían que cubrir; así se dedicaron a la tierra para sobrevivir. Y sobre esta actividad se hace la primera separación entre mujeres y varones, existiendo dos posturas respecto al origen de una división sexual del trabajo. Francesca Gargallo

plantea que existe una “división tradicional del trabajo por sexos”; la otra postura es de Nancie L. González; ella observó que tanto hombres como mujeres se dedicaban a la agricultura. Ambas hipótesis hasta cierto punto son ciertas, por ejemplo en la primera mitad del siglo XX la división del trabajo se podía observar en la diferenciación de los quehaceres; actualmente, es más complejo observar esta división, sobre todo por que cada vez más los y las garífunas se incorporan en los trabajos fuera de las comunidades; las mujeres ya no son solo agricultoras ni los varones pescadores.

Sobre el origen de esta “división sexual del trabajo”, Gargallo –con base a las aportaciones de Erik Kriellberg- argumenta que es de origen araguaco caribe porque desde “el año 1200, grupos masculinos de hablantes de lenguas karinas (o caribes) abandonaron las costas de las actuales Guyana, Surinam y Venezuela, además de los deltas del Orinoco y del Magdalena, habitando las Antillas mayores y menores” (Gargallo, 2002: 17); con lo cual, según la autora, la influencia caribe es muy antigua dentro de la identidad y componentes culturales de los garífunas.

No se encontraron más datos para confirmar la hipótesis de la autora; lo cierto es que los roles del trabajo, la forma de ver y relacionarse en torno al género y sexualidad son diferentes a las formas y estereotipos de las poblaciones mestizas y occidentales de la época; lo cual, se sugiere, es en cierta medida un componente diferenciador en las relaciones y el papel actual de las mujeres y varones dentro de sus actividades cotidianas; entre ellas el trabajo que mucho tiene que ver con la estructura comunitaria; la cual, como dice Gargallo, refleja la importancia social y comunitaria de las mujeres, un componente diferenciador de otros pueblos del Abya Yala. En este sentido, el testimonio que recoge la autora es un ejemplo de lo anterior: “en abril de 1993, un hombre de aproximadamente sesenta años de Seine Bight, Belice, me dijo, con estas palabras: Ellas son las más antiguas. Y cuando en la pesca nos va mal, ellas siempre tienen comida para todos” (Gargallo, 2002: 18).

Lo cierto es que el trabajo agrícola femenino, en la práctica, asigna lugares diferenciados a las mujeres, al menos en las comunidades hondureñas más alejadas de las ciudades (de pueblos más cercanos a la zona Misquita); lo que pude observar es que las mujeres salen muy temprano a trabajar las parcelas regresando a sus casas a medio día, y en hogares donde hay varones también realizan este trabajo. Lo anterior, al menos en algunas comunidades, confirma, que “en los siglos XIX y XX la importancia económica y simbólica de las mujeres en el seno de la comunidad” (Gargallo, 2002: 73) lo cual es visible y se consolida de esta forma.

La importancia de la mujer en la agricultura ronda en el imaginario colectivo del pueblo, o al menos en personajes que de forma autónoma se han centrado en realizar recuentos literarios sobre la historia, prácticas problemáticas actuales del pueblo garífuna en Honduras. Es interesante cómo se han realizado registros escritos sobre y a partir de las miradas del pueblo mismo. Aun estando en proceso de difusión, son un referente ya en algunas comunidades y organizaciones por ser formas de recuperar su historia y su cultura.

Al respecto, el profesor Víctor Virgilio López, señala lo siguiente respecto a la conexión entre las mujeres y la agricultura: “la agricultura ha sido primordial en el sistema de vida de la mujer garífuna desde su estadía en San Vicente hasta aquí en Honduras, sembrando tanto en el predio de la casa como en el monte las legumbres y tubérculos como la malanga, camote, bananos, ñame y caña de azúcar para suplir las necesidades de la familia y vecinos” (López, 2007: 32).

La conexión de la mujer con la agricultura es remanente del pasado ancestral que diferencia el papel y roles de las mujeres en la comunidad. Desde la perspectiva del profesor e historiador garífuna Santos Centeno García, es un elemento del pasado en la memoria colectiva. Muestra el interés de describir sobre este papel y rol diferente de las mujeres. Por ejemplo, en un libro del profesor

titulado “El papel de la Mujer en la Cultura Garífuna”⁵⁵ a partir de la historia y de las lideresas actuales, plantea la importancia cultural de las mujeres tanto en la vida pública como comunitaria.

Un tema controversial sobre las relaciones de pareja entre mujeres y varones, es la idea sobre la ancestralidad de la poligamia; pero hay muy poca información en los documentos y en las historias del pueblo. Hay algunas suposiciones que principalmente los viajeros y los colonizadores hicieron, por ejemplo, la pintura que Brunius realizó en Dominica: “lugar donde se cree estuvo entre 1770 hasta 1777, la cual tituló: Chatoyer y sus cinco esposas” (González, 2006: 227); haciendo una posible confusión entre la movilidad de los varones y la matrifocalidad⁵⁶, lo cual contribuía a observar grupos de mujeres trabajando conjuntamente “entonces, al igual que ahora, debían aportar cierta dosis de estabilidad familiar cuando los hombres estaban ausentes. Producía un núcleo de mujeres emparentadas que vivían y trabajaban juntas (González, 2006:227)”. Esta cercanía entre mujeres después del matrimonio pudiera haberse interpretado como poligamia, por lo que aludir a esta como práctica ancestral y reducir el papel de los grupos de mujeres a esposas no tiene fundamentación.

Lo que se sabe es que tanto mujeres como varones se dedicaban a la agricultura y que, además, los varones se dedicaban a la pesca -una vez instalados en la Costa Centroamericana desarrollaron formas más completas- y, por lo cual, pasaban temporadas en alta mar o en la producción de palo de tinte y tala de madera, contribuyendo a la formación de residencias matrilocales: espacio de reproducción y organizados por las mujeres.

⁵⁵ El papel de la Mujer en la Cultura Garífuna. San Pedro Sula, Honduras: Editado por el autor (2007).

⁵⁶ Sobre el término y uso de la *matrifocalidad* y *matriarcado* fue común que las mujeres reconozcan el término o hasta lo usen durante las entrevistas, es de uso común, aunque no se entiende de la misma forma, su significado cambia incluso alejándose del significado antropológico. En el texto se usará para describir la importancia del rol de la mujer en la familia y comunidad y porque refleja el sentir y decir de las y los garífunas entrevistados.

Fuera de la mirada de los colonizadores, y a partir de su llegada a Honduras en 1797, no hay registros, ni historias que confirmen la poligamia como práctica cotidiana del pueblo. A ello, se agrega que, personalmente durante la estancia de investigación en la primavera de 2013, no se encontró ningún testimonio o relato, memorias o historias sobre esta práctica; y lo que existe es más bien, la idea de justificar en algo las múltiples relaciones que mantienen los varones con mujeres, con argumentos como este.

Sobre la ritualidad garífuna es un espacio y práctica ancestral donde las mujeres tienen injerencia directa reconocida. La existencia de sacerdotisas o buyeis está documentada; y es reconocida tanto por el pueblo como por otras poblaciones y estudiosos del tema. En este sentido, son las referencias que González hace respecto a los garífunas de Belice desde su llegada “los misioneros metodistas del siglo XIX también mencionaron que las mujeres danzaban y cantaban durante lo que ellos llamaban danzas diabólicas” (González, 2006:229).

Aunque la autora argumenta la contemporaneidad de estos papeles: las mujeres buyeis o sacerdotisas son producto de la modernidad, prácticas recientes debido a no encontrar información en fuentes documentadas coloniales. Pero hay muchos elementos que si bien no niegan su hipótesis, sí reflejan este rol y papel aceptado por el pueblo, sugiriendo que se trata de una práctica de largo aliento vinculada con su pasado ancestral. Gargallo no asegura que sólo se trate de un rol de y para las mujeres, pero deja entrever la posibilidad de que las buyeis puedan ser “sólo” mujeres: “el buyei –por lo general una mujer, pero no siempre- es una persona de la comunidad que repentinamente es visitada por los espíritus de la comunidad que repentinamente es visitada por los espíritus de los buyei del pasado” (Gargallo, 2002:48).

Efectivamente no se cuenta con suficiente información para confirmar si se trata de un rol específico de y para mujeres y sí es un rol ancestral o moderno⁵⁷. Lo que sí se sabe es que, desde el siglo XX y lo que va del siglo XXI, la práctica ritual es realizada por mujeres y varones; y que, en este espacio, ambos tienen igualdad de importancia e injerencia, visiblemente diferente de la religión judeo-cristiana. Lo anterior sitúa a las mujeres en un peldaño de importancia espiritual.

Sobre el papel y rol de la mujer garífuna, una fuente importante es la literatura de viajeros y extranjeros. Jorge Amaya realizó una investigación sobre Las imágenes de los Negros Garífunas en la Literatura Hondureña y Extrajera (2007) y en ella usa la literatura como fuente historiográfica para analizar y reflexionar sobre las imágenes y estereotipos construidos a lo largo de los últimos tres siglos por parte de miradas externas, pero que fueron marcando al pueblo, estigmatizando principalmente su sexualidad y sus cuerpos. El trabajo de Amaya muestra la mirada y carga colonial que se crean a partir del aspecto físico y las prácticas culturales –sobre esta reflexión se profundizan aun más en el último capítulo-.

En los libros y relatos que aluden a imágenes y papeles de las mujeres que observaron los escritores y viajeros se encontraron algunas citas que contribuyen a la idea de un papel y roles iguales en cuanto a las tareas que se realizaban entre mujeres y varones. El poeta y revolucionario José Martí estuvo en la costa Atlántica en la cd. de La Ceiba en 1878 y escribió su experiencia en el periódico venezolano La Opinión del 15 de octubre de 1892 comentando lo siguiente: “estas (negras) caribes de opulento seno son las cultivadoras de los campos; los hombres pescan y comercian; las mujeres siembran y hacen su oficio de madres y de esposas” (Amaya, 2007:108).

⁵⁷ Durante la investigación de campo conversé con algunas mujeres que sabían de buyeis mujeres pero no encontré ningún dato sobre buyeis varones, cabe resaltar que tampoco me di a la tarea de profundizar en el tema por una cuestión de respeto, y que seguramente el hecho de conversar entre mujeres abrió un espacio de mayor confianza que con los varones que entrevisté.

Así, este testimonio de Martí en la Costa Atlántica contribuye a evidenciar el papel histórico de las mujeres en la agricultura y sobre la división sexual de trabajo como una práctica comunitaria; agregando su importancia y papel dentro de la ritualidad y prácticas religiosas; mostrando así a través de las narraciones, que tenían roles reconocidos por la comunidad al interior y, al exterior de las comunidades también participaban en labores de trabajo que usualmente se destinaban a los varones.

2.2. Reivindicando(se) y construyendo la resistencia

Nosotros pensamos que ya es tiempo de cambiar nuestra forma de ver a ese "otro" sea indio o sea negro que para nosotros los latinoamericanos no es "otro" diferente sino, en todo caso, es otro de los rostros del "nosotros" latinoamericano, de ahí lo de afroindolatinoamericano. Dicho de otra forma, la racialización de las relaciones sociales, generada en el seno del proceso de la esclavización ante la necesidad de justificarla, no desapareció en nuestra flamante época republicana, donde se ha proclamado a los cuatro vientos la igualdad, la equidad y la fraternidad mal copiadas de la Revolución Francesa.

Jesús Serna, 2005.

La construcción de discursos ocultos y prácticas de la resistencia de la que se habló en el capítulo anterior se ubica en el espacio de la dominación: el espacio del Estado-nación, el cual fue edificado con elementos de la modernidad colonial; es decir, considerando historias, contextos, relaciones y grupos otros, de otras latitudes, particularmente de los espacios de los colonizadores, de la Europa Occidental. Y respondiendo a la necesidad del siglo XIX de crear comunidad, dejando al margen a muchos pueblos originarios entre ellos al pueblo garífuna.

Las resistencias y sus prácticas son una respuesta a la invisibilización, segregación y discriminación de las estructuras estatales (espacios de centralización del poder y dominación colonial) en algunos momentos visibles y en confrontación; así mismo, responden a una forma de mirarse y caminar diferente, formas que reconocen la defensa de su identidad colectiva de pueblo ancestral (autóctono) y sus espacios de reproducción comunitaria con valores diferentes a

los de la modernidad colonial, como un pueblo más de la pluridiversidad cultural de Latinoamérica y el Caribe.

Estas respuestas se nutrieron de momentos determinados, organizaciones emergentes, coyunturas laborales, sociales, feministas de reivindicación de derechos civiles. Influencias que llevaron al pueblo a organizarse fuera de sus comunidades y reforzar su tejido comunitario; le apostaron a otras formas de crear vínculos organizativos más acordes a sus realidades; especialmente, crearon organizaciones garífunas que conformarían el movimiento popular primero identitario y luego político, pasaron de la reivindicación de su lengua y cultura a la resistencia territorial en la última década del siglo XX e inicios del siglo XXI.

El nacionalismo hondureño

El nacimiento y primer intento de formación de lo nacional en Honduras emerge en el siglo XIX: “la matriz indio-española de la identidad nacional, por una parte se construye así por la temprana migración de caribeños negros que inicia en 1870, provenientes de Jamaica, Honduras Británica y Barbados⁵⁸. Y por otra parte, como respuesta a la posibilidad de reconquista española; se abrazó el mestizaje como política de protección” (Anderson, 2011).

La construcción de lo nacional respondió a los temores de la oligarquía y su empresa civilizatoria, como Amaya lo dice: “buscaron construir la identidad nacional sobre la base de discursividades literarias con la finalidad de divulgar y consolidar la idea de *nación homogénea*, la que pretendía integrar a indígenas y negros a la nación para – según la propaganda oficial civilizarlos” (Amaya, 2007: 201).

⁵⁸Anderson retoma una cita de Chambers sobre las poblaciones negras; “llegaron en grandes números para trabajar en los ferrocarriles y en la industria de la fruta, y algunos establecieron pequeños negocios” (Anderson, 2011;44).

La idea sobre “la tarea civilizadora del Estado” respondió en primer lugar por el desconocimiento y desconexión de los territorios garífunas y negros en Honduras y el no reconocimiento de los pueblos originarios. Esta idea de civilizar a *los otros*, los que no entraban en la idea del sujeto nacional, se construye a partir de crear una alteridad, de cimentar estereotipos sobre quienes eran(son) los otros, en ayuda con la clase política e ideólogos crearon una matriz cultural asentada en la preeminencia de los orígenes colonial español y europeo sobre los prehispánicos, a partir del reconocimiento de la modernidad colonial como única matriz civilizatoria y camino a seguir. Esta ideología permea el siglo XIX e inicios del siglo XX en casi todas las oligarquías, los centros políticos y económicos de América Latina y el Caribe.

Honduras no es la excepción, agrega un elemento para la construcción de alteridades: raíz negra señalada por la idea de la raza como marcador social y económico, generó discriminación fenotípica; es decir, la idea que existía sobre lo afro o negro en la mayoría de las veces fue(es) en negativo, le sigue el fantasma de la esclavitud (aunque no todos los pueblos hayan sido esclavizados y se encuentren un sin número de pueblos que escaparon y formaron comunidades cimarronas) y precede la historia de la esclavitud. Lo que se buscaba al momento de construir las identidades nacionales era quitarse y eliminar los estigmas y marcas del atraso que de por sí ya marcaban la parte indígena del mestizaje.

Lo negro e indígena eran sinónimos de falta de desarrollo y modernidad: “se percibía a los negros como un contaminante extranjero al acuerdo racial de la nación” (Anderson, 2011: 43). Lo negro en Honduras fue sinónimo de extraño y extranjero, incluyendo a los garífunas, al respecto Anderson cita a Darío Euraque:

La racionalización del hondureño auténtico como “indohispano” encajaba con los ataques a los inmigrantes de razas llamadas extranjera. En los años 1920, patriotas antiimperialistas, políticos destacados y organizaciones de trabajo, hacían argumentos en pro de las restricciones de inmigrantes, enfocándose en los negros de otras “razas problemáticas” (Anderson, 2011:45).

Se evocó a la identidad mestiza negando el presente lenca, maya chortí, pech, tolupan, garífuna, miskito y creole, eran poblaciones negadas de un pasado

moderno y por lo tanto no se incluyeron en el discurso e imaginario de la comunidad moderna de la nación. La cual buscaba y evocaba una homogenización mestiza, pero siempre esperando blanquizarse, para ser cada vez menos atrasada.

Por ejemplo, debido a su incorporación y ventaja que otorgaban las compañías de ferrocarriles y bananeras los negros jamaquinos y antillanos, por hablar la misma lengua y porque lograban tener relaciones más cercanas con los dueños eran asignados como capataces, con lo cual el descontento y discriminación contra la población negra en la costa aumento; se pensaba que todos los negros eran traídos por los dueños y que eran extranjeros, reafirmando así la idea de que no había población afro o negra en el país. Posteriormente, en los conflictos laborales de Trujillo en 1930, inicia un periodo de gestación del activismo garífuna en las Costas y busca desechar la idea de su extranjería haciendo campañas para promover su nacionalidad hondureña.

Toma fuerza el origen afro-indígena y el mestizaje del pueblo, para dejar claro que el pueblo no proviene de África sino de las Antillas, de St. Vincent, y que son cimarrones, hombres libres históricamente, que no fueron esclavos: “los escritos de Sixto Cacho y Alfonso Lacayo en el periódico el Diario Norte, en la nota ‘Por la Raza Morena y La Protección de Todos mis Compatriotas’ del 14 de junio de 1932, afirma su pertenencia a la nación y su hermandad con los mestizos” (Anderson, 2011:50). Remarcando las diferencias culturales e históricas que existen entre ellos y los negros creoles afroantillanos.

Se construye y difunde una revalorización de *lo garífuna como lo originario, lo propio o lo nacional*. Ideas que influyen en la estructura del mestizaje indo-español hasta 1990, con el movimiento de conmemoración de los 500 años de la conquista que en toda América Latina removi6 mitos sobre el pasado glorioso de

los indígenas muertos e invisibilización de indígenas vivos. Con el reconocimiento del multiculturalismo⁵⁹, sin reconocimiento de la plurinacionalidad o pluridiversidad.

La Constitución hondureña sobre el reconocimiento de la diversidad y la multiculturalidad versa lo siguiente: “todos los hombres nacen libres e iguales en derechos. En Honduras no hay clases privilegiadas. Todos los hondureños son iguales ante la Ley. Se declara punible toda discriminación por motivo de sexo, raza, clase y cualquier otra lesiva a la dignidad” (Artículo 60. Capítulo I De las declaraciones. Título III: de las declaraciones, derechos y garantías)⁶⁰.

Este artículo no tiene reglamento ni ley para aplicarse. Para ejemplificar, la cuestión de la tierra, es una problemática que se origina a partir de la falta del reconocimiento de los derechos ancestrales de los pueblos indígenas, aun y cuando Honduras sea signatario de Acuerdos como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), no hay un respeto jurídico-legal sobre la posesión de tierras y por lo tanto no existe el reconocimiento pleno de sus derechos en igualdad de condiciones entre todos los pueblos hondureños.

El papel de la identidad genera discursos de resistencia para sobrevivir y a su vez politiza su uso, juega un papel político dentro de las estructuras del poder. El pueblo garífuna sabe que no sólo es una cuestión de reconocimiento identitario y de inclusión al Estado, sino de develar la crisis estructural del propio Estado, lo que mostró el último Golpe de Estado, en 2009, por esto la búsqueda de una

⁵⁹ Sobre el origen y su uso: el concepto de multiculturalismo, que aparece en la segunda mitad del siglo XX en EEUU nominando el fenómeno de la diversidad cultural, ilumina las diferencias culturales y resalta la importancia de la afirmación de las creencias particulares y diferenciadas. El problema es que acaba atendiendo exclusivamente a las contingencias y al folklore, olvidando las necesidades reales que genera la convivencia ciudadana de la diversidad cultural en la política. Es por eso que consideramos que el marco de reflexión sobre el concepto de multiculturalismo debe ser crítico. (Mira, 2001). En América Latina el debate sobre el multiculturalismo ha sobrepasado su contraparte crítica, incluso las experiencias y refundaciones estatales como en Ecuador (2008) y Bolivia (2009). proponen el reconocimiento *pluriétnico* y plurinacional como la forma de incorporar y reconocer la diversidad de las poblaciones, rompiendo con la estructura del estado-nación que se forma en el siglo XIX y se sigue arrojando por toda Latinoamérica hasta en el siglo XXI.

⁶⁰ Constitución de Honduras, consultada el 14 de septiembre, 2013 en http://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_de_Honduras.pdf

Nueva Constituyente no fue una idea etérea del movimiento popular, fue una reacción y respuesta a las estructuras tradicionales oligárquicas del país.

La identidad creole nacional de Belice

El territorio beliceño nace en 1981. Es la puerta que conecta lo hispano y lo caribeño inglés, un territorio geográficamente centroamericano pero cultural e históricamente cercano al Caribe insular, que sutilmente y de a poco por la presencia de mestizos centroamericanos y mayas se *hispaniza*. Belice es:

Un espacio con significativos sectores de población mestiza hispanoparlante e indígena maya, lo cual lo conecta con sus vecinos centroamericanos, en particular con Guatemala. La importante presencia afroamericana por otra parte, junto con el legado colonial británico expresado por ejemplo en el hecho de que el inglés sea el idioma oficial, lo une al Caribe insular (Izard, 2004a: 107).

Los colonialistas ingleses habitaron el territorio desde el siglo XVII, con un permiso y reconocimiento de la corona española (en parte por su incapacidad de recuperar el control del territorio) cedieron derechos sobre este espacio geográfico, siempre y cuando no se consolidaran actividades como la agricultura, de arraigo territorial. Dicha actividad no era del interés de los ingleses, las actividades que desarrollaron en ese territorio fueron básicamente: la explotación de maderas preciosas y palo de tinte. La cesión de este espacio por parte de los españoles se volvió una obligación y tras algunos enfrentamientos y a la orden del Tratado de París ceden por completo y, en 1862, el territorio pasa a ser del dominio inglés como Honduras Británica.

La apropiación por completo del territorio remarca las relaciones, estructuras, acuerdos y leyes que de por sí ya gobernaban tal colonia; la diferencia fue que se volvieron del reconocimiento pleno tanto de los colonos como de los imperios. Así que desde el siglo XVII, momento de ocupación inglesa las estructuras coloniales y la esclavitud eran formas existentes que delimitaban la vida del territorio. La población que habitaba era blanca -proporcionalmente menor a los esclavos negros- representaba el 2% en el siglo XVIII y, por lo tanto, una vez terminada la esclavitud el mulataje marcó a las nuevas generaciones, así

se construyeron los rasgos fenotípicos, culturales e identitarios de la nación beliceña. En esta relación entre blancos y negros, los mulatos o creoles construyeron el apego a la corona inglesa de toda la población; incluso, al abolir la esclavitud en 1838 muchos de los nuevos colonos fueron liberados por sus padres y heredaron las tierras.

El proceso de conformación de lo nacional es de muy reciente raigambre, sin embargo desde antes de la creación de Honduras Británica se va vislumbrando la identidad de la colonia: quién más que los hijos de la colonización; los que después heredarían la identidad nacional: *los creoles, dejando por fuera a los demás grupos étnicos*. Como ejemplo recupero una cita que Elizabeth Cunin retoma del padre de la patria George Price en: “el periodo de fin de esclavitud, en donde la población mayoritaria era mulata, los distintos grupos que componen la futura nación no tienen ningún papel, o porque todavía no había llegado al territorio (mestizos, garífunas en particular), o porque su presencia era negada o ignorada (maya)” (Cunin, 2011:162).

George Price fue el líder del movimiento de independencia, retrata el paisaje que se configuró y los roles de los pueblos en el movimiento. Los componentes pluriétnicos estaban ya montados, incluso muchos antes de que los ingleses llegaran (mayas) y antes de la creación de Honduras Británica (garífunas); y aún así, los independentistas no reconocieron su ancestralidad a la hora de armar la estructura nacional, porque están reconocidos desde el multiculturalismo pero no en el mismo nivel ni considerando sus diferencias respecto de los creoles.

Esta no inclusión y la idea de la homogenización de la identidad nacional fueron características de la construcción de lo nacional en América Latina y el Caribe –hasta cierta forma-; pero, en el siglo pasado, en el momento de independizarse ya se podía marcar una diferencia entre cómo se conectaban los elementos para construir lo nacional y olvidar por completo la idea de la homogeneidad como fundamento de esta identidad, debates sobre la diversidad y

la ancestralidad aún no estaban en su punto álgido pero ya se cuestionaba el lugar donde se les había colocado.

Esta diversidad étnica mencionada, pueblos que habitan el territorio desde el colonialismo inglés hasta su formación como Estado-nación, es innegable; los diferentes grupos étnicos, mayas, garífunas y mestizos; aunado a procesos masivos de migraciones de otros pueblos, como las migraciones de menonitas, chinos, taiwaneses, indios orientales entre 1970-1980 y a partir de la década de 1990 debido al conflicto centroamericano ingresan poblaciones de salvadoreños y guatemaltecos como refugiados. Al respecto, Cunin señala:

Estas poblaciones minoritarias territorialmente se ubicaron al margen de la Ciudad de Belice. Los mayas habitaron principalmente la parte sur, lejos de las cuadrillas de corte de madera; en 1802 llegan los garífunas a la costa desde Roatán y Honduras, y se establecen en territorios costeros y de la parte baja, la llegada de los mestizos en el norte responde a la huida desde Yucatán por la Guerra de Castas (inicio en 1847 y termina en 1901), y respecto a los chinos e indúes que llegan en el siglo XIX, y las migraciones de menonitas (desde Chihuahua en la década de 1950), taiwaneses y refugiados centroamericanos después de la segunda mitad del siglo XX, en 1980 (Cunin, 2011).

La posición geopolítica y económica de Estado beliceño frente al conflicto centroamericano, su economía estable respecto a los ingresos de sus vecinos (aunque sea altamente dependiente del *Commonwealth* y organismos internacionales) lo ha convertido de interés para la migración de centroamericanos. Por lo que hay que considerar, ya de por sí, la diversidad de pueblos que los han habitado, más poblaciones migrantes provenientes de El Salvador, Nicaragua, Honduras y Guatemala. Y toda esta diversidad de pueblos, historias, culturas y lenguas ocupa un espacio geográfico de $22,966 \text{ km}^2$, cuatro veces menor al territorio hondureño.

Su situación de ex colonia inglesa también representa una diferencia entre sus relaciones con otros Estados, que intentaron apropiarse de su territorio, particularmente Guatemala, contribuyendo a la exaltación de su legado inglés colonial y presente creole; es entonces que la identidad creole beliceña, fue y es una forma de autodefensa territorial:

Frente a las ambiciones neocoloniales guatemaltecas, la (re)afirmación de una implantación caribeña, anglófona, protestante, que contrasta con un Guatemala centroamericano, hispanohablante y católica, se vuelve garantía de una independencia anhelada y la marca de una "sociedad criolla". El conflicto con Guatemala obligó a los criollos a alegar una "especificidad beliceña" en una lógica de defensa de un "criollismo" amenazado. Toda información identitaria, sea étnica o nacional, debe ser reubicada en ese contexto político-diplomático tensionado, que transforma las marcas de pertenencia en sumisiones duales conflictivas, prehispánicas o probritánica, procentroamericana o procaribeña (Cunin, 2011:164-165).

Un elemento extra que contribuyó a la afirmación del pasado colonial inglés fue sin duda la *permanencia de los ingleses en el territorio hasta 1981*, lo que alimenta su dependencia y fuerte vínculo que aún preservan con la corona inglesa, mirando al criollismo como política de Estado herencia del pasado colonial inglés.

Aunque, desde el siglo XVIII la identidad nacional se va construyendo a contrapelo de esta idea: primero, porque en número siempre se superó a la población blanca inglesa, los demás grupos étnicos siempre fueron más numerosos; con lo cual, sus prácticas y elementos que definen sus identidades son más cercanas a las poblaciones caribeñas que a los ingleses; y con la migración constante (en el exterior y dentro del territorio) y la interacción (no buscada) pero inevitable que se da día a día en ciudades como la capital Belmopán o la Ciudad de Belice, la presencia de los demás pueblos se conjugan para construir cierta *resistencia a la identidad nacional*.

Las tensiones presentes y elementos del pasado no contribuyen a la inclusión igualitaria de los pueblos originarios o que estaban desde antes del proceso de independencia, éstos se mencionan pero se quedaron en los márgenes de la identidad beliceña nacional.

El problema con el Estado-nación beliceño se considera en dos caminos: por un lado la endeble identidad nacional como lo dice Assad Shoman "la independencia, no logró resolver uno de los principales objetivos del primer partido político beliceño, la búsqueda y promoción de una identidad nacional"; mientras el ser ciudadanos niega las diferencias de los pueblos que conforman el territorio, esta etiqueta homogeniza la diversidad de Historias y culturas.

Lo anterior asemeja a ambos Estados. Al final, las estructuras que precedieron a los colonialismos son las mismas, el estado-nación. Por ejemplo, en Belice en la coyuntura de la post- independencia la Constitución reconoce que “toda persona nacida en Belice, inmediatamente antes del Día de la Independencia, se convertirá en ciudadano de Belice el Día de la Independencia” (Belize Constitution Act Chapter 4, 2013).

La situación del pueblo garífuna en el territorio estatal muestra un reconocimiento sin instrumentación jurídica, porque hay reconocimiento a sus prácticas culturales en un “sentido afirmativo”; pero no hay reglamentos, programas o secretarías que directamente se encarguen de hacer valer esta incorporación al Estado; por supuesto, esto tampoco es un indicador de conflicto o confrontación directa entre el Estado-nación y el pueblo; si bien existe esta carencia instrumental las condiciones económicas, de acceso a una educación bilingüe y oportunidades laborales, son favorables para las y los garífunas beliceñas, a diferencia de Honduras.

Un aspecto importante para diferenciar sobre las condiciones en relación a sus espacios de dominación es la cuestión racial. Ésta no se juega en los terrenos de la discriminación; porque el pueblo que representa la identidad nacional es negro, los negros creoles, la diferencia entre ambos es la identidad cultural que reivindican: su reconocimiento del mestizaje afroíndigena y su pasado cimarrón. Lo cierto es que el aumento de las migraciones centroamericanas y el auge de reivindicación de los mayas, son posibles motores de transformación de la identidad nacional; por sus orígenes y la lengua que hablan podrían hacer de la identidad nacional un discurso imaginario lejos de la realidad verdadera.

Belice y Honduras con historias coloniales diferentes, circunstancias históricas y problemáticas diferentes, tienen una conexión de procesos de reivindicación, además de su identidad y cultura; entre el pueblo garífuna hubo una temporalidad similar de defensa y reconocimiento identitario; el cual, Cunin enfatiza sobre Belice:

En los años de 1980-1990 ven, por el contrario, una afirmación renovada de la “etnización” de ciertos grupos, garífuna y maya principalmente”, hay una revalorización de la diferencia. Si su etnización antes era sinónimo de marginalización y de inferioridad, ahora se vuelve, en el nuevo paisaje multicultural globalizado de los años 1980-1990, un vector identitario valorizado por las mismas poblaciones mayas y garífuna (Cunin, 2011: 173).

En este sentido, el multiculturalismo fue la respuesta política de casi todos los estados en la década de 1990; como política pública internacional se buscaba incorporar a los pueblos a los marcos jurídicos de los Estados; por lo que generar los mecanismos era tarea de cada Estados; pero este reconocimiento no iba acompañado de autonomía y respeto de sus derechos ancestrales en torno a sus cosmovisiones y tradiciones. Como lo menciona Carlos Agudelo; “desde los espacios globales y nacionales demandan su incorporación dentro de la nación, pero a su vez a la demanda de sus derechos sociales y políticos que en gran medida se articulan contra prácticas y políticas de discriminación y racismo, que en parte cuestionan su origen como población nacional” (Agudelo, 2011).

Por lo que la incorporación o inclusión en las naciones es un proceso de “revalorización de la diferencia”, como Cunin señala; éste fue un movimiento continental de los pueblos originarios que alcanzó a los garífunas beliceños y hondureños, impulsando la creación de organizaciones garífunas considerando la cultura garífuna como emblema: en Belice el Consejo Nacional Garífuna y en Honduras la Organización Fraternal Negra Hondureña. Ambas experiencias organizativas preceden al contexto continental de los 500 años de conquista en América; pero, en este proceso se convierten en una herencia para otras experiencias organizativas locales y en el extranjero.

Panafricanismo beliceño y Sindicalismo hondureño

Las prácticas y búsquedas de autoafirmación y reconocimiento identitario tejieron lazos con otros pueblos y lugares que denunciaban los estigmas de las categorías de opresiones como la raza y la clase. Conectando movimientos populares como el sindicalismo y el panafricanismo con reivindicaciones del pueblo garífunas; ambos movimientos visibilizaron condiciones de desigualdad social y económica

(las opresiones de clase y raza) que históricamente tanto la clase trabajadora-obreros como pueblos negros u afros habían padecido en múltiples contextos.

En Belice el movimiento panafricano; de reivindicación de la identidad negra⁶¹ influye la formación de procesos organizativos y, sobre todo, en el despertar de la conciencia sobre su condición como pueblos negros. Alfonso Arrivillaga puntualiza sobre esta influencia:

La costa no escapó tampoco de la fuerza de ideas panafricanas como las que impulsaba Marcus Garvey. Estas mismas organizaciones, participaron de manera activa en este movimiento cuyos preceptos fueron escuchados de viva voz durante la gira que hiciera por la costa centroamericana entre 1910 y 1911. Garvey funda “The Universal Negro Improvement and Conservation Association and African Communities League” (UNIA)⁶² en 1914 y la promoción de la flota Black Star Line, que invita el retorno al África, ideas —garveyismo— que debieron repercutir en muchos garífunas, de hecho la organización de Ramos era una filial de ésta (Arrivillaga, 2010: 89).

La organización a la que se refiere Arrivillaga es la *Sociedad de Asistencia y Desarrollo del Caribe* (Caribe Development and Sick Aid Society) fundada en 1941 por Thomas Vincent Ramos hace unas cuatro décadas “era una organización de la garínagu en la diáspora, todos los 19 de noviembre se conmemora su llegada a Stann Creek, la actual Dangriga, representando el desembarco de mujeres y hombres en canoas en las playas frente a la ciudad” (Gargallo, 2002: 81). El Día de la Llegada de los Garífuna (Garífuna Settlement Day) es ahora, una celebración nacional. Se logró hacer un día feriado en todo Belice -aun cuando la organización de Ramos ya no existe-.

El sector africanista de los garífunas entronca con el pensamiento diaspórico del Caribe y Estados Unidos y toda su complejidad de manifestaciones panafricanas: la expresión política de Marcus Garvey y de los intelectuales

⁶¹ Lo que motivó el garveyismo y el movimiento panafricano fue una reivindicación de lo negro a pesar de tener planteamientos distintos, por lo que el uso de la palabra negra/negro me aparece pertinente para recuperar esta raíz y dentro de las comunidades es aceptado como una forma de reconocerse y para esta investigación es importante nombrar desde las comunidades como un acto de reconocimiento.

⁶² “La más notable organización negra de todos los tiempos, que defendía el regreso a África de todos los afroamericanos” (Izard, 2004: 115)

dirigentes del panafricanismo que con su ideología que conectaba la liberación africana con la afroamericana tanto influyeron en la descolonización a ambos lados del océano; “la expresión literaria de la Harlem Renaissance que buscaban la esencia y los valores de los negros en sus raíces y su experiencia histórica; y de la negritud de francoantillana y la expresión filosófica que denunció el colonialismo psicológico y cultural y abogó por una liberación total, no sólo económica y política, que tuviera a África como eje”(Izard, 2004: 115-116).

El garveyismo fue un movimiento importante para el Caribe y de alcances inimaginables aun con su fracaso con sus objetivos; el regreso a África era parte de sus objetivos, más no el único, se buscaba la independencia económica y política; lo cual es de resaltar porque contribuye en mejora de la conciencia y sensibilización sobre las problemáticas de los negros y de los garífunas, especialmente en cuanto a las primeras expresiones organizativas.

En la década de 1940 la influencia del garveyismo y la UNIA en Belice permeó a todo el pueblo negro y, para los garífunas, impulsó la creación de la primera organización, contribuyendo a identificar los orígenes y caminos de reivindicación de lo negro de los y las garífunas.

Gabriel Izard señala que se establece la diferenciación entre las dos variantes que conforman el mestizaje garífuna y la reivindicación de lo negro y su vínculo con África y lo Caribe y su lazo con la indianidad o lo indígena. Y hace énfasis en que ambas reivindicaciones se conectan con procesos sociales determinados y vinculan a las poblaciones y organizaciones con contextos y movimientos regionales⁶³.

En cuanto a las relaciones e influencias que se tejieron desde el sindicalismo, evocaron las problemáticas de los trabajadores a los cuales por ser

⁶³ Gabriel Izard (2004) conecta aun más ampliamente los hilos que se pudieron tejer entre los pueblos negros de la época, reconoce un ala africanista dentro del pueblo garífuna, la cual se acercó al pueblo a las corrientes de reivindicación de lo negro. El acercamiento, sin duda, por la cuestión racial que en esa época acercó al pueblo negro de América y por los vínculos cercanos que existieron por la migración de en ese entonces, de creoles ingleses hacia Estados Unidos y los viajes que la UNIA y Garvey realizaron por toda América.

una población negra se les discriminaba y segregaba aun más que a los trabajadores mestizos. Conciencia de ellos, se tuvo a partir de la injerencia directa dentro del movimiento sindicalista hondureño de la época.

En Honduras, el evento que permite conectar el sindicalismo con el activismo garífuna es la Huelga de 1954⁶⁴; en la memoria colectiva del pueblo, de las y los hondureños; la Huelga se recuerda como un hecho histórico para la clase trabajadora y el movimiento popular; en el que el pueblo garífuna participa activamente.

Primero, porque las empresas estaban en la zona costera, zona de asentamientos garífunas cerca de las ciudades de Puerto Cortés y Tela; segundo, porque con el “desarrollo” promovido por el dictador nacionalista Tiburcio Carías Sandino en la década de 1930 (presidente de 1933-1949) se promovió el desarrollo de industrias y aumento la migración de las comunidades garífunas a las ciudades y, pasaron a convertirse en mano de obra para las empresas extranjeras:

La participación de los garínagu como empleados en bananeras, ferrocarriles, puertos y marina mercante, les lleva a entrar en contacto con organizaciones gremiales que luchan por mejores condiciones y salarios. Se suman a estos movimientos llevando sus propias concepciones de cooperación y apoyo mutuo que también impactan de manera positiva (Arrivillaga, 2010:89).

Las influencias del movimiento sindical en el contexto de la Huelga del 54` para el pueblo garífuna fue el germen de cultivo para el nacimiento organizativo y dotó de

⁶⁴ Como lo relata Marvin Barahona la huelga se desarrolla en un contexto de construcción del mercado interno: En 1954, la disminución del salario real de los trabajadores coincidió con la sobreexplotación laboral, con la continua violación de derechos, con el incremento de la organización obrera y con una breve coyuntura favorable a los cambios sociales en Centroamérica; pero sobretodo, “coincidente con la voluntad de los trabajadores de reivindicar su condición humana, renunciando a ser tratados como objeto de lucro para asumir una conciencia de sí mismos” (Barahona, 2004: 24). Lo cual se tradujo en clima favorable para las economías centroamericanas, que en Honduras se fue al aumento de la exportación bananera, del cultivo de palma africana y otros productos agrícolas y del “primer” intento de integración del país con el control de Tela Railroad Company y la Standard Fruit Company, agudizando las condiciones de explotación de los trabajadores.

experiencias colectivas y de lucha a algunos de los dirigentes garifunas⁶⁵. Y para el movimiento sindical, como Euraque, apuntala se “ abrió paso a una nueva legislación laboral y a la sindicalización de los trabajadores de las plantaciones bananeras” (Euraque, 2001: 183).

La participación de algunos garifunas en esta coyuntura trasciende no por sus actos dentro del contexto laboral, trasciende porque a partir del reconocer las desigualdades económicas y participar activamente en el movimiento, se consagraron como líderes y fundadores de las organizaciones garifunas. Con el reconocimiento de la opresión de clase iniciaron su formación política. Las y los garifunas que participaron fueron concientes de lo que implicaba ser trabajador y negro (la imbricación de las opresiones de clase y raza). Algunos de estos líderes de la comunidad garífuna fueron Alfonso Lacayo y Santos Centeno (fundadores y líderes de la Organización Fraterna Negra Hondureña); Roy Gayle y Lloyd Sentien colaboradores directos del movimiento sindical:

Alfonso Lacayo se integró activamente al apoyo estudiantil que ofreció la dirigencia universitaria a los huelguistas. Mientras Centeno con 22 años participó en el momento huelguista. Y entre 1954 y fines de la década el protagonismo sindical negro estuvo brevemente en manos de dos personajes, Roy Gayle Green y Lloyd Sentine; este último fue muellero, en 1954 y 1955 militaba en los comités de huelga locales, pero a apartir de su despido desapareció del escenario. Mientras Green participó en la fundación de la SUTRAFASCO el Sindicato de la Standard Fruit Co (Euraque, 2004: 200-204).

Lacayo, Centeno, Gayle y Sentine fueron (y son los que aún estan vivos) activos del movimiento social en Honduras y personajes reconocidos por el pueblo garifuna, en las organizaciones y dirigencias, y en muchas de las comunidades son personajes míticos para el pueblo por su injerencia en la génesis de la

⁶⁵ Otro resultado de la coyuntura de la Huelga fue un aumento de la migración, si bien migrar es parte del origen mismo del pueblo, hubo y hay coyunturas que aumentan los flujos migratorios y en 1954 fue uno de esos momentos. Díaz Canelas afirma que “a partir de la huelga de 1954 comenzando un lento proceso de inmigración de muchas familias antillanas hacia el Caribe inglés y hacia Estados Unidos” (en Euraque 2004: 203). Si bien este dato no considera a las poblaciones garifunas de forma directa, se infiere que este aumento migratorio abarca a las comunidades negras costeras de Honduras, entre ellas las de los garifunas. Pero en la referencias documentales y en los testimonios no se encontró más información al respecto, únicamente la cita de Díaz Canela, en la cual tampoco aclara a quienes se refiere, así que hay pocos elementos para afirmar el dato lo que hace plantearlo solo como hipótesis.

visibilización activa de los garifunas en la movilización social y en la creación de lo que llaman la creación de la “organización madre, la OFRANEH”; porque actualmente, en muchas comunidades, en el imaginario colectivo permanece la idea de que la OFRANEH es la primera y la organización madre que luchó por los garifunas desde hace mucho tiempo.

Y aunque no se tengan fuentes documentadas o testimonios vivos sobre cómo la formación sindical permeó la creación de las primeras organizaciones garifunas, el que sus fundadores hayan sido activos del movimiento sindical y la coyuntura de la huelga y que después participen en la creación de OFRANEH sugiere que mucho de su formación, aprendizajes y concientización emergen de estas experiencias, las cuales confluyeron en la creación de los momentos organizativos en función de la autoafirmación identitaria y cultural, para “reivindicar sus derechos sociales, políticos y culturales” (Barahona, 2005: 218); como hicieron las primeras experiencias organizativas como la *Sociedad Renacimiento* y la *Sociedad Cultural Abraham Lincoln* emergidas de esta coyuntura política.

2.3. Organizaciones precursoras re-creando la comunidad

La primera organización registrada nace en Belice; se tratan de la *Sociedad de Asistencia y Desarrollo del Caribe en 194* y; en Honduras, emerge la *Sociedad Renacimiento en 1950* y la *Sociedad Lincoln en 1958*⁶⁶. Las tres fueron el resultado de las conexiones de elementos continentales y las condiciones nacionales y del proceso de autoafirmación que el pueblo estaba experimentado en esa época. Fueron organizaciones que a partir de su autoafirmación con la influencia de otros movimientos buscan el reconocimiento de sus derechos.

La herencia del sindicalismo se observa con el surgimiento de procesos organizativos, con el propósito de “mantener la tradición en una lucha franca por

⁶⁶ Según Euraque (2004) en Honduras la creación de la *Sociedad Renacimiento* y la *Sociedad Lincoln* se motiva por un descenso en el poderío social y económico de los antillanos negros y una reagrupación de elementos de la negritud garífuna.

mejorar las condiciones de vida del pueblo garífuna” (Euraque, 2004:105). Y motivan la génesis de organizaciones garífunas, las cuales se inician, según Santos García Centeno (2004) con la Sociedad 15 de septiembre y la Sociedad Garífuna Hondureña (SOGAÑAH) en 1968; esta última antecesora de la fundación de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH).

En una entrevista realizada por Darío Euraque a Santos García Centeno, en junio de 1997, menciona a dos líderes garífunas: Juan Carlos Colón y Juan Dios Laboriel; los cuales, según Centeno, “terminaron exiliados en Nueva York y desde allí comenzaron a recoger escritos del movimiento de poder negro estadounidense y de las luchas impulsadas por Martín Luther King” (Centeno en Euraque, 2004). Lo anterior aporta más elementos para confirmar la hipótesis de vinculación entre el sindicalismo y el movimiento afroamericano en la formación de la conciencia y en la formación de las organizaciones garífunas.

Un testimonio que encontré que pudiera sugerir la misma afirmación fue a Manuela Guerrero⁶⁷ una de las líderes de la comunidad de Santa Fe, vivió en Estados Unidos desde su niñez y a partir de su experiencia de vida reafirma la idea del intercambio e influencia del movimiento afroamericano. Según Guerrero, la iniciativa de fundar organizaciones en los Estados Unidos, vinculadas con problemáticas de discriminación hacia las poblaciones negras garífunas; ya que, como dice: “en los Estados Unidos sí importa el color, sobre todo cuando estás compitiendo por un puesto de trabajo” , iniciativa se cree, se exporta a territorio hondureño. Esta vinculación se da a partir de su relación con organizaciones del “Civil Rights Movement y African American Organizations” (Guerrero,2013)⁶⁸.

⁶⁷ Líder comunitaria y testimonio clave para conocer y entender los orígenes de las primeras organizaciones en EE.UU., así como, para mostrar el rol en transformación de las mujeres pero recuperando las tradiciones como el canto y la danza además del involucramientos con otros espacios y prácticas de tomas de decisiones. Más profundidad e información sobre su testimonio se abordará en el Capítulo 3.

⁶⁸ Cita textual de la transcripción de la entrevista personal realizada a Manuela Guerrero en mayo del 2013, grabadas en audio y transcritas en texto.

Este proceso de autoafirmación se acompañó del reconocimiento de los elementos de su identidad: “la identificación de la lengua, baile, ritualidad, danza, gastronomía y de la recuperación histórica que hacen los antropólogos sobre la memoria oral del pueblo garífuna” (González, 2006). Justamente, en estas décadas de génesis organizativa, las primeras investigaciones y estancias de campo de Ruy Galvaho y Nancie L. González ya se han realizado.

Organizarse y articular las organizaciones como una comunidad que se conecta con sus migrantes y que tiene nexos con otras comunidades fue parte de las características de sus organizaciones, hacer frente a la discriminación y segregación que vivían al exterior de las comunidades creando redes y moviéndose en colectividades es parte de su herencia comunitaria, del valor que tiene la comunidad en su vida cotidiana. Partir de la comunidad para agruparse como organizaciones garífunas fue, al final, un remanente ancestral, porque en *comunidad* es como han permanecido y con estas bases de concientización nacen las dos organizaciones madres para los garífunas.

La Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH)

El contexto nacional de 1977, año en que se crea la OFRANEH, tiene algunas características que es necesario mencionar para contextualizar esta etapa del movimiento. Desde la Masacre de San Juan en 1937 hasta la creación de OFRANEH en 1977 se trata de un periodo histórico donde se cruzan “los legados etno-raciales locales dentro de la costa Norte y los discursos y políticas proyectadas en Tegucigalpa, que desembocan en una nueva política cultural que proyectó el reformismo militar de la época; lo que, al final, genera una reflexión sobre la identidad “morena” y su yuxtaposición con el mestizaje indo-hispano” (Euraque, 2004: 246).

En el Golpe militar del general López Arellano, en 1972, se crea el Ballet Garífuna Nacional dirigido por Crisanto Meléndez - iniciativa gubernamental que parte del reconocimiento culturalista o del folklor garífuna que, en cierta forma, visibiliza su presencia en el quehacer cultural y a la vez encajona al pueblo

garífuna en la danza y el canto-. Sobre este discurso del gobierno respecto a la identidad nacional:

En la mayor parte de la segunda mitad del siglo XX, por lo menos hasta los primeros años de la década de 1970, el discurso estatal sobre la identidad nacional no hizo más que reiterar lo dicho por la reforma liberal, en un contexto en que el movimiento obrero y campesino pujaba por su inclusión social del país, y es hasta 1980, cuando el contenido del discurso sobre la identidad nacional empezó a redefinirse, junto a las transformaciones que comenzó a sufrir el Estado nacional al ingresar en su etapa neoliberal (Barahona, 2009: 281).

Frente a este contexto la continuidad de la comunidad y las relaciones entre ellas se buscó que integraran y fueran la base de la estructura de OFRANEH. Desde sus inicios OFRANEH nace como organización que agrupa a las organizaciones garífunas. Nace como federación de comunidades de la costa Atlántica para enfrentar y elaborar prácticas de resistencia frente a la discriminación y segregación laboral, económica y cultural.

Entre sus fundadores se encuentran Alfonso Lacayo, Arriola y Santos Centeno en La Ceiba, Tomás Álvarez y Erasmo Sambulá en Puerto Cortés y Juan Ramón Martínez de ASEPADE (Asesores para el Desarrollo) organización que consigue el registro legal de OFRANEH en 1981. Sobre sus primeros objetivos, en sus inicios, “en 1980 OFRANEH enfatizaba los derechos colectivos culturales, territoriales y de recursos naturales, con el fin de formar alianzas con otras organizaciones indígenas y representar la lucha garífuna en un marco modelado sobre los derechos indígenas” (Anderson, 2007).

Y aun cuando en este período “la reivindicación afro de lo ‘hondureño’, en su sentido cultural garífuna no era central, aun cuando era precisamente eso lo que se valoraba y lo que ellos menos conocían” (Euraque, 2004: 236); otra parte de los objetivos de la organización se centraban en el reconocimiento de sus derechos laborales frente a la discriminación racial.

Se concentraron en el Puerto de Cortés por su importancia como polo de oportunidades laborales; pero, sobre todo, por ser el espacio de desarrollo de la discriminación laboral. Los fundadores fueron conscientes de que deben ir más

allá de crear la federación para parar y manifestarse frente a las problemáticas laborales; sabían que debían buscar crear desarrollo en las comunidades, mejorar el acceso a los servicios y educación en toda la costa. Por esta razón, se piensa en federaciones, para así incluir a las pequeñas organizaciones de toda la costa Atlántica y trabajar con las problemáticas específicas de las comunidades. La OFRANEH vinculó filiales comunitarias e instituciones externas y se fortalece su presencia en las principales ciudades de la costa.

En la coyuntura de 1980, el Estado hondureño comienza a “transformarse” abriéndose hacia el “multiculturalismo”. Como Euraque, lo señala, en “1970 la nueva política cultural” del gobierno reformista militar de López Arellano, en el marco del “Plan nacional de desarrollo turístico” (Euraque, 2010: 59). Más las reformas de la Constitución de 1982 que establecieron en su artículo 173 “que el Estado preservará y estimulará las culturas nativas, así como las genuinas expresiones del folklore nacional” y a la promulgación de la Ley de Educación, la cual, introduce por primera vez el concepto de educación bilingüe. Fueron cambios jurídicos que sentaron las bases de las políticas multiculturales del gobierno.

Sobre los orígenes de la organización Luther Castillo cuenta sobre la colaboración familiar y su participación desde muy joven:

Mi papá pensaba que el bienestar individual era el mismo camino del bienestar colectivo, fue parte de la OFRANEH, crecí inmerso en la lucha social, mi papá colaboró con Abel Green. En 1991 fui Primer vocal de la OFRANEH y luego en 1992 fué miembro fundador de la ODECO y luego me retiré. Todas las organizaciones se veían en la organización madre, la OFRANEH, con una base popular amplia, porque tenía sede en las comunidades, en cada comunidad había una sede de la organización. Todas las comunidades tenían organizaciones en las ciudades, teníamos un alto grado de colectividad comunitario (Luther Castillo, 2013)⁶⁹.

Otra personaje que se entrevistó fué Lucy Fernández integrante de OFRANEH y una de las fundadoras del Enlace de Mujeres Negras Hondureñas (ENMUNEH),

⁶⁹ Cita textual de la transcripción de la entrevista personal realizada al Dr. Luther Castillo el fundador del primer y único Hospital garífuna, en mayo del 2013, grabadas en audio y transcritas en texto.

sobre OFRANEH en sus inicios dijo: “era la organización madre la primera que surge a nivel nacional con una capacidad impresionante y altamente deliberante” (Fernández, 2013)⁷⁰.

El trabajo en las comunidades que realiza la organización en sus inicios, sin duda, generó una gran expectativa y vinculación con todo el pueblo garífuna que, hasta hoy, es llamada y reconocida como la organización madre. Ahora, hace frente a las problemáticas del pueblo; principalmente, lo referente a la defensa y lucha por la tierras, las filiales desaparecieron y se crearon los patronatos para hacerse cargo directamente de las cuestiones locales y ser el vínculo entre la organización y la comunidad –aunque no sucede del todo-, se encuentra presente en las 46 comunidades del pueblo hondureño –de las cuales 28 de ellas se ubican en áreas protegidas- y, como dice Gargallo:

La OFRANEH es hoy la organización que más garífunas, mujeres y hombres, reconocen como suya. Las acciones concretas que ha impulsado han incrementado el sentido de cohesión de una población de casi trescientas mil personas que ya no vive sólo en comunidades de pesadores y mujeres agricultoras, sino en ciudades con escuelas, universidades, fábricas, empresas y burocracia (Gargallo, 2011).

En 2009, la crisis política se observa en el cambio de poderes fácticos. A partir del Golpe de Estado de junio, se conforma el Frente Nacional de Resistencia, el cual articula a diversas organizaciones sindicales, de campesinos e indígenas, como el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), organizaciones urbanas (de feministas, ecologistas, lésbico-gays) y a la propia OFRANEH.

El Frente fue un bastión contra el golpe de Estado y en defensa del territorio en la Costa Atlántica para los garífuna; pero, sobre todo, representó una oportunidad de refundación de Honduras y, por lo tanto, una oportunidad de inclusión y reconocimiento real de los derechos y pueblos ancestrales, la posibilidad de abrir la historia hacia otras formas y caminos.

⁷⁰ Cita textual de la transcripción de la entrevista personal realizada en abril del 2013, grabadas en audio y transcritas en texto.

En el 2009, el docente-investigador de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM) Jorge Amaya señalaba “el carácter plural de dicho frente político y la posibilidad de una plataforma social y política con un nuevo pacto social, es la posibilidad de una Asamblea Constituyente y la construcción de un Estado Plurinacional.” Por diversos factores internos del frente; pero sobre todo por intereses de la oligarquía y extranjeros, la posibilidad fue sólo una idea efímera que no cuajó.

El Consejo Nacional Garífuna de Belice (NGC)

En una entrevista realizada a Mrs. Phylips Cayetano en Dangriga, Belice⁷¹ me relató el origen del NGC (siglas en inglés), el cual a diferencia de OFRANEH buscaba a partir de la cultura generar el reconocimiento identitario y, al igual que OFRANEH, sin desconocer las problemáticas locales. Phylips Cayetano junto con su esposo Roy fueron algunos de los fundadores de la organización, se gestó en su propia casa en 1981 con el objetivo de atender problemáticas locales que afectaban a los garífunas de Belice; principalmente: “cuestiones de acceso a la educación, mejoramiento de las comunidades y apoyo a familias de escasos recursos” (Cayetano, 2013).

Gabriel Izard asegura sobre el proceso de creación del NGC que es “el resultado de la toma de conciencia de unos cuantos individuos con respecto a la situación de la población y la cultura garífunas y el reclamo a la diferencia en el seno de la nación beliceña” (Izard, 2004: 4).

Esta toma de conciencia de su identidad garífuna se plasmó en los ideales de la organización. Se centró su agenda en el aumento de sus miembros, en establecer de manera formal en Dangriga (la ciudad histórica de llegada de la

⁷¹ Según Cayetano, Dangriga “es la principal comunidad garífuna de Belice, demográficamente y en términos históricos y culturales; fue la primera localidad fundada por los garífunas en 1823 y es un centro importante para las festividades ancestrales y organizaciones sociales de los garífunas en Belice” (2013).

población garífuna) la organización y en desarrollar proyectos y documentos para dar a conocer al pueblo garífuna dentro del contexto nacional y regional. Expresando así la necesidad de una libre determinación de las prácticas culturales de los pueblos del país por parte del gobierno beliceño.

El Consejo, bajo estos ideales, establece veinte puntos en los que enfoca su trabajo -aunque de los primeros tres se desprenden los 17 restantes-. En el memorándum de su fundación establecen lo siguiente respecto a la identidad garífuna:

Primero, se enfocará en la promoción de la armonía interracial entre varios grupos étnicos que se encuentran en Belice. No será una política del Consejo fomentar y promover contra culturas, sino que trabajará en la promoción de la sub cultura garífuna, como parte de la cultura beliceña. Segundo, preservará la cultura garífuna a través de su lenguaje, música, comida, danzas, artesanías, artes y rituales, y promoverá el desarrollo económico de las comunidades garífunas en Belice, con el fin de hacerlas productivas y autosuficientes⁷² (Consejo Nacional Garífuna, 2011) (traducción propia).

El Consejo, como lo narró Cayetano (2013), fue un hijo de la sociedad de Vincent Ramos, fue la organización sucesora que se agrupó en torno a la identidad que parte de su realidad: “tratando de desarrollar áreas de desarrollo económico, educación y posesiones de tierras, antes de 1991 nosotros teníamos asociaciones en cada comunidad garífuna que se encargaba de organizar la celebración de la llegada de los garífuna el 19 de noviembre; para nosotros, impulsar la creación del Consejo Garífuna fue porque queríamos organizarnos más”. El reconocimiento de la llegada de los garífunas a nivel nacional es un logro del CNG, al igual que su reconocimiento por la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (2001, 2008).

El origen de ambos logros ha sido a partir de la autoafirmación y la búsqueda por el bien común, por el desarrollo de sus comunidades, lo que no

⁷² First, to promote interracial harmony among the various ethnic groups, that are found in Belize. It will not be the policy of the Council to encourage and promote contra cultures, but rather will work in promoting the Garifuna sub culture, as part of the Belizean culture. Second, to preserve the Garifuna culture through its language, music, food, dances, crafts, arts and rituals, and to promote the economic development of Garifuna communities in Belize, in order to make them productive and self reliant. (National Garifuna Council, 2011).

siempre ha implicado caminar un solo camino. Pues el Consejo se enfocó en la “reactivación patrimonial” y la preservación cultural y lingüística de las y los garífunas como forma de preservar la “cultura garífuna diferenciada” y acceder a espacios más profesionalizados; y la OFRANEH, en la preservación cultural, depende de la permanencia de las comunidades garífunas; y la lucha se ha centrado en recuperar y mantener los espacios ancestrales de reproducción cultural y social.

Actualmente, el NGC se centra en varias problemáticas aunque realmente la cuestión de los fondos es una de ellas; por lo que, a diferencia de la OFRANEH, tiene un bajo perfil:

Tenemos un edificio y está el museo garífuna que emplea y tiene voluntarios, pero lo que necesitamos ahora son fondos. Estamos preocupados por el medio ambiente, peleamos contra el gobierno algunos años antes, respecto a Hopkings sobre explotación de los recursos que querían hacer. La población se pregunta por nosotros, porque el Consejo no interviene, pero nosotros somos parte de una organización donde nadie quiere colaborar pagando la membresía o cuota de recuperación, no hay fondos por ahora (Phylips Cayetano, 2013)⁷³.

El NGC, al igual que la OFRANEH, ha ido transformándose a través del tiempo en función en gran medida de las capacidades de articulación y movilización dentro y fuera de la organización; pero, sobre todo, en función de los intereses y problemáticas que enfrentan las poblaciones en cada estado-nación. De lo que no hay duda, es que ambas organizaciones en sus orígenes no nacen como resultado de una conciencia plena de reivindicación identitaria, no es su apuesta inicial, sino, más bien, ha sido el resultado de las décadas de trabajo y el contexto de movilización de pueblos negros e indígenas.

Pero, desde su proceso de autoafirmación identitaria, ambas organizaciones hacen un uso de esta identidad étnica –racializada, activan lo que Izard llama “la herencia, o activación patrimonial como algo que se usa con un fin político” (Izard, 2004: 7). Construyen el discurso de la resistencia a partir del uso

⁷³ Cita textual de grabación de la entrevista personal realizada Mrs. Phylips Cayetano, en abril de 2013, grabadas en audio traducida directamente.

de los elementos culturales para y como prácticas políticas, cuando la cultura se reproduce y se torna un proyecto político; al menos este es el debate central que se aborda en una gran parte de esta investigación.

Un proyecto político que avanzara hacia la búsqueda de su reconocimiento como pueblo negro-indígena, ayudándose de las corrientes y discursos internacionales, para hacer presión en sus Estados, ha llevado a que en las últimas dos décadas, se resalten más su *identidad autóctona-indígena* a través de su participación en organizaciones y federaciones indígenas y su última adhesión como pueblo ancestral.

Entre la década de 1980 y 1990, ambas organizaciones se posicionarían dentro del movimiento indígena-negro centroamericano. Y ambas organizaciones son un referente necesario para partir de las experiencias organizativas y entender los procesos de movilización y representación de las garífunas en Belice y Honduras.

Pioneras transformando la comunidad

En la historia de la construcción identitaria y emergencia de las primeras organizaciones del pueblo garífuna las mujeres son inexistentes. No son parte de la historia ni de la contada por los colonizadores ni de la contada por los primeros escritores garífunas⁷⁴. Siendo inclusive Phylips Cayetano una de las fundadoras del Consejo en Belice en la década de 1970; y, en 1980, la hondureña Manuela Guerrero en Nueva York una de las fundadoras de las primeras organizaciones de mujeres garífunas Mujeres Garínagu en Marcha.

⁷⁴ El único texto que existe sobre "*El Papel de las mujeres en la cultura garífuna*" fue escrito en 2007 por el Prof. Víctor V. López García en Honduras, es un referente importante aun cuando tiene muchas imprecisiones, carece de una metodología y únicamente se ubica en algunos espacios del contexto hondureño; pero antes de este libro no hay referencia alguna sobre el papel de las mujeres en el interior de las comunidades y mucho menos sobre su participación en la creación de organizaciones .

Los roles de las mujeres dentro de las estructuras familiares y en la reproducción de su cultura que permea el imaginario colectivo del pueblo, también es atravesado por el patriarcado; porque, si sólo se reconoce el papel y rol de las mujeres en la comunidad invisibilizadas en las estructuras organizativas y políticas, debemos preguntarnos si el patriarcado habrá entroncado con las prácticas del pueblo ancestral; la respuesta, al menos por ahora, está en el aire.

Una parte importante para mí y la investigación que es la búsqueda de narrar la Historia de las mujeres garífunas con sus testimonios; como un acto de denuncia y de hablar de todo lo que no se habla, de recuperar la historia de las mujeres, porque son historias de vida que deben ser contadas, sobre todo, considerando el papel ancestral de las mujeres y la falta de ellas en la historiografía documentada y no escrita.

En esta etapa de surgimiento de las primeras organizaciones garífunas hay tres testimonios,⁷⁵ que deben incluirse, sobre las posturas que las mujeres garífuna tomaron y su participación en la coyuntura, donde fueron *precursoras del movimiento* organizado que, en las siguientes décadas, activan tanto las organizaciones como la participación de las mujeres.

El primer testimonio es el de Phylips Cayetano, originaria de Dangriga, Belice y fundadora del Consejo Nacional Garífuna. Para ella la primera organización garífuna fue la de Thomas Vincent por su vínculo y ayuda con las mujeres; según Cayetano Ramos “apoyo a las mujeres; sobre todo, respecto a su participación y apoyo sobre las enfermedades” (Phylips Cayetano, 2013).

Desde su perspectiva, las mujeres han sido reconocidas porque tienen injerencia en los aspectos comunitarios y políticos del país “reconocimiento visible desde 1960, con la participación de mujeres en la vida política y pública del país”.

⁷⁵ Lo cual no significa que no haya más testimonios de vida que contar, sin embargo estos son los testimonios que se enmarcan en esta primera etapa de surgimiento de organizaciones y los que en mi estancia de investigación pude recabar, los cuales seguramente sólo son una muestra de las historias de las mujeres que participaron en las primeras organizaciones garífuna.

Ella, con su quehacer como fundadora dentro del grupo fundador del Consejo, da cuenta del papel político activo de las mujeres. Recuerda que las mujeres tenían una participación activa en la política dentro y fuera de las organizaciones; por ejemplo, “ Venancia García en 1970 fue la primer garífuna en el senado; Silvia Flores ha sido presidenta y relatora del senado y en 1960 Estela Avezal participó en el Ministerio de Defensa”. (Phylips Cayetano, 2013).

Este papel activo en la política, como lo narró Cayetano en la entrevista, fue parte del papel activo de las mujeres en la política de Belice, pero no desde la identidad garífuna, lo cual en las décadas posteriores cambiaría. Desde su perspectiva: “los roles de las mujeres garífunas, en Belice, son líderes y especialmente en actividades culturales sobre la permanencia y sobrevivencia de la lengua, líderes en la espiritualidad garífunas en política y desarrollo económico” (Phylips Cayetano, 2013). Las garífunas beliceñas se centraron en el reconocimiento de la identidad a partir de recuperar la lengua y cultura ancestral. Respecto al trabajo cultural, a finales del siglo XX se concentraron en el trabajo académico y quehacer literario, como resultado de una mejora en el acceso a la educación universitaria y profesionalización de las mujeres en Belice.

Manuela Guerrero nace en Masca, departamento de Cortés, Honduras, migra en 1967 -a la edad de 16 años-, vive y estudia en Brooklyn en un Colegio de Afroamericanos, trabajó durante 34 años en una High School para afroamericanos y se especializó en trabajo con jóvenes adolescentes. Se autoafirma como garífuna en su exilio en Nueva York, EE.UU. Donde reconoce la situación de discriminación racial sobre los garífunas y migrantes lo que motiva a organizarse; este reconocimiento contribuye a la necesidad de organizarse y vincularse con las comunidades en Honduras y sus problemáticas.

En 1983, “fundan Mujeres Garínagu en Marcha con el propósito de diferenciar y ayudar a los niños y niñas garífunas enviadas a escuelas de educación especial, por no tener el nivel suficiente de español, los cuales no

necesitaban educación especial, sino acompañamiento para el aprendizaje de la lengua” (Manuela Guerrero, 2013).

Esta primera organización fue su primer contacto con la situación de discriminación en Estados Unidos y con parte del movimiento afroamericano, como ella lo narra, recuerda bien que cuando llega a Estados Unidos fue el año de la muerte de Martin Luther King:

Quando llegué acababan de matar a Martin Luther King. Lo cual para nuestra primeras organizaciones fue importante, para el movimiento porque muestra la articulación entre el la organización y la iglesia, lo cual se exporta hacia Centroamérica y, a su vez, se mezcla con el proceso de evangelización iniciado en la década de 1930, y su auge en la década de 1970 (Manuela Guerrero, 2013).

En 1971 Manuela se casa y funda el Club femenino Santa Fe organización de mujeres que rescata las danzas y lengua garífuna y que fue la base del grupo de danza que se presenta actualmente en Santa Fe y en otras comunidades rescatando las danzas y cantos en garífuna.

Sobre su quehacer cultural desde Nueva York comienza a organizar un grupo de danza y canto en garífuna, el cual trasladaría a la comunidad de Santa Fe al momento de su jubilación. Y sobre su reconocimiento identitario dice, “yo soy negra, me hago llamar garífuna por mi raza y soy mujer, que para mi es, para el mundo de ahora lo rigen los hombres, y eso para mi, me dio, bueno me sentí con mucha más seguridad, me sentí más grande, conocer que quiero en la vida y quien soy” (Manuela Guerrero, 2013).

En su vida en el extranjero consolidó su autoafirmación, se agrupó en torno a “Garífunas en Marcha” y se vinculó con su comunidad de origen Santa Fe. Su trabajo organizativo se concentró en relacionarse con organizaciones del movimiento afroamericano, trabajar con el rescate de la cultura y lengua garífunas en Nueva York y hacer trabajo comunitario desde el exterior, financiando proyectos locales para mejorar la comunidad, como la construcción de la iglesia, el kiosko y demás necesidades que desde el patronato de Santa Fe solicitaban.

En el año 2013 estaba participando como candidata a diputada por el Partido Libre, partido que surge a partir del golpe de Estado del 2009. “Garífunas

en Marcha” sigue en acción, pero ahora no hay maestras, y no tiene tanto apoyo; sigue ayudando y orientando a los jóvenes sobre la lengua y cultura.

Al momento de nuestro encuentro era parte activa del grupo de danza de Santa Fe y de la iglesia católica del pueblo, se reunían en la iglesia y ensañaban cantos y danzas; además, a su regreso a Santa Fe reactivó sus vínculos con sus ancestros y la ritualidad garífuna que, según ella, fueron en parte los que la trajeron de vuelta a su tierra. El testimonio de Manuela es una muestra de esta primera etapa desde el extranjero, recupera parte de la historia y actuar de las mujeres en la diáspora, lo cual refleja este papel y rol de lo femenino más allá de lo comunitario y familiar.

Por último, el testimonio de Leslie Lino académica del Centro Universitario Regional de la Ceiba (CURLA), el Centro Universitario de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras relata el contexto de participación de las mujeres en la vida académica y política de Honduras, sobre todo del centro de actividades, la Cd. de Tegucigalpa. Ella estudia Trabajo Social en la UNAH en 1989, pertenece a las primeras generaciones de garífunas que emigran para estudiar en la capital. Y a partir de la vida de Leslie se puede mirar una parte del contexto político de Honduras, una época de movilización pero para ella también de confrontación con su realidad local en la ciudad y desde ser mujer garífuna:

Yo llegué a la universidad justo en la época de mayor movilización en Tegucigalpa además, se reunían los jóvenes garífunas compartir en su dialecto ahora es su idioma, y cuando iba a esas reuniones y no podía hablar garífuna me sentía mal porque mi papa no nos quiso enseñar garífuna, él decía que eso era evitar que nosotros pudiéramos expresarnos de una buena forma y no quería que se burlaran de nosotros. Cuando tu sales a la calle ellos te decían adiós negra o mira esa negra como camina, y también en Tegucigalpa, pero era gente que estaba tirada en la calle (Leslie Lino, 2013).⁷⁶

Leslie participa activamente dentro de las organizaciones estudiantiles de la década de 1980, como parte de la ola de jóvenes migrantes que iban a estudiar a la capital y, como dice ella, es en ese contexto que se autoidentifica más y se

⁷⁶ Cita textual de la transcripción de la entrevista personal realizada a Leslie, en abril de 2013, en la Cd. de la Ceiba grabada en audio y transcrita en texto.

observa diferente de otras y otros garífunas por no hablar su lengua, algo que en su niñez y adolescencia en la Ceiba no se había cuestionado.

Sobre su participación en organizaciones estudiantiles contó su experiencia con la organización AFRONA: “hacíamos eventos para reunirnos y poder compartir sobre nuestra etnia, mirábamos algunos films de Mandela de Martin Luther King y los compartíamos para ver cómo es que se luchó para que nosotros como negros tuviéramos la oportunidad que tienen los ladinos para estar en una universidad y que fuéramos líderes” (Leslie Lino, 2013).

En la ciudad, la reflexión y el activismo en torno a la identidad racial era algo ya trabajado, o al menos, que estaba en su punto álgido: la discriminación y segregación racial era algo mal visto al menos en espacios académicos, institucionales y de las organizaciones: pero en las calles, entre el pueblo, no; aun cuando ya había migración de garífunas a las ciudades en esta época aun eran discriminados, saltaban a la vista de la población en general.

Sobre el quehacer de Leslie Lino es el reflejo de una generación de mujeres jóvenes que no fueron miembros activas de las primeras organizaciones pero que su generación vivió parte de los alcances y las luchas de estas organizaciones y que a su salida de la comunidad se confrontaron con la realidad agitada de las organizaciones y movimiento estudiantil, que como relata Leslie se vinculaba fuertemente con el movimiento afroamericano. De esta generación es también la dirigente de OFRANEH Miriam Mirando, aunque su formación se encauzaría con otras organizaciones, las organizaciones feministas que estaba surgiendo en esa época.

Lo que muestran los tres testimonios son perspectivas y participaciones diferentes que correspondieron, de acuerdo a su generación e historias de vida. Las tres mujeres son un ejemplo de la participación activa de las garífunas en la vida política y social del pueblo, en las comunidades y su cultura y en contextos externos, y muestran momentos claves de este entramado organizativo que se vivió desde el interior de los estados-nación y desde el extranjero. Sus Historias de

vida y testimonios contribuyen a profundizar un poco más sobre esta etapa de génesis y surgimiento organizativo y mirar el protagonismo de las mujeres, también, protagonistas de la historia, del movimiento afroindígena, desde diferentes actuares y espacios geográficos.

Sobre los testimonios anteriores, una mención breve que faltó por explorar es la participación de mujeres en la fundación de OFRANEH, aunque por el tiempo y las geografías hondureñas no exploré a fondo la información, la recuerdo, para que no se quede en el olvido y se haga una mención dentro de este recuento histórico. Santos Centeno en la entrevista que sostuvimos menciona la figura de Sandra Colón como fundadora de OFRANEH.

Centeno es un personaje clave del movimiento y el origen de las organizaciones garífunas, es una fuente histórica, por lo que me pareció relevante mencionar la referencia concreta que hizo, la cual vinculó al papel de la mujer en la Historia ancestral del pueblo “en Puerto Cortés estaba Sandra Colón, una lideresa dinámica, muy valiente, quien contribuyó mucho para la formación de la OFRANEH. Hay varias compañeras garífunas en las comunidades que son líderes de base o dirección. La compañera Miriam Miranda , la actual dirigente, yo la felicito, como un legado de Barauda” (Santos Centeno, 2013). Las otras dos personajes: Miranda y Barauda -que menciona Centeno- son figuras míticas tanto de la historia ancestral como la actual.

Regresando al recuento de la emergencia de las organizaciones; las relaciones que confluyeron en los procesos organizativos de los y las garífunas, y que luego desembocarían en la articulación de redes regionales y en la consolidación del movimiento indígena-negro, parten del reconocer las problemáticas y el sindicalismo laboral de la costa norte, el cual desenmascara la discriminación racial en la escena laboral nacional; reflejándose de igual manera, con la discriminación racial negra, y por supuesto de los y las garífunas migrantes en los Estados Unidos.

Posteriormente, los propios desarrollos históricos y económicos de los y las garífunas beliceñas y hondureñas marcarán un quiebre en cuanto a los objetivos y formas de actuar de las organizaciones. En Belice el CNG se adhiere a las políticas de reconocimiento de la afrodescendencia⁷⁷, mientras en Honduras, a partir del golpe de estado del 2009, el ser afrodescendiente se vincula con el golpismo político.

2.4. El movimiento indígena-negro en Centroamérica

La llegada de los 500 años del llamado “Descubrimiento de América” fue un momento justo para las diversas reflexiones tanto históricas como desde organizaciones y de los pueblos indígenas sobre lo que hasta este momento era llamado descubrimiento. El texto del historiador Edmundo O`Gorman de 1958 “*La Invención de América*”, hacía eco en el discurso político de los pueblos originarios, no se trató de un momento de surgimiento sino de una coyuntura donde el movimiento de pueblos originarios salieron a la luz pública -aunque de forma articulada existían cuando menos desde hace una década o más-.

En los inicios de la década de 1990 se escucharon de manera pública y en los espacios de toma de decisiones líderes y personajes de pueblos indígenas, sobre todo expresando la reorganización existente en sus comunidades y algunos casos el concepto de *resistencia* fue un mote para autonombrarse o posicionarse frente a la modernidad colonial de los Estados-nación. Si bien, estas voces fueron acalladas por la prensa mayoritaria, la protesta siguió en marcha.

Los movimientos sociales, tales como las centrales obreras y campesinas apoyaron esta emergencia del movimiento indígena. Aunado a esta coyuntura histórica la Organización de las Naciones Unidas que declara en 1993 el Año

⁷⁷ Es importante puntualizar, que el reconocimiento de la afrodescendencia se debe considerar según los contextos históricos y nacionales. Por lo tanto no se deslegitima su identificación y adhesión, lo que se debe considerar es el contexto y los objetivos de tales reconocimientos y, sobre todo, de la aceptación de la propia población.

Internacional de las Poblaciones Indígenas y la Década de los Pueblos Indígenas así como la creación y ratificación del Convenio 169 de la OIT en 1994, el cual sienta los precedentes sobre el reconocimiento de los derechos ancestrales de los pueblos originarios, reconociendo así sus derechos sobre el territorio, su cultura, lengua y tradiciones ancestrales por encima de los lineamientos jurídicos de los Estado-nación.

Esta etapa álgida de movilizaciones sociales y políticas tuvo expresiones simbólicas y de cambios transformadores en toda Latinoamérica, sobre todo respecto al lugar y rol que ocupaban los pueblos. De tal forma, en Centroamérica también se vivieron movilizaciones y surgieron organizaciones reivindicando la identidad originaria desde diferentes enfoques y con diversos propósitos, por la emergencia del aumento de Organizaciones No Gubernamentales (ONG) en la región, donde los lineamientos de la cooperación internacional en menor o mayor medida determinaban el rumbo y proyecto de las organizaciones.

En la emergencia del movimiento de pueblos -indígenas y negros- en Honduras y Belice, recordemos que su origen se vincula fuertemente con las organizaciones campesinas y sindicalistas. Posteriormente, con la emergencia de organizaciones no gubernamentales, nacen otro tipo de organizaciones vinculadas en la promoción del desarrollo pero con identidad originaria, otras corrientes de organizaciones influyentes fueron las organizaciones de mujeres y feministas de la región que en la década de 1990 celebraban congresos y reuniones en Latinoamérica.

Federaciones y Consejos indígenas y de pueblos negros

El nacimiento de las federaciones y organizaciones garífunas data de la década de 1980; en este decenio nacen las federaciones como forma de agrupación en torno a la búsqueda del reconocimiento identitario por parte de los gobiernos nacionales; sobre todo, por la falta del reconocimiento de sus diferencias y diversidades culturales dentro de la identidad nacional, aun cuando cada organización tuviera

orígenes, objetivos y líneas diferentes, esta búsqueda de reconocimiento era una búsqueda de cada pueblo.

Así mismo, en esta década se generaron alianzas entre los pueblos indígenas y negros lo que contribuyó a la construcción del movimiento-indígena negro centroamericano, como un espacio organizativo que articuló organizaciones de Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua, por supuesto sus alcances, límites y problemáticas no eran demandas nuevas, sólo que los espacios federativos y vinculantes se convirtieron en la forma de articularse más allá de las fronteras estatales.

Puntualmente el proceso de agrupación entre los pueblos hondureños y beliceños consolidó nuevas formas de agruparse en cada pueblo y entre ellos. Las federaciones resultaron ser la forma más incluyente y vinculante entre los pueblos hondureños, las cuales implicaron otras formas de organización política para los negros e indígenas, porque al final tenían similitudes innegables respecto a las problemáticas: *la defensa del territorio y el reconocimiento de sus derechos ancestrales*.

En Honduras, la primera Federación surge en 1976; la MASTA (*Mosquitia Asla Takanka*⁷⁸) -año más antes que la OFRANEH-. A partir de ambas experiencias surgen las demás federaciones de los Tawahakos, Lencas, Tolupanes, Mayas chortis y Pechs. En un Informe del Banco Interamericano de Desarrollo se recupera una cita de Gleich (1999):

En 1985 surgen dos federaciones: los Tolupanes de Yoro crean la FENATRILIH (Federación Nacional de Tribus para la Liberación del Indígena Hondureño), más tarde será FETRIXY (Federación de Tribus de Yoro) y la FETRIPH (Federación de Tribus Indígenas Pech de Honduras); dos años más tarde en 1987 nace la FITH (Federación Indígena Tawahka de Honduras); posteriormente, en 1989 se funda la ONILH (Organización Nacional de los Indígenas Lencas de Honduras); y finalmente crean la

⁷⁸ El MASTA fue la primera organización indígena-negra de Honduras, sus objetivos primeros se fueron transformando a la vez de su proceso de consolidación como organización representativa del pueblo miskito. Sobre sus orígenes se encontró que fue "creada en 1972 como una organización estudiantil, tras celebrar su Primer Congreso en 1976, inició sus trabajos de organización en las comunidades miskitas del departamento de Gracias a Dios" (CAHDEA, 1993).

CONICH (Consejo Nacional de Indígenas Chortíes de Honduras) en los departamentos de Copán y Ocotepeque.

Al respecto Marvin Barahona señala que en una sola década se concentró la creación de las federaciones y su incremento debido a la coyuntura de 1992 y a los nexos internos existentes entre los pueblos: “el grado de organización de los pueblos indígenas (y negros) aumentó en la década de 1980, asumiendo la forma federativa como su expresión orgánica más común y efectiva, creando confederaciones como la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH) en 1992” (Barahona, 2009:221).

En el caso de los garifunas, como ya se ha mencionado, el origen de sus organizaciones se vincula con el movimiento sindical y la cohesión comunitaria (similar a la de los miskitos), lo que les permitió interactuar como una gran federación. Como dicen Gleich y Galvéz: “debido a su relativo aislamiento y su alta cohesión étnica, su persistencia en sus patrones de cultura y sobre todo a su lengua materna” (Gleich y Galvéz, 1999:53).

En suma, se confirma que el movimiento indígena y negro en Honduras en las postrimerías de los 500 años de la conquista de América contaba con un movimiento federativo articulado y vinculado entre los pueblos, lo cual sin duda nutriría su participación en el Frente de Resistencia Popular del 2009, aun cuando alguna de las federaciones creadas en la década anterior no estaba tan vigente, la participación y vinculación entre los pueblos fue una característica del movimiento de pueblos que el Frente integró.

En estos vínculos federativos los nuevos actores fueron la juventud proveniente de los pueblos indígenas y negros, justo aquellos jóvenes que, como Leslie Lino, eran parte de las generaciones que emigraron a las ciudades del país para estudiar en contextos de movilización estudiantil y de luchas reivindicativas. Respecto a la identidad de los pueblos, “los jóvenes desempeñaron un papel relevante y se convirtieron en una alternativa al gobierno indígena tradicional” (Barahona, 2009: 228).

Estas nuevas generaciones juveniles se formaron ya en momentos donde los procesos de reconocimiento de las identidades hacia el interior de los pueblos y comunidades eran proceso consolidados, donde las organizaciones pioneras ya estaban asentadas, donde había una mejoría de las condiciones económicas, lo que les permite ir a la universidad y donde el racismo y la discriminación en espacios públicos y universitarios eran ampliamente cuestionados. Estas tomas de conciencia y posicionamiento también se acompañaron de un aumento de la violencia y criminalización de líderes y, sobre todo, de la juventud; lo cual es parte del escenario actual de descomposición social y económica que se muestra en algunos sectores y espacios en Honduras.

Las “nuevas formas de organización fueron las propulsoras de las marchas indígenas de la década de 1990 que iniciaron una nueva etapa en la historia del movimiento indígena, al darle un carácter político a sus reivindicaciones en todos los órdenes” (Barahona, 2009:229). Aunque un factor no tan favorable fue y es la cierta dependencia financiera de organizaciones no gubernamentales y cierto alejamiento de las clases dirigentes de Tegucigalpa y, por lo tanto, de la injerencia en la toma de las decisiones.

Respecto a Belice, si bien no se crearon confederaciones o federaciones de los distintos grupos étnicos como los garífunas, creoles, mayas, mopanes y quekchis, existe una experiencia organizativa que los representa en todo el territorio beliceño y un Consejo que los agrupa y vincula con otras organizaciones y consejos de Centroamérica, entre ellos con la CONPAH y el Consejo Indígena, el Belize National Indigenous Council (BENIC).

El BENIC se funda en 1993, un año después que CONPAH en Honduras. Con la misión de “fomentar relaciones armoniosas y cooperativas, promover los principios de la justicia, igualdad, no discriminación, así como asegurar la dignidad, la supervivencia y el bienestar de la gente indígena de Belice” (CICA, 2011). El CNG se vincula con el BENIC al reivindicar la parte caribe de la identidad garífuna, reivindican como indígenas al pueblo garífuna. Dentro de este

Consejo Nacional el Consejo Garífuna se convierte en un actor importante dentro de la unión entre todos los grupos étnicos.

Para el NGC el mestizaje negro-indígena es histórico, su lengua sustenta el carácter amerindio de la sociedad garífuna. Bajo este reconocimiento de indianidad u originalidad ancestral el CNG interactúa en el espacio del Estado – nación y de forma regional con el BENIC reconociéndose como pueblos indígenas o pueblos ancestrales. Y por la necesidad de aliarse con las organizaciones, federaciones y consejos regionales centroamericanos que se encaminan en la preservación y permanencia de la identidad de las poblaciones ancestrales centroamericanas.

El espacio federativo o de consejos donde las y los garífunas participaron bajo el CNG y la OFRANEH al interior fueron el BENIC y la CONPAH, pero a nivel regional ingresaron al “Consejo Indígena de Centroamérica”, el CICA⁷⁹. El cual se instala formalmente en 1995 e integra a diversas organizaciones representantes de los pueblos ancestrales centroamericanos. En los últimos años, aunque su actividad ha disminuido en comparación con 1990, el Consejo sigue activo y trabajando en:

desarrollar iniciativas de organización desde el nivel local, nacional y regional; constituyendo un órgano propio de los pueblos indígenas de la región centroamericana, a partir de principios básicos que toman en cuenta las demandas y aspiraciones de los pueblos en aras de promover el respeto a los derechos de autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas, tomando en cuenta las demandas y aspiraciones de los pueblos en aras de promover el respeto a los derechos de autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas (CICA,2011).

Otra organización importante, donde participan las organizaciones garífunas fue la Organización Negra de Centroamérica (ONECA). Esta surge en el mismo año que el CICA, 1995, en Dangriga, Belice y es integrada por organizaciones de Honduras, Guatemala, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Belice y emigrantes

⁷⁹ Otras organizaciones que integran el CICA (2011) son: la Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNICR); el Movimiento Indígena de Nicaragua (MIN); el CCNIS - Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS); el Espacio de Coordinación Maya de Guatemala (AJPU); y la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá (COONAPIP).

negros en EE.UU., principalmente garífunas. La ONECA desde la opinión de Carlos Agudelo: *“se trata de una organización que se adscribe a los compromisos de la Conferencia de Durban en 2001 y a los Objetivos del Milenio de la Organización de Naciones Unidas(ONU) y hace cabildeo desde Estados Unidos para presionar a los gobiernos Centroamericanos que se cumplan los acuerdos con las poblaciones integrantes”* (2011). Conecta las problemáticas y su espacio de incidencia entre el norte y Centroamérica, lo cual fue sumamente preponderante debido a la gran influencia que la política estadounidense tuvo y tiene en la región.

Encuentros y organizaciones de mujeres

Dentro de estos espacios organizativos regionales surge la perspectiva desde las mujeres y se originan los *Encuentros de feministas*, espacios de reflexión y análisis, ocupados por las mujeres en búsqueda de la reivindicación identitaria acompañada del reconocimiento de las desigualdades de género. Así se crean las redes de mujeres en la región como la “Red de Mujeres Afrolatinaamericanas y Caribeñas” en República Dominicana (en el marco del encuentro del Primer Encuentro de Mujeres Negras) en 1992.

En 1994, la “Red Continental de Organizaciones Afroamericanas” en Uruguay (promovida por el movimiento Uruguay: Mundoafro), y la última de la década, en 1996, la “Red Afroamericana XXI” con presupuesto del Banco Interamericano de Desarrollo y la Agencia Canadiense de Cooperación. Espacios que siguieron un camino más cercano a la región sur del continente separándose de la región centroamericana, y que en los últimos años se han fragmentado cada vez más creando nuevos espacios de encuentro.

Los orígenes de las federaciones y consejos de los pueblos indígenas y negros y las redes de mujeres afroamericanas fueron espacios organizativos regionales propios de 1992, en gran parte por las secuelas de la evocación de los 500 años de la “Invección de América”, junto con las situaciones de marginalización e invisibilización de los pueblos ancestrales tanto negros como indígenas, por

parte de los estados-nación latinoamericanos y la condición de desigualdad que experimentaban las compañeras negras e indígenas.

Esta década concentra las rememoraciones y disputas por el reconocimiento de su autonomía y ancestralidad y la entrada de las políticas económicas de reestructuración neoliberal, en una fase de acumulación y reproducción por despojo, develando la articulación de un sistema capitalista, racista y sexista: la matriz de dominación. Demostrando una similitud de circunstancias y problemáticas en la región con propósitos y actores similares: los pueblos negros, indígenas y garífuna de Centroamérica.

Las redes para Carlos Agudelo fueron una forma de tejer y vincular luchas y procesos en “la formación de estas organizaciones condiciona sin duda al escenario regional e internacional, incorpora las demandas identitarias de los pueblos indígenas y de los negros, al interior de la formación de organizaciones nacionales, regionales o redes y se inserta en un contexto de reconocimiento de identidades históricas excluidas por los estados nacionales” (Agudelo,2011).

1980 es clave para el origen y los cauces que confluyeron en la conformación del movimiento indígena-negro; y que en Honduras reclaman las reformas no aplicadas, como Barahona lo señala; por ejemplo, los cambios jurídicos en la Constitución cuando “se proclama la necesidad de proteger y conservar a los pueblos indígenas y afrodescendientes (Constitución de 1982), hasta reconocer el carácter multiétnico, multicultural y plurilingüe de la nación hondureña (1985)” (Barahona, 2009: 281). Etapa de mayor politización y de acumulación de fuerzas de los pueblos originarios y ancestrales.

1990 es el momento de explosión de las movilizaciones negras: “como producto de la confluencia de factores de orden nacional e internacional, se evidencian cambios significativos en la situación de “invisibilidad” política de los movimientos negros e indígenas” (Agudelo, 2011: 69). El llamado movimiento indígena-negro se volcó como: “espacios transnacionales organizativos” que

articuló lo local con lo global, según Agudelo las “redes o formas de acción colectiva”.

Esta articulación de organizaciones y de movilizaciones⁸⁰, iniciadas a principios del siglo XX y de los 500 años de la conquista de América, en el Caribe centroamericano se movió en torno a las identidades y prácticas culturales ancestrales a partir de las federaciones y consejos que tejieron movimientos político-culturales⁸¹ como una forma de resistencia hacia los espacios de dominación de la modernidad colonial.

Crisis climática y política

Después de la coyuntura que impulsa la movilización de organizaciones indígenas y negras y que a su vez motiva el surgimiento de organizaciones no gubernamentales en la región. Principalmente Honduras, la titulación de las tierras por parte de los pueblos ancestrales tanto indígenas como garífunas se vuelve la demanda principal como parte del reconocimiento de sus derechos ancestrales como pueblos originarios. Estas demandas son propias del pueblo garífuna hondureño porque los despojos y ventas tanto legales como ilegales comenzaron a hacerse recurrentes, sobre todo ante el interés de los empresarios turísticos y los terratenientes cultivadores de palma africana: esto marca una diferencia entre las condiciones del pueblo garífuna en Belice y Honduras.

⁸⁰ Es importante mencionar que a partir de este reflujo de movilizaciones la articulación de lo local –global contribuyó a que se crearan leyes e instancias gubernamentales y se realizaron reformas constitucionales, “estas reformas se dan en el marco del reconocimiento de la multiculturalidad y diversidad de las sociedades nacionales. Hasta ese momento estos países se habían regido por un discurso universalista y por la reivindicación de su carácter de repúblicas mestizas” (Wade, 1997).

⁸¹ Por ejemplo, los movimientos religiosos-culturales que emergieron en otros espacios caribeños como el insular, la articulación del movimiento organizado se da en torno a la religiosidad o la música, repuntando entonces las prácticas culturales como transformadoras y articuladoras de espacios organizados.

Las condiciones climáticas que acompañaron al Huracán Mitch, acompañado con las consecuencias de las inundaciones de 1998-1999 agudizaron la situación económica de varias comunidades garífunas; por ejemplo, el desplazamiento de la comunidad de Batalla en el departamento de Gracias a Dios y la inundación y reubicación del Agúan, en Colón. En las situaciones de crisis o devastación es que se mostró la debilidad y casi inexistencia del estado en esta zona, contribuyendo a la emergencia de las organizaciones no gubernamentales y la importancia que la cooperación internacional puso en la región.

Después del Mitch, emergen un sin número de organizaciones garífunas con diferentes objetivos y líneas de trabajo, principalmente centradas en resolver o atender las problemáticas de salud, educación y promoción de proyectos de desarrollo en las comunidades.

Sobre estas consecuencias, Gargallo⁸² compartió su visión de la zona después del huracán: “ se destruyó el Museo Garífuna de Tela, las cooperativas alimentarias de Tocamacho, las casitas de turismo de Guadalupe, se deforestó y des-coquizaron⁸³ las playas” (Gargallo, 2013). La crisis post- huracán contribuyó a la devastación y la visibilización de la carencias y vulnerabilidad de la zona frente al cambio climático. Mostro lo que el Índice de Riesgos Climáticos del Globo (2010) confirmó “después de Bangladesh, Honduras es el país más proclive a padecer las consecuencias devastadoras del cambio climático y la posibilidad de que comunidades enteras desaparezcan con el aumento de la temperatura y del nivel del mar”.

En esta coyuntura climática y política emergen una diversidad de organizaciones garífunas –que después conformarían parte del movimiento negro en Honduras-. La primera organización emerge de una escisión de la organización madre que en el momento del Golpe y Post-golpe de Estado no sólo se

⁸² Palabras de la autora expresadas en su intervención en un Ponencia en el año 2013, se recupera literal lo dicho.

⁸³ Término local que hace referencia a la pérdida de cocos en toda la zona costera, las playas.

posicionaría como “apolítica” sino que se confrontaría con las demandas y posiciones de la misma OFRANEH.

En 1992, el sindicalista Celeo Álvarez Casildo crea la Organización de Desarrollo Comunitario (ODECO): “nace con una misión diferente, con acciones en aras de tener una mayor participación, una mayor inclusión y un mayor desarrollo y reconocimiento de las comunidades y, sobre todo, en los planes de desarrollo del gobierno” (Cuisset, 2014: 103). Luther Castillo compartió la coyuntura sobre el surgimiento de ODECO desde su perspectiva y participación: “hicimos la primera marcha en 1992 el 12 de octubre, visitamos todas las casas de los negros existentes en la ciudad, en La Ceiba, en San Pedro Sula, casa por casa, hablando con la gente sobre la necesidad de movilizarnos, y logramos una marcha muy fuerte” (Luther Castillo, 2013).

Sin duda Celeo Álvarez se consagró como dirigente de una parte del movimiento garífuna sobre todo en relación con organizaciones de Belice y Guatemala y en general con el movimiento negro en Centroamérica, su protagonismo se reflejó al ser uno de los fundadores de la Organización Negra Centroamericana (ONECA) en 1995.

Pero internamente en Honduras después del 2000, como señala Oliver Cuisset (2014) “los alcances reales de esta alineación y pacto con el Estado, sobre todo con el gobierno post-golpe de Estado han sido minúsculos”, aun cuando ha jugado dentro de las organizaciones que legitimaron el Golpe no ha logrado consolidarse como un representante social dentro de las comunidades garífunas⁸⁴.

⁸⁴ Sobre la postura de ODECO Álvarez ha sido contundente al señalar su postura “autónoma” pero se sabe que durante el post-golpe negoció con el gobierno recursos para realizar encuentros y actividades en torno a la afrodescendencia, como Oliver Cuisset apuntala: “en contraste, la ODECO defiende una posición apartidaria, asumiendo que la defensa de los intereses comunes de la comunidad “afro-hondureña” se sitúa más allá de las polaridades “ideológicas” – “no hay derecha ni hay izquierda, sólo hay derechos”, afirmó Celeo Álvarez en el marco de la Cumbre Mundial de Afrodescendientes en La Ceiba 2011 (Cuisset: 2014, 106-107); aun cuando en el gobierno de Lobo Sosa asistía a un gran número de eventos inclusive una de las reuniones mensuales del gabinete se efectuó en la comunidad garífuna de Limón en el marco del mes de la Herencia Garífuna en abril de 2013.

La confrontación y contradicciones entre ODECO Y OFRANEH están en varios niveles: para los líderes y personajes garífunas Álvarez traiciona al pueblo y sus fines liberales y de justicia, incluso hay una pugna directa con la identidad que el director de ODECO defiende: la afrodescendencia, identidad que para los demás queda corta porque excluye su parte Caribe y su origen hondureño; para los asistentes y participantes tanto en actividades organizadas por ambas organizaciones no hay diferencia, asisten con cualquiera de las dos, si son llevados y convocados; y, por último, dentro de las comunidades, en las conversaciones que sostuve con generaciones adultas y jóvenes se reconoce el vínculo originario con OFRANEH y la falta de presupuesto de la organización para consolidar proyectos.

Sobre ODECO según (se percibe) recibe recursos y apoyos por parte del Estado, no se ven las inversiones en actividades en las comunidades, por lo que se cree que estos no son ocupados en el desarrollo de las mismas. En tanto, respecto a la diferencia de posiciones y alianza políticas Oliver Cuisset profundiza sobre los nexos de ODECO con el Estado, incluso antes del Golpe del 2009:

Desde 2001, la ODECO se posicionó ante los gobernantes de turno como portavoz de la comunidad “afro-hondureña”, invitando a los candidatos presidenciales a que firmen “compromisos de campaña” relativos a titulación de tierra, apoyo técnico y financiero, servicios públicos, acciones contra el racismo y la discriminación racial, promoción de la cultura y del turismo comunitario, etc. De esos compromisos se ha cumplido una “mínima parte” que consiste en medidas simbólicas o de “acción afirmativa” de las cuales destacan la proclamación del mes de abril como Mes de la Herencia Africana, la creación de una Comisión Nacional contra el Racismo en Honduras (2004) y de la Secretaría de Estado en los Despachos de Pueblos indígenas y Afrohondureños (SEDINAFROH) (Cuisset, 2014:103-104).

Aunque como ya se mencionó, dentro de las comunidades, esta confrontación entre organizaciones no se vive tanto. Pero sí se reconocen diferencias entre ambas y hay una tendencia a acercarse más a la organización madre. Luther Castillo describe muy puntualmente la ruptura entre ambas y señala sobre estas diferencias:

Si existió una ruptura en los métodos de lucha distintos, porque la ODECO entra en un proceso más propia de acompañamiento de los gobiernos, de lo gubernamental, muy fuerte, del alineamiento fuerte con muchas políticas gubernamentales y, obviamente, la OFRANEH entra en un proceso movilizador social de oposición, pero más cerca de las bases, muy cerca de las bases, muy ligada al proceso comunitario, al proceso de lucha ODECO va por la parte político

gubernamental y la OFRANEH con el mayor enfoque de movilización, de acompañar a las comunidades. Yo me siento más identificado con la lucha de la OFRANEH como organización, yo considero nuestra la OFRANEH, sin importar quien la dirija; siempre nos sentimos comprometidos con la organización, con el trabajo de base popular (Luther Castillo, 2013).

Las formas y posturas políticas de ambas organizaciones las sitúan en una confrontación directa que, si bien no causa división dentro de las comunidades garífunas, si hay diferencias marcadas sobre el uso de la identidad garífuna y la búsqueda de sus reconocimientos ancestrales; ambas posturas muestran claramente las formas de politización que la cultura y la identidad pueden alcanzar cuando se juega el uso de la identidad y se observa como una herramienta de intercambio comercial o de mercantilización.

Respecto a la emergencia de organizaciones garífunas, prácticamente en la década de 1980 al 2000 se concentran en su mayoría; en parte, por tratarse de las décadas con momentos álgidos de organización y participación social y política del pueblo y, por otro lado, porque responden al aumento de organizaciones no gubernamentales en la región; a la llamada onegización del espacio centroamericano: por la concentración de apoyos y proyectos de la cooperación internacional. Lo cual tuvo y tiene otras implicaciones; sobre todo, respecto a la formación y consolidación de proyectos críticos y acordes a las circunstancias y problemáticas comunitarias de las y los garífunas.

El contexto de la crisis climática conectó con el antecedente de la crisis política del Estado hondureño. En el 2005, la elección de José Manuel "Mel" Zelaya Rosales terminaría con el golpe de Estado del 2009 y la crisis del post-golpe, donde se visibilizan las condiciones de inseguridad y violencia estructural de maneras más vigente, mostrando la situación de vulnerabilidad política y crisis económica de Honduras.

Ambos eventos son importantes para la historia reciente hondureña; ambos muestran la vulnerabilidad histórica del propio Estado; y ambos son un catalizador del reflujó de un movimiento popular de antaño, pero que se deja ver en la calles y que en algún punto del conflicto vislumbró la posibilidad de una constituyente y la refundación del Estado. Con un componente extra, las formas de caminar y

resistir de las organizaciones garífunas e indígenas, las cuales recuperan formas ancestrales: como el peregrinar.

Las peregrinaciones fueron formas reconocidas por ambos pueblos como parte de su andar histórico y se convirtieron en una herramienta del movimiento. Por ejemplo, para los garífunas peregrinar es parte de su propia etnogénesis como pueblo y fue la forma de sobrevivencia hasta su llegada a Honduras, donde también peregrinaron por toda la costa asentando sus comunidades.

CAPITULO 3:

PRACTICAS DE LA RESISTENCIA, UNA PRIMERA APROXIMACIÓN.

Pensar las mujeres es hacerlo desde cuerpos, es pensar desde el lugar que son los cuerpos, desde el territorio cuerpo que se resiste a la idea moderna que las mujeres encarnan la animalidad a derrotar, la falta de dominio de sí y la a-historicidad, y que con su indisciplina ha construido la posibilidad de una alternativa al sujeto individual universal

Francesca Gargallo, 2007.

En éste último capítulo se conectan elementos tanto de la cultura ancestral como del actuar contemporáneo; transformaciones centradas en el quehacer de las mujeres a partir de sus experiencias y testimonios, a partir de sus propias voces, hilando desde las reflexiones y actuar de las mujeres garífuna. Se trata de la expresión de las voces de mujeres que, de manera desinteresada y con mucha disponibilidad, aceptaron contarme sus vidas y la de su pueblo.

La narración de estas historias merecen ser contadas, porque sus historias que reflejan y dan cuenta de una larga tradición y prácticas que se han construido en resistencia, representando alternativas vivas y en movimiento de la idea sobre la unicidad y hegemonía de la modernidad colonial, como única forma de reproducción de la vida diaria posible. Son voces de mujeres que contribuyen a vislumbrar otros caminos y formas de vivir y ser.

A las mujeres no se les ve como agentes sino únicamente como instrumentos, la historia de la insurrección se nos cuenta con su protagonismo activo asumido exclusivamente por el partido, la dirección y los hombres, mientras que todos los demás elementos que intervinieron son relegados a una situación de instrumentalidad que no experimenta ningún cambio bajo el impacto del desarrollo del movimiento; y, finalmente, la voz de las mujeres, una vez sea escuchada, activará y hará también las otras voces bajas. “Si las voces bajas de la historia han de ser escuchadas en algún relato revisado sólo se logrará interrumpiendo el

hilo de la versión dominante, rompiendo su argumento y enmarañando su trama” (Guha, 2002: 31).

El propósito de este Capítulo es la necesidad de hablar y narrar sobre el pueblo garífuna, desde la voz, mirada y hablar de las mujeres. La necesidad encontrada a partir de mi estancia de investigación en Honduras. Al inicio de la investigación pensé en realizar un trabajo enfocado a la división entre las dos organizaciones principales garífuna teniendo claro el contexto hondureño; me pareció un tema relevante; sin embargo, no tenía un acercamiento tan directo con las comunidades y con las mujeres.

Cuando llegué a Honduras, me acerqué a lo que quedaba del Frente Nacional de Resistencia Popular; conversé y escuché sobre el papel tan importante de Miriam Miranda dentro del movimiento y fui encontrando elementos que apuntaban a comprender que las intervenciones y posturas de las garífunas no eran solo resultado del momento álgido de organización, sino un remanente que databa de antaño.

Existía una relación directa con su cultura ancestral; por ejemplo, con el mito sobre la *matrifocalidad* y su rol como reproductoras y guardianas de su cultura; fue entonces, cuando se visibilizó la importancia de narrar estas historias a partir de sus propias voces. Y, entonces, la intencionalidad del trabajo de campo y los testimonios se tejieron.

Ésta primera aproximación es una propuesta que surge desde lo que está sucediendo en las comunidades, de la memoria colectiva del pueblo sobre su pasado; pero también de su vida en las ciudades donde habitan y reproducen sus condiciones materiales y espirituales cotidianas, resultado de la migración como práctica ancestral y cada vez más en aumento por las condiciones laborales y económicas.

La forma de tejer la historia y el recuento de la gestación, organización y transformación del papel, rol y actuar de las mujeres nace de un acercamiento

testimonial, no es una etnografía pura (ni pretende serlo), no son estudios de caso ni observaciones participativas profundas, para encontrar y verificar la verdad de los relatos e historias. Porque un elemento a recordar del mestizaje de su identidad es la oralidad de sus dos raíces originarias, *la historia del pueblo la cuenta el pueblo mismo, su memoria es oral y les pertenece*. Estas historias y testimonios que recuperé sin duda son sólo una parte de la historia del pueblo, que al contarse y transmitirse de voz en voz han permitido la creación de discursos propios y resistentes frente a la dominación y los límites que ésta impone.

Ranahit Guha, señala que, “la escucha y el habla son fuentes básicas de construcción de la historia de los pueblos colonizados o subalternos”. Y en este escuchar y hablar se construyen las fuentes de historia viva: “escuchar significa estar abierto a algo existencialmente predispuesto: uno se inclina ligeramente a un lado para escuchar. Es por esta razón que el hecho de hablar y escuchar entre generaciones de mujeres resulta una condición de la solidaridad que sirve, a su vez como una base para la crítica” (Guha, 2002: 27).

Ahora bien, aunque no se busque la verificación y comprobación de las historias, es importante señalar que hay aportaciones teóricas y participaciones de investigadores que se acercaron por largas temporadas y años a las comunidades y que establecieron fuertes vínculos con el pueblo, que acompañan a sus voces; incluso la idea misma de la etnogénesis, sus elementos y las particularidades sobre las prácticas de las mujeres del pueblo son una aportación de Nancie L. González quien vivió por varias temporadas en al menos tres décadas en Guatemala y Belice.

Sobre las imágenes y estereotipos que la Literatura e Historia nacional construyeron del pueblo garífuna, en particular de la imagen de las mujeres, son producto del trabajo y acercamiento de Jorge Amaya con la historia del pueblo y principalmente con el trabajo con organizaciones de mujeres; respecto a las características particularidades del pueblo sobre su división del trabajo Francesca

Gargallo ha desarrollado en varios de sus textos el tema, sobre todo, a partir de largas estancias en Belice.

Esta resignificación de la Historia, con estas voces, se teje a partir de mirar la Historia reciente, la cual muestra el papel de las mujeres en el activismo político y rescate cultural; muestra la injerencia y actuar de las mujeres fuera de los espacios comunitarios, en los espacios públicos, mostrando elementos para construir otros caminos y actuares que, si bien se sustentan en su papel e importancia ancestral, en su rol cultural y en estas otras formas de conectarse con sus territorios, parecen apuntar hacia la consideración de elementos que trastocan el discurso de la dominación, el discurso de la imbricación de las opresiones, que históricamente recayó en las mujeres de los pueblos colonizados, subalternizados y racialmente marcados.

Esta reactivación o transformación de su actuar se teje desde la conexión con sus territorios, la reapropiación del estigma de la raza y el género dentro de la gestación del movimiento garífuna hondureño y desde formas más sublimes de recuperación de la tradición oral –creación y escritura en los cuentos, leyendas y mitos-, a partir del uso de la literatura como defensa cultural, de la búsqueda del bilingüismo centrada más en la práctica que en el discurso y de su participación en los gobiernos como lo hacen las beliceñas.

En los relatos, se conectan territorios; los cuerpos de las garífunas interconectan lo ancestral, su cultura y territorio; ambos espacios que han logrado trastocar los límites y mitos de la modernidad; por ejemplo, al pelear contra los despojos y apropiaciones ilegales de su territorio, trastocan los mitos sobre el lugar y papel que les fueron asignados como los otros de la nación o los subalternos, como los que sólo se incluyen pero no se respetan; y trastocan los mitos que la modernidad colonial asignó a sus cuerpos, al vivir con mayor libertad su sexualidad y su relación con sus cuerpos y sus otros pares, los varones. Estas reflexiones se enuncian desde un lugar, intereses y propósitos de búsqueda por vincular el conocimiento con prácticas transformadoras de realidades y de

reconocer que los procesos de descolonización se enuncian desde los cuerpos de quienes las realizan, mi mirada y mi cuerpo y son los espacios y las formas desde donde se elabora esta reflexión.

Por supuesto, también se observan sus contradicciones y problemáticas internas –como cualquier sujeto y proceso social-, la pérdida de la pesca y la agricultura en las comunidades más cercanas a las ciudades costeras, los problemas de obesidad y diabetes a temprana edad por la mala alimentación, la venta de tierras y el aumento de la migración a las ciudades o al extranjero por perseguir el “desarrollo y progreso”. Cuestiones que, en parte, son un reflejo de la intervención de las políticas neoliberales y la idea del desarrollo y progreso que *debemos* perseguir y de la insuficiencia de los discursos que fortalezcan lo propio ancestral y generen conciencias convencidas de las virtudes de defensa de lo común.

Este primer acercamiento a la historia de las mujeres busca cuestionar el lugar ocupado y los privilegios asignados dentro de la identidad nacional, y los lugares de los sujetos inimaginados dentro de ella, de los “subalternos” u “otrizados”, los pueblos indígenas y negros, para hacer uso de la *historia como arma* para transformar algo de las realidades de NuestrAmérica. Lo que personalmente aun me encuentro entendiendo y aprehendiendo.

Es importante señalar que los apartados y los elementos que en adelante narraré como parte de la información testimonial recopilada se relacionan con los Capítulos anteriores; para explicar cómo se construyó esta aproximación y proceso de transformación de las garífunas. Elementos que nacen de la memoria y reconocimiento del pueblo como cultura ancestral y por otro lado de la coyuntura histórica de crisis política del Estado-nación y las políticas neoliberales de las últimas décadas, mostrando un punto de quiebre más de esta modernidad colonial sin sentido.

3.1. Momentos claves del resistir

Regresaremos a un momento clave para entender el entrecruzamiento de la historia de la resistencia y la apropiación del discurso identitario por parte de los pueblos que demandó ajustar la Historia de 500 años atrás: 1992, para toda Latinoamérica, fue un quiebre sobre la homogeneidad de las entidades nacionales, lo que era ya conocido pero poco o nada reconocido por los gobiernos y las estructuras estatales. Aún después de más de veinte años de este reconocimiento, son contados los Estados que llegaron a reestructurarse para reconocer la plurinacionalidad y reconstruir las estructuras fallidas.

Este quiebre no fue resultado del reconocimiento estatal sino de la movilización de los pueblos originarios, de su organización y demandas de reconocimiento y derechos, del reconocimiento de otras miradas, voces, calendarios y geografías.

El levantamiento de los pueblos indígenas, no sólo aprovechó de la coyuntura de los 500 años de conquista de América, fue, además, un resultado contra el inicio y consolidación de políticas neoliberales en los Estados, del servicio del este con el aparato económico acumulador. En México, el levantamiento, de enero de 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) fue una expresión de esta coyuntura que albergó y vinculó a muchos otros pueblos en toda Latinoamérica. Fue y es una forma de autonomía, de organizarse y vivir la vida, considerando que la forma del Estado y el capital no contribuyen a la permanencia de su identidad ni a la de su propia vida como pueblos indígenas.

La falta de oportunidades justas y dignas fue una constante en los 500 años anteriores; los zapatistas, después de 32 años de organización y 22 del levantamiento, demuestran que han tejido al margen de la modernidad colonial capitalista, una forma de vivir, hablar y mirar desde las necesidades y condiciones propias del pueblo⁸⁵.

⁸⁵ Como reflexión sobre el origen del zapatismo, más allá de idealizar un movimiento y negar la intervención de mestizos en demandas netamente indígenas se sabe; por el mismo lugar que ocupan los indígenas y el alto nivel de racismo que existe hacia los pueblos indígenas, el uso de un

El pueblo garífuna también fue parte de esta coyuntura, considerando las problemáticas del pueblo: la tierra. Por que al igual que muchas latitudes latinoamericanas el boom del neoliberalismo estaba presente en territorio hondureño desde antes; y es hasta 1990 que la cuestión de la tierra se vuelve central para el pueblo, sobre todo por el aumento del interés de capitales extranjeros sobre éstas. El gobierno reformista se había encargado de terminar de entregar lo que quedaba del Estado hondureño y, por las presiones internacionales sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas realizó reformas que reconocían sus derechos ancestrales, aunque, ciertamente, con cláusulas contradictorias, sobre todo respecto a la tierra.

En cuanto a la resignificación de los roles de las mujeres garífunas y la idea sobre su importancia en la cultura y familia pero en espacios comunitarios y su poca injerencia en espacios políticos y de activismo, se comienza a transformar y visibilizar con mayor fuerza. La cuestión de la tierra, centralizó y potencializó su participación activa en los espacios políticos y toma de decisiones, por dos cuestiones principalmente: el vínculo entre las mujeres y la tierra y por la influencia de la creación de las primeras organizaciones garífunas; pero también es por la influencia del movimiento de derechos civiles del pueblo afroamericano y por el feminismo de las organizaciones que en todo el espacio latinoamericano sobre todo el centro y sur experimentaba una de sus etapas más fructíferas e intensas con encuentros y convenciones.

personaje público-mediático de origen mestizo era necesario para llamar la atención de los medios, políticos y sociedad civil; ahora bien, sobre la aparición del zapatismo había ya un trabajo entre indígenas y mestizos de cuando menos diez años antes, si bien es cierto que hubo injerencia de mestizos en la conformación, organización y actuación del movimiento no llegaron de la nada, es decir que el zapatismo tenga hoy epistemes y otras formas de entender y relacionarse en el mundo es resultado de las formas de ser y actuar de los indígenas, las filosofías de los pueblos son producto de su historia milenaria y no de la intervención de mestizos.

Respecto a la forma de organizarse de los garífunas hay diferencias porque los y las líderes siempre han sido garífunas, pero se tuvieron que formar y acompañar ya sea por procesos organizativos, líderes o pensamientos de mestizos (hispanos), blancos (estadounidenses) y de otras variantes étnico-raciales.

Ésta amplia confluencia de ejes organizativos contribuye a la formación y transformación del actuar de muchas mujeres; por ejemplo, el testimonio ya mencionado de Manuela Guerrero y Leslie Lino; Lucy Fernández y Berta Arzú fundadoras del Enlace de Mujeres Negras de Honduras (ENMUNEH) y Gregoria Flores y Miriam Miranda, ambas dirigentes de OFRANEH.

Estas mujeres tuvieron de manera formal e informal contacto con organizaciones que constituían los movimientos sociales en la región. Ocurriendo de diversas maneras; ya sea a través de espacios de formación con organizaciones feministas hondureñas o centroamericanas, militancia dentro del movimiento de los derechos civiles de los afroamericanos, asistiendo a encuentros y foros de mujeres alrededor del mundo y estableciendo redes solidarias y de acción con la lucha y defensa de los derechos ancestrales de los pueblos indígenas y negros en Honduras, Centroamérica y Latinoamérica.

La identidad en ésta coyuntura develó el vínculo ancestral entre la tierra y las mujeres lo que contribuye a la transformación de los roles y participación de las mujeres fuera de sus comunidades; para Keri Vacanti Brondo no es una casualidad, sino una causalidad explicada por su pasado:

Las actividades de las mujeres garífunas las relacionan con el territorio de la comunidad (tierra o agua) en muchas formas importantes. Las mujeres siembran la tierra, cuidan y recolectan las cosechas, preparan la comida y venden productos de comida tradicional. Es necesario que las mujeres tengan acceso a la tierra y al mar para que preparen comidas tradicionales, como la ereba (pan de cazabe hecho de yuca), la machuca (plátanos verdes machacados, servidos con mariscos y sopa hecha a base de coco), pan de coco y otros platillos (Brondo, 2008: 379).

Estos elementos internos, coyunturas históricas e influencias organizativas dieron pauta a la reinterpretación de la propia identidad garífuna en el contexto regional, en el contexto de la costa atlántica hondureña un tanto más que en Belice y al establecimiento de roles y participación política y social de las mujeres, transformación fuertemente vinculada con la cultura garífuna y empujada por un contexto de crisis política y económica.

Las peregrinaciones por el derecho del territorio

La marcha de los tambores en 1999 da pauta al proceso de reactivación de la espiritualidad y ritualidad de los pueblos indígenas y negros, a través de “la reconstrucción de la memoria colectiva que actúo como catalizador del espíritu de lucha de los manifestantes” (Barahona, 2009:247). Las peregrinaciones como forma de manifestarse y articularse entre todas las poblaciones indígenas y negras de Honduras se convirtió en una forma de declaración y posicionamiento frente a las políticas del gobierno hondureño. De 1994 a 1998 se realizan la mayoría de las peregrinaciones, basándose en la memoria ancestral como herramienta organizativa y de movilización.

De 1994 a 1997 se realizan las primeras cinco peregrinaciones, dos por año. Éstas se centran en demandas por la *titulación de tierras*. En el mes de octubre se realiza una por la paz, el Desarrollo y la Desmilitarización de la Sociedad. En estas primeras peregrinaciones la solidaridad se extiende hasta el Estado de Chiapas; ya que, según Marvin Barahona (2009) hubo acompañamiento de monseñor Samuel Ruiz y “los zapatista del sur de México”. El autor, se refiere a los zapatistas, principalmente al levantamiento armado del EZLN. Con el objetivo de “establecer un plan para hacer operativos los compromisos del gobierno y finalmente como demandas frente a asesinatos de líderes de dos indígenas chortís: Ovidio Pérez y Cándido Amador Recinos” (Barahona, 2009: 251). Las problemáticas y cuestiones sobre los pueblos originarios en el año de 1994, por el levantamiento zapatista en México y la cercanía geográfica de Honduras, se extendieron los lazos de solidaridad entre ambos contextos.

Otra demanda importante fue y sigue siendo el respeto a los acuerdos internacionales en donde los Estado-nación se vuelven signatarios sólo en el discurso. Por ejemplo, respecto al Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) sobre “Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, instrumento internacional que favorece el reconocimiento de derechos ancestrales territoriales y una herramienta de reclamo y demanda por parte de organizaciones y el movimiento de pueblos originarios en toda Latinoamérica. Este fue firmado por

Honduras en 1995 y, respecto de la importancia del derecho ancestral sobre el territorio, el artículo 14º dice:

Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia (Organización Internacional del Trabajo, 2007).

Un instrumento jurídico más para demandar los derechos de los pueblos originarios como derechos ancestrales de demanda mundial.

Sobre las peregrinaciones de 1997 y 1999, éstas son importantes para el movimiento; sobre todo, para los y las garífunas por la centralidad de sus demandas y el liderazgo del pueblo en la articulación de la movilización. Una de las peregrinaciones fueron las “Jornadas de Resistencia Pacífica Permanente de los Pueblos Indígenas y Negros”; en julio de 1997, centraron la movilización en exigir al gobierno la titulación de los territorios ancestrales de la costa Atlántica y la “Marcha de los Tambores” en 1999 para exigir el cumplimiento del artículo 107 del Instituto Nacional de Agricultura.

Este artículo prohíbe a los extranjeros adquirir territorios en las zonas fronterizas y litorales del país, alrededor de un área de cuarenta kilómetros con excepción de las zonas urbanas. Y demandar la invalidez del *Decreto 90-90*, el cual autoriza la adquisición de parcelas por extranjeros en las zonas urbanas por su posibilidad de explotación turística: “toda zona que por su vocación o potencial turístico, sea declarada como tal por las secretarías de cultura y turismo” según la Ley para la adquisición de bienes urbanos en las áreas que delimita el artículo 107 (Constitución de la República del 14 de agosto de 1990).

Decreto que motivó a que la Marcha de los tambores se centrará en una lucha contra el despojo territorial, contra la apertura de la inversión privada extranjera y del mito de los beneficios del turismo para el desarrollo del país, sobre todo de la costa atlántica. Mientras el gobierno reformista se abría al

multiculturalismo y la educación bilingüe aprobaba el despojo de las tierras de los pueblos originarios.

En esta coyuntura internacional y nacional Horacio Martínez asume la presidencia de la OFRANEH, lo cual marca un cambio en la dirección de la organización. Martínez representa una nueva generación de activistas preocupados por el territorio y relacionado con la organización Iseri Lidawamari (Nuevo Amanecer), la cual con la dirección de Lombardo Lacayo logró la titulación de las tierras de Vallecito a nombre de seis cooperativas garífunas. Este cambio en la dirección se acompañó con otras formas de manifestarse y de actuar: peregrinaciones y toma de calles que ocuparon las principales ciudades con el pueblo negro.

Llenar las calles por parte de los garífunas fue algo sin precedentes, los garífunas vivían desde hace varias décadas en las principales ciudades, pero nunca se habían realizada manifestaciones tan amplias del pueblo. La marcha de los tambores del 11 de octubre de 1997, en la cd. de Tegucigalpa, fue la primera marcha convocada por la Coordinación Nacional de Organizaciones Negras de Honduras (CNONH), fue la Primera Gran Marcha Pacífica del Pueblo Negro de Honduras.

La problemática sobre la titulación de las tierras se volvió central para el movimiento negro e indígena en Honduras, por el aumento de los despojos y al ser una parte fundamental del reconocimiento ancestral de sus derechos como pueblos originarios. Y las movilizaciones fueron consecuencia del incumplimiento de los acuerdos con los gobiernos en turno. Por ejemplo, “entre 1996 y 2001, el Instituto Nacional de Agricultura (INA) otorgó cuarenta y dos títulos comunitarios, incluyendo seis para las “Empresas Asociativas Campesinas Garífunas de Vallecito, Limón, lo que resultó en un total de 31 292 hectáreas entre 1992 y 2001” (Amaya, 2011).

Títulos que en su mayoría sólo se centraron en el reconocimiento de los cascos de las comunidades, los llamados “cascos urbanos” dejando por fuera las

tierras y parcelas de uso agrícola, lo que resulta en el incumplimiento del artículo 14 del Convenio 169.

Lo anterior, fue un caso más de las formas irregulares con que el INA llevó a cabo la titulación de tierras, porque en muchos casos incluso los cascos urbanos quedaron fuera de la titulación o no se efectuaron los trabajos de reconocimiento del territorio comunitario por negociaciones del gobierno con la iniciativa privada.

En Belice la problemática de tierras, por ahora, no es un conflicto; los pueblos reconocidos como garífunas se encuentran muy lejos de los intereses del turismo e inclusive lejos de la idea y nociones del turismo que maneja el Estado hondureño. El gobierno beliceño al menos se mueve hacia el turismo sustentable. Y el país aún se encuentra en un estado de maduración estatal, aunque con grupos bien definidos que ostentan el poder económico. Las condiciones del desarrollo del capitalismo y la acumulación se mueven de formas diferentes en ambos espacios y, al menos por ahora, en Belice el capital ha prescindido del despojo de tierras como forma de acumulación.

Regresando a las Peregrinaciones, estas centraron la movilización y el discurso de la resistencia en las demandas por la titulación y recuperación de tierras y mostraron el protagonismo de las y los garífunas dentro del movimiento indígena-negro, lo cual era algo nuevo; porque, las mujeres si bien son cuidadoras de la identidad y cultura, esta tarea la realizaban al interior de las comunidades y en estas movilizaciones ocuparon las calles, las organizaciones e inclusive se perfilaron para dirigir el movimiento.

Dentro de la historia de las movilizaciones en Honduras y la región se inició un protagonismo importante dentro del movimiento popular que rompió con sus orígenes tradicionales, como el sindicalismo, la comunidad estudiantil y los trabajadores. Nuevas formas, en gran medida, influenciadas internamente por la

nueva generación de dirigentes como Horacio Martínez, Gregoria Martínez y Miriam Miranda dirigentes de OFRANEH⁸⁶.

La resignificación de la identidad del pueblo cambió el rol y papel de las mujeres y la importancia de la ritualidad, hubo una reactivación importante, la importancia de la espiritualidad y los rituales, que conectan y en los que se habla con los ancestros y ancestras, se hicieron cada vez más presentes en los encuentros y movilizaciones de los pueblos.

Una experiencia que da cuenta de estas transformaciones fue el encuentro convocado por el pueblo en abril del 2013 en la comunidad de Vallecito, territorio ancestral en disputa, y que se ha ido recuperando poco a poco. La OFRANEH convocó a todos los pueblos y federaciones indígenas y negras para reunirse y declarar la creación de un *Observatorio de Derechos Humanos de los pueblos autóctonos de Honduras*, para pronunciarse frente a los despojos y las políticas de identidad que llevaba a cabo el gobierno de Porfirio Lobo Sosa. Estas últimas, las cuales fueron calificadas como burla, ya que las verdaderas acciones para reconocer sus derechos ancestrales no eran llevadas a cabo.

El encuentro duró varios días, y al inicio de éste hubo una ceremonia de posesión que se acompañó cada día con una ceremonia por la mañana y al cierre de este encuentro. Algunos asistentes al encuentro me compartieron información sobre la cercanía que la dirigencia de la Organización tiene con los ancestros y un grupo de ancianas que guían y acompañan las actividades del pueblo.

⁸⁶En este sentido, es interesante cómo desde la misma recuperación histórica de los pueblos ancestrales hondureños, por parte de la intelectualidad y academia hondureña, se deje de lado el reconocimiento del papel protagónico en las últimas décadas del movimiento garífuna, me refiero a recientes trabajos e investigaciones que a partir de estas coyunturas se han realizado, uno de los trabajos más completos sobre "Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras", describe y analiza el proceso de articulación del movimiento indígena y deja por fuera a los y la garífunas, cuando desde sus inicios se encontraron en espacios como la CONPAH, o en sus propias demandas y reivindicaciones, y ambos grupos fueron nutriendo el movimiento indígena – negro hondureño.

Lo interesante es, que en su mayoría, quienes se hacían cargo de las posesiones y rituales eran mujeres. Este uso e importancia de la ritualidad garífuna, como una forma de conexión y aprobación de los ancestros hacia el movimiento y la toma de decisiones políticas, esa búsqueda del equilibrio entre el hacer, el ser y los ancestros; donde las mujeres tienen un papel protagónico al guiar la ceremonias de posesión y los cantos. Al final del encuentro caminamos y entramos a los territorios usurpados y de igual forma acompañados de las y los ancestros, simbólicamente fue un acto de reapropiación y de demostración sobre las intenciones concretas del pueblo de recuperar el territorio.

Sin duda, finalmente después de este largo peregrinar, la cuestión del reconocimiento sigue siendo algo pendiente y en demanda, las políticas de apropiación del territorio hondureño son elaboradas por los propios gobiernos, continuando con la larga tradición de entrega del país a la inversión extranjera y en la creencia de que el turismo es una alternativa de desarrollo para las comunidades.

Aún con este panorama desolador para las Organizaciones y sus demandas, éstas formas de organizarse, intervenir y motivar la participación del pueblo contribuye a una reactivación de la participación política de las mujeres, al fortalecimiento del movimiento negro-indígena o afroindígena en todo el territorio, a la vinculación y aprendizaje de otros movimientos con las mismas demandas. Como por ejemplo el liderazgo de la OFRANEH en el movimiento popular que se articularía después del 28 junio del 2009.

Las garífunas en el golpe y post-golpe

El Golpe de Estado contra Manuel Zelaya Rosales ha acelerado la toma de conciencia de los sectores populares y parece imparable. A la mayoría pobre se le ha ocurrido la idea descabellada de querer decidir sobre el destino de la nación y gobernarse a sí misma.

Breny Mendoza, 2010.

Desde las peregrinaciones, el protagonismo de Miranda ha sorprendido a muchos, ha sido cuestionado y sin legitimidad, pero lo que es un hecho, es que a partir de la articulación como movimiento y de su liderazgo la OFRANEH y el COPINH se posicionan dentro del Frente Nacional de Resistencia, el cual agrupa a todas las organizaciones sociales y sindicales, articulándose como movimiento de resistencia post-golpe, buscando la creación de una constituyente y refundación del Estado. “El Frente Nacional de Resistencia Popular (FNRP) en las marchas, protestas y asambleas; el FNRP aglutinó varios sectores – magisterios, trabajadores, campesinos, feministas, grupos políticos, etc. – es el movimiento de protesta más amplio desde la huelga de 1954” (Cuisset, 2014:106).

El Frente se consolidó como un movimiento social ante la crisis producto del Golpe (uno más de la historia hondureña) del 2009, la crisis del Huracán Mitch en la zona costera, que dejó ver las carencias siempre existentes pero no siempre visibles del Estado hondureño y el Golpe contra Mel Zelaya fueron elementos claves para la creación y articulación masiva de organizaciones y movilizaciones del Frente que, por casi un año entero, salieron a las calles para manifestarse y exigir no sólo el regreso del presidente sino la creación de un nuevo estado.

Uno de los textos que narran paso a paso los momentos de la resistencia es “Honduras, crónica de un pueblo golpeado” (2012) del escritor-videasta hondureño Oscar Estrada. Las crónicas retratan cada momento y etapa de la crisis post-golpe y de cómo la comunidad internacional prefiere tamizarlo que exigir cambios profundos en la estructura del estado. Respecto a las condiciones internas, Estrada relata el papel de Zelaya y el proceso de luchas claves para el pueblo hondureño, el 29 de agosto de 2009:

Zelaya poco a poco irá perdiendo protagonismo en este conflicto. No porque él así lo quiera, seguramente él intentará figurar como centro de la lucha popular, seguramente la dictadura seguirá ligándolo a los sectores disconforme con el proyecto de dominación de la oligarquía. Lo cierto es que la lucha del pueblo exige ir más allá del retorno al orden constitucional. Iniciamos ahora la lucha por una Liberación Nacional (Estrada, 2012:91).

Después de seis meses de manifestaciones diarias y confrontación con el Estado militar, el 29 de noviembre, en un estado de sitio y toque de queda se efectuaron

las elecciones presidenciales, comenzando a desarticular de esta forma al Frente, desgastándolo de poco en poco. La crónica de Estrada del 2 de noviembre de 2010 es desoladora cuando afirma que:

El FNRP se mueve impulsado por el peligroso triunfalismo, una mentira que crece cada día y amenaza con explotarnos en la cara tarde que temprano. Pretendemos capitalizar las debilidades del enemigo de clase, como fortalezas de las organizaciones populares; preferimos ver en el llamado al dialogo de Lobo Sosa una muestra de su “desesperación” y no lo que es, una estrategia bien montada para ganar tiempo y derrotarnos. La oligarquía no está perdiendo el control de la situación política del país que estamos a punto de ganar la lucha popular encajándonos en las urnas, lejos de motivar a las masas nos prelude la desmoralización (Estrada, 2012: 218-129).

En esta crisis, además de buscar el desgaste del Frente, el gobierno aprovechó para hacer despliegues sobre las visiones de largo alcance del país, no se sabe si como una forma de proyectarse al exterior de manera triunfal y progresista o sólo se trato de un *performance* con despliegues de poder de la clase dirigente.

En la coyuntura del Post-golpe, el Instituto Nacional Agrario (INA) tenía planes sobre los territorios garífunas, tenía la intención de legitimar los despojos de territorios costeros, o pueblo garífuna en su mayoría. Particularmente el Plan de Nación 2010-2022 y la República de Honduras Visión 2010-2058, son documentos que hacen hincapié en “el respeto y la preservación de la cultura y de los grupos étnicos”, reconociendo a Honduras un país multicultural y plurilingüe; para lo cual se propone la descentralización territorial, creando Consejos Regionales de Cultura, en función de los ocho grupos étnicos; entonces, dado la historia del país y la forma de operar del gobierno en torno, pienso que el resultado de estos Consejos es justamente la antesala para poder crear las “Zonas de Desarrollo Especial” justificando las necesidades culturales de cada región, ya que una descentralización del gobierno sin la creación de consejos autónomos integrados por cada pueblo es una puerta abierta a la entrada de iniciativa privada en Honduras.

Otro dato más, que contribuyó a la idea anterior, fue la aprobación del Congreso den 2011 de las Regiones Especiales de Desarrollo (RED). Cada RED abarcaría mil kilómetros y serían un total de 8, al igual que los grupos étnicos

reconocidos. Lo interesante es que se crearon los Consejos un año antes y un año después se aprueban las REDs sin consulta ni aprobación de los consejos, y parecía que estas nuevas figuras pretendían ser la antesala de la construcción de las Ciudades Modelo, de las cuales había poca información.

Al respecto encontré dos notas de la prensa mexicana sobre las ciudades modelo, una nota de abril del 2012 y la otra es un reportaje de febrero de 2013, sobre el tema. Wisniewski (2012), define a las llamadas ciudades modelo (charter cities) como: “enclaves privados de industria, comercio y finanzas con sus propias leyes, sistema fiscal, policía, etcétera, que el gobierno hondureño quiere poner bajo la supervisión de su promotor, el economista estadounidense Paul Romer”. En un reportaje más completo, Reynolds puntualiza:

Tienen, además, el control total de los puertos y aeropuertos en su territorio, la potestad de negociar tratados y convenios internacionales, y el derecho a expropiar terrenos “por causa de utilidad o necesidad pública”. Si la ciudad resultara ser un fracaso o la población de una RED estuviera inconforme, tendría el derecho de votar en un referéndum y pedir su disolución y luego el Congreso tendría que ratificarlo (Wisniewski, 2013).

Los cambios e iniciativas sobre las REDS, Consejos y Ciudades Modelo parecen buscar apropiarse del territorio hondureño, o al menos dejarlo por completo en manos de inversionistas extranjeros, iniciando por los territorio costeros, las tierras de los pueblos originarios, entre ellos, los territorios ancestrales de los garífunas. Aunque, ciertamente, todos los cambios e iniciativas anteriores se han implementado jurídicamente sin entrar en vigor, lo que sí es un hecho es que el territorio garífuna está en disputa.

Retomando el Frente y la participación de OFRANEH, aun cuando el movimiento se desgastó por completo (por diversos y viejos factores), el liderazgo de Miriam Miranda, dirigente de la Organización, fue muy visible; aun cuando las Organizaciones de los pueblos originarios y negros no contaran con aliados y legitimidad dentro de los gremios que conformaban el Frente, la participación de las mujeres en las marchas, peregrinaciones, manifestaciones, fue un importante eslabón del movimiento, alcanzando al uso de rituales públicos como herramientas de resistencia y movilización y cambiando la idea sobre el papel y rol que

desempeñan las garífunas dentro del movimiento social; el cual, en muchas organizaciones de mujeres, se visibilizó y se les veía como “grupos de atención”.

Durante las movilizaciones del Post-golpe las mujeres garífunas fueron y organizaron la resistencia en las ciudades y protagonizaron los rituales realizados en las calles de Tegucigalpa y San Pedro Sula; salieron a las calles a usar los rasgos culturales más ancestrales de su cultura como una forma de protesta. Fue un cambio del andar y actuar de las mujeres fuera de sus comunidades.

Este cambio sobre el papel de las mujeres fue acompañado de un posicionamiento de la OFRANEH dentro del Movimiento popular en Honduras⁸⁷. Reflejó el inicio de su protagonismo como necesario para confrontar las formas e intentos de despojarlos de la tierra. Una hipótesis mía es que se puede tratar de una forma del posicionamiento político y expresión del actuar de las mujeres garífunas del Caribe centroamericano: la emergencia de un movimiento con más elementos y capacidad de vincular la lucha y resistencia desde sus cuerpos y territorios.

3.2. Prácticas de resistencia de las mujeres

El pueblo garífuna, es importante recordar, nace de la mezcla de dos grupos étnicos: caribes y negros cimarrones, mestizaje que conservó algunos o muchos de los componentes originarios; uno de ellos es la oralidad como una forma de transmitir y conservar la memoria del pueblo y la importancia de la ritualidad y sus ancestros en la vida cotidiana y espiritual. Ambos son remanentes de las culturas originarias que se mezclaron. Este mestizaje que es reconocido ampliamente por

⁸⁷ Debido en gran parte a la confluencia de elementos que agudizan la crisis política en Honduras, como lo señala Cuisset: Después del golpe de Estado del 28 de junio de 2009 y de las elecciones fraudulentas de noviembre de 2009 y noviembre de 2013, el colapso de la legitimidad democrática y el hundimiento del país en la pobreza y la violencia, el uso sistemático de la represión y el despojo neoliberal promovido por el Partido Nacional en el poder provocaron rupturas profundas en la sociedad hondureña (Cuisset, 2014: 108).

el pueblo y donde no se pone en duda la diversidad de su origen. como lo expresó la activista Fanny Solórzano:

Entonces, nosotros somos una mezcla del afro que llegó y del indígena y del negro inglés de San Vicente; entonces, somos una mezcla de esos porque nuestros rasgos, nuestro pelo o sea nuestro lenguaje, ya es totalmente diferente; la cultura vienes de la comida, de todo; porque en África se cocina la machuca todavía; entonces, en Jamaica también, entonces, es una mezcla de todos (Solórzano, 2013)⁸⁸.

Es en el origen del mestizaje, el momento en el cual surge el pueblo como etnia o grupo cimarrón; allí nace la matriz cultural; haya sido nombrada como caribe – negro , kallipona o garífuna; lo cierto es que, al conservar gran parte de las prácticas culturales ancestrales, lengua, comida, comunidad, danza, cantos y ritualidad, éstas dan una muestra del lugar y el rol de las mujeres y los varones dentro de la historia.

Los elementos originarios de los pueblos caribes y negros contribuyen significativamente a la matriz cultural garífuna de este siglo. El mestizaje como una forma de sobrevivencia histórica de los pueblos caribes indígenas, pero que visiblemente se permeó por el mestizaje, con los negros, como lo explica González:

En algunas islas, entre las que destaca San Vicente, la mezcla inter africana fue lo bastante grande como para provocar un cambio dramático en el fenotipo. Ya en 1700, y tal vez antes, había surgido en San Vicente una nueva sociedad que era cultural y racialmente diferente a la de los caribes isleños, colonizadores franceses y británicos, religiosos, cuerpos militares y los esclavos pertenecientes a todos los grupos anteriores, así como por unos cuantos “hombres de color” libres y un pequeño grupo de cimarrones (González, 2006: xxxi).

Esta particular forma de su mestizaje reforzó elementos ancestrales y culturales de ambos grupos; la matrifocalidad, relaciones entre mujeres y varones más iguales, la división sexual del trabajo o, incluso, mostrando la mayor importancia de las mujeres en la vida comunitaria colectiva del pueblo. Aunque estos elementos, como en cada cultura o pueblo originario, son cambiantes se combinan

⁸⁸ Se reitera el uso del texto original de las entrevistas; en cada testimonio se conservó la palabra y forma de expresión de las y los garífunas, se reitera esto debido a que en este último capítulo se concentran mayormente los relatos y voces de garífunas.

con procesos contemporáneos, condicionantes externas a las comunidades o condicionantes del sistema de reproducción de la vida que las teorías de la modernidad colonial persiguen.

Otras particularidades que desde la identidad son reconocidas como remanente cultural son: la división de trabajo sexo-genérica, reconociendo el papel sobresaliente de las mujeres en la agricultura, haciéndose cargo de las huertas y siembras familiares, el papel de las mujeres como guardianas y reproductoras de la cultura ancestral en los clubs de danza y canto tradicional y el vínculo, que documenta Keri V. Brondo (2008), con la tierra; la relación ancestral entre mujeres y el territorio, no sólo con la agricultura, sino como herencia de la apropiación de los territorios, a través de los títulos de propiedad y su misma permanencia y defensa de las comunidades.

Para Miriam Miranda no es cualquier tema o característica, por el contrario representa un vínculo sagrado de respeto e importancia para el pueblo garífuna: “el tema de las mujeres es profundo, de hecho es inherente a nuestra cultura y a nuestra identidad; en la tradición garífuna cuando nosotros decimos *Úguchuru* significa madre en garífuna, es la madre que puede resolver, que puede dar soluciones, que puede aconsejar” (Miranda, 2011).

En este sentido, un fenómeno que responde tanto a la historia ancestral como a estos procesos contemporáneos es la migración. Históricamente, en la memoria del pueblo. los varones sobre todo, han migrado por largas temporadas, incluso, de Honduras a Belice comenzó la formación y expansión de las comunidades que luego se reforzó con la migración de trabajadores que buscaban incluirse en las campañas de tala de árboles preciosos o en la producción de palo de tinte en Belice. O, en el caso de los beliceños, migraban hacia ciudades como Londres, Nueva York y Los Ángeles desde principios del siglo XX:

La migración ha sido, desde hace mucho tiempo, parte de la sociedad garífuna; empezando por la migración estacional de Centroamérica de 1800 y principios de 1900, hasta llegar a la migración a los Estados Unidos de América que ocurre desde los años cincuenta (England, 2000: 93). Las investigaciones sobre la migración garífuna (por

ejemplo, Kerns, 1983; González, 1988; England, 2000) sugieren que no fue sino hasta décadas recientes que la pobreza motivó la migración laboral. (Brondo, 2008: 377).

Sobre el total de la población garífuna. Las estadísticas oficiales han sido incompletas; según, datos del INEH (Instituto Nacional de Estadística de Honduras), en Honduras son el 2% racialmente negra (2001), aproximadamente 140, 000 habitantes⁸⁹. Mientras González (2006) y Gargallo (2011) aseguran que la población garífuna es de casi 300, 000 y se ubica en Honduras y Belice y casi la mitad en los EE.UU. Lo anterior contribuye a la idea de que el aumento de la migración, resulta en que la mitad de la población vive fuera de sus comunidades.

Éste aumento masivo de la migración es principalmente hacia los Estados Unidos. Gargallo menciona que se trata de más de 150,000 garífunas viviendo en los Estados Unidos, una porción mucho menor en Jamaica y St. Vincent y otra en las ciudades de Centroamérica como Tegucigalpa, San Pedro Sula, Guatemala y otras ciudades de la región.

En la memoria del pueblo y las prácticas de movilidad actuales, la migración fue, y es, parte esencial de la historia y vida del pueblo; pero las formas y consecuencias de estas prácticas se transforman con el tiempo, porque si antes se migraba por temporadas cortas, siempre en contacto con las comunidad de origen, actualmente hay garífunas que migran y pierden el contacto en su andar; y el hecho de que migren a las ciudades de la región contribuye en gran parte a desvalorar las comunidades y la propia identidad, aunque no se es muy consciente de esto; y cuando llegan a las ciudades buscan incorporarse a sus dinámicas, al progreso y al desarrollo. Sobre todo en personajes vinculados con procesos organizativos o activistas; la migración, más que una solución, es un problema; como lo comentó Fanny:

Salen de nuestro entorno garífuna, entonces por fuerza, uno, la culturalización entra, uno se adapta al sistema donde estás, sabemos que la emigración es parte del proceso a nivel mundial ahorita; por un mejor desarrollo, una mejor vivencia para uno mismo, para

⁸⁹ Cabe hacer un comentario crítico sobre este dato y su uso, son cifras de 2001 donde no se hace la separación entre creoles, antillanos y garífunas, además de que se estimaba una población de 7, 400, 000 hondureños; esta información debe actualizarse pero por ahora la menciono para hacer un balance de la población garífuna que ha emigrado.

nuestros hijos, entonces. Pero se pierden muchas cosas, se pierden muchos valores, se pierde mucha cultura, se pierde la convivencia a través de la emigración, no solamente los hombres emigran, las mismas mujeres también. Hay hombres que se van y quedan las mujeres como madre y padre recibiendo un sustento mensual pero no llena el vacío, también, que es siempre necesario. Y aunque la mayoría de los emigrantes que regresan a nuestro entorno garífuna es porque ya están jubilados, entonces ya vienen a establecerse (Fany Solórzano, 2013).

Y aun cuando el retorno de varones y mujeres después de su jubilación es por el vínculo con sus comunidades, pero sobre todo por la necesidad de reproducir y vivir su identidad garífuna sea parte de un proceso de reactivación cultural actual y el migrar haya sido parte de su pasado ancestral, no hay buenos referentes sobre este proceso en la actualidad; al menos entre algunas mujeres activistas con las que conversé, piensan que muchos problemas actuales son a consecuencia de la migración.

Por ejemplo, la fundadora de Enlace de Mujeres Negras Hondureñas (ENMUNEH) afirmó sobre los orígenes del SIDA en las comunidades lo siguiente: “no, eso vino de afuera, eso no nace en las comunidades, eso vino de afuera, porque los que infectaron por primera vez venían de San Pedro, venían de Estados Unidos, e infectaron a las mujeres. Exacto, son parte de la migración; las causas” (Bertha Arzú, 2013). Asimismo, también existe la idea de que la migración no resuelve los problemas por los cuales migra la población; como lo comentó Manuela Guerrero:

Los garínagu siempre han sido conocidos por emigrar. Es un problema; porque los padres trabajan mucho y los niños pasan mucho tiempo solos y descuidados, porque los padres quieren hacer mucho para tener y mandar divisas; es un problema grande, porque tienes dos caras. Tienes a la gente sin hacer nada, ya no trabajan, ya no van al monte, con los jóvenes pasa lo mismo y aun cuando se los llevan allá los padres no les dan el tiempo, porque tienen que trabajar; al final no resuelve problemáticas sociales y cotidianas, se prioriza lo económico (Manuela Guerrero, 2013).

Estas transformaciones descritas sobre las perspectivas y diferentes formas de observar los procesos migratorios, sus causas y consecuencias son conjuntamente un ejemplo de la transformación de una práctica reconocida como ancestral en proceso de transformación; lo mismo que sucede con los roles y papeles de las mujeres, aunque no caminan en el mismo sentido, pero ambos procesos se refuerzan entre sí:

El proceso migratorio en el cual más hombres que mujeres abandonan sus comunidades natales, ha influido fuertemente en la sociedad garífuna y su cultura; de tal manera que las mujeres juegan un papel importante en la economía local, las actividades para la subsistencia diaria y las prácticas religiosas. Las mujeres, también son responsables de enseñar el idioma y las prácticas culturales a las futuras generaciones (Brondo, 2008:378).

Las transformaciones sobre el lugar de las mujeres parte de remanentes culturales ancestrales que transmutan para volverse prácticas en búsqueda de una vida buena y digna para las mujeres y las comunidades. Es decir, se trata de una transformación sobre la participación de las mujeres hacia un activismo político y social, buscando contribuir a mejorar las condiciones de vida de las comunidades.

Dentro de la historia del pueblo (tanto elaborada desde miradas externas como la escrita por él mismo pueblo) sí hay apuntes sobre las particularidades de los roles y papeles de las mujeres, pero centrados, casi en su mayoría, en la tareas de conservación y preservación cultural; por ejemplo, hay poca información documentada sobre la participación de las mujeres de St. Vincent, de su exilio y llegada a Roatán, o de la conformación de las comunidades y, en el siguiente siglo, sobre la conformación de las organizaciones.

En la historia académica y en la propia, las mujeres no están; la historia sigue siendo un asunto de varones que reconocen en todo momento la centralidad de los mismos en ella. Uno de los testimonios compartido sobre la importancia de las mujeres es el de Santos Centeno, quien señaló lo siguiente:

La mujer garífuna siempre ha participado en todo el proceso del pueblo garífuna, nunca se ha desligado, ni un solo momento, pero podemos ver la participación de la mujer garífuna cuando en la Isla de San Vicente, en las luchas contra los invasores, las mujeres estaban a la par luchando. La mujer que aparece en el proceso de la lucha de los garífunas, como heroína, fue Barauda, que es símbolo de desarrollo y transformación de las comunidades garífunas; ahí está en la comunidad luchando; para ver transformada su comunidad; ello significa que las mujeres son la base fundamental de la existencia y del desarrollo de las comunidades (Santos Centeno, 2013).

Aún cuando el historiador autodidacta, uno de los fundadores del movimiento garífuna, reconoce la importancia ancestral, y aún cuando se ha dado en los últimos años el rescate de la figura de Barauda (según una de las esposas de Satuyé), la importancia de las mujeres y el reconocimiento de sus capacidades como sujetas políticas no existía; no existen en la historia, porque ellas no la

escriben, pero sobre todo, porque no eran parte de las transformaciones del pueblo y gestación del movimiento organizado.

El pueblo se reconoce matrilineal o matrifocal, pero las estructuras patriarcales son parte de la jerarquización de los sujetos comunitarios; aún cuando la identidad ancestral del pueblo tiene diferencias marcadas, poco o nada se ha escrito sobre las mujeres. Esto también puede ser porque en nuestros contextos, al menos en el mío, urge una búsqueda y visibilización del trabajo y papel de las mujeres, como una forma inherente de revertir las ausencias de éstas en la Historia. Ciertamente, porque ésta historia y contexto a los que pertenezco buscan este reconocimiento que el pueblo no busca. Tal vez porque no hay condiciones de marginalidad hacia las mujeres, porque no son cosificadas, porque no existen los feminicidios, ni violencia doméstica; seguramente estas podrían ser algunas causas. Pero la historia del pueblo garífuna centraliza el papel de las mujeres en la cultura y familia, reproduciendo la idea del sistema patriarcal de la modernidad colonial sobre el papel de la mujer en la casa y en la tareas de la reproducción de la vida.

Sobre la configuración del patriarcado, Aníbal Quijano (2000, 2010) ubica el momento de su creación con la invasión de América en los finales del siglo XV, con el nacimiento del judeo-cristianismo, el cual edificó dos mitos universalizándolos (al menos en Occidente y sus colonias). Nace la creencia y creación del “Dios-Hombre-Varón”, separando el alma del cuerpo y estableciendo primacía del alma sobre el cuerpo y estableciendo “relaciones sexuales de dominación”. *Y al separar hombre-mujer, se subalterniza a las mujeres, en especial a las mujeres de razas superiores.*

En términos generales, este fue uno de los principios y teorías sustentadas desde Latinoamérica que explica el inicio de los procesos de colonización, sus implicaciones y formas de articularse con otros embragues o categorías que contribuyen a oprimir y dominar. Pero el que no aparezcan y se mencionen en la Historia universal, en las Historias de nuestros pueblos latinoamericanos y en la

historia del pueblo garífuna o simplemente que su imagen se construya a partir de las relaciones con su parejas o esposos, como el caso de Barauda, no es una particularidad casual del pueblo garífuna, sino más bien es una determinación de la Historia escrita y mirada desde la colonización y el patriarcado.

Se cuestiona que al partir del lugar de las mujeres desde la familia y cultura como único espacio de dirigencia e importancia; se alimenta y se reproduce el patriarcado, justamente por reducir su participación y vida en estos espacios, los cuales además, dentro de la matriz patriarcal capitalista están subalternizados y inferiorizados. Por supuesto que en este caso preciso, la matriz cultural garífuna nos permite ir más allá de los estereotipos y revertirlos.

Cuando se identifica y vincula a las mujeres con su papel de cuidadoras de la cultura y la familia, por un lado, se identifica su importancia ancestral y en la reproducción de la vida diaria y cultural del pueblo, lo cual da pauta a la continuidad de otras historias y formas de vivir bien al margen de la modernidad colonial; porque la identidad garífuna estorba dentro de los márgenes del mestizaje blanquizado y, por supuesto, su “atraso o falta de desarrollo” no es un elemento valorado entre la oligarquía centroamericana.

Por otro lado, estos roles culturales y sobre los cuidados de la familia han alcanzado y están impulsando (en gran parte) procesos interesantes de reactivación política en espacios públicos y de las organizaciones; en algunos casos no por decisiones muy conscientes de las mujeres sino por una necesidad de sobrevivencia, puesto que al ser la familia y cultura ancestral relevante en su actuar, el grupo de familias, la comunidad se encuentra en riesgo, y las garífuna harán lo necesario para defensa de lo común. Como bien lo señala Keri Brondo “las responsabilidades que las mujeres tienen son no sólo con su hogar sino también con su comunidad. Por lo tanto, cuando el bienestar de la comunidad es amenazado, las mujeres garífunas se ven forzadas a entrar en la política ” (Brondo, 2008: 386).

Éstas transmutaciones del papel y rol de las mujeres dentro de la cultura y pueblos garífunas, son remanentes de su cultura ancestral conjuntados con problemáticas actuales; principalmente despojos de tierras, no sólo porque resulta una afectación directa hacia las mujeres sino porque dentro de las prácticas ancestrales reconocidas está la agricultura y, sin tierra, no hay siembra y, por supuesto, tampoco comunidad, ni pueblo. Como lo señala Brondo:

Las mujeres garífunas hondureñas están profundamente involucradas en las luchas políticas (tanto es así que han recibido balazos). Aunque las mujeres garífunas realmente han llegado a formar parte de la esfera política, es importante notar que sus esfuerzos organizativos todavía tienen que comprometerse con las dimensiones de género de la lucha por la tierra y cómo los cambios de propietarios de la zona costera (pasados y actuales) afectan a hombres y mujeres de manera diferente (Brondo, 2008: 388-389).

Por lo que los papeles y roles sobre la historia, quehaceres y pensares de las mujeres garífunas, se deben construir a partir de sus voces y en constantes *ires y venires* de su historia ancestral y actual, para no perder el hilo que conecta estas transformaciones o posturas nuevas y entender cómo se originaron y tejió la activación política de las garífunas. La cual expresa lo que en el Capítulo 1 se planteó *como prácticas de(en) resistencia ancestrales* frente a la dominación o el discurso y estructura de la modernidad colonial. Resistencias encaradas principalmente en las estructuras estatales, las identidades nacionales y el sistema económico de acumulación por desposesión.

Elementos y prácticas ancestrales

Según González⁹⁰ y Gargallo, dos investigadoras cercanas al pueblo garífuna por su interés y cercanía con el pueblo: “la matrifocalidad es una forma estratificada de organización, es una herencia de los pueblos del Amazonia y Caribes más que un rasgo de las poblaciones negras descendientes de África”. Esta particularidad supone que la relación y rol que las mujeres tienen en las familias “normales” o

⁹⁰ Nancie González en su último trabajo de campo profundizó sobre los componentes de la personalidad, la importancia de lo doméstico y la autoidentificación que el pueblo garífuna tiene de sí mismo, investigaciones y tests realizadas a niños, niñas y jóvenes.

extensivas, es preponderante. Ambas autoras hacen énfasis en considerar este elemento importante para desarrollar los elementos que integran lo que se ha llamado como matrifocal, o en menor uso, matrilineal.

Los estudios de González (2006), se refieren a los elementos: “matrifocalidad o maternalmente centrado considerando que los niños y niñas se guían por las estructuras familiares caracterizadas por un entorno dominado por la mujer en el que hay ausencia de modelos masculinos fuertes” (p.219). Asegurando que en 1940 fue el momento en el que el pueblo se volvió *matrifocal* por dos factores: “los patrones históricos de viaje, a los que ya estaban acostumbrados, por lo que con frecuencia dejaban a las mujeres temporalmente a cargo del hogar, junto con el hecho de que las mujeres también podían generar ingresos fuera de casa” (p.275).

Aseveraciones de la autora, los cuales por la forma de desarrollarlos tiene muchos asegunes por la escasa información que la autora presenta para establecer “sugerencias” de lo que puede y pudo suceder respecto al papel de las mujeres en las comunidades; desde mi enfoque tampoco es información concisa o aplicable para todas las comunidades garífunas.

Lo que encontré durante el trabajo de campo fue que, en casi todos los testimonios en Honduras desde Bajamar hasta Plaplaya, la *matrifocalidad* es reconocida como elemento ancestral de la cultura; aunque es entendida de diversas formas, con una diversidad de conceptos y significados; pero lo que cada testimonio compartió conmigo fue muy cercano a las primeras afirmaciones de González y Gargallo, relacionando el término con: *la familia*.

Considerando básicamente las estructuras familiares y de convivencia cotidiana entre los grupos familiares, primero lo nombraron como “matriarcado” al cuidado y crianza por su parte de las mujeres, de sus hijas e hijos y las responsabilidades económicas que conlleva. Suyapa García, primera presidenta del patronato de Cristales y Rio Negro, compartió lo siguiente al respecto “nosotras las mujeres somos las que criamos a nuestros hijos, llevamos el

alimento a la casa; eso no es nuevo, no es difícil estar enfrente de algo, porque uno lo viene viendo desde su casa. La experiencia es muy bonita, pero acuérdesse de que el hombre cree que siempre tiene la última palabra"(Suyapa García, 2013).

Wilfredo Norales de la comunidad de Santa Fe, de la Fundación Guiriga, parte del origen y existencia del matriarcado considerando que “en las comunidades hay muchas madres solteras que son las que crían a sus hijos en Santa Fe también y se dan muchos casos” (Wilfredo Norales, 2013).

Ambos testimonios se centraron en la ausencia de la figura paterna para establecer lo que llamaron “un matriarcado”. Es interesante que aún cuando Suyapa reconoce el papel de proveedora, también reconoce que las relaciones de poder, al menos desde la perspectiva de los varones, no cambia, porque siguen “creyendo” tener la última palabra, aun cuando no son proveedores, ni formadores ni cuidadores.

Bertha Arzú y Lucy Fernández, ambas integrantes de Enlace de Mujeres Negras Hondureñas (ENMUNEH) de la ciudad de Tela, siendo fundadora la primera y Lucy activista en diversas organizaciones garífunas proporcionaron en momento diferentes su testimonio, ambas consideraron la estructura familiar como matriarcal:

Yo entiendo que la estructura familiar depende y es guiada por las mujeres. Si, aunque estén los papás a veces; porque ellos siempre salieron a trabajar; matriarcal decimos, nosotros obedecemos órdenes de mi mamá y, aunque esté el papá, está ahí solo para proveedor pero quien da la pauta y todo. Pero eso no quiere decir que no haya machismo, porque había otros viejos que las mujeres no hablaban solo él (Bertha Arzú, 2013).

Nosotros si tenemos una cultura que es matrifocalizada, por el hecho de que alrededor de la mujer están todas las decisiones importantes en el hogar el machismo sólo se manifiesta, digamos, en el sentido de que el hombre, pues, de repente que no provee o que quiere prohibir algunas actividades propias de la mujer. Con respecto a los hijos, la mujer es la que dice, el hombre casi no opina nada; el hombre toda esa responsabilidad la delega en la mujer independientemente porque hay garífunas como en todo que son muy buenos (Lucy Fernández, 2013)

Consideraron la existencia de los padres, no piensa en lo matriarcal a partir de la ausencia del padre o la figura masculina y, al igual que Suyapa, reconocen que

esta práctica no establece relaciones iguales entre varones y mujeres; porque aún cuando las mujeres decidan y tengan mayor autoridad, las relaciones de subalternidad son reconocidas por ellas dentro de las comunidades; lo que ellas llamaron como machismo.

Una segunda idea sobre la matrifocalidad considera una centralidad de las mujeres en los quehaceres comunitarios, en gran parte considerando su experiencia de trabajo. Miriam Chimilo y su madre Balvina Chimilo son integrantes del Centro de Emergencia Garífuna de Honduras (CEGAH) en Trujillo -aún cuando el mismo Consejo y colaboradores del Centro es mixto-, ambas opinaron lo siguiente:

Las comunidad es una comunidad matriarcal, las mujeres somos las que llevamos los pantalones, de hecho en las comunidades garífunas la mayor parte de las organizaciones son dirigidas y gobernadas por las mujeres; a los hombres poco les gusta participar en las organizaciones; la mayor parte de los procesos que se llevan a cabo en pro del desarrollo de la comunidad son dirigidos por las mujeres; los hombres sólo han sido de apoyo (Miriam y Balvina Chimilo, 2013).

La última concepción según, Fanny Solórzano activista de la comunidad de Triunfo de la Cruz y Leslie Lino académica del Centro Universitario de la Región La Ceiba, ambas pertenecientes a la misma generación de mujeres, sustentan esta característica considerando relaciones de convivencia cotidianas colectivas, donde la familia y vecinos conforman el primer núcleo organizativo de interacción cotidiana y lo ubican en una época pasada:

Bueno la verdad que son pocos los que manejan el tema matrifocal, o son pocos porque no se vive; yo me acuerdo que cuando era niña, por lo menos cuando mi mamá iba cerrar la puerta, cuando nos íbamos a acostar, le avisaba a mi tía a mis vecinos; ya me voy a acostar, cualquier cosa estamos ahí. Creo, eso era parte de lo matrifocal, la misma convivencia. Entonces, yo cocino algo, yo te mando un poco, tú me mandas un poco o vamos a ser todos un trabajadero de un cultivo; entonces cuando se cosecha, se reparte todo y lo poco que yo conozco ese era el término, no qué la mujer tuviera el gran poder de decisión (Fanny Solórzano, 2013).

Pues le decía que a nosotros cuando estamos pequeños miramos a nuestras casas que la abuela tiene como mucho liderazgo, incluso en sus hijas aun siendo ellas casadas, porque el respeto que se le tiene a la mamá es bastante grande, en el sentido de que da los consejos para que la hija pueda hacer las cosas de mejor manera; la hija, a los yernos y nietos. Entonces tiene un papel bastante importante en la formación de los nietos y tiene mucha injerencia en los matrimonios de la hija es la hija de ella (Leslie Lino, 2013).

Los recuerdos de Fanny Solórzano parecen evocar al pasado sobre las relaciones comunitarias más cercanas, no centralizando el poder de decisión en las mujeres; y Leslie Lino lo hace solamente con la figura de la abuela, la que se encarga de proteger y formar varias generaciones. A diferencia de los demás testimonios, estos últimos prácticamente no centralizan el papel y poder de la toma de decisiones en las mujeres y reconocen la matrifocalidad como elemento del pasado, ya no realizado. Pero particularmente Fanny relata una idea muy cercana de Gargallo y González cuando dicen que se trata de una “forma estratificada de organización”, si bien no habla de jerarquías, es visible que sí refleja una forma de organizarse en comunidad.

Por otro lado, hay que considerar los estancos generacionales, sus historias de vida y experiencia y trabajo que realizan; aunque, particularmente, parece que hay un consenso sobre la importancia de los vínculos comunitarios donde la mujer es fundamental tanto para establecerlos como para la toma de decisiones; es una realidad actual, al menos de la costa atlántica hondureña. En la mayoría de los testimonios afirmaron que todas, o la mayoría de las decisiones comunitarias y familiares, eran tomadas por las mujeres; de ahí el rol de importancia de las madres, tías y abuelas.

Otro elemento que da muestra del origen del mestizaje es la forma de organizar el trabajo para la reproducción de la vida diaria, la división del trabajo que ahora no es una característica tan marcada, al menos en las comunidades con más cercanía a las ciudades y por el aumento de la migración esta división desaparece cada día. Esta forma de establecer las tareas, las mujeres en la agricultura y los hombres en el mar es una herencia caribe y negra desde el origen de la etnia en St. Vincent; como lo señala González; “al igual que entre los caribes isleños, las mujeres caribes negras eran las principales responsables de las huertas, en las que el número de cultivos había aumentado considerablemente con las introducciones europeas y africanas, a pesar de que el alimento básico seguía siendo la yuca” (González, 2006:226). Esto permanece durante los siguientes dos siglos, siglos en los cuales se refuerza el papel de las mujeres:

El trabajo agrícola femenino, con su reconocimiento social ampliado, en los siglos XIX y XX dio importancia económica y simbólica a las mujeres en el seno de su comunidad. Las garínagu salen a trabajar a su parcela, originalmente ampliada y preparada por un hombre de familia o de la comunidad, a las cuatro de la mañana, y están de vuelta al pueblo, con la carga de leña que han recogido en el camino, entre las nueve y las diez (Gargallo, 2002:73).

Este elemento es parte de la historia sobre antepasados, cuando al conversar sobre su pasado, reconocen estas prácticas como parte de ese pasado, desde su estadía en Las Antillas hasta su llegada a Honduras. Desde mi perspectiva, la importancia económica y simbólica que se construye a partir de esta forma de organizarse reside en la igualdad de importancia de los trabajos, ambos parten del trabajo para la obtención de alimento, actividades primarias para la subsistencia de los pueblos⁹¹. Y la importancia de la tierra en su forma de alimentarse. Sobre el vínculo de las mujeres con el territorio Keri Brondo rescata una cita de González:

Las actividades de las mujeres garífunas las relacionan con el territorio de la comunidad (tierra o agua) en muchas formas importantes. Las mujeres siembran la tierra, cuidan y recolectan las cosechas, preparan la comida y venden productos de comida tradicional. Es necesario que las mujeres tengan acceso a la tierra y al mar para que preparen comidas tradicionales, como la *ereba* (pan de cazabe hecho de yuca), la machuca (plátanos verdes machacados, servidos con mariscos y sopa hecha a base de coco), pan de coco y otros platillos. La comida es importante en contextos múltiples, incluyendo las celebraciones profanas, la alimentación diaria y los rituales religiosos (González en Brondo, 2008).

En las comunidades se decía, si hay mala cosecha pues se tenía el mar para alimentarse o viceversa; cuando los varones regresaban con una mala pesca las mujeres resolvían con lo cultivado: yuca, plátanos, etc. En la actualidad el vínculo de las mujeres con la tierra para cultivar sigue siendo fuerte pero cada vez se cree que esta forma de organizarse es algo del pasado, cada vez más se deja de cultivar o pescar, como me lo señaló Nylda Gotari, la actual presidenta del Comité de Emergencia Garífuna en Honduras (CEGAH): "la historia de la agricultura, es

⁹¹ Sobre el papel fundamental de las mujeres en la agricultura, recientemente se ha señalado su importancia en todo el mundo, se trata de trabajos históricamente realizados y poco mencionados, pero que comienzan a tener mayor visibilidad. Silvia Federici, al respecto señala "es un hecho indiscutible, pero a la vez difícil de cuantificar tanto en las áreas urbanas como en las rurales, que las mujeres son las agricultoras de subsistencia del planeta. Es decir, las mujeres producen la mayor parte de los alimentos consumidos por sus familias (directos e indirectos), o que se venden en los mercados para el consumo cotidiano, especialmente en África y Asia, donde vive el grueso de la población mundial "(Federici, 2013: 115).

que, la mujer la comienza, comienza a sembrar por lo que cocina, tira semillas en el patio y empieza a producir, antes era diferente, el hombre se iba a pescar y las mujeres se hacían cargo de la parcelita, pero hoy nos encontramos con mujeres que pescan y hombres que siembran” (Nylda Gotari, 2013).

Lo que pude observar y conversar con pobladores de las comunidades fue muy parecido a la información de Gargallo, principalmente en las comunidades de Cusuna, Punta Piedra, Ciriboya, e Iriona en el departamento de Colón, Honduras – al oeste de la costa-, las mujeres y varones, aunque en su mayoría mujeres salen a las 5 y regresan a las 10 de la mañana del campo, trabajan en sus parcelas en la siembra de yuca y plátano, ellas se encargan de chapear (limpiar) los terrenos y recolectar lo producido. Incluso la fisonomía de las mujeres en esta zona es particularmente diferente, es común encontrar mujeres de entre 30 y 50 años con cuerpos robustos y fuertes y, en su mayoría, esbeltas, como producto de las labores del campo.

Y en otras comunidades por ejemplo desde Limón hasta Puerto Cortés la agricultura en huertos familiares o la pesca está casi extinta; sí, hay mujeres y varones que aun pescan y siembran sobre todo yuca, pero no son trabajos que se realicen por las nuevas generaciones; definitivamente, son prácticas que se están perdiendo. Es común que el abastecimiento de verduras y frutas, incluso de plátanos la base de la alimentación del pueblo lo hagan los indios como los garífunas les llaman a los mestizos.

En varias comunidades se encontraron camionetas que visitan las comunidades una vez a la semana atiborradas de plátanos, y lo mismo sucede con la pesca; hay pocos varones que se dediquen a ella como actividad primaria para alimentarse, inclusive en comunidades como Limón, una de las más grandes y significativas, no se consume pescado, a menos que alguien externo lo venda.

En los últimos viajes que realizó Nancie González, según escribió, no hace más de dos décadas, a la comunidades de alrededor de Trujillo -y Guatemala-, observó que tanto hombres como mujeres se dedicaban a la agricultura de

autoconsumo, pequeñas parcelas en tierras colectivas, en los territorios comunitarios, pero que se trataba de adultos mayores. Lo que se asemeja mucho a lo que se puede observar en Iriona y las comunidades aledañas, espacios geográficos que en definitiva conservan muchos rasgos y prácticas culturales en su vida cotidiana.

Estas transformaciones son consecuencia de la entrada del “desarrollo” a las comunidades, de su urbanización en gran medida, la idea de sembrar, no sólo en Honduras ni dentro del pueblo garífuna, es una práctica que se vinculó con la ruralidad de las comunidades y pueblos en un momento histórico en el que se impulsó justamente lo contrario, la urbanización de los pueblos. Por otro lado, en muchas comunidades se dejó de sembrar y pescar, como resultado de la migración y la ocupación laboral en las ciudades más cercanas. No del todo, pero en cierta medida, dejaron de ser agricultores y pescadores para convertirse en asalariados.

Una última consecuencia son las implicaciones actuales que conllevan a no ser agricultor o agricultora cuando los territorios se encuentran en disputa, la pérdida de la tierra comienza a ser un problema para dar continuidad a la agricultura. Como Brondo lo señala, “las mujeres garífunas están ahora perdiendo las tierras que ellas poseyeron sin título legal a manos tanto de hombres mestizos como garífunas quienes están comprando los títulos privados” (Brondo, 2008: 381-382). Ventas ilegales y la apropiación de las tierras también contribuyen a la pérdida de la agricultura como actividad primaria y remanente de la cultura ancestral.

Respecto a la ritualidad garífuna, ésta se caracteriza por la presencia de rituales y prácticas que conectan el mundo terrenal y el espiritual, el mundo de los vivos y los y las ancestras. Según Salvador Suazo:

Se cree que en el mundo espiritual no existe la noción del tiempo porque a veces soñamos con personas que no han envejecido desde que murieron o desde la última vez que los vimos aunque haya transcurrido mucho tiempo. Parece ser, que el concepto de tiempo es puramente material y físico porque –según espiritistas- el soñar se produce con la misma

velocidad del pensamiento, y que por eso, ocurren sueños que de repente solo ocurren en fracción de segundos en nuestro tiempo material (Suazo, 2000:17).

Las conexiones con su territorio es una parte fundamental “porque las ceremonias ancestrales, generalmente, requieren regresar a la tierra natal” (González, 2006: 135) y el rol central de las mujeres en los ritos de preparación: la comida tradicional y los cantos tradicionales son aún y cada vez con más importancia parte de la vida cotidiana del pueblo tanto en las comunidades, como en espacios externos que alcanzan hasta la vida y toma de decisiones de las organizaciones garífuna. Aun cuando en Honduras hay un vínculo cercano con la religión católica y muchas ceremonias estén mimetizadas (en Belice con los anglicanos), la importancia e influencia de la ritualidad garífuna sobrepasa a ambas instituciones reconociéndose más la importancia del vínculo ancestral como parte de la vida espiritual o de otro tiempo.

En la ritualidad garífuna⁹² dentro de estos dos mundos existen rituales de vida y muerte. Como lo señala Suazo dentro de estos últimos el Dugü es uno de los más importantes porque “se celebra únicamente cuando el espíritu lo solicita y debe realizarse durante los últimos cuatro días de un fin de semana” (Suazo, 2000: 51). Dentro de este rito, una figura importante son la o el Buyei, el cual “es el sacerdote oficial, el iniciado dentro de la religión garífuna quien diagnostica la situación de un paciente enfermo mediante la ceremonia del Arairaguní; es la vez el oficiante u obispo en el Chugú (banquete de almas) y en la danza de las almas, más conocido con el nombre de Dugü” (Suazo, 2000: 53)

En la memoria colectiva la participación de las mujeres en la ritualidad es algo ampliamente reconocido; y, en gran medida, representa la centralidad de las mujeres en la vida comunitaria ancestral del pueblo importancia de las mujeres en el pueblo. González señala que “es posible que para alcanzar un trance tuvieran mayor prestigio y categoría las mujeres; ya que la fuerza de las actuales mujeres

⁹² Según Keri Brondo “existen tres ritos ancestrales importantes que se practican y son: *Amuyadahani* (baño del espíritu del difunto), el *Chugú* (alimentación del difunto) y el *Dugú* (celebración en honor del difunto). Todos estos ritos requieren que se alimente a los ancestros con comidas tradicionales. (Cayetano y Cayetano, 1997)”(Brondo, 2008: 379).

garífunas se deriva en gran parte de su participación en el sistema religioso. No obstante, las mujeres chamanas⁹³ sólo aparecen en los informes antropológicos sobre los garífunas y, en mi opinión, estos roles son relativamente modernos” (2006:229).

Contrario a lo que Miranda afirma sobre el papel de las mujeres como buyeis, pues señala que es una característica del pueblo “ en el mundo garífuna hay sacerdotistas que son las Buyei, no es el concepto de un dios único como hombre, en el mundo garífuna, hay guías espirituales que son mujeres y que juegan un papel importante en ese sentido que ni los hombres” (Miriam Miranda, 2011).

Aunque aun cuando no hay fuentes documentadas sobre el rol ancestral –lo cual no es novedoso, ya que en general la Historia es oral y fue poco documentada por los colonizadores- en la representación de la llegada garífuna en 1797 y luego en 1802 a Belice el papel de las mujeres es relevante y muestra su origen ancestral, como lo relata Brondo:

La dramatización de las ceremonias siguiendo los pasos de la llegada de los garífunas, requiere que las personas tengan acceso tanto a la tierra como al mar, porque los ancestros llegaron por tierra (amerindios) y por mar (africanos). Las mujeres tienen papeles principales en estas ceremonias: preparan la comida, cantan y realizan danzas propias de su género para los ancestros. Una mujer puede ejercer como la *buyei* (chamán) que dirige las ceremonias. Aunque las actividades masculinas también están relacionadas con la tierra y el mar, son todavía las mujeres las encargadas de enseñar las tradiciones a los niños (Brondo, 2008: 379-380).

Un testimonio de una Buyei de Santa Fe habla de “celebrar la espiritualidad para los ancestros en el mes de abril” el mes en el que llegan los garífunas a Honduras y “en el mes de noviembre de Yurumein” celebraciones que organizan en grupos organizados desde Trujillo, los cuales se encuentran conectados con otros grupos de Guatemala. Aunque para González(2006) “la curación es el principal objetivo y resultado de los rituales ancestrales”(p.123), no sólo con estos fines se realizan

⁹³ Sobre el uso del término “chamanas” el texto citado esta traducido del inglés al español por la editorial por lo que se desconoce si éste es empleado por la autora o es resultado de la traducción en español, importante aclaración por los debates en torno a su uso y mención.

los rituales; también se llevan a cabo con el objetivo de celebrarles a los ancestros o pedir acompañamiento y que guíen las decisiones y la lucha por la recuperación de la tierra, como lo presencié en Vallecito en abril de 2013.

Las conexiones ancestrales con el mar y la tierra, la importancia de la comida y el reconocimiento de buyeis mujeres sugieren la ancestralidad de la participación de ellas en la ritualidad garífuna, sobre todo considerando que por muchos años las comunidades estaban socialmente alejadas del contacto con otros pueblos, lo que permitió la conservación cultural de sus tradiciones (en alguna medida). Dado que los papeles espirituales o rituales no son tan fáciles de modificar, que hay muestra de la relación ancestral de las mujeres con elementos importantes de la ritualidad y que en la conmemoración de su llegada las mujeres son parte de este rito, no es descartable la existencia de buyeis en el pasado ancestral.

Algunos testimonios sobre posesiones, procesos de iniciación y conexión con sus antepasados que encontré fueron, sobre todo, de mujeres; esto puede ser resultado de la facilidad de establecer nexos más fácilmente con las mujeres que con los varones, o también del reflejo de vivir su ritualidad como parte de su cotidianidad. Por ejemplo, el testimonio que una Buyei me compartió parte de su proceso de iniciación y sobre la importancia de los ancestros en la vida de los garífunas, lo cual fue prácticamente el motivo que la trajo de regreso a su comunidad. Relató cómo “tuvo el llamado de sus ancestros”, el cual inició con regalos de instrumentos hasta que empezaron los desmayos sin razón alguna, después de realizarse varios estudios no encontró problema de salud y bajó de peso, hasta que regresó a Honduras e hizo una ceremonia de Dugü.

Ella considera que el llamado ancestral es “un regalo que le dan a uno”, en su experiencia el llamado “fue para mantener la cultura, los tambores, los cantos, las danzas garífunas para que no mueran, el sonido del tambor es la voz de los ancestros”. Y, a partir de este momento, su vida cotidiana está fuertemente vinculada con las danzas y cantos, como parte de la tarea asignada por sus

ancestros. Sobre los elementos y orígenes de la ritualidad es indudable la mezcla de los pueblos, como González nos dice sobre “el complejo religioso actual contiene elementos que se remontan al Amazonas, Europa, África y acaso a las culturas indígenas de Centroamérica”(González, 2006: 124-125).

Los que viven en las comunidades, en las ciudades y fuera de sus países de origen experimentan, de formas diversas, un acercamiento con las celebraciones y con la ritualidad; estas no están desapareciendo; contrariamente, parece que hay una reactivación espiritual y se realizan con mayor frecuencia y arraigo los ritos y celebraciones.

La parte espiritual del ser es algo que se alimenta cotidianamente; y, por lo tanto, un acercamiento primero, como el mío con una estancia tan breve debe cuidar no hacer aseguenes sobre los testimonios y la información compartida. Para acercarnos a contextos desconocidos se debe partir del respeto y del permiso y de las voces del pueblo mismo. Y es por eso la ancestralidad de las mujeres buyeís no se pone en tela de juicio, y menos cuando la memoria del pueblo la reconoce como parte de su Herencia ancestral.

Las otras prácticas son: los cantos y danzas; ambos han sido poco explorados desde las miradas externas; no encontré información sobre investigaciones, textos o referencias profundas sobre ambos o dentro de las mismas etnografías y estudios realizados desde principios del siglo XX. Existen menciones sobre los cantos durante los rituales de posesión y danzas muy vinculadas con las festividades de la navidad y año nuevo llegadas a los países centroamericanos. Donde algunos de los cantos muestran, con la ausencia de ritmo, su componente caribe o amerindio; una vez más, mostrando la combinación de elementos caribes y africanos como el uso de tambores y danzas.

Sobre la música Afrocaribe en Centroamérica existen algunas investigaciones recientes sobre la música garífuna contemporánea y ancestral

donde se señalan algunas danzas, remanentes, directos con su identidad garífuna e historia en San Vicente como : la chumba y el Wanaragua o Yankunu⁹⁴.

La chumba, según Arrivillaga; señala que “es una danza que muestra en su representación coreográfica aspectos de la vida cotidiana: las mujeres escenifican cómo hacen el fuego y elaboran cazabe, los hombres hacen leña, navegan y pescan, entre otras actividades”. Mientras que el Wanaragua se trata de una danza con papeles previamente asignados, con trajes vistosos, donde “todos los danzantes usan sonajeros de conchas suspendidos en las rodillas, iyawou, y máscara”. Lo más interesante es que se trata de expresiones que “son vehículo de transmisión de diversos fragmentos de la memoria colectiva que se refiere a San Vicente”(Arrivillaga, 2010: 45).

Esta última aportación que el autor hace permite observar la relevancia e importancia de los cantos y danzas, no sólo como expresiones culturales del pueblo sino como formas vivas de reproducción y salvaguarda de la memoria ancestral; es decir, de su propia historia. Sobre las danzas y ritmos tradicionales existen varios que como se menciona en el párrafo anterior se realizan en momentos rituales y de celebraciones de eventos importantes y, dentro de éstos, la participación de varones y mujeres es visible al momento de presentarlos. Lo que no se ve y es en lo que se quiere centrar es lo que hay detrás de estas presentaciones, lo que emerge y se organiza desde y en las comunidades: los clubs de danza, los cuales recrean y crean nuevos cantos y danzas en los espacios comunitarios y que son organizados por mujeres.

Los cantos y danzas que se recrean en los ritos y danzas tradicionales son lo que fueron el *Blues clásico para las afroamericanas* según un texto de Ángela Davis, donde hace un recuento sobre los orígenes y transformaciones del blues.

⁹⁴ Sobre el nombre encontré en la comunidad de Trujillo que también se le conoce como *Mascaros*. Doña Chula fundó y dirige un club de danza en la comunidad y sobre el Yankunú me contó que ella lo conoce como Mascaros, el baile del indio bárbaro que se presenta en la navidad o algún carnaval.

Explica que el cantar y reinterpretar para conservar muchas historias como reflejo de su pasado; mientras para las garífunas el canto es el vehículo de preservación de la memoria colectiva ancestral del pueblo y la creación de nuevos cantos expresa su historia y problemáticas actuales. Por supuesto, es una especie de analogía sin pretender mirar lo que no existe e igualar ambas prácticas, porque cada una transformó y contribuyó, en diferentes formas, la vida de las mujeres garífunas y afroamericanas.

Resulta interesante encontrar a través del canto de sus historias ancestrales y de las nuevas vivencias como lo hacen las garífunas formas de expresar y revertir problemas de su vida cotidiana, como lo hicieron las afroamericanas.

Para el pueblo los cantos y danzas que se recrean y crean en los clubs de danza son un elemento más sobre el papel de las mujeres en la identidad cultural, “ellas son las principales articuladoras en la conservación de los rituales y en la generación de la cultura entre la juventud y la niñez” (Arrivillaga, 2010:23). Muestra su papel como preservadoras y promotoras de la cultura ancestral –que, en algunos momentos, son expresiones de la ritualidad- a su vez que dan cuenta de las historias que construyen la memoria colectiva del pueblo, muchas de estas historias de origen ancestral y muchas otras que reflejan los momentos históricos del pueblo. Ya que las cantoras son centrales y altamente valoradas por ser mujeres que reproducen y conservan referentes del pasado:

Las cantoras son depositarias de un corpus que constituye un importante referente del pasado y del mensaje dejado por los ancestros. Muchas de las canciones son recibidas (anoguchulewou) por ellas, lo que extiende esas canciones a otras esferas. Aquí el contenido de las letras está muy valorado: se trata de datos sobre antiguos hechos relevantes, importantes mensajes de los espíritus o enseñanzas y recordatorios a la comunidad, de ahí su importancia como portadoras de textos de gran valía para el grupo (Arrivillaga, 2010: 40-41).

Los cantos como formas de contar historias -que aunque para algunos estén en proceso de extinción o no haya suficiente información documentada- siguen presentes en la vida comunitaria del pueblo y, sobre todo, de las mujeres, de

diferentes formas y conectadas con momentos de la historia del pueblo y su vida. Sobre la tipología de cantos que existen, Arrivillaga identifica los siguientes:

Los cantos a *capella*, interpretados con un balanceo de los cantantes tomados de las manos en algunos momentos de los ritos y los ancestros, son conocidos como *úyanu*.⁹⁵ Se distinguen a su vez en *abeimahani* para las mujeres y *arumahani* para los hombres, que por cierto son menos frecuentes. Los *úyanu* como expresiones vocales son muy particulares: marcados por la voz nasalizada y la ausencia de un patrón rítmico, nos remiten a un componente amerindio (2010:34).

Son expresiones de su pasado ancestral esto es algo que encontré en algunos testimonios, como por ejemplo el de Doña Chula en Trujillo, la cual fundó y dirige aun un club de danza. Con su testimonio se reafirma la importancia de los cantos para guardar y preservar la memoria del pueblo. Sobre los cantos tradicionales dijo: “ se decía que eran hechos por gente ignorante, al final se trata de cantos que dicen sobre la realidad del pasado, de lo que era antes, de los ancestros, que ahora tienen sentido y se entienden” (Chula,2013).

Para ella, aún cuando los jóvenes hay que vincularlos con las prácticas y rituales del pueblo ahora se valoran los cantos y danzas de los ancestros, en el club de danza que dirige; casi todo el año enseñan y los últimos meses del año realizan presentaciones en la comunidad y, a veces, son invitados a presentarse en otras comunidades.

Doña Chula también me contó que no hay nadie que la remplace como directora del club; ninguna de sus hijas, ni sobrinas quiso ser parte del club; lo que le preocupa porque una vez que no esté no habrá quien convoque a los ensayos y organice las presentaciones. Ella fue la primera mujer que compartió sobre la creación de cantos propios que expresan la vida y problemática de las garífunas – pensando mucho en la relación con las letras de Ma Rainey y Bessie Smith donde **contaban sus problemas diarios**-. Enseñando sus canciones a los demás integrantes del club, dándole a sus creaciones líricas un sentido de permanencia en la memoria de los grupos y la memoria del pueblo.

⁹⁵ En garífuna significa: melodía sacramental o música sacra (Suazo, 2011:747).

Las cantoras como ella no solo son portadoras de la tradición y la memoria colectiva; van más allá, porque ellas saben que "ahora nuestros hijos, nuestros nietos, nuestros bisnietos ya no les gusta la machuca, y la machuca es original de nosotros. Nosotros tenemos que ubicarnos y educarnos para no perder lo nuestro" (Chula, 2013). Asumen el papel y rol de salvaguardias de su historia, identidad y prácticas culturales, y si consideramos que en cada pueblo o comunidad al menos existe un club de danza que, con sus creaciones, ensayos y representaciones; trabajan en la preservación de su historia y cultura ancestral, con lo cual se nutre y reproduce cotidianamente su cultura y la posibilidad de la pérdida de su identidad se aleja cada vez más de la realidad presente.

Algunos cantos, de mujeres sobre todo, hablan de momentos vividos en San Vicente por ejemplo *Hiruha Bayeira*: este úyanu se refiere a un sitito llamado Byera, cercano al río Analibou, ocupado por los garínagu en San Vicente. Un lugar bajo el control de un lugarteniente de Satuyé. Estas debieron ser de las mejores tierras de la isla, y fueron usadas por los Garínagu para cultivar caña. En 1795, ya entrados en guerra con los ingleses, fue aquí donde desembarcó uno de los buques con ayuda de los franceses.

Otra conexión presente entre los cantos es la ritualidad; como ya mencioné, muchos cantos son parte de los ritos de posesión. Las cantoras son "depositarias de los mandatos de los espíritus" (Arrivillaga, 2010: 34). Sobre este vínculo, Alba Batíz, integrante del club de danza en Santa Fe, afirmó el vínculo entre el grupo de danza y la espiritualidad, desde su quehacer como integrante del club: "lo que es el padre nuestro y todas esas cosas que se hacen en la iglesia y también en la espiritualidad y todo eso entonces hacemos en el grupo de danza" (Alba Batiz, 2013).

En Honduras, el papel de las mujeres en la reproducción, la conservación de cantos y danzas ancestrales es central. Aun cuando haya una separación que menciona la existencia de cantos de mujeres y varones y algunas danzas tradicionales son bailadas por los varones, estas prácticas existen gracias al

trabajo cotidiano de mujeres como Doña Chula, Alba Batíz y Manuela Guerrero. Ellas representan una parte de las mujeres comprometidas con la reproducción de sus prácticas culturales; las cuales, no sólo representan dinámicas de espacios comunitarios o el papel de las mujeres en la tradición; más bien son reflejos vivos de que los quehaceres culturales pueden y van más allá de la cultura como tradición, portan y guardan la memoria colectiva de pueblos, de su ritualidad y conexión espiritual y dan fuerza a las historias de sobrevivencia y lucha por sus territorios, las cuales son tan necesarias en estos momentos.

En Belice, los elementos ancestrales tienen otras connotaciones e implicaciones, responden a procesos menos confrontativos con el estado y de mayor acceso económico. Respecto a los remanentes culturales de la identidad no se habla de una matrifocalidad como tal, pero sí se reconoce el papel de la mujer garífuna dentro de la cultura y en otros espacios. En la entrevista con Phylips Cayetano, una de las fundadoras del Consejo Nacional Garífuna (NGC), me habló sobre las mujeres de Belice, de las mujeres garífunas, como líderes culturales, especialmente en actividades para la permanencia y sobrevivencia de la lengua, así como su participación en la espiritualidad garífuna, en la política y desarrollo económico. Otra opinión fue la de la Directora del Museo Garífuna, Sheena Jackson, la cual opina que la preservación de la cultura es algo importante por hacer y es algo de lo cual se están encargando las mujeres.

El contexto de acceso a la educación universitaria y de desarrollo económico en general para el pueblo garífuna en Belice es mucho más favorable que en Honduras. Esto se refleja en el acceso a espacios de poder para las mujeres que, si bien no fueron concedidos, de facto, no tuvieron que llegar a confrontaciones con el Estado para obtenerlos. La profesionalización y acceso universitario de las mujeres son producto de los trabajos de *lobby* que el Consejo realizó en el siglo pasado.

Una tarea pendiente y en la cual hay un sin número de mujeres es la recuperación de la lengua y el aumento de escritoras. Por ejemplo, en la ciudad de

Dangriga a la par del Museo se encuentra la Elementary School (escuela primaria) bilingüe garífuna-inglés, la cual en el año 2013, era dirigida por una mujer garífuna.

La matrifocalidad, división del trabajo, ritualidad y cantos y danzas reflejan la centralidad ancestral de las mujeres en la historia y cultura del pueblo garífuna, se trate de prácticas contemporáneas o de hace más de 200 años –aunque hay elementos para suponer lo segundo-. Esto es muestra de la existencia de resistencia ancestral: su tradición y su cultura, los cuales no sólo son estancos que nos permiten llenar museos o apreciar cantos y danzas ancestrales. Son elementos que a través de la conservación de la identidad con el quehacer de sus prácticas nutren y alimentan al espíritu de ancestros y a las Historias de resistencia y lucha, donde las mujeres son actoras y sujetas claves de estas otras formas de construir la vida.

Construcción de los espacios en resistencia

Los elementos que movieron y dieron pie a mirar la importancia y roles de las mujeres, centralizando su actuar en el quehacer cultural, son herramientas y formas de construir discursos y prácticas en resistencia. Conforman vínculos y relaciones en los espacios comunitarios y extracomunitarios, recreando las formas de establecer relaciones. Las prácticas en resistencia de las mujeres garífuna se configuran primeramente en espacios tradicionales, como los clubs de danza, y en otros, actuales o nuevos, como los patronatos dentro de las comunidades, donde la forma de relacionarse da cuenta de la preponderancia que tienen las mujeres en estos espacios.

Los grupos de danza son conocidos como clubs de danza, espacios organizativos dirigidos e integrados por mujeres –en su mayoría-; son reconocidos como las *organizaciones ancestrales de las mujeres* –con o sin información documentada- de larga duración. “Los clubs de danza, son espacios que contribuyen a la permanencia y reproducción cultural, donde se recrean y elaboran cantos y bailes ancestrales y que relatan las vivencias de las mujeres. Estos son

dirigidos por mujeres con la participación de varones en su mayoría jóvenes que se interesan por el baile” (Lucy Fernández, 2013). Grupos comunitarios conformados por mujeres de cada una de las comunidades, en cada pueblo o comunidad cuando menos existe un club de danza –hay algunas comunidades donde hay dos o tres-, y en cada evento, festividad o encuentro son convocados.

Los testimonios que encontré sobre los clubs en Honduras informan que estos clubs tienen nexos con grupos de danza de Livingston, Guatemala y de Nueva York y Los Ángeles en los Estados Unidos, a partir de intercambios de presentaciones entre los lugares de origen. Aunque, algunas veces, también se han presentado en otros espacios, como me lo narró Alba Batíz integrante del club de danza de Santa Fe: “el grupo se fundó el 21 de diciembre del año 2002, somos 50 mujeres, y vamos; a cumplir 11 años, ahí vamos hemos tenido éxito, sinceramente; bueno, hemos hecho una salida a Costa Rica, estuvimos una semana en Tegucigalpa; también hemos tenido logros; participamos en la Cumbre que hubo en Ceiba” (Alba Batíz, 2013).

Éste espacio organizativo es clave para entender el activismo de las mujeres en las décadas anteriores y durante el Golpe de Estado; así cómo los roles fortalecieron los papeles de las mujeres en las comunidades; estos espacios construyeron grupos de poder para tomar decisiones y representar a las comunidades al exterior de ellas. Se puede decir que es el primer bastión donde las mujeres toman decisiones comunitarias, espacios de empoderamiento:

Nuestras mujeres en las comunidades somos organizadas; todas las comunidades tenemos organizaciones de mujeres, están organizadas en clubes de danza donde la jefa del grupo es una mujer y los hombres nos sirven como tamboristas y todas las mujeres salen de su casa no tienen, que no le piden permiso a nadie, y el hombre no interfiere, por eso es entonces que la mujer sale todos los días y si tiene que ir a un encuentro a otra comunidad con su club de danza jamás va poner de pretexto que no puede ir, porque el esposo no la deja ir, porque el hijo no quiere que vaya, ella simplemente se va porque es su grupo es su organización y ese espacio de la mujer se respeta donde ella está organizada (Lucy Fernández, 2013).

Los clubs de danza, como espacio fundamental para la toma de decisiones y el apoyo comunitario, son los de la región de Iriona. Cuando estuve en Cusuna, Punta Piedra, Ciriboya e Iriona las conversaciones con las mujeres no fluían tan

fácilmente. En algunos casos fue necesario hablar primero con los varones y presentar con mayor profundidad mi interés por los temas; lo cual fue bastante diferente a t otras regiones. Sobre esta experiencia, le conté a una compañera garífuna muy cercana y ella me comentó que las mujeres de esa región no acostumbran a dar información tan libremente; para hablar con algunas tienes que ir de parte de alguien que sea reconocido en el pueblo o las organizaciones.

Formas de cuidar la información, el con quién y para qué hablan, es una muestra de apego real a la importancia que tienen sobre sus cuestiones culturales; y el manejo de la información reservada frente a intentos de intervención de sus comunidades, abriendo la posibilidad de interpretarse como una forma de realizar y posicionarse políticamente sobre el trabajo político –cultural.

Algo sobre esto comentó el Dr. Castillo en nuestra entrevista: “sobre la jerarquía organizacional para movilizar a la población, si cada jefa del club está de acuerdo con la movilización vas a tener el apoyo de todas las mujeres. En esa estructura cultural organizacional todavía existen los principios, se habla del nosotros, el himno más antiguo garífuna dice: yo por ti y mi bisabuela y tu por mí” (Luther Castillo, 2013):

Un segundo espacio importante de empoderamiento y transformación política son los patronatos comunitarios, organizaciones nuevas o que nacen en una coyuntura particular del movimiento organizado, respondiendo directamente a la nueva generación de dirigentes de OFRANEH. En una conversación informal con Oliver Cuisset en la primavera del 2013, me contó sobre el origen de éstos, origen que, según su sus fuentes, se vincula con las federaciones que OFRANEH tenía en todas la comunidades, las cuales de filiales se transformaron en patronatos.

Después del álgido momento de movilización que tuvo la organización en la década de 1990, se crean federaciones, las cuales se vuelven brazos de las oficinas centrales; pero con el tiempo son abandonadas y se crean los patronatos como una *forma de gobierno comunitario* que responda a las necesidades de cada

comunidad. Este gobierno es elegido en asambleas comunitarias y tiene la obligación de cuidar los intereses del pueblo garífuna; como por ejemplo, validar o no la venta de tierras, problemáticas centrales de ese momento y del actual.

En teoría, los patronatos deberían seguir vinculados con OFRANEH; pero, con el paso del tiempo, y al abrirse la posibilidad de ser espacios de toma de decisiones y de poder comunitario, en algunas comunidades se usaron como plataformas políticas y, en función de intereses de los dirigentes de los propios patronatos, vendieron las tierras o legitimaron las ventas sin ningún consenso comunitario.

Una variante que interviene en la funcionalidad y dirección de ambos espacios son las comunidades; al igual que los elementos culturales ancestrales – éstos se viven de formas más arraigadas en unas comunidades que en otras- el uso de los espacios para los propósitos principales es cambiante en comunidades con mayor arraigo identitario la importancia y la organización es fuerte y funciona para los fines y bienestar de la comunidad; mientras que en otras comunidades, con particularidades similares: mayor urbanización, cercanía a las ciudades, migración, lo que se entiende por bien común, se trastocan y se convierten en intereses individuales, en muchos casos intereses económicos.

Por el contrario, en la región de Iriona existe una confederación de patronatos, que están organizados más allá de las comunidades, por regiones, y la toma de decisiones se hace por toda la región:

Hay una federación de patronatos que no se ven en otros lados. Aquí tu miras una confederación de patronatos garífunas de Iriona que no lo miras en ninguna otra parte, la confederación puede unirse a una sola voz, porque tenemos todavía comunidad, porque mira, estos patronatos están ligados. En Iriona con este remanente que tenemos todavía creo que podemos existir a los embates en los cuales estamos inmersos en el país, es más fácil aglutinar a todas las comunidades en bloques(Luther Castillo, 2013).

Sin llegar a idealizaciones, ciertamente sí hay cambios entre las regiones y comunidades garífunas que van estableciendo las pautas de la movilización externa y de los elementos que persisten comunitariamente. En estas regiones más cercanas a la zona Miskita la venta y apropiación de tierras por parte de los

patronatos no se han constituido como un problema tan grande. El lugar más cercano de esta zona donde hubo despojos territoriales fue Punta Piedra, a través de una venta ilegal, y Vallecito –lugar más cercano a la comunidad de Limón, una de las comunidades más grandes del pueblo garífuna- la cual se encuentra a más de cuatro horas de camino.

En cuanto a la toma de decisiones de las mujeres, de igual manera, son espacios más cerrados para el exterior; aunque sus clubs de danza participan en las movilizaciones y encuentros de OFRANEH; de hecho, estos integran en gran medida la parte de la espiritualidad, rituales y cantos que se realizan en los eventos y concentraciones de la organización. Muchas de las mujeres que integran los clubs de danza colaboran con la Organización de Mujeres de OFRANEH.

Su participación en espacios de toma de decisiones está reconocida; pero aún hace falta hacerla real en estos espacios; porque no en todas las comunidades las mujeres han ocupado la presidencia de los patronatos; por ejemplo, la primera mujer presidenta fue elegida en 2012- 2014 en la comunidades de Cristales y Río Negro⁹⁶, se trata de Suyapa García, con la cual platicué al respecto y su opinión es animosa y positiva; pero, desde su experiencia, aún hace falta concretar la participación de las mujeres en los patronatos:

Soy la primera mujer presidenta de la comunidad, ahora es donde se viene practicando la equidad no solo en la política sino en la institución, y vale la pena que las mujeres se vayan involucrando ya que siempre han sido el sostén de la familia, que no sólo en la casa deberíamos estar, que tenemos la misma capacidad, tener esa equidad, que donde están los hombres también podemos estar las mujeres (Suyapa García, 2013).

Durante nuestra conversación, era claro que el interés colectivo y el trabajo político eran prioridades para quien dirige espacios como el patronato; el sentido

⁹⁶ Según Lucy Fernández activista de OFRANEH y cofundadora de ENMUNEH, la participación de las mujeres garífuna en la política municipal precede a su participación en los patronatos. En nuestra entrevista señaló que, desde 1990, comienzan con mayor fuerza la participación en partidos políticos de las garífunas: “ya tenemos mujeres alcaldesas en municipios garífunas podemos hablar de Santa Fe, Santa Rosalía que son las primeras comunidades donde ya hay alcaldesas y ha habido en Santa Rosa de Aguán dos, y como 3 alcaldesas en Trujillo y también como diputadas” (Lucy Fernández ,2013).

de responsabilidad comunitaria era claro y su discurso de corte político. Suyapa es un referente importante de la participación de las mujeres fuera del espacio tradicional y dentro de lo comunitario, articulando formas de resistir en espacios externos y frente problemáticas actuales tan complicadas como las de la venta de tierras.

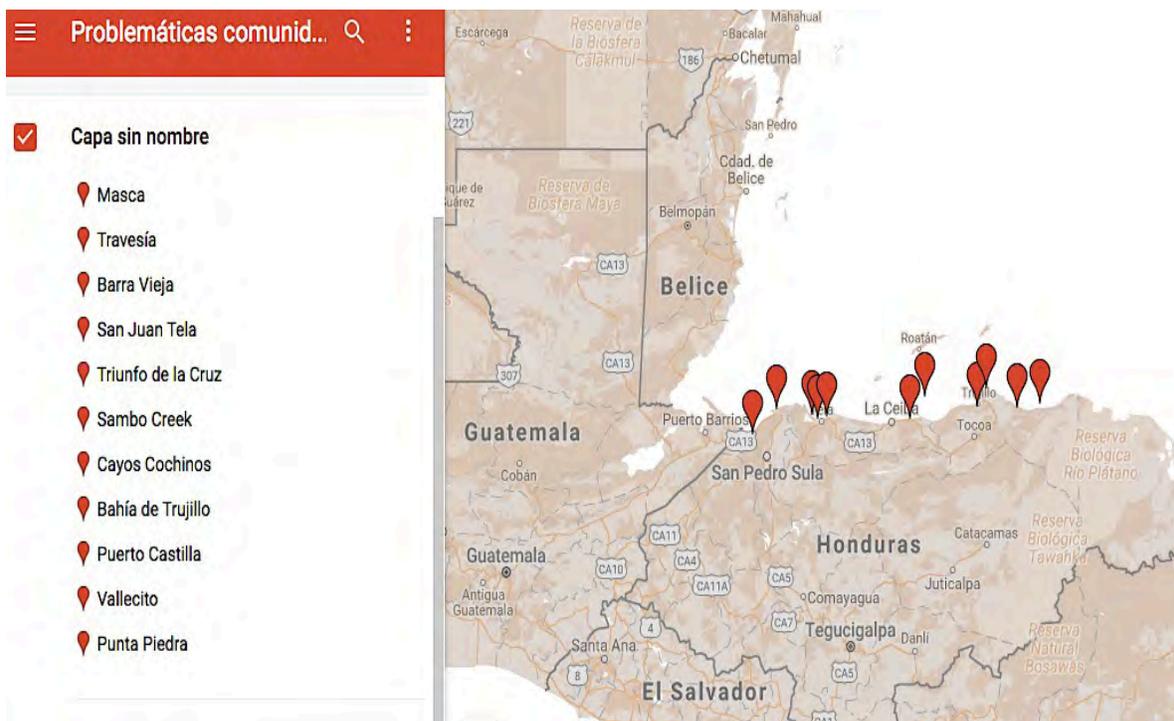
En contraparte, una problemática que demuestra el uso de los patronatos como plataformas políticas es el caso de la comunidad de Triunfo de la Cruz –una de las primeras comunidades que demanda al Estado hondureño frente a la Corte Interamericana de Derechos Humanos-. Sobre el origen mismo de los patronatos - como ya se mencionó anteriormente- fue producto del cambio de estrategia de OFRANEH, para establecer estructuras comunitarias que resguarden las prácticas culturales y el interés comunitarios; particularmente, la regulación de los procesos de venta de tierra o uso de las mismas.

En 2013, en la comunidad, existían dos patronatos confrontados: uno era reconocido por la municipalidad de Tela y el otro estaba vinculado a OFRANEH y había sido el demandante frente a la Corte Interamericana; demanda que ganó en 2015 frente al Estado hondureño; la demanda se realizó por no reconocer y salvaguardar sus derechos ancestrales. Mientras un patronato acciona en pro de la defensa de sus Derechos, el otro, únicamente funge como una oficina más de la municipalidad, perdiendo su sentido original y dejando ver la existencia de diferencias y separaciones dentro de las mismas comunidades.

Cartografías en disputa

La OFRANEH identificó una lista de comunidades que en un inicio se veían insertas en las llamadas “Ciudades Modelo”. Actualmente la crisis y confrontación por el territorio ha ido en aumento, de 3 a 5 comunidades que se encontraban en los planes de desarrollo han aumentado y en el 2016 la organización identificó 11 comunidades que se encuentran en conflicto territorial, sin considerar que en la comunidad de Tornabé se logró construir el complejo turístico más grande de la costa.

Después del golpe de Estado los territorios en disputa se concentraban cerca de las ciudades más importantes de la costa, por ejemplo de La Ceiba o Puerto Cortés, actualmente toda la zona costera se encuentra amenazada por la intervención de inversionistas y el Estado.



Mapa 2. Muestra a las comunidades que están dentro de las ZEDE (Zonas de Empleo y Desarrollo Económico) en Honduras. (mapa elaborado por OFRANEH)

3.3. Construyendo(se) relatos y espacios

Hace una década las predicciones sobre la desaparición de las prácticas culturales del pueblo y la pérdida de lengua eran parte de las hipótesis de la academia, hoy no hay cabida para dar pie a tales hipótesis. Una idea que ronda en el imaginario de la memoria del pueblo, que se evoca y recuerda en los eventos, asambleas y festivales indudablemente influye en una transformación sobre la participación de las mujeres. *El recuerdo ancestral de la matrifocalidad acompañan al quehacer cultural de las mujeres*, aunque no en todas las comunidades, ambas prácticas sigue teniendo importancia, ambas ideas se evocan, son mencionadas y transmitidas dentro de las generaciones más jóvenes y hacia el exterior.

No todo está escrito y dicho, los factores comunitarios y culturales que se han conservado, y que a partir del actuar de las mujeres han contribuido a lo que Brondo llama “nuevo activismo de las mujeres”, imbrica procesos organizativos conectados con las historias de las primeras organizaciones y creación de los espacios organizativos de mujeres en la región, principalmente en las ciudades – algunos feministas-. Elementos claves que en coyunturas de movilización como 1992 y el 2009 impulsan a salir a calles al pueblo, sobre todo a las mujeres.

Este activismo se reconstruye en todo momento y, en gran medida, se determina por las condiciones políticas y sociales de los espacios geográficos. por ejemplo, en Honduras después del 2009 las ventas y despojos de tierras fueron en aumento a la par de las demandas contra el Estado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, impulsando una cierta movilización del movimiento garífuna; sobre todo de las mujeres; mientras, en Belice hicieron uso de la proclamación del 2008 donde se incluye a la cultura y prácticas ancestrales garífunas dentro de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (originalmente proclamado en 2001). Las luchas no fueron en las calles, sino en las aulas, en las escuelas y en el sistema educativo beliceño. La búsqueda y reconocimiento de la lengua garífuna con su incorporación en el

sistema educativo es, por ahora, el punto central del pueblo beliceño. Aunado a un auge de escritoras que retoman cuentos y leyendas tradicionales e iniciando en la última década una oleada de recuperación cultural a partir de la literatura.

La construcción de este nuevo activismo o intervenciones políticas de las mujeres tiene un proceso donde desde las condiciones internas ya mencionadas se participa en las coyunturas sociales y políticas propias del movimiento garífuna. Este movimiento emerge de forma articulada en la década de 1990, año de las primeras titulaciones comunitarias dirigidas por Salvador Suazo y momento clímax de la cooperación internacional en la zona.

A finales de 1980, nacen, muchas Organizaciones No Gubernamentales; algunas, son garífunas, otras no; y operan desde las ciudades pero, en general, muchas de ellas enfocan sus proyectos en la zona garífuna. Sobre esta primera etapa de la emergencia de las organizaciones no gubernamentales, Luther Castillo (2013) no miró con “buenas intenciones” esta emergencia porque hubo una disputa por los recursos, lo que influyó en la creación de un sin número de organizaciones creadas para obtener recursos de la cooperación; desde su perspectiva, se impone un “cooperativismo occidental a partir de este bombardeo de recursos”.

Etapa que cambia para la siguiente década, un tanto más prometedoramente, según Castillo “es muy esperanzador cuando pasamos de la década de 1990 al 2000, porque hay muchos jóvenes que no quieren caer en muchos errores que se cometieron en el marco de los 90’s. Entonces, muchos jóvenes formados académicamente hemos podido aglutinarnos sin desligarnos de las comunidades, articulando acciones en conjunto” (Luther Castillo, 2013). Incluso en esta etapa se crea el vínculo con los pueblos originarios, con federaciones y organizaciones de los pueblos, mayas chortís, lencas, tolupanes, tawahkas, pechs y miskitos.

Nueva etapa que articula la experiencia de la década pasada , las nuevas generaciones que lideraron las principales organizaciones –Horacio Martínez

dirige OFRANEH a los 20 años- y el uso del contexto internacional con la creación de acuerdos y convenios para el reconocimiento de los derechos ancestrales de los pueblos originarios. Sobre todo, cambiaron las formas de exigir y manifestarse. Como dice Castillo; “se creía que la forma era sentarse en la mesa y hacer acuerdos, en un país donde los acuerdos no se respetan” (Luther Castillo, 2013); las nuevas generaciones tomaron las calles y se hicieron presentes en las ciudades.

Las mujeres en esta etapa, al igual que el movimiento, hacen uso de los recursos de la cooperación para la creación de organizaciones, participan en ellas, es la etapa de formación de mujeres en acciones y actuares concretos. Porque las principales organizaciones se reestructuran y con ellos las relaciones y formas de conformar desde las comunidades hasta las organizaciones y el movimiento negro-indígena.

Espacios pioneros organizativos

En esta reconfiguración del activismo las mujeres fundan en Honduras el *Enlace de Mujeres Negras de Honduras* (ENMUNEH) y la *Red de Mujeres Garífunas y el Comité de Emergencia Garífuna* (CEGAR); participan en la fundación, organización y dirección de la *Mancomunidad de Municipios Garífunas de Honduras* (MAMUGAH) en Nueva York (EE.UU.) fundan *Mujeres Garífunas en Marcha* (MUGAMA). Organizaciones que dan cuenta del quehacer de las mujeres más allá de la tradición y que serían espacios pioneros para la participación política de las mujeres en estas organizaciones y en la creación de otras-.

Enlace de Mujeres Negras Hondureñas (ENMUNEH) nació en 1995 con el acompañamiento cercano del Centro de Estudios de la Mujer – Honduras (CDM-H). Es fundada por Bertha Arzú esposa de Alfonso Lacayo –personaje clave en la recuperación de tierras y en el movimiento garífuna-, Bertha pertenece a las primeras generaciones que van a la Universidad y viven y desarrollan sus vidas en las ciudades. Mientras estudiaba, cuidaba de sus hijos, realizó su servicio social en CDM-H y, en 1995, con la muerte de Lacayo se involucra de lleno en la

organización para asistir a la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995 y a partir de este contacto y trabajo nace el Enlace en “Naciones Unidas ayudó a instalar dos oficinas, formamos los grupos de autoayuda sobre el VIH, formamos los grupos, porque empezamos trabajando VIH en el momento era fuerte hablar de VIH” (Bertha Arzú, 2013).

La primera Organización dirigida y organizada de mujeres garífuna que trabaja en las comunidades temas de salud. En ese momento existían organizaciones que trabajan en las comunidades, por supuesto OFRANEH cuestiones de tierra e identidad.

Lucy Fernández activista e integrante de varias Organizaciones, fue parte de la fundación del Enlace y ahora está en La Ceiba coordinando las actividades en la ciudad, desde su experiencia ENMUNEH es:

Una organización femenina con dirección de mujeres, junta directiva de mujeres sí tenemos hombres que nos colaboran obviamente nosotras somos muy amantes de lo que es la equidad de género porque si solo queremos mujeres nos vamos al mismo extremo de los hombres y usted sabe que en la vida hay que guardar equilibrio y hay hombres que están muy sensibilizados, que son sensibles a las luchas de la mujer y ellos son nuestros mayores aliados (Lucy Fernández, 2013).

ENMUNEH emerge en Tegucigalpa, luego se traslada a Tela punto estratégico entre las comunidades en la Costa. Inician con un equipo de cinco mujeres, aunque en algún momento intentaron hacer filiales en Trujillo, contaban con el presupuesto pero no con el equipo técnico, por lo que se quedaron en Tela estableciendo su zona de influencia en las comunidades desde Puerto Cortés hasta Triunfo de la Cruz –la zona este, colindando con Guatemala- . Pero unos años después de su conformación entraban a todas las comunidades garífuna con trabajos sobre derechos sexuales y reproductivos y prevención de enfermedades venéreas; incluso, cuenta Bertha, llegaron a realizar “un encuentro nacional con noventa mujeres en Tela”, donde participaron mujeres de todas las comunidades.

Una de las problemáticas centrales que la organización encontró con el paso del tiempo fue y es la cuestión de los recursos económicos, lo que debilitó la continuidad de los trabajos en las comunidades y la participación permanente de

mujeres tanto en el área administrativa como para formar promotoras. La idea del trabajo comunitario que se manejó en esa época consideraba buscar sus propios fondos para hacer proyectos en las comunidades, como parte de lo que Bertha llama “el compromiso social”; ciertamente, hay algo de compromiso en la idea de no bloquear y dejar de lado el trabajo frente a la disminución o condicionamientos de la cooperación para otorgar recursos, pero por otro lado, la falta de solidez económica para trabajar con o sin cooperación es una deficiencia de las organizaciones no gubernamentales de la región, que no buscan desarrollar la autonomía económica y dependen totalmente de recursos externos y de los lineamientos y objetivos de los donantes, sus ejes prioritarios y sus programas. Y frente a estas condiciones el llamado compromiso social se tambalea y es entendible.

Lo cierto es que muchas mujeres que formaron y participaron en Organizaciones anteriormente realizaron trabajos comunitarios, ligados con problemáticas de sus comunidades e inclusive de otras comunidades diferentes a las garífunas; por ejemplo, la enfermera Lucy Fernández cofundadora de Enlace; justo antes de conocer a Bertha, ella trabajaba en la Mosquitia en un proyecto de salud para disminuir la mortalidad infantil; la cual, comenta ella, en esa época era una de las más altas en Latinoamérica, el trabajo comunitario –remunerado- es un antecedente importante, según Lucy, para después engancharse más rápidamente con el trabajo que realizó en las comunidades garífuna:

Me estaban tirando como pez al agua, a mi me gusta por la comunidad, el contacto permanente con las personas; y cómo decirle no a una oportunidad de trabajar con mi propia gente, si había trabajado con tolupanes, con miskitos, como no iba a trabajar con garífunas igual que yo; eso, para mi, fue lo mas importante(Lucy Fernández, 2013).

Enlace en sus orígenes, se centró en la cuestión del VIH –más que como un diagnóstico propio sobre el tema, en gran medida influenciado por la organización de mujeres y las temáticas que Naciones Unidas en esa década estaba financiando para proyectos con pueblos afro-. Pues desde la perspectiva y el trabajo de Bertha el VIH era un problema en ese momento, que había llegado con

la migración, no sé puede negar o afirmar tal información porque, como dice ella, hablar sobre el SIDA era (aún en algunas comunidades) algo estigmatizado.

Ahora, la organización trabaja con grupos que se reúnen cuando menos una vez por semana, en las comunidades cercanas a Tela; estas son principalmente asesoradas por alguna de las promotoras con pláticas y gestión de medicamentos. En el 2013, el año de la entrevista, estaba por iniciar, un proyecto sobre “Derechos Sexuales y Reproductivos”; porque, desde su trabajo en las comunidades, hay un desconocimiento total y un aumento considerable de embarazos juveniles, así que el trabajo que la organización realiza se enfoca en difundir, capacitar y promover para evitar los embarazos adolescentes.

Las cuestiones de género y derechos sexuales y reproductivos son consecuencia directa de su formación en organizaciones feministas como el Centro de Estudios de la Mujer en Honduras (CEM-H), Centro de Derechos de las Mujer (CDM) y Visitación Padilla. Las fundadoras de Enlace se formaron en algunas de estas organizaciones de mujeres, trabajaron en proyectos conjuntos o incluso se convirtieron en su “población a atender”. La cercanía de las organizaciones con el feminismo es visible, incluso en el uso del lenguaje y posicionamientos políticos. Inconvenientemente, la formación feminista no fue completa para reflexionar sobre las similitudes y diferencias que mujeres negras, con una identidad ancestral en áreas rurales, puede tener con mujeres mestizas de las ciudades.

El asunto de las Organizaciones de mujeres en Honduras no responde a una línea de organizaciones que buscan consolidarse y obtener recursos para realizar proyectos y continuar con sus colaboradores; pero, además, poco se reflexiona sobre las diferencias históricas entre las mujeres; las corrientes feministas que por el género, por el hecho de ser mujeres, consideran que la violencia intrafamiliar, feminicidios o derechos sexuales y reproductivos son demandas de las “mujeres” en general.

Sería interesante entablar diálogos desde las diferencias de cada pueblo y condiciones locales de las mujeres, así como desde el reconocimiento de sus particularidades culturales e históricas; para encaminar el activismo a resolver problemáticas específicas de las comunidades sin imponer soluciones desde afuera. Incluso, pensar, primero en saber si cuáles desde la perspectiva de las comunidades son las problemáticas o temas a trabajar; muchas veces las organizaciones dan por hecho una serie de generalidades sin preguntar e indagar las particularidades; se da por sentado que las condiciones de opresión de las mujeres son las mismas y por lo tanto requiere de las mismas soluciones.

Otra organización surge en 1998; la *Mancomunidad de Municipios Garífuna Hondureños (MAMUGAH)*. Es una unidad técnica que colabora con los municipios para elaborar y gestionar recursos para ejecutar proyectos:

Según los estatutos era para el desarrollo sostenido del territorio, recaudación de impuestos, rescate cultural y turismo, principalmente sobre el fortalecimiento institucional para todas las comunidades, Este proceso fue apoyado por la Cooperación española. Uno de estos propósitos es dirigir y apoyar todos los procesos de autoconocimiento en 7 municipios: Juan Francisco Bulnes, Iriona, Limón, Santa Rosa de Aguán, Trujillo, Santa Fe y Balfate (Raquel Buelto, 2013).

El origen del modelo de la Mancomunidad es una figura organizativa que inserta la cooperación española en las comunidades garífunas; en un inicio, la estructura y financiamiento proviene de la cooperación; pero al igual que todos los cooperantes, con la crisis de la Unión Europea y su recortes en gasto social el recurso se convierte en un problema. A pesar de trabajar con las municipalidades, no se habían logrado gestionar proyectos en conjunto para ser financiados por ambas instituciones –MAMUGAH y los municipios-, sino al contrario, la organización gestiona proyectos y recursos para los municipios.

La estructura de MAMUGAH se basa en asambleas, la junta directiva está integrada por los alcaldes y un equipo técnico intermunicipal; los ejes van desde el desarrollo económico, social y género, fortalecimiento institucional, ordenamiento territorial, patrimonio cultural y recursos naturales; como se observa los ejes se encaminan al desarrollo de proyectos desde lo social, económico y cultural. La

cuestión es qué tan cercanos están los ejes de las problemáticas reales y qué tanto consideran los elementos culturales para resolverlos. Los proyectos en el 2013, según la directora Buelto, eran:

Proyecto de salud y un proyecto de Estrategia de Desarrollo Territorial en Centroamérica (ECADER), una metodología, una estrategia para ver cómo se puede hacer el trabajo de reordenamiento, para que la MANCOMUNIDAD la integrara y se considera un territorio a nivel centroamericano para trabajar sobre la concepción común del territorio. Las organizaciones que integran esta estrategia son en Nicaragua está CORECAGUA, Belice el NGC, Guatemala ONEGUA y en Honduras la MAMUGAH, el Proyecto de turismo comunitario para que las comunidades se beneficien directamente del turismo (Raquel Buelto, 2013).

Uno de los problemas centrales de los ejes es la toma de decisiones de la mancomunidad, lo que tienen que ver con la intervención externa y falta de visión política y crítica de sus integrantes. Los alcaldes son los que deciden qué proyectos y cómo hacer el financiamiento de los mismos. Es decir, la mancomunidad hace de asesores a las municipalidades, pero los alcaldes mismos deciden lo que harán y cómo lo harán, y no un equipo técnico especializado; pues las decisiones no se toman por consenso.

Por otro lado, los proyectos de reordenamiento territorial son un foco rojo en la región centroamericana por tratarse de una zona de conflictos y disputas territoriales para la inversión extranjera. Si estos procesos de “ordenamiento territorial” no son construidos desde las bases comunitarias; es decir, desde la consulta y trabajo con las comunidades, no se puede confiar en que la prioridad sean los pueblos y no la apropiación de sus territorios.

Raquel Buelto Directora de la mancomunidad inicia su activismo trabajando de voluntaria con ENMUNEH en Tegucigalpa; luego, en el Programa Intercultural Bilingüe en todo el país, en la Secretaría de Educación. Este proyecto que fue financiado por el Banco Mundial y el Programa Pro INCA (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo y el gobierno de Finlandia). Raquel se reconoce como mujer, negra garífuna y joven, ocupando un puesto que en algunos momentos ha sido motivo de cuestionamientos sobre su capacidad; desde su perspectiva, porque son espacios que aun se tienen que pelear

No es lo mismo el contexto comunitario que hacerlo fuera, cuando se está en un espacio más grande es diferente; pero, indudablemente, la mujer garífuna tiene un liderazgo dentro y fuera de la comunidad; hemos visto el caso de Miriam que se ha enfrentado a muchos procesos fuera y dentro de la comunidad, pero pienso que, como garífunas, como mujeres, tenemos la ventajas de que tenemos una cultura que, le da mayor espacio de participación a la mujer en comparación con otras culturas indígenas; y eso, de alguna manera, permite que podamos acceder a otros espacios, no con mayor facilidad pero sí que se nos dé la apertura. Desde mi experiencia te diré que en el espacio público no es fácil, peor en el espacio privado(Raquel Buelto, 2013).

La experiencia de Raquel como directora apuntala a la disputa de un espacio aún no “dado o concedido” y a disputar por el derecho de estar y ocupar espacios y puestos directivos. Esto muestra a los integrantes de una comunidad que piensan desde la desigualdad, pero como dice Raquel, referentes como Miriam son actualmente importantes para dar la pelea por esos espacios; por una herencia cultural que rescate el papel ancestral de las mujeres y la conexión con el territorio.

Otro espacio pionero es el *Centro de Emergencia Garífuna en Honduras (CEGAH)* consecuencia directa de la crisis climática originada a partir del Huracán Mitch. Organización de Trujillo fundada por 16 garífunas de esta comunidad y de Río Negro y Cristales. Dentro de sus fundadoras se encuentra Balvina Chimilo, una de las testimonios entrevistadas en Trujillo. Ella y su hija Miriam Chimilo, una compartieron sobre los orígenes del CEGAH los cuales, como su nombre lo menciona, tienen directamente que una crisis o emergencia, la cual, es la crisis climática post-Mitch: "la organización nace resultado de la emergencia, de la emergencia que se estaba experimentando. Las comunidades garífunas no eran atendidas por el gobierno, sobre todo en Santa Rosa del Aguán, un grupo de garífunas se empezaron a organizar y, posteriormente, tuvimos el acompañamiento de Susan Chande (EUA), la cual vinculó a la organización con la cooperación internacional" (Miriam Chimilo, 2013).

Balvina Chimilo contó que después del Mitch se lograron articular dieciséis comunidades a partir de proyectos de agricultura sostenible (seguridad alimentaria) por la emergencia del huracán. A su vez, fue el inicio de una organización enfocada en proyectos de desarrollo sustentables para las

comunidades fortaleciendo la identidad cultural, “la gente se empoderó y así no perdió su cultura y costumbre. Trabajamos con proyectos internacionales. A raíz de eso, construimos un mercado en Trujillo para que vendieran sus productos, casabe, plátano, yuca, todo lo que ellos podían traer; y, en 2001, ganamos un premio de Conservación en Malasia” (Balvina Chimilo, 2013).

Actualmente, como estrategia de preservación cultural, sobrevivencia alimentaria y recuperación de tierras se busca consolidar proyectos de soberanía alimentaria. La emergencia climática hizo que los ojos de varias partes del mundo voltearan a ver las costas hondureñas; pero, una vez, pasando la emergencia, la cuestión del sostenimiento de la Organización, igual que en ENMUNEH, se constituyó en problemática; aunque su junta directiva; en la que permanecen la mayoría de sus fundadores, según las Chimilo, contribuyé a sostener a la organización; así como a reforzar sus vínculos con otros actores nacionales e internacionales que se enfocan en el desarrollo de proyectos de agricultura sustentable.

En Trujillo se ubica la sede y, en 2011 eligen Nylda Gotari, una garífuna para dirigir el CEGAH. Su trabajo y experiencia son importantes y claves para narrar los procesos de incorporación de mujeres activistas emergidas en la década de 1990 y que corresponden a la nueva generación de sujetas políticas dentro del movimiento garífuna. Desde su experiencia de trabajo, la centralidad del papel de las mujeres tiene un límite que construye barreras para las mujeres garífunas. Su participación política es algo que aún se está peleando; "cuando la mujer está en la dirección ejecutiva la gente no confía, no cree mucho; porque, según la sociedad, la mujer representa el sexo débil y, mientras ven a un hombre, si creen en que esto sí va a funcionar, como mujer no es muy fácil, el esfuerzo es doble a pesar de que las comunidades son matrifocales" (Nylda Gotari, 2013).

Nylda, con la experiencia propia, muestra una de las problemáticas centrales de las activistas, las directoras de organizaciones y las instituciones que ya comentaban Leslie Lino (CURLA-Ceiba) y Fany Solórzano dirigiendo

OLAMUGAH; la falta de confianza sobre su liderazgo en cuanto a la toma de decisiones, en algún momento, se les cuestiona su capacidad, no por la falta de preparación o capacitación sino por el hecho de ser mujeres.

En resumenn, estas condicionantes, respecto a las limitaciones con las que cuentan las organizaciones no son extraordinarias y la falta de confianza en las dirigentas y líderes; son parte del paisaje de trabajo en las organizaciones. La dependencia económica y los procesos de formación escasos contribuyen a usar sólo los discursos sobre igualdad y equidad como lemas institucionales. Ahora bien, todas las mujeres, desde su experiencia personal, resaltan que entre las organizaciones garífunas y otras que no lo son, hay diferencias; ya que en estas se busca revertir y transformar poco a poco estas limitantes, al menos se abre la posibilidad al dejar que ellas dirijan las organizaciones.

Una organización que emerge en contextos diferentes, y antecede una década al surgimiento de todas las organizaciones anteriores, es *Mujeres Garífunas en Marcha (MUGAMA)* (1982-1983) fundada por maestras garífunas en Nueva York.

Las maestras garífunas fundamos MAMUGA; empezamos a unificarnos con la Junta de Educación del Estado de Nueva York, respecto a algunos casos que se habían dado respecto a la niños que no hablaban español y eran considerados con un retraso y enviados a la escuela especial, cuando se trataba de un retraso por ser garífuna hablantes; logramos sacar a varios niños de la escuela especial y le pedimos a la junta de educación del Estado de Nueva York pusiera diez asistentes en clases donde hubiera garífunas (Manuela Guerrero, 2013).

Mencionar su existencia, aun cuando no sea directamente parte de la coyuntura de emergencia de organizaciones, muestra el liderazgo de las mujeres en espacios públicos. La influencia de un grupo de mujeres que aun no estando en su país y su comuidad deciden organizarse e intervenir públicamente. MUGAMA sólo es una de las tantas organizaciones que emergieron en los Estados Unidos , que nacen por los vínculos cercanos con el movimiento de los afroamericanos.

En esta década, de 1990, no sólo construyeron espacios de intervención política de las garífuna a través de organizaciones, comienza como Luther lo dijo

“un momento esperanzador” para el movimiento garífuna, en un contexto de emergencia de organizaciones y movimientos feministas y de pueblos originarios. Las influencias y vínculos con ambas corrientes fueron parte del momento y cimentaron dos caminos, dos formas de andar y actuar de las organizaciones y mujeres, uno continuó con los lineamientos de la cooperación y, el otro, aprovechó la coyuntura política para exigir el reconocimiento de sus derechos sobre los recursos:

Los Estados-naciones estaban a cargo de establecer los medios para que la igualdad de género en la propiedad de la tierra y en su usufructo estuviera asegurada. Fue en ese período cuando el acceso y el control de las mujeres sobre los recursos fueron internacionalmente reconocidos, pasándose de un enfoque en la propiedad de las mujeres como un medio para incrementar la eficiencia en la producción a uno que prestara atención a la productividad como derecho económico de las mujeres (Brondo, 2008:38)

A partir del 2000, las dos formas de actuar, lo que Keri Brondo llamó, el activismo político de las garífuna se diferencia claramente; aunque ambas iniciativas son productos del quehacer de las mujeres por sus comunidades, para algunas dirigentes la resistencia que se construye desde las organizaciones y participaciones de las mujeres es divergente:

Una resistencia es creada desde el imperio, la cual responde a sus propios intereses, donde los organismos manejan los recursos a favor de ciertas organizaciones y financiando ciertos proyectos, agenda que responde a los organismos y a la propia cooperación, a la gente de allá, por ejemplo el término de afrodescendiente: es acuñado por el Banco Mundial, por el BID. Porque ya no te puedes decir negro, no te puedes autodenominar negro, porque necesitan acuñar una palabra que responda a los intereses de las organizaciones y la cooperación, por eso usan afrodescendiente, ahora es el tema de moda, lo cual es preocupante, para los movimientos sociales, es peligroso porque pueden determinarte la cooperación tu agenda y no lo que tú necesitas trabajar (Miriam Miranda, 2011).

La postura a la que hace referencia la dirigente de OFRANEH es una crítica constante para las organizaciones que se mueven hacia donde les mande y ordene la cooperación, o sus lineamientos y, particularmente hace referencia a la postura de ODECO respecto al uso del término afrodescendiente que ha acuñado como emblema de lucha y resistencia, lo que desde la perspectiva de Miranda es jugar del lado del Imperio, porque los garífunas no lo son. Este debate pareciera no tener sentido en algunos espacios académicos, pero es medular para los procesos y movimientos que buscan el reconocimiento político.

Autonombrarse es el primer paso para conformar procesos reales de reconocimiento y de exigencias de derechos ancestrales; el identificarse como afrodescendientes para los garífunas implica simbólicamente una alineación hacia los organismos internacionales que han promovido las políticas neoliberales extractivistas y del uso de sus territorios para desarrollar turismo; políticamente una fragmentación del movimiento negro-indígena, porque no habría derechos ancestrales que exigir al no ser pueblo originario; con lo cual tampoco se podría exigir el reconocimiento de su derechos sobre los territorios. Y, por último, ser afrodescendientes implicaría no reconocer su historia e identidad Caribe y en Honduras sería una forma de legitimar el Golpe y Post-golpe de Estado del 2009.

Respecto a organizaciones como ENMUNEH, MAMUGA y CEGAH en todas las entrevistas que se realizaron con sus fundadoras y directoras, todas reconocieron la venta de tierras como problema central del pueblo y el 90% de sus experiencias están ligadas a los procesos de resistencia y lucha de OFRANEH. Incluso las promotoras, voluntarias, danzantes y buyeis que integran los Clubs de danza o algunos patronatos y colaboran con alguna organización –de las ya mencionadas- son enlaces de OFRANEH en las comunidades; son parte del grupo de mujeres e integran las manifestaciones cuando la organización convoca.

Sobre su dependencia económica de la cooperación es ciertamente un problema, porque en algunos proyectos implica puntualizar en objetivos establecidos por la cooperación y no por las mismas organizaciones; aún así, hay un margen de maniobra para vincularse con problemáticas y la resistencia del movimiento garífuna.

La lucha por la tierra y de las mujeres

Nosotros nos identificamos,
la vida de las mujeres esta más relacionada a la tierra
porque la tierra pare y nosotros también.

Activista garífuna. Fanny Solórzano, 2013.

En una segunda etapa de inicios de este *nuevo activismo*, la construcción de

espacios liderados por mujeres son más y tienen mayor fuerza dentro de las comunidades como en las organizaciones. Por un lado, sin duda el 2005, cuando inicia la dirigencia de Gregoria Martínez y Miriam Miranda continúa con ella, se impulsa esta etapa de participación política de las garífuna y el avance de proyectos neoliberales de corte turístico contribuyen a esta participación política de las mujeres. Como dice Brondo; “cuando el bienestar de la comunidad es amenazado, las mujeres garífunas se ven forzadas a entrar en la política” (Brondo, 2008: 386).

Aunque, desde la voz y experiencia de Manuela Guerrero, este nuevo liderazgo es en cierta medida consecuencia de las *dificultades y la matrifocalidad*:

Muchas veces las carencias, la dificultad de la vida, las siente más la mujer, y este tipo de situaciones es lo que ha motivado a que las mujeres participen, se han ido apropiando y formar parte de los procesos. Hay cierta relación entre el matriarcado y el liderazgo de las mujeres, y actualmente las mujeres están más capacitadas, con innovaciones y enfoques de género, entonces las mujeres garífunas están empezando a despertar, están viendo que ellas también forman parte de una sociedad (Manuela Guerrero, 2013).

Ambas condiciones, desde la experiencia de campo y las narraciones de las garífunas que conforman y son parte del Movimiento y las Organizaciones son la médula de este *nuevo activismo o posicionamiento político de las mujeres*. La diversidad de ejes, proyectos y organizaciones son resultado de sus propias historias de vida y contextos comunitarios, que nacen desde su identidad y prácticas culturales. Hacer énfasis y uso de estos elementos para reforzar el movimiento negro-indígena y construir espacios de resistencia con base en la participación de las mujeres es vital y responde más a las necesidades del pueblo que a modas de la cooperación o de los organismos internacionales.

Lo saben las dirigentas de la resistencia, por eso nace en diciembre de 2009 “*Oundaruni, Hemenigui Hiñariñu Garinagu*” -Organización La Esperanza de las Mujeres Garífunas de Honduras- (OLAMUGAH) y en cada encuentro, festival o reunión convocada así como hay un espacio dado para la espiritualidad existe uno para la reunión de mujeres de todas las comunidades: “ es una de las partes mas importantes de la organización porque las mujeres son las que participan

mucho en los procesos de recuperación de tierras, en las movilizaciones en todos los llamados de la organización las mujeres son las que están ahí, son las que llegan primero(Fanny Solórzano, 2013).

OLAMUGAH nace reuniendo a treinta y dos representantes mujeres de las comunidades, que ratifican la matrifocalidad como parte de “la cosmovisión del pueblo garífuna”, para crear “un espacio de articulación de las mujeres de base del pueblo Garífuna”, partiendo del reconocimiento del “papel fundamental que jugamos como mujeres en la reproducción y trasmisión de la identidad del pueblo Garífuna”. Se reúnen en Cusuna “más de 250 mujeres” como lo narra Fanny Solórzano ex integrante.

La organización surge en el contexto del Post-golpe de Estado con un posicionamiento político frente a éste, muy claro, las garífunas se declaran en “alerta total”:

Por la demolición de la democracia activada por los intereses imperiales asociados con la pequeña elite de poder, ya que vemos los mismos nombres y apellidos de los que han pretendido arrebatar nos nuestras comunidades, como los perpetradores del golpe de Estado efectuado el pasado 28 de junio, el cual ha generado enormes violaciones a los Derechos Humanos del pueblo hondureño (ADITAL, 2011).

Establece una serie de demandas enfocadas principalmente en *mejora de las condiciones de salud y preservación del hospital garífuna de Ciriboya*:

Crear una estrategia contra el cambio climático para evitar la afectación de la zona costera, lugar donde se ubican en su mayoría las 48 comunidades garífuna; un proyecto específico para la plantación de cocos como medida de prevención de la erosión de las costas y un cese hacia la protección de narcotráfico, ya que, al ser la zona costera el camino de paso del narcotráfico, se convierte en una zona protegida para el crimen organizado, lo cual contribuye a la inseguridad en las comunidades (OLAMUGAH, 2011).

Estas fueron las demandas de la organización, aunque no se incluyeron las problemáticas de la tierra, se considera que éste es el problema número uno que enfrenta el pueblo garífuna y, ante el cual, se declararon en “alerta total”. Y parte del trabajo de base que se propuso realizar fue la formación de mujeres “organizar a las mujeres, a que las mujeres son las que están en el proceso de las luchas de las tierras” (Fanny Solórzano, 2013).

El trabajo de la compañera, al dirigir la Organización, fue iniciar desde la base, planificar y hacer el trabajo de campo para invitar a las mujeres de todas las comunidades a organizarse a reunirse con un propósito: *organizarse y atender las problemáticas de las comunidades*. “Proceso lento y complejo”, según narra Fanny, porque muchas de las mujeres esperan que los proyectos estén listos en cuanto los hacen, y parte del trabajo que se tiene que hacer es la gestión para obtener recursos.

Esta experiencia organizativa tiene un papel importante dentro de la lucha por la tierra, fue la toma de Vallecito, está, estuvo organizada por las mujeres y prácticamente habitada por ellas mismas “teníamos un vivero, hicimos también un trabajadero donde había yuca, plátano, caña, camote, trabajado por las mujeres, también muchas de las mujeres chapearon luego cultivamos todo eso; entonces, las mujeres son las que estábamos más al frente del proceso de permanecer” (Fanny Solorzáno, 2013).

En 2012 OLAMUGAH trabajaban en Vallecito en el proceso de recuperación de las tierras habitándolas, proceso que funcionó hasta cierto momento porque, para abril del 2013, el grupo de mujeres que había permanecido hasta diciembre no continuaba en el territorio. Parte del trabajo de formación de las mujeres y varones para la recuperación de tierras se enfrentó a problemas organizativos y de financiamiento; a pesar de que se buscó habitar el espacio de una forma sustentable; incluso, en algún momento, la planta de agua de coco EcaCol tenía una planta ahí, hasta el 2013 no se logró consolidar el nacimiento de una comunidad.

Como dice Fanny aún se está trabajando para reforzar la matrifocalidad en las comunidades y en las organizaciones. Las relaciones internas entre compañeras y compañeros de las organizaciones son algo sumamente complejo – al igual que en muchas organizaciones de izquierda- no se reconocen los papeles desiguales existentes entre mujeres y varones; y, a veces, con el discurso de evitar la fragmentación del movimiento o de que las cuestiones de género no son

problemáticas de los pueblos originarios, se invisibilizan las relaciones de poder de los varones.

Pensar desde el género o la equidad para las mujeres garífunas implica retos complejos; primero, porque las cuestiones de género son abordadas desde la centralidad de las mujeres mestizas de Tegucigalpa, que aun no han incluido reflexiones o análisis; por ejemplo, de las feministas afroamericanas o comunitarias, las cuales podrían dar más elementos para destejer las relaciones de poder o forma de articularse las opresiones sobre las garífunas. Entonces, la formación de las organizaciones de mujeres y feministas se queda corta para los contextos comunitarios.

Y, segundo, partir del género o feminismo en las comunidades, se cree, son cuestiones occidentales o extranjeras; o sea, no propias de las historias y condiciones de las mujeres. Existe una “estigmatización del feminismo”. Esto se refleja en la falta de información o el resultado del trabajo de las organizaciones de mujeres con las comunidades; porque las feministas de las ciudades poco o nada se acercan al contexto comunitario para la generación de propuestas feministas. Sin duda, existe una falta de acercamiento a los múltiples feminismos regionales, hacia el propio feminismo negro o comunitario que son cercanos a las realidades y geografías de las garífunas, donde se podrían encontrar claves importantes para la formación de las garífunas como por ejemplo los aportes de feministas negras y comunitarias como aquí se plantea.

Sobre las posturas que menciona Miranda (2011) y el activismo que señala Brondo (2008) ambas formas parten del arraigo de la matrifocalidad; como característica particular de la historia de las mujeres, en la actualidad; se conecta con el territorio. Sobre las acciones y posturas, es posible que en esta segunda década del siglo XXI las transformaciones dentro de las organizaciones sean más radicales en cuanto a las posturas de resistencia y “la movilización de los indígenas sea una estrategia efectiva para ganar reconocimiento internacional y apoyo para una lucha local” (Brondo, 2008:387). En el 2015, Honduras y el

movimiento social vivió un ciclo de movilizaciones que, si bien no logró cambios estructurales, movilizó a las organizaciones en todos lados. Y si consideramos que:

Las mujeres ocupan puestos importantes en las dos organizaciones garífunas de Honduras. Las mujeres tienen la mitad de los puestos de liderazgo en ODECO, incluyendo el de asesor legal de la organización, que está a cargo de todos los asuntos relacionados con los derechos a la tierra de los garífunas. Las mujeres, también, se encuentran fuertemente presentes en OFRANEH, con los dos puestos más importantes ocupados por mujeres (Brondo, 2008: 387).

Las garífunas estarán en el centro de las movilizaciones y las estrategias de resistencia por la lucha del territorio. Pero la base organizacional que nace con organizaciones de mujeres con este objetivo necesitarán traspasar estructuras que poco o nada se han trabajado; las experiencias de Fanny Solórzano, Nylda Gotari y Raquel Buelto marcan temas necesarios a tratar sobre las estructuras organizativas; porque si no se trastocan estas relaciones de poder internas entre varones y mujeres; es decir, si no se cambia la idea de que *lo comunitario – cultural es el espacio de acción también de las mujeres y se generan reflexiones en torno a la construcción del poder y las formas de dominación patriarcal*, el trabajo de formación de las mujeres se acercará más a las cuestiones de género institucionalizadas o será un proceso largo de formación antes de reflexionar sobre las condiciones propias de las garífuna.

La centralidad del papel en la lucha por la tierra muestra varios hilos que desde la década de 1990 se vienen imbricando; razón por la cual, hacer uso de los aportes teóricos y experiencia de las mujeres que viven la lucha desde los tiempos anteriores es un camino necesario, sobre todo, por las enseñanzas de las experiencias y la construcción de alianzas. En este sentido, el movimiento feminista en Latinoamérica hoy día está nutrido de experiencias y corrientes diversas que, a lo largo de las últimas décadas, han implicado una reconfiguración interna. Por otro lado, los estudios académicos e investigaciones del cuerpo –si bien se pueden interpretar como la nueva moda de la intelectualidad- son una puerta abierta para reflexionar desde ahí.

Sí se logra conectar la lucha por la tierra con la experiencia de movilización y lucha que las compañeras feministas – porque como Brondo (2008) y Miranda (2011) lo señalaron la lucha por la tierra conecta con las mujeres- han construido, como formas y espacios en resistencia, encontraremos un sinnúmero de similitudes entre luchas y objetivos.

Porque muchas de las experiencias de las compañeras –autonombradas feministas o no- se centran en reflexiones sobre los *vínculos entre cuerpo y territorio*, como formas de lucha y resistencia frente a la matriz de dominación racista y sexista; sobre todo, en espacios que se encuentran en disputa constante, donde la disputa debe articularse y luchar contra las opresiones y situaciones que generen desigualdad y discriminación; o sea, no se podría establecer una consigna contra el capital que pretende apropiarse de sus territorios sin mirar el racismo, la misógina y el sexismo en los cuerpos de las compañeras; ambos frentes son claves para permanencia y formas diversas de reproducir la vida, como lo ha hecho ancestralmente el pueblo. Entonces, ¿porqué no conectar ambos espacios para luchas y construir estrategias de resistencia?, ¿porqué no partir del reconocimiento del cuerpo como primer espacio de lucha?

Sí la lucha por la tierra es representada por la centralidad del papel de las mujeres acompañada del activismo y participación en las organizaciones, sí ellas –y varones- son las que están poniendo, a contrafuego en las manifestaciones, demandas contra el Estado y, en sus discursos el cuerpo, ¿porqué no acompañar el movimiento reflexionando desde el cuerpo?

Partir desde la defensa y resistencia del cuerpo como acción transformadora, como acción apropiación de la historia de lucha del pueblo contra “los conquistadores”. Recuperar la conciencia de saber que los cuerpos están tejidos, con la permanencia de su lengua, la resistencia cultural y defensa del territorio. Sin lugar a duda, el cuerpo de una misma debe ser el lugar primero de deconstrucción del poder y de reestructuración de lo colectivo: “la lucha por lo común” parafraseando a Raquel Gutiérrez (2011).

Las garífunas saben y son conscientes de la importancia de partir de su centro -lo saben aunque no sea una consigna al exterior-; por eso, parten de la defensa de su cultura y la resistencia de sus *saberes, pensares y actuares*. Entendiendo su cultura como sinónimo de pueblo, de un pueblo ancestral, como dice Rita Segato “lo que identifica este sujeto colectivo, este pueblo, no es un patrimonio cultural estable, de contenidos fijos, sino la autopercepción por parte de sus miembros de compartir una historia en común, que viene de un pasado y se dirige a un futuro, aun a través de situaciones de disenso interno y conflictividad” (Segato, 2010:7).

La Historia pueblo es la misma que persiguen la mayoría de los pueblos originarios, la historia contra la colonización e imposición de modelos y sistemas no propios. Porque nuestros centros de poder, y por lo tanto del saber, están estructurados en otras latitudes y contextos, están fuera de las realidades latinoamericanas y caribeñas.

La posibilidad de *tejer su historia con otros pueblos, con la de otras mujeres*, partiendo de una cita que Hernández retoma de Chandra Mohanty: “reconocer las diferencias para poder explicar mejor las conexiones y teorizar mejor nuestras preocupaciones universales y a partir de estas teorizaciones construir alianzas políticas” (Hernández, 2008: 96) conecta su lucha por el territorio con la lucha de las mujeres de casi todos los pueblos originarios; y con la lucha por el cuerpo, la lucha de las mujeres, xinkas y aymaras particularmente, mujeres feministas y no feministas.

La conexión con las mujeres de otros pueblos teje lazos entre dos espacios políticos: el cuerpo y el territorio, ambos espacios centrales para la resistencia del pueblo garífuna; aun no reconocidos, pero, si el pueblo garífuna encontró vínculos y alianzas con los pueblos originarios, seguramente la apuesta actual será tejer redes que aporten al fortalecimiento del movimiento.

Literatura y lengua, otras formas de resistir

Mi madre me amaba. Ella me decía,
“Tu eres muy brillante. Tu tienes una gran comprensión.
Ella me llamaba, “Walagan”, que quiere decir nuestro legado.

Mi historia. Marcella Lewis, 2012,

Sobre las prácticas de resistencia, las beliceñas mostraron otras formas, sobre todo a partir de la defensa de su cultura y lengua es que su quehacer ha tomado relevancia particular dentro y fuera de Belice. Si bien -como ya lo he mencionado- no están confrontadas con el Estado y las condiciones de desigualdad y marginación, dentro del mismo espacio de dominación sus formas de interactuar son menos violentas –aunado a la juventud del Estado-nación beliceño-. Y la resistencia cultural que construyen parte de sus escritos literarios y el rescate de la lengua garífuna como formas de resistir frente al discurso de la dominación.

La literatura y la lengua representan formas de interpretar universos y realidades, son formas de comprender y aprender sobre las historias de los pueblos, sobre todo de pueblos de los que no se ha contado mucho dentro de las historias nacionales u oficiales. “La literatura como texto y como institución sigue funcionando –especialmente en el caso centroamericano- y sigue funcionando como instancia e incluso institución de construcción de identidades, sean éstas individuales o colectivas” (Mackenbach, 2008: xxvi).

Estas identidades colectivas en la región, desde la creación literaria, se encuentran en profunda transformación, dependiendo del lugar de creación, básicamente, dependiendo desde el cuerpo que las crea. Aún cuando desde mediados del siglo XIX haya registros de escritoras centroamericanas, es en el último medio siglo, su narrativa se reconoce como parte de la historiografía y la literatura de la región, que aporta a esta construcción de identidades y sujetos que desde el imaginario de la nación se quedaron fuera de ella; para este, caso las mujeres por ser mujeres:

se enfrentaron al arte como una institución que se rige por cánones androcéntricos que tienen como referencia el contexto objetivo en que la experiencia de los varones se desenvuelve, la racionalidad y la subjetividad masculinas, y la aceptación y asimilación de un lenguaje que bajo una supuesta neutralidad excluye a las mujeres del dominio de la

palabra, de la capacidad de nombrarse y aprehenderse como ser sexuado y autónomo (Meza, 2008: 247-248).

El principal aporte de las mujeres en la literatura fue nombrarse, situarse en sus narrativas e historias, como lo dice la autora Consuelo Meza (2008); “posicionarse en el centro del discurso literario” (p.248). Esta nueva corriente narrativa, señala la autora, responde a la última mitad del siglo XX, responde a una serie de transformaciones de la época y a una historia de escritoras del siglo pasado. Estas nuevas creaciones literarias emergen a la par de procesos de cambio y transformaciones en la región que posibilitan el mirar hacia otros aportes que desde Centroamérica recogen las historias no contadas.

Para las mujeres centroamericanas –para las mujeres en general- resulta un reto, que para las garífunas es doble, porque ellas ni siquiera figuran dentro del recuento de las narrativas de mujeres, ni dentro de los trabajos que desde las academias de literatura y estudios culturales de la región se hacen, sus aportes y creaciones se encuentran en lo marginal de lo ya marginado.

La lengua y la no inclusión del territorio beliceño seguramente son las principales causas, porque las garífunas escriben en inglés–garífuna. Pocas lo hacen en español, y porque *Belice permanece en el limbo entre lo caribeño y centroamericano* y, desde los estudios centroamericanos, ni Belice ni las escritoras garífunas figuran. Lo cual no implica necesariamente que desde estos estudios se estén reproduciendo prácticas de invisibilización hacia los aportes de las mujeres garífunas.

Otra diferencia marcada son las temáticas que se abordan. Según el estudio de Meza, esta nueva corriente contemporánea aborda tres temáticas: “la narrativa de tema guerrillero y la de la guerra, la nueva narrativa histórica y la que tiene como objetivo la reflexión alrededor de la identidad femenina y/o las relaciones de género” (2008:269). Mientras la narrativa de las garífunas se centra más en leyendas y cuentos para niños, en recuperar su historia ancestral y revivir el uso de su lengua.

El trabajo de las mujeres en Belice sobre la lengua y literatura es una aportación para la Historia de su pueblo. No es una casualidad que sean las garífunas beliceñas las que estén dirigiendo un proceso de creación literaria y recuperación de la lengua; como Phylips Cayetano (2013) lo contó; en “Belice las mujeres y hombres tienen educación y aplican para trabajar en el gobierno o la iglesia y consiguen trabajos, no hay programas para los garífunas en garífunas completamente como en Belice, los profesores hablan garífuna, según su perspectiva, los maestros que enseñan a garífunas deben hablar, leer y enseñar en garífuna”.

El pueblo garífuna en Belice no sólo tienen acceso a la universidad, muchos de ellos y ellas realizan intercambios en la Universidad de West Indies (Jamaica), Estados Unidos o Inglaterra, no de forma tan fácil, pero existen programas y convenios que favorecen estancias universitarias y, sin duda, que hablen inglés es un punto a su favor.

Otra particularidad es su ocupación y profesionalización; muchos y muchas garífunas se vuelven maestros de nivel básico (es decir de primaria y secundaria), profesiones que proporcionan seguridad y estabilidad económica pero no con altos ingresos- y algunos otros-trabajan dentro de la estructura gubernamental. Este es el caso de la mayoría que migra de las poblaciones de Hopking, Dangriga o la ciudad de Belice, los que se encuentran más al sur como en Seine Beight y Barranco se dedican aun a la agricultura. Y hay más de dos generaciones de garífunas en Belice que accedieron a espacios universitarios o de profesionalización.

Sobre el trabajo literario que crean, es toda una recuperación de historia, cuentos, leyendas y poemas. La mayoría de las escritoras son poetisas desde muy jóvenes; por ejemplo, Marcella Lewis nació en 1920 y, según escribe su primer cuento a los ocho años. Fue fundadora del Consejo Nacional Garífuna, “Tía Madé” –como le gusta que le llamen- ha escrito poesía, cuentos, líricas musicales y discursos en inglés y garífuna, siempre en ambas lenguas, contribuyendo con la

práctica de su narrativa a la recuperación de la lengua; a la par de haber contribuido en la estandarización ortográfica y la elaboración del diccionario bilingüe inglés-garífuna en 2008.

Tía Madé, con sus creaciones, contribuye desde su perspectiva a la creación de una narrativa garífuna, donde parte de las experiencias de vida, viajes y testimonios, desde su centralidad como sujeta de sus historias; aunque en algunas otras historias cuenta anécdotas de animales o lugares e incluye en muchas de ellas lugares míticos y personajes ancestrales del pueblo garífuna como St. Vincent los líderes Satuyé y Alejo Beni; por ejemplo, en poemas como “Mi hogar” y “Pelícanos” –y muchos de sus otros poemas son de corte religioso-.

Por otro lado, fortalece la identidad garífuna y el orgullo de ser garífuna en un texto mítico titulado “Garínagu: el surgimiento. El tiempo ha llegado”, en este poema hace un llamado a no perder sus orígenes y lengua como garífunas:

Estamos cansados de estar en la lluvia,
Nuestros niños garífuna, niños y niñas,
Vamos a levantarnos y ayudar en el adelanto
de nuestra patria
Establecido para nosotros por nuestros ancestros.
Debemos ser valientes soldados,
Guardianes y apoyar a nuestra patria,
Belice,
Nuestra casa, dulce hogar.
(Lewis, 2010: 3). (Traducción propia).

La literatura de Lewis es no sólo una muestra de la creación y narrativa de las mujeres garífunas como salvaguardas de la tradición y cultura ancestral, es una fuente de promoción del orgullo y la patria garífuna y beliceña y una muestra de las expresiones de su andar.

También, están las escritoras Jessie Nuñez Castillo y de Zoila Maria Ellis, quienes escriben en antologías de mujeres escritoras beliceñas (2003 y 2008) y que, a partir de sus historias, retratan la vida de las mujeres garífunas, ya sea a través de anécdotas su vida en la comunidad o por la necesidad de migrar.

En la literatura garífuna es clave la narrativa de Zoila Ellis , además de Tia Made, Ellis crea las primeras narrativas sobre historias y leyendas del pueblo garífuna. Nace en 1957 en Dangriga siempre vivió en las zonas rurales creciendo en contextos propicios para después recrear sus historias. En 1974 estudia derecho en la West Indies, de 1980 a 1990 vivió en Reino Unido, República Dominicana y regresa a Belice en 1992. Actualmente vive en St. Vincent y Granadinas y es dirigente del National Garífuna Council. Ellis es una de las escritoras más jóvenes del mundo garífuna que se lee en el caribe inglés, siendo un puente entre la cultura y los pueblos garífunas y caribes. En 1988 publica una de sus obras más importantes y significativas para la literatura garífuna “On héroes, lizards and passions” (De heróes, iguanas y pasiones).

Algunas otras escritoras -de las cuales no logré tener acercamiento con su obra pero que fueron mencionadas en la entrevista con Ms. Cayetano-, por la importancia de sus obras, son: Nelita Sambula que ha escrito tres libros para niños, y poesía; Felicia Nuñez ha escrito un libro de cocina; Judith Diego, Mirta Palacio, Felicia Fernández, Jessy Louis, Karina Mary Castillos y Judith Lumb.

En general, los textos de todas las garífunas beliceñas que lograron recrear y conservar la lengua a partir de sus creaciones literarias o la recuperación de sus cuentos y leyendas, *son también formas de preservar la memoria colectiva del pueblo y construir caminos otros para resistir. La lengua y la literatura, ambas son fuentes fundamentales para la permanencia de los pueblos, de vivir y caminar.*

La literatura y lengua permiten centralizar sus vidas, perspectivas y personajes a partir de sus historias, al mismo tiempo que permiten que el mundo conozca de su cultura; se vuelven protagonistas e interlocutoras entre su pueblo y el mundo. El quehacer de las garífuna; en este sentido, es una invitación a la permanencia de su cultura en formas de transformación de su lugar, tejiendo alternativas frente a las opresiones y reconfigurando su lugar, para ser sujetas que narren y escriban su propia historia, la de su familia, comunidad y pueblo.

CONSIDERACIONES FINALES

Porque espiritualmente están conectadas, aunque hablen diferentes lenguas y tengan diferentes elementos, el reconocimiento de las y los ancestros y de la importancia del territorio son parte de ambas propuestas: de las garífunas y de las feministas comunitarias de Guatemala. Y algo que habrá seguir de cerca es la conformación de las intelectuales garífunas beliceñas que cada vez más representan las voces entre el mundo inglés y el caribe.

Esta primera aproximación, con todo y que nace de las Historias y prácticas ancestrales y actuales del pueblo garífuna, es una primera aproximación inacabada. Recordemos que la mayor parte de la investigación se realizó en Honduras y de manera somera en Belice. Se centralizaron las historias de vida y de las organizaciones. Por lo tanto hace falta profundizar las reflexiones y, problematizar, sobre y en otros espacios como Guatemala y Nicaragua.

Honduras vive crisis políticas interminables, aún cuando no haya sido parte de las guerras civiles y confrontaciones armadas de la década de los ochenta de la región; se vive y han vivido casi en un Estado de excepción permanente. Desde inicios del siglo XX, con la intervención de las compañías bananeras, el Estado poco o nada intervino, más que para entregar recursos, territorio y concesiones a manos llenas; su larga historia de Golpes militares y corrupción y la intervención casi permanente de los EE.UU. como país eje frente a los conflictos armados en la región-. Ahora, al menos desde hace dos décadas, las inversiones extranjeras y la explotación de los recursos como parte del desarrollo del capitalista, al igual que en toda Latinoamérica, ha puesto los ojos en territorios de los pueblos originarios, en el desarrollo de grandes emporios hoteleros y monocultivos. Por lo tanto, Honduras vive en crisis.

Respecto al pueblo garífuna, en las últimas tres décadas, la confrontación directa con las empresas trasnacionales–Estado y las organizaciones indígenas y garífunas ha ido en aumento y ha tenido puntos álgidos– por ejemplo, los varios intentos de asesinato y amenazas hacia Miriam Miranda dirigente de la principal

Organización y en el mes de abril el asesinato de Bertha Cáceres lideresa de la principal organización Indígena en Honduras, ambas organizaciones integrantes del Frente Nacional de Resistencia en el post-golpe de 2009-2010-.

Las condiciones de conflicto aumentan cada vez más y, con ellas, la disputa por el territorio, una razón más para enfatizar en el enfoque y trabajo de campo desde las comunidades y, el recorrido con las mujeres hondureñas.

Los elementos culturales, la importancia de los roles y la dirigencia de las mujeres en varios espacios dentro y fuera de las comunidades se visibilizan por lo que develaron los *orígenes, formas y prácticas de resistencia*; muchas no son concebidas como tales por las mismas mujeres; otras, incluso, niegan su adhesión a cualquier postura crítica. Pero, justamente, estos discursos son *prácticas infrapolíticas*, las cuales no necesariamente generan *posturas contraideológicas* confrontativas; pero que con el quehacer cotidiano, con el día a día se contraponen a la matriz capitalista patriarcal. Asimismo, de ser un reflejo de su cultura ancestral, de “estrategias” usadas desde el origen del pueblo, enfocadas en un principio en sobrevivir y, actualmente, disputando y un tanto sosteniendo el movimiento popular en defensa del territorio.

La mirada del *feminismo negro* devela la importancia de que en cada comunidad se reúnan mujeres para cantar y tocar sobre su día a día, que mujeres dirijan y lideren organizaciones o que accedan a espacios de profesionalización y de formación intelectual. El feminismo negro pone el dedo en las llagas y proporciona herramientas para transformar, desde los cruces de la dominación o la interseccionalidad con categorías de análisis transversales, tejiendo las categorías de clase-raza-género y acercándose más al reconocimiento de las garífunas como sujetas y actoras.

El reconocimiento de las condiciones de opresión y los vínculos de la dominación de los sistemas de explotación vinculan y conectan a mujeres que parecieran no tener nada en común más que el color de la piel o el lugar de origen. Acercan la realidad de las garífunas con la de las afroamericanas,

feministas comunitarias bolivianas o xincas –inclusive mucho más que con las feministas mestizas hondureñas, guatemaltecas o en general de Centroamérica-.

La raza y la cultura, como categorías para problematizar, son imprescindibles para entender y contribuir con procesos de formación política; sobre todo, para reconocer las herramientas y posibilidades transformadoras existentes dentro de las comunidades; permite escuchar y mirar las posibilidades transformadoras de las compañeras que trabajan la tierra, dirigen clubs de danza, organizaciones y proyectos educativos; son buyeis, escriben literatura al confrontarse con el poder económico y político, encontrando herramientas críticas de transformación.

Respecto a la idea del cuerpo-territorio de las feministas xincas y el vínculo entre el blues y los cantos de Ángela Davis son formas y prácticas fundamentales para entender y proponer nuevas formas de mirar la resistencia, pero sobre todo impulsarla. Para aproximarse al análisis cultural y político de poblaciones negras-indígenas en el Caribe y Latinoamérica; sobre todo, para las prácticas de las mujeres, se incluye un análisis de clase, categoría que a lo largo de la investigación no se confronta ni se disputa, y casi no se reflexiona a partir de ella – sino en articulación con otras categorías-. Pero se considera fundamental no obviarla ni eliminarla de la problematización para *comprender y proponer nuevas formas de reproducir la vida material y simbólica*.

La reivindicación identitaria responde al contexto de “lo indígena”, identidad disputada al Estado-nación latinoamericano por la *folklorización* y generalización que ese Estado ha realizado desde el “reconocimiento” de los pueblos originarios. El escenario internacional y los organismos internacionales pueden ser ampliamente criticados, pero, en cuanto a la defensa de los derechos de los pueblos originarios, –casi siempre frente a los Estados- son una herramienta importante. Por ello, las Organizaciones y el Movimiento indígena aluden al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y acuden a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) cuando tienen que exigir el respeto de sus derechos ancestrales sobre el territorio y la naturaleza.

De igual forma, la cultura garífuna por ser Patrimonio Intangible de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en países como Belice, ello ha contribuido a la promoción y conservación de proyectos en pro de la lengua y tradiciones garífunas; en Honduras sucede lo contrario; algunas organizaciones cooperantes y líneas de cooperación han promocionado el uso de recursos internacionales para financiar caudillos garífunas y legitimar al gobierno golpista, en vez de realizar trabajos profundamente comunitarios y culturales.

Un elemento más a resaltar es la importancia de la comunidad y lo comunitario; su sentido de colectividad hace de su cultura un baluarte (no por su preservación como patrimonio de la humanidad), abren las puertas a la interacción con las poblaciones indígenas a través de sus lazos comunitarios. La comunidad, grupo o pueblo se vuelve un eje articulador en el que se mueven las y los garífunas; incluso, en contextos de migración fuera del contexto centroamericano. La oralidad se vuelve un puente entre pueblos negros e indígenas, la forma de permanencia histórica y cultural de muchos pueblos del Abya Yala y para las garífunas una forma de dirigir los espacios y prácticas culturales ancestrales y contemporáneas de su pueblo.

Aunque la colonización en América estableció diferencias entre los negros, los indígenas, los mestizos y los blancos; negros e indios fueron colocados en la subalternidad y, siguiendo la Ruta de la Tercera Raíz dentro del mestizaje, hubo un ir y venir de aportaciones culturales entre ambos pueblos. El caso del pueblo garífuna refuerza, desde el origen mismo de su identidad, al provenir del mestizaje entre caribes y negros, ambos con culturas de tradición oral.

Lo que se buscó en este primer momento fue mirar los procesos culturales con otros y más parámetros históricos y políticos, por ejemplo, *desde la oralidad de los pueblos, y desde el sentido político de los procesos culturales*; como lo que Scott observó en los análisis sobre las poblaciones agrarias en el Sudeste Asiático.

Porque aún cuando hay presencia de origen africano en América, estos pueblos se asentaron sobre otras condiciones, lo que conlleva al hecho de que las culturas y pueblo africano-americanos son en un cien por ciento producto de la colonización europea en América. Como Francesca Gargallo sostiene al citar a Silvia Rivera Cusicanqui: “todo lo que los pueblos originarios, europeos, africanos y asiáticos hicieron en América pertenece a la historia americana. Únicamente desde el reconocimiento de esta modernidad americana compleja, podremos destejer imágenes occidentales” (Rivera en Gargallo, 2012: 19-20).

Nuestras culturas, prácticas e identidades en tanto prácticas sociales que son dinámicas, cambiantes y se expresan en función la reproducción de la vida colectiva, cuando el grupo se enfrenta a coyunturas de crisis política específicas se transmutan en expresiones políticas, es entonces cuando se descolonizan se convierten en apuestas políticas.

La necesidad de generar o contribuir en la construcción de genealogías de los actores, formas y practicas de resistencia de las mujeres garífuna nace de la revisión de los primeros textos e investigaciones de antropólogos por ser referentes de información importantes. Referentes también a través de este texto se mostraron en algunos momentos finitos y con limites.

También del interés en la búsqueda de la génesis de las primeras organizaciones y las articulaciones comunitarias; resaltado, las narrativas y aportes de los propios garífunas fueron la luz y las voces, pero sobre todo los más cercanos a las realidades complejas del pueblo, el movimiento y sus luchas políticas. Lo cual indudablemente cambia la posición del pueblo dentro de la recuperación y reflexiones de sus historias, estos discursos contra-hegemónicos que dejaron el discurso oculto para posicionarse y ser sujetos y sujetas de su propia historia, lo cual lo han hecho históricamente, pero ahora con mayor potencia.

Tejer desde las ideas, relatos y testimonios de la historia de voces y figuras como Miriam Miranda dirigente de OFRANEH; los diálogos con las mujeres dirigentes de organizaciones, de clubs de danza, de los patronatos, de instituciones de gobierno, escritoras y directoras de escuelas; los textos y

narrativas de historiadores, activistas y escritoras garífunas y no garífunas; y, desde, la propia experiencia de estancia en las comunidades costeras garífunas de Belice y Honduras (hasta los límites con la Moskitia) fue una forma de tejer la red para recuperar nuestras historias y resistencias retomando los hilos desde Abya Yala.

¿Cómo y quiénes generan estas epistemes e Historia de las ideas? Sin duda, los mismos pueblos (y nosotras y nosotros como latinoamericanistas); como Silvia Rivera Cusicanqui lo dice en una entrevista; “pensar desde el cuerpo para tener un conocimiento más situado” (Rivera, 2015), implica comprometerse a ser constructores o interlocutores para contar estas historias y actuar.

Para mí, realizar este trabajo implicó un replanteamiento sobre el lugar que ocupó, el cómo me posicionaba dentro de las comunidades y en las entrevistas, confrontarme con mis propios estigmas producto de la colonización. Mi mestizaje en territorios garífunas implicó ser la otra, la india; se convirtió en un ejercicio de confrontación conmigo misma. De mirar el mestizaje desde otras formas, desde las resistencias de los pueblos no colonizados o cimarrones. Mezcla entre negros cimarrones y caribes parece fue una de las formas más resistentes al colonialismo iniciado en el siglo XV y sobrevivientes en el siglo XXI frente a los proyectos neoliberales de explotación y desarrollo de territorios y de la naturaleza.

Entonces, aportar, desde mi lugar un trabajo que sirva de estantería para sus experiencias y trabajos, de las cuales poco se ha escrito, narrar y poder encaminarnos y encaminar estas historias desde otra perspectiva, la cual es una de las muchas que se pueden abordar fue un objetivo de las estancias de campo y de este texto.

Sobre la adhesión al feminismo, aún cuando la propia realidad de las comunidades, reproducción cultural y defensa de sus territorios son en gran medida una tarea de las mujeres, ellas, en su mayoría, no se reconocen feministas –aclaración importante por el origen de los aportes-; por lo que no se pretende imponer una etiqueta a las mujeres garífunas o presuponer que deberían reconocerse feministas.

Finalmente, esta es una apuesta por descentralizar desde el feminismo, centralizando a las Historias de las garífunas: desde el feminismo negro se descentralizaron a las mujeres feministas, se alzó la voz por las mujeres negras a las cuales no se les consideraba su diferencia desde su condición de “raza”; y se propone la centralización en sujetas, prácticas, historias y voces de las mujeres. Es decir se descentraliza una corriente epistémica para centralizarse en sujetas particulares en la construcción de un nosotras incluyente y a la vez abarcante.

En una conversación informal en la primavera del 2013, con la dirigente Miriam Miranda, cuando le pregunté sobre el feminismo, ella rió y respondió que las luchas y las demandas del movimiento feminista poco o nada tienen que ver con las del pueblo garífuna; pero reconoció que el sistema patriarcal está presente de diferentes formas y existe en las relaciones entre mujeres y hombres garífunas.

Ella no se reconoce como feminista y no cree que el feminismo pueda aportar a la lucha del pueblo, lo cual es interesante. Miriam Miranda, cuando habla de feminismo piensa en las organizaciones de mujeres de Tegucigalpa, San Pedro Sula u otras organizaciones de mestizas, que tienen como emblemas los derechos sexuales y reproductivos; por lo tanto su no adhesión al feminismo es congruente con sus prácticas de liberación. Pero no olvidemos que hay múltiples feminismos en tanto historias, cuerpos, formas y prácticas de mujeres en resistencia, que trastocan la dominación y sus mitos patriarcales, racistas y capitalistas.

BILIOGRAFÍA GENERAL

Fuentes primarias (entrevistas de campo)

Arzú, Bertha. (2013, Abril, 3). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Tela, Atlántida, Honduras.

Batíz, Alba. (2013, Mayo, 3). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Santa Fe, Colón, Honduras.

Buelto, Raquel. (2013, Mayo,7). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Trujillo, Colón, Honduras.

Castillo, Luther. (2013, Mayo, 11). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Irióna, Colón, Honduras.

Cayetano, Phylips. (2013, Abril 16). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio). Dangriga, Belice.

Chimilo, Balvina. (2013, Mayo,2). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Trujillo, Colón, Honduras.

Chimilo, Miriam. (2013, Mayo, 2). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Trujillo, Colón, Honduras.

Chula (2013, Mayo, 1). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Trujillo, Colón, Honduras.

Fernández, Lucy. (2013, Abril, 23). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). La Ceiba, Atlántida, Honduras.

Gotary, Nylda. (2013, Abril, 30). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Trujillo, Colón, Honduras.

Guerrero, Manuela (2013, Mayo, 4). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Santa Fe, Colón, Honduras.

Lino, L. (2013, Mayo, 24). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). La Ceiba, Atlántida, Honduras .

Norales, Wilfredo. (2013, Mayo,4). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Santa Fe, Colón, Honduras.

Solórzano, Fanny. (2013, Marzo, 27). Entrevista realizada por Uvi N. García. (Archivo de audio y transcripción). Triunfo de la Cruz, Tela, Honduras.

Bibliografía Capítulo 1.

Amaya, J.A. (2007). *Las imágenes de los Negros Garífunas en la Literatura Hondureña y Extranjera*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Cultura.

Cabnal, L. (2014). *Despatriarcalización del territorio cuerpo, un acto político y cosmogónico para descolonizarnos*. Xallahpan. Guatemala: S.R.

Curiel, O. (2007). La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antiracista. *Revista NOMADAS*, (26), 1-25.

Davis, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: España: Editorial Akal.

Davis, A. (2012). I used To Be Your Sweet Mama. Ideología, sexualidad y domesticidad. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 135-186). Madrid, España: Editorial Traficante de Sueños.

De Andrade, R.G. (1981). *Los negros caribes de Honduras*. Honduras: Editorial Guaymuras.

Gall, O. (2007) Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos. En O. Gall (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas* (pp.63-90). D.F. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.

Giménez, G. (2007). Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social. En O. Gall (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas* (pp. 37-62). D.F. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Good, C., y Velázquez, M.E. (2012). Introducción. En Clásicos y Contemporáneos de la Antropología (Ed.), *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica* (pp.19-33). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Metropolitana: Universidad Iberoamericana.

González, N.L. (2006). *Peregrinos del Caribe, etnogénesis y etnohistoria de los garífunas*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial, Guaymuras

González, P. (2006). El Colonialismo interno. En M. Roitman (Ed.) *De la sociología de I poder a la sociología de la explotación*. (pp.129-156). Buenos Aires, Argentina: CLACSO

Gómez, D. (2012). Mi cuerpo es un territorio político. *Voces descolonizadoras, Cuaderno 1, Brecha Lésbica*, 1-27.

Hernández, Aída. (2008). Capítulo 2. Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo. En L. Suárez y A. Hernández (Ed.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 68-111). España: Editorial Cátedra.

Hill, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99-134). Madrid, España: Editorial Traficante de Sueños.

Jabardo, M. (2012). Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 27-56). Madrid, España: Editorial Traficante de Sueños.

Leyva, H.M. (2009). *Imaginarios (sub)terrestres. Estudios literarios y culturales de Honduras*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial: Plural. Organización para la cultura.

Mintz, S.W., y Price, R. (2012). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Metropolitana: Universidad Iberoamericana.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Landier (comp.) , *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (S.R.). Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad e diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Argentina: Prometeo..

Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. D.F. México: Ediciones Era.

Todorov, T. (2010). *La conquista de América: el problema del otro*. D.F., México: Siglo XXI.

Voces de mujeres indígenas, garífunas y campesinas de México, Guatemala y Honduras. (2013). *El sonar de las mujeres de la tierra y el mar*. Chiapas, México: Comunicadores y Comunicadoras Populares por la Autonomía (COMPPA).

Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología: Editorial Universidad de Antioquia: Ediciones Uniandes: Siglo del Hombre editores

Bibliografía Capítulo 2.

Agudelo, C. (2011). Génesis de redes transnacionales. Movimientos afrolatinoamericanos en América Central. En O. Hoffman (coord.) *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central* (pp.65-92). México: Colección Africana. Serie Diáspora afrodescendiente en México y América Central.

Anderson, M. (2009). *Black and indigenous. Garífuna activism and consumer.* University of Minnesota Press. Minnesota: EE.UU. *culture in Honduras. Minneapolis*, Estados Unidos: University of Minnesota Press.

_____ (2011). Los garífunas hondureños y los significados de "negro" en los años 1930 y 1940. En E. Cunin (coord.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe.* (pp. 35-67). México: Colección Africana. Serie Diáspora afrodescendiente en México y América Central.

Amaya, J.A. (2011). *Los cuidados de la salud desde la cosmovisión garífuna: estrategias interculturales de atención a la salud sexual reproductiva.* Honduras: Medicus mundi, Enlace de mujeres negras de honduras (ENMUNEH) y Universidad Pedagógica.

América Central y el Caribe. (pp. 197-222). México: Colección Africana. Serie Diáspora afrodescendiente en México y América Central.

Arrivillaga, A. (2005). Marcos Sánchez Díaz: from hero to húraha- two hundred years of Garifuna settlemente in Central America. En J.O.Palacio (Ed.), *The Garifuna. A nation across borders* (pp. 64-84). Benque Viejo del Carmen, Belize: Cubola Productions.

_____ (2010). Del tambor africano a la música garífuna. *En Enclave afrocaribe.* (pp.18-61). Monestel, M. y Valencia, M. (cords.). Costa Rica: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Barahona, M. (2004). *El silencio quedó atrás. Testimonios de la huelga bananera de 1954*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras.

_____ (2005). *Honduras en el siglo XX. Una síntesis histórica*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras.

_____ (2009). *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras.

Bolland, N. O. (1992). *Colonialismo y resistencia en Belice. Ensayos de Sociología histórica*. México: Editorial CNCA-Grijalbo.

CAHDEA. (1993). *Informe final de evaluación*. Tegucigalpa, Honduras: Consejo Asesor Hondureño para el Desarrollo de las Etnias Autóctonas

Centeno, S. (2004). *Adhesión Étnica*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Universitaria-UNAH.

Cunin, E. (2011). Los criollos de Belice. ¿Encarnación de la identidad nacional o afirmación étnica?, En O. Hoffman (coord.) *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central* (pp. 157-187). México: Colección Africanía. Serie Diáspora afrodescendiente en México y América Central.

England, S. (2006). *Afro-Central Americans in New York City: Garifuna Tales of Transnational Movements in Racialized Space*. Florida, Estados Unidos: University Press of Florida.

Euraque, D. (2004). *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras*. Tegucigalpa, Honduras: Centro Editorial SRL.

Gargallo, F. (2002) *Garífuna Garinagu, Caribe*. México: Universidad de Quintana Roo y editorial Siglo XXI.

Gilroy, P. (1994). Diaspora. *Paragraph*, 17(3), 207-212. doi: 10.3366/para.1994.17.3.207

Giménez, G. (2009). *Identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gleich, U. (1999). *Pobreza étnica en Honduras*. Washington, D.C., Estados Unidos: Banco Intearamericano de Desarrollo.

González, N. L. (2006). *Peregrinos del Caribe, etnogénesis y etnohistoria de los garífunas*. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras.

Halbwachs, M. (2011). *La memoria colectiva*. Argentina: Miño y Dávila.

Izard, G.(2011). Garífuna y seminole negros: mestizajes afro-indígenas en Centro y Norteamérica. En E. Cunin (coord.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*. (pp. 68-105). México: Colección Afrícania. Serie Diáspora afrodescendiente en México y América Central.

Leslie, R. (2009). *A History of Belize, Nation in the Making*. Belize: Cubola Productions.

López, V.V.(2007). *El papel de la Mujer en la Cultura Garífuna*. San Pedro Sula, Honduras: Editado por el autor.

Martínez, L.M. (1993). Introducción. En L.M. Martínez (coord.), *Presencia africana en Centroamérica*. (s/d). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Organización Internacional de Trabajo. (2007). *Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Lima, Péru :OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Palacio, J., Lumb, J. y Tuttle, C. (2011). El poder de la demarcación: el primer deslindamiento en Barranco, Belice, En O. Hoffman (coord.) *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central* (pp.

191-231). México: Colección Africanía. Serie Diáspora afrodescendiente en México y América Central.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Editorial.

Bibliografía Capítulo 3.

Ellis, Z. (2008). Return to the Savannah. En G. Milentz (Ed.), *Memories, Dreams and Nigthmares, a short story anthology by belizean women writers*. Benque Viejo del Carmen, Belice: Cubola Books.

Estrada, O. (2012). *Honduras. Crónicas de un pueblo golpeado*. Tegucigalpa, Honduras: Casasola Editores.

Federic, S. (2013). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Tinta Limón.

Guha, R. (2002). *Las voces de la historia. Y otros estudios subalternos*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

Gutiérrez, Raquel. (2011). Políticas en femenino. En M. Millán(coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Ediciones Pez en el árbol.

Hernández, A. (2008). Introducción. En L. Suárez y A. Hernández (Ed.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.*(s/p). España: Editorial Catedra.

Lewis, M. (2010). *Walagante Marcella. Marcella Our Legacy. Poetry and Other Writings*. Caye Caulker, Belice: Producciones de la Hamaca.

Mackenbach, W. (2008). Introducción. En W. Mackenbarch (Ed.), *Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*, (pp. ix-xxix). Guatemala, Guatemala: F&G Editores.

Meza, C. (2008). La conformación de una tradición de la narrativa de mujeres centroamericanas. En W. Mackenbarch (Ed.), *Intersecciones y transgresiones: Propuestas para una historiografía literaria en Centroamérica*, (pp. 247-278). Guatemala, Guatemala: F&G Editores

Núñez, J. C. (2008). Misiyoun. En G. Milentz (Ed.), *Memories, Dreams and Nighmares, a short story anthology by belizean women writers*. Benque Viejo del Carmen, Belice: Cubola Books.

Segato, R. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En A. Quijano y J. Mejía (Eds.). *La Cuestión Descolonial*. (pp.) Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.

Textos, entrevistas y sitios en línea.

ADITAL. Opinión Honduras. *Declaración de Oundaruni Hemenigui Hiñariñun Garinagu*. Recuperado de:

<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=ES&cod=43985&busca=> (el 15 de abril de 2016).

Arrivillaga, A.(s/r). Asentamientos Caribes (Garífuna) en Centroamérica: de Héroes fundadores a espíritus protectores. *Boletín de Antropología*, 21(38), 227-252.

Recuperado de:

<http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/view/6788/622>

[0](#)

_____ (2011). La diáspora garífuna entre memorias y fronteras. *Boletín de Antropología*, 24(41), 84-95. Recuperado de:

<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/view/7945/744>
7

Belize Constitution Act Chapter 4 (2013). *Parte III. Citizenship*. Recuperado de http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file_id=209493 (el 14 de septiembre de 2015).

Brondo, K.V. (2008). La pérdida de la tierra y el activismo de las mujeres garífunas en la costa norte de Honduras. *Journal of Interntional Women ´s Studies*, 9(3), 372-394. Recuperado de : <http://vc.bridgew.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1344&context=jiws> (el 15 de abril de 2016).

CICA (2011). *CICA REGIONAL*. Recuperado de <http://www.cicaregional.org/leer.php/876138> (el 14 de septiembre de 2015).

Consejo Nacional Garífuna. (2011). *National Garífuna Council of Belize*. Recuperado de: <http://ngcbelize.org/content/view/77/207/> (el 1 de noviembre de 2015).

Cuisset, O. (2014). Del campo a la ciudad y vice-versa: elemento para la historia del movimiento garífuna en Honduras. *Revista de Estudos & Pesquisas sobre as Américas*, 8(1), 89-111. Recuperado de: <http://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/11450/8116> (el 15 de abril de 2016).

Estrach, N. M. (2001). La máscara del multiculturismo. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 94 (104). Recuperado de: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-104.htm> (el 15 de abril de 2016).

Izard, G. (2004a). Herencia y etnicidad entre los Garífunas de Belice. *Revista Mexicana del Caribe*, IX,17, 95-118. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12891703> (el 20 de febrero de 2016).

_____ (2004b). *Herencia, moviización social e identidad entre los Garífunas de Belice*. Recuperado de: http://hdrnet.org/303/1/lzard_Gabriel.pdf (el 20 de febrero de 2016).

_____ (2006). *Herencia, movilización social e identidad entre los garífunas de Belice*. Recuperado de: http://hdrnet.org/303/1/lzard_Gabriel.pdf, (el 15 septiembre, 2016).

Quijano, A. (2010). Congreso sobre Colonialidad/Descolonialidad del Poder. Conferencia presentada. Recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=sID-iPiGgmY&list=PL5F825798E942EB95>

Mendoza, B. (2010). Honduras: el post-golpe y la guerra contra el Frente Nacional de Resistencia Popular. Contra la Continuidad del Golpe de Estado en Honduras. Recuperado de: http://www.voselsoberano.org/index.php?option=com_content&view=article&id=4802%3Ahonduras-el-post-golpe-y-la-guerra-contra-el-frente-nacional-de-resistencia-popular&catid=2%3Aopinion&Itemid=8 (el 25 de abril de 2016).

Miranda, M. (2011, Mayo, 31). Resistencia garífuna, pueblo afroindígena, contada por la presidenta de la OFRANEH en Honduras. (Archivo de audio). Recuperado de https://regeneracionradio.org/live/?p=liberacion/Entrevista_Miriam_Miranda_Chamorro_presidenta_OFRANEH_Honduras

Serna, J. (2005). *Volumen: ¿nosotros? Interrogantes sobre cultura Latinoamericana. Cultura e identidad de los pueblos afroamericanos*. Recuperado de https://docs.google.com/document/d/1gA6zsPmmRZQ7VSBcH_rS9w0R1g5bwKUj0INWxnaoQSk/edit?hl=en

Reynolds, L. (1 de febrero de 2013). Honduras: La falacia de las “ciudades modelo”. *Proceso*. Recuperado de: <http://www.proceso.com.mx/?p=332455> (el 1º de abril de 2016).

Rivera, S. (2015, Octubre, 28). Horizontes políticos comunitarios. Charla con Silvia Rivera Cusicanqui (Archivo de video). Recuperado de <http://rompeviento.tv/RompevientoTv/?p=4244>

UNESCO. (2001). La lengua, la danza y la música de los garífunas. Recuperado de <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/la-lengua-la-danza-y-la-musica-de-los-garifunas-00001>.

Wisniewski, M. (24 de abril de 2012). Honduras: ciudades como modelos para armar. *Opinión, La Jornada*, pp. 31. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2012/04/24/opinion/018a2pol> (el 1º de abril de 2016).