



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Eibuga Hama Wayunagu Garinagu (Caminando con los ancestros garífunas).
Cosmopolíticas frente al despojo territorial en tiempos de la tercera expulsión

TESIS
PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
JUAN VICENTE IBORRA MALLENT

TUTORA PRINCIPAL

MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ
(INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS - UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

MAYA VICTORIA AGUILUZ IBARGUEN (CEIICH - UNAM)
GUILLERMO CASTILLO RAMIREZ (INSTITUTO DE GEOGRAFÍA - UNAM)
FRANCESCA ISABELLA GARGALLO DI CASTEL LENTINI CELESTANI (UACM)
ARTURO VILCHIS CEDILLO (PPELA - UNAM)

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, Diciembre, 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Ancestros

¿Cuántos de ellos murieron?
El mar fue el único testigo
De aquellos que vinieron
A abrir el camino a la América

Murieron muchos.
Otros llegaron a la América.
Cuántos cantos sobre ese
movimiento;
Cuántos cantos por la sangre.

Cuánta desesperanza
Cuánta deshumanización,
Fueron tantos,
Pero ninguno fue escuchado.
Cuántos de ellos murieron,
Todos murieron de dolor,
Muchos gritaron socorro,
Pero ninguno fue escuchado.
Cuántas angustias
Hasta llegar a tierras nuevas,
Cuántos de ellos murieron.

¡Oh, Ancestros!
Dónde han quedado tus alaridos
Cuánta desesperanza,
Cuántos de ellos murieron.

Xiomara Mercedes Cacho (1998).

Contenidos:

Ilustraciones	6
Lista de abreviaturas	8
Agradecimientos	11
Presentación	12
Introducción	17
La migración como <i>tercera expulsión</i> y el vaciamiento de las comunidades.....	23
La cosmopolítica como propuesta metodológica para estudiar el territorio ancestral.....	32
Contexto de producción de la investigación y teoría etnográfica.....	38
Capítulo 1: Historia del despojo	43
1.1. Introducción	43
1.2. De la economía bananera a la colonización agraria.....	49
1.3. Políticas de reconocimiento cultural.....	64
1.4. Las políticas autóctonas y el problema del desarrollo.....	69
1.5. Conclusiones.....	79
Capítulo 2: Memorias de resistencia territorial	81
2.1. Introducción.....	81
2.2. La Bahía de Tela.....	83
2.3. Los Cayos Cochinos.....	91
2.4. La Bahía de Trujillo.....	100
2.5. Vallecito.....	110
2.6. La recuperación del territorio ancestral.....	113
2.7. Conclusiones.....	118

Capítulo 3: La migración garífuna a Nueva York	120
3.1. Introducción.....	120
3.2. La migración histórica de los garífunas hacia los Estados Unidos.....	126
3.3. Las organizaciones garífunas en los Estados Unidos.....	131
3.4. El éxodo masivo.....	138
3.5. Asilo político y despojo territorial.....	146
3.6. Conclusiones.....	156
Capítulo 4: Deportación, territorio y redención	159
4.1. Introducción.....	159
4.2. La deportación forzada.....	167
4.3. Del guetto al territorio ancestral. Historias de conversión.....	171
4.4. La Iglesia evangélica en las comunidades garífunas.....	182
4.5. El <i>beluria</i> de Raquí.....	198
4.6. Conclusiones.....	203
Capítulo 5: Ritualidad y cosmopolítica	207
5.1. Introducción.....	207
5.2. El <i>dügü</i> en Trujillo	209
5.3. El <i>lugusuri gayu</i> en Corozal.....	223
5.4. La reinterpretación espiritual y el renacimiento garífuna en los Estados Unidos.....	236
5.5. Conclusiones.....	246
Apuntes finales	249
Glosario	255
Bibliografía	257
Artículos periodísticos, documentos e informes	273
Fuentes orales	277

Ilustraciones

Mapas

- I. Transformaciones en la geografía bananera (1930-1950), obtenido de Soluri (2005).
- II. Selección de comunidades garífunas (elaboración propia).
- III. Comunidad de Triunfo de la Cruz, obtenido de CCARC (2002-2003).
- IV. Comunidad de Nueva Armenia, obtenido de CCARC (2002-2003).
- V. Mapa cartográfico del área expropiada para el desarrollo de la ENP (tomado del patronato de Puerto Castilla).
- VI. Comunidad de Cristales y Río Negro, obtenido de CCARC (2002-2003).
- VII. Rutas de migraciones históricas garífunas, obtenido de England (2006).
- VIII. Lugares seleccionados en el condado del Bronx y Harlem (elaboración propia).

Figuras y tablas

- I. Títulos colectivos de tierras otorgados a comunidades garífunas. Elaboración propia a partir de Ochoa (2003), OFRANEH, ODECO (2007), CIDH (2015).
- II. Selección de recuperaciones de tierras, número aproximado de manzanas y comunidad en que se ubican (elaboración propia).
- III. Ciclos de migraciones garífunas. Elaboración propia a partir de England (2006), Castillo (2019) y testimonios recopilados.
- IV. Cifra de deportados hondureños. Elaboración propia con datos del CONMIGHO, ACNUR (2015), Centro de Atención al Migrante Retornado de Honduras.
- V. Geograma de la familia Pandy. Elaboración propia.

Fotografías

- I. Carlos Norales (Bodoma) acompañado de habitantes kalinago de la isla de San Vicente encargados de cuidar la tumba de Satuyé (agosto 2019). Autor: Bodoma.
- II. Secundino Torres Amaya (junio 2018). Foto del autor.
- III. Asamblea de pescadores en la comunidad de Nueva Armenia (enero 2019). Foto del autor.
- IV. Pista de aterrizaje desmantelada en la comunidad de Vallecito (junio 2018). Foto del autor.
- V. Intervención de Gregoria Flores en foro Domestic Violence Survival. Foto del autor.
- VI. Delcio Rochez. Foto del autor.
- VII. Julián Camu. Foto del autor.
- VIII. Construcción de la champa para el beluria junto a la casa de Raqui (tomado de página de facebook: garifuna struggle – wani leè).
- IX. Beluria de Raqui en el Salón Club Social Corozo (Santa Fe). Foto del autor.
- X. Techo del dabuyaba y canastas (guagai) colgando. Foto del autor.
- XI. El retorno de los pescadores tras viajar en búsqueda de los alimentos (*Idugahatiñu*). Foto del autor.
- XII. La familia reunida después de lanzarse los alimentos al mar (*Achágaruni*). Foto del autor.
- XIII. Altar (Guli) de Darío (autor Darío Guity).
- XIV. Casa de Dominga Pandy. Foto del autor.

Lista de abreviaturas

Administración Forestal del Estado (COHDEFOR).
Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID).
Agencia Internacional para el Desarrollo (AID).
Agencia Técnica de Investigación Criminal (ATIC).
Asesores para el Desarrollo (ASEPADE).
Banco Interamericano de Desarrollo (BID).
Banco Mundial (BM).
Consejo Asesor para el Desarrollo de las Etnias Autóctonas Hondureñas (CADEAH).
Cámara de Comercio e Industria de Cortés (CCIC).
Comité de Defensa de Tierras Triunfeñas (CODETT).
Confederación de los Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH).
Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Hondura (COPINH).
Corte Suprema de Justicia (CSJ).
Centros Integralmente Planificados (CIP).
Centro Regional de Entrenamiento Militar (CREM).
Coordinadora de Organizaciones Negras de Honduras (CNONH).
Consejo de Promoción Indígena de Honduras (COPIH).
Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).
City University of New York (CUNY).
Departamento de Áreas Protegidas y Vida Silvestre (DAPVS).
Dirección General de Pesca y Acuicultura (DIGEPESCA).
Empresa Energía Honduras (EEH).
Empresa Nacional de Energía Eléctrica (ENEE).
Empresa Nacional Portuaria (ENP).
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
Federación de Agricultores y Ganaderos de Honduras (FENAGH).
Federación de Estudiantes Universitarios de Honduras (FEUH).
Federación de Organizaciones Hondureñas de Nueva York (FEDOHNY).
Federación Sindical de Trabajadores Nacionales de Honduras (FESITRANH).
Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS).
Fundación Hondureña para la Protección y Conservación de los Cayos Cochinos (HCRF).

Fuerza de Seguridad Interinstitucional Nacional (FUSINA).
Garifuna Community Services (GCS).
Immigration Customs Enforcement (ICE).
Immigration and Naturalization Service (INS).
Instituto de Conservación y Desarrollo Forestal (ICF).
Instituto Interamericano de Estudios Etnomusicólogos, folklorológicos (INIDEF).
Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH).
Instituto Hondureño de Turismo (IHT).
Instituto Nacional Agrario (INA).
Instituto Nacional Migratorio (INM).
Instituto Técnico Hondureño (ITH).
Ley para la Modernización y el Desarrollo del Sector Agrícola (LMDSA).
Ley de Regiones Especiales para el Desarrollo (RED).
Migrant Protection Protocols (MPP).
Monumento Natural Marino del Archipiélago de Cayos Cochinos (MNMACC).
Movimiento Campesino del Aguán (MCA).
National Maritime Union (NMU).
Operación Wallacea (Opwall).
Organización Negra Centroamericana (ONECA).
Organización para el Desarrollo Comunitario (ODECO).
Organización de Estados Americanos (OEA).
Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH).
Organización Internacional del Trabajo (OIT).
Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).
Partido Comunista de Honduras (PCH).
Patronato de Corozal en Nueva York (ASUNCOR).
Programa Nacional de Educación para las Etnias Autóctonas de Honduras (PRONEEAH).
Partido Unificación Democrática (PUD).
Fundación para la Protección de Lancetilla, Punta Sal y Texiguat (PROLANSATE).
Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto (SECPLAN).
Sindicato de Trabajadores de la Medicina, Hospitales y Similares (SITRAMEDHYS).
Sindicato de Trabajadores de la Tela Railroad Company (SITRANECO).
Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SINAPH).

Smithsonian Tropical Research Institute (STRI).

Sindicato Unificado de Trabajadores de la Standard Fruit Company (SUTRASFCO).

Temporary Protected Status (TPS).

Unión de Trabajadores Desocupados (UTD).

United Fruit Company (UFC).

Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH).

World Wildlife Fund (WWF).

Zonas de Empleo y Desarrollo Económico (ZEDE).

Agradecimientos

A Sarasuadi por acompañarme en estos cinco años e impulsarme a estudiar una maestría en la UNAM. Sin ti nunca hubiera emprendido este trayecto.

A aquellxs compañerxs y amigxs de la maestría con los que caminé en estos años y cuyos comentarios enriquecieron las reflexiones presentes (Toño, Valentina, Nasly, Isma, Carlos, Alejandra, Luis, Alan y tantxs otrxs). Para que nuestros recuerdos alimenten nuevos tiempos.

A Daniel por convencerme en iniciar este pogrado, sin el cual nunca hubiera desarrollado esta investigación y por las conversaciones compartidas. Por el inicio de nuevos proyectos en una época convulsa.

A Isabel por su lectura atenta y estimular el desarrollo de este proyecto. Sin sus comentarios y referencias este trabajo nunca se podría haber realizado, lo que agradezco profundamente.

A todas aquellas personas con las que coincidí en conferencias y seminarios vinculados con la teoría etnográfica y cosmopolítica y que nutrieron este texto. Menciono especialmente a Wolfgang quien me prestó un libro que fue crucial para desarrollar el capítulo 5. También al seminario de Jesús Serna, donde se inició mi inquietud por conocer a los garífunas.

A Francesca, Guillermo, Arturo y Maya por ser lectores de esta tesis y acompañarme en esta última etapa de la redacción que sin embargo inaugurará otras nuevas.

A Sinclair por recibirme con amabilidad en Nueva York y sus estimulantes comentarios.

A todxs aquellxs que me acompañaron en estos meses entre España, Estados Unidos, México, Guatemala y Honduras. Sería difícil mencionar a todxs.

Al pueblo mexicano y a Conacyt por otorgarme esta beca.

Al pueblo garífuna en resistencia. A todos aquellos que conocí y me cobijaron y sin los que no podría haber siquiera iniciado esta tesis. Aunque me queden nombres entre otros quiero recordar y reconocer a Pablo Suazo y su familia, a Delcio, a Camu, a Medeline, a Bodoma, a Malvin, a la familia Pandy, a Don Pancho y sus hijos, a Natalia Diego y a Darío. A César Giovanni y a Míriam Miranda por orientar mis primeros pasos por las comunidades garífunas. A Carla García, César Benedith, Gregoria Flores, Carmen Álvarez, Mirtha Colón, Pablo Gómez, Celso Guillén, Horacio Martínez, Teresa Reyes, Cayoya, Andrés Amaya, Carmen Álvarez y tantos otros.

A los ancestros garífunas.

A la memoria de Secundino Torres Amaya, quien desapareció en noviembre de 2018.

A todxs aquellxs garífunas asesinados en estos meses, cuyos nombres no se olviden.

A mi familia y amigos desde la distancia con cariño.

Presentación

En este texto planteo el vínculo histórico entre el despojo territorial en las comunidades garífunas de la costa norte de Honduras en el siglo XX e inicios del XXI y el desplazamiento forzado de las mismas. Así, me aproximo a los ciclos migratorios recientes hacia los Estados Unidos, que han sido definidos como parte de un éxodo en el contexto de las caravanas centroamericanas. Para la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) esto obedece a una “tercera expulsión” histórica que estaría sufriendo el pueblo garífuna tras las anteriores desde África y San Vicente. Los garífunas, de origen africano, caribe y arawako fueron forzados a trasladarse desde San Vicente (Antillas Menores) hasta América Central por su hostilidad frente a la economía de plantación azucarera y su negativa a ser esclavizados. Su resistencia marcó el inicio de un largo periplo por América Central que condujo a la creación de asentamientos en lo que hoy es Honduras, Belice, Nicaragua y Guatemala y con los años en los Estados Unidos.

En la literatura existente la migración garífuna se ha abordado mayoritariamente en términos de movilidad, diáspora, y nuevas territorialidades (Agudelo 2013, 2018; Arrivillaga-Cortés 2011, 2017; Castillo 2019; Johnson 2007; Prescod 2016). Sin embargo, mi propósito en este trabajo es analizar las raíces históricas de la migración para mostrar el carácter forzado de la misma, concibiéndola como una estrategia de desplazamiento y expulsión. Las franjas costeras en las que habitan los garífunas en América Central son ampliamente apetecidas por el capital extranjero. Para demostrar esta hipótesis emprendo un análisis general de los ciclos de desarrollo económico en la región y sus impactos sobre el territorio de las comunidades garífunas. También me aproximo de manera crítica a los vínculos que se han desplegado entre las organizaciones sociales y el estado hondureño en el marco del reconocimiento de derechos culturales y territoriales. El objetivo es explicitar el ámbito de interlocución que se ha construido en las últimas décadas y los límites que se han expuesto en el reconocimiento efectivo de derechos territoriales.

Al mismo tiempo, analizo las políticas migratorias implementadas por los Estados Unidos para reflejar cómo el control migratorio, las solicitudes de asilo, el monitoreo y las deportaciones articulan y estructuran las trayectorias migratorias. En ese sentido, incido en cómo los deportados recorren a la inversa el camino que emprenden muchos garífunas al migrar al norte. A su regreso se han involucrado en procesos de defensa territorial y han iniciado procesos espirituales que actualizan las formas tradicionales de la ritualidad garífuna.

Esto ha conducido a un choque con las interpretaciones evangélicas en contextos de conversión, dándose a su vez nuevas formas de interpretación espiritual que se han difundido en un contexto de migración transnacional. De esta manera, exploro cómo la ritualidad y la política se entrecruzan conformando horizontes de experiencia y de sentido que influyen en las formas de vida garífunas. Por tanto, mi objetivo es demostrar cómo a pesar de los procesos de desplazamiento forzado los garífunas siguen habitando sus territorios con el acompañamiento de los ancestros. Esto incluye descentrar la frontera antropocéntrica entre cultura y naturaleza, sujeto y objeto, entre otras distinciones dicotómicas, para plantear un mapa de indagación que asuma la multiplicidad de las agencias en el recorrido de la investigación. Esto ha supuesto el contacto con teorías que en la antropología han aportado aproximaciones para pensar el mundo social.

En la introducción planteo algunos de los enfoques teóricos y conceptuales que han guiado metodológicamente esta investigación: la teoría etnográfica, la cosmopolítica, el giro ontológico en antropología, entre otros. El objetivo es mostrar la relevancia de los trabajos de algunos autores con los que dialogo a lo largo de la investigación. Al mismo tiempo, introduzco trabajos sobre migración, territorio y ritualidad garífuna que considero que han abonado al estudio de las problemáticas presentadas. Estas inquietudes son desarrolladas a lo largo de los capítulos, por lo que en este apartado se pretende una introducción general al estado de la cuestión.

En el primer capítulo delimito la problemática territorial garífuna. Introduzco los antecedentes históricos del despojo territorial, desde la instalación de las compañías bananeras en la costa norte de Honduras a finales del siglo XIX, las consecuencias del reformismo agrario en la región en los años 60 y 70, así como el inicio del período neoliberal, con el propósito de aportar un panorama general de procesos de largo recorrido que han contribuido a definir las características de la territorialidad garífuna, así como de la economía regional. Además, muestro cómo se fueron desarrollando los procesos organizativos garífunas y cómo se fue delineando la relación entre el estado hondureño y las comunidades garífunas. En ese sentido, exploro cómo tras el reformismo agrario se inició una nueva coyuntura etno-racial que impulsó el reconocimiento cultural y programas de desarrollo regional en los que el turismo ha sido un elemento nodal. Esto a su vez ha contribuido a generar tensiones entre las organizaciones garífunas y los gobiernos hondureños, al darse disputas respecto al uso y gestión de los recursos naturales y de las tierras ancestrales que han reclamado las comunidades garífunas históricamente. Las lógicas de despojo territorial se remontan al

reformismo agrario, sentándose en las décadas de los años 70 precedentes importantes de acaparamiento territorial que se han intensificado en los últimos años

El segundo capítulo recoge experiencias de lucha en defensa del territorio en comunidades donde se han registrado en las últimas tres décadas conflictos por el narcotráfico, el turismo, el conservacionismo ambiental y el monocultivo de palma africana. Así, abordo los casos de Triunfo de la Cruz, los Cayos Cochinos, la Bahía de Trujillo y Vallecito. El objetivo de recopilar testimonios y experiencias de vida está en mostrar dinámicas regionales a partir de casos locales, lo que pone de manifiesto la existencia de patrones compartidos en distintas comunidades garífunas. Asimismo, en el último apartado reflejo cómo los procesos de recuperación de tierras despliegan formas de resistencia que producen otras formas de territorialidad. Para elaborar este capítulo me he aproximado a los procesos de defensa territorial en estas comunidades, lo que ha supuesto asumir una mirada parcial al tomar partido en estos agravios históricos de las comunidades frente a la transgresión e incumplimiento constante de los derechos territoriales de los pueblos garífunas.

En el tercer capítulo abordo la problemática migratoria. Para ello propongo un acercamiento a los ciclos migratorios garífunas desde mediados del siglo XX, hacia los Estados Unidos y en especial Nueva York. El propósito es enumerar las dinámicas sociales, económicas y geopolíticas que ha atravesado este fenómeno en el tiempo hasta definir los patrones migratorios actuales. Además, hago un pequeño recuento de las organizaciones sociales garífunas en Nueva York, presentando un panorama general de los vínculos e interacciones de las comunidades garífunas en los Estados Unidos con las comunidades de origen. Esto permite entender en los siguientes dos apartados cómo estas organizaciones han respondido a los ciclos migratorios más recientes como parte de un “éxodo masivo” de las comunidades garífunas de Honduras. Retomo el caso de un grupo de mujeres garífunas que en 2013-2014 sufrieron la implementación del grillete electrónico como forma de monitoreo. Esto muestra cómo operan los mecanismos de gestión de la migración por medio del control. Además, recupero la historia de Gregoria, quien se vio forzada a abandonar la comunidad de Triunfo de la Cruz tras sufrir un intento de homicidio y que demuestra las condiciones estructurales de violencia que atraviesan los garífunas en Honduras y especialmente aquellos involucrados en la lucha territorial.

En el cuarto capítulo recopilé historias de garífunas que han sido deportados de los Estados Unidos. En el primer apartado me aproximé a la economía política de la migración racializada para presentar un análisis que vincula los procesos migratorios con los procesos

de deportación. El objetivo de este apartado es dar cuenta de las condiciones estructurales de la migración garífuna y de los ciclos de deportación. En los siguientes apartados presento algunas experiencias de deportación en las que las personas involucradas han asumido un compromiso de defensa territorial por medio de las recuperaciones de tierras tras su llegada a Honduras. Además, tras la deportación se han dado historias de conversión y de una espiritualidad emergente y en constante transformación, lo que ha conducido a procesos ambivalentes en los que el espiritualismo ha entrado en choque con la evangelización cristiana. Por último, recupero la historia de Raqui, un joven que fue deportado de los Estados Unidos, y que después de iniciar un proceso de recuperación de tierras en su comunidad murió en tránsito por México.

En el quinto capítulo problematizo las fronteras entre la religión y la política desde el enfoque de la cosmopolítica. En ese sentido, planteo la posibilidad reflexiva de abordar cómo a través del ritual se cruzan problemáticas asociadas al territorio y la migración. Retomo dos casos etnográficos de rituales a los que asistí para mostrar las redes de parentesco que se dan entre las familias, los vínculos con los ancestros, los lugares de los *buyeis* o mediadores espirituales en las comunidades, además del proceso de organización y desarrollo de los rituales. A su vez, analizo cómo la emergencia de nuevos mediadores o intérpretes de la espiritualidad garífuna redefinen las prácticas y los sentidos, configurando nuevas legitimidades a partir de nuevos códigos.

Cada capítulo comienza con una viñeta etnográfica con la intención de presentar momentos etnográficos que expresen algunas de las tensiones analíticas que se intentan resolver a lo largo de los capítulos. Este estilo más libre de las introducciones me ha permitido introducir elementos que tal vez la exposición esquemática de los contenidos en los capítulos impedía presentar de la misma forma. He traducido al castellano todas las citas literales obtenidas de otros idiomas con el objetivo de facilitar la lectura. A su vez he decidido prescindir del texto original para no ampliar la extensión del manuscrito, por lo que espero que el lector confíe en mi capacidad de traducción e interpretación.

La investigación de campo se realizó entre junio de 2018 y julio de 2019 con un total de 18 semanas de trabajo en cinco diferentes períodos¹ en Honduras, en las comunidades garífunas de Triunfo de la Cruz, Corozal, Nueva Armenia, Santa Fe, Cristales y Río Negro (Trujillo), Puerto Castilla, Vallecito así como visitas a las comunidades de San Antonio, Guadalupe y Sambo Creek y la ciudad de La Ceiba. Estuve acompañando procesos de defensa territorial en

1 Los períodos de investigación fueron junio, julio (2018) enero, febrero, abril, julio (2019).

los que se involucran activistas de la OFRANEH y comuneros. Además, participé en dos rituales en las comunidades de Corozal y Trujillo, en julio de 2018 y julio de 2019 respetivamente.

También desarrollé 6 semanas de trabajo de campo en la ciudad de Nueva York² donde me vinculé con la comunidad garífuna en Bronx y Brooklyn y realicé trabajo de consulta e investigación en las bibliotecas The Schomburg Center for Research in Black Culture en el barrio de Harlem, y en la Stephen A. Schwarzman Building. Además participé en el seminario Working Group on Racisms in Comparative Perspective del Center for Latin American and Caribbean Studies de la New York University (NYU) y asistí a distintas actividades organizadas por colectivos garífunas, especialmente en parques del Bronx, donde conocí el trabajo de organizaciones como Garifuna Community Services (GCS) y de Hondureños contra el VIH y Casa Yurumein.

2 Los períodos de investigación fueron septiembre, octubre (2018) enero (2019).

Introducción

*

Tras una invitación formal meses antes en el Bronx (Nueva York), una delegación de cuarenta personas garífunas, entre las que destacaron músicos como Carlos Norales (Bodoma) o Aurelio Martínez, viajó en agosto de 2019 a la isla de San Vicente en las Antillas Menores. Cecil Mckie, Ministro de Turismo, Deportes y Cultura de San Vicente y las Granadinas había planteado la propuesta en septiembre de 2018, convocando a la Garifuna Coalition USA, una plataforma de organizaciones garífunas en los Estados Unidos. En esta reunión el ministro buscó el compromiso de que personas garífunas de distintos países de la diáspora (Nicaragua, Honduras, Guatemala, Belice y Estados Unidos) viajaran como parte de una delegación a San Vicente. Este viaje se realizaría con el objetivo de reunificar los distintos grupos de la diáspora en *Yurumein* (San Vicente), la isla de donde hace más de 200 años los garífunas fueron deportados en el contexto de disputa colonial entre Gran Bretaña y Francia por el control de las Antillas Menores.

Así se fraguó la iniciativa Vincy Homecoming 2019. El objetivo de la misma, fue fortalecer los nexos entre los distintos núcleos de la diáspora garífuna, pero también promover el turismo en la isla, esbozando estrategias para la preservación del patrimonio cultural e histórico de los garífunas. Además, distintos proyectos han impulsado la revitalización cultural, a través de la recuperación de la lengua garífuna, la danza, y otros aspectos que perdieron con el tiempo sus actuales habitantes. Mientras que para grupos de la isla este encuentro implicaba el aprendizaje de las tradiciones garífunas, para muchos garífunas el regreso a San Vicente constituía un recorrido a la inversa. Es decir, un retorno al lugar “original”, de la forma de vida de los ancestros (*garifunaduü*), al territorio en el que inició la expulsión y dispersión de los garífunas.

Este proceso histórico, que ha tenido resonancias con posteriores ciclos de desplazamiento territorial, ha quedado instalado en la memoria colectiva garífuna. Éste se rememora en distintas fechas del calendario, es recordado en canciones y danzas. Algunos héroes que intentaron evitar la expulsión de los garífunas de entonces, los caribes negros, de la isla de San Vicente, como Satuyé o Barauda, son recordados tanto a través de monumentos y nombres de escuelas, como por medio de procesos de recuperación de tierras frente al despojo de las comunidades garífunas en Honduras. En ese sentido, los héroes anticoloniales garífunas de hace más de dos siglos cobran sentido en procesos actuales, estos intervienen señalando el camino de resistencia para el pueblo garífuna.



Fotografía 1. Carlos Norales (Bodoma) acompañado de habitantes kalinago de la isla de San Vicente encargados de cuidar la tumba de Satuyé (agosto 2019). Autor: Bodoma.

**

Me encuentro a mediados de 2019 terminando en México una investigación que se inició hace más de un año y que ha recorrido distintos lugares de Honduras y los Estados Unidos. Mientras agrego las últimas correcciones, proliferan en las redes sociales comentarios en torno a las negociaciones entre México y los Estados Unidos, coincidiendo con la amenaza del gobierno de Donald Trump de imponer aranceles a los productos mexicanos. El anuncio del envío de 6.000 efectivos de la Guardia Nacional a la frontera sur con Guatemala junto a las detenciones de los defensores de derechos humanos de los migrantes centroamericanos Irineo Mujica y Cristóbal Sánchez evidencian una escalada en la criminalización y persecución de los migrantes en tránsito por México, en un contexto de negociación del derecho de asilo y la conversión de México en “tercer país seguro”.³

Las organizaciones de defensa de derechos humanos de la población migrante señalan “el doble discurso” del ejecutivo de Andrés Manuel López Obrador en materia de inmigración. En pocos meses el gobierno mexicano ha pasado de prometer ayudas económicas y visas humanitarias a implementar estrategias de militarización de la frontera sur basadas en el control y la persecución de la población migrante, incrementando su vulnerabilidad y exponiéndoles a la trata de personas, la violencia del crimen organizado y hacia las mujeres.⁴ Mientras el gobierno mexicano asume su compromiso con EEUU por responder a una crisis humanitaria, que la compañía de autobuses ADO define como “contingencia migratoria”⁵, el

3 Desde finales de 2018 se aplicaron protocolos de protección a migrantes (*Migrant Protection Protocols*) o de “tercer país seguro” que imponen a los solicitantes de asilo la exigencia de solicitud en el primer país al que ingresan, lo que condujo a deportaciones hacia México. El Plan Quédate en México fue de alguna manera una respuesta frente a esta situación. Así, más allá de las negociaciones de países como Guatemala, Honduras, El Salvador o México con los Estados Unidos para convertirse en terceros países seguros, pese a los niveles de inseguridad que se viven en los mismos, la realidad es que de facto se ha ido externalizando desde finales de 2018 el proceso de solicitud de asilo hacia los Estados Unidos. Incluso se han emprendido acciones jurídicas para restringir las solicitudes, lo que ha generado una fuerte polémica. Más allá de si la administración de Donald Trump logre empujar a que estos países asuman de manera efectiva estos protocolos, lo cierto es que de momento esto ha demostrado una asimetría en el margen de negociación entre los países y una progresiva tendencia a la externalización tanto del control migratorio como de las solicitudes de asilo.

4 Desde la *Immigration Reform and Control Act* (IRCA) de 1986 se han dado diversos acuerdos entre ambos países para controlar la migración, lo que al mismo tiempo se ha convertido en una transferencia constante de recursos para infraestructuras de vigilancia y capacitación de funcionarios de migración (París 2017: 81). Además, desde el gobierno de Vicente Fox con la aprobación del Plan Sur se adoptó un concepto de seguridad nacional. Aunque en la retórica política ha prevalecido un discurso de defensa de los derechos humanos la realidad cotidiana ha sido de abusos y violaciones a los mismos (*ibid*: 87-112).

5 La compañía de autobuses ADO anunció por motivo de la contingencia migratoria y en concordancia con las

comisionado del Instituto Nacional Migratorio (INM) Tonatiuh Guillén ha decidido renunciar a su cargo. Asimismo, la devolución a México de solicitantes de asilo a los Estados Unidos inaugura una nueva etapa de deportaciones masivas y criminalización de la población migrante.⁶

Mientras, en Honduras, cumpliéndose diez años del golpe de estado en 2009,⁷ la quema de la entrada de la embajada de los EEUU en Tegucigalpa⁸ durante la segunda jornada de paro nacional convocada por la Plataforma de Lucha en Defensa de la Salud y la Educación Pública reflejó el drama social, político y económico que se vive en un país donde la corrupción, la violencia y la falta de oportunidades económicas empujaron a miles de personas a migrar en los últimos meses.

Como parte de este éxodo hay que situar los ciclos de migraciones emprendidos por la población garífuna hacia los Estados Unidos desde mediados del siglo XX. Estos forman parte de vastos desplazamientos territoriales que se remontan al siglo XVIII. Los garífunas, de origen caribe y arawako y de cimarrones, fueron expulsados de la isla de San Vicente (Antillas Menores) en 1797 por la corona británica, y tras su paso por la isla de Roatán se fueron

acciones implementadas por el gobierno federal, que requeriría para el abordaje la presentación de alguna identificación oficial.

6 Entre enero y febrero de 2019 el Comisionado del INM a través de la Secretaría de Gobernación (SEGOB) entregó 13.270 visas humanitarias, 2.000 de estas en condición de refugiados, con el objetivo de que las personas entraran de manera ordenada. Esto permitió agilizar un trámite que normalmente tarda de 8 meses a un año, a que se demorara entre 4 y 7 días. Al generar un “efecto llamada” se impuso una estrategia que priorizó el control migratorio con la movilización de la Guardia Nacional a las rutas migratorias, intensificándose los retenes y los espacios de retención migratoria. Además, se incrementó el número de deportaciones. Para Alethia Fernández de la Reguera (2019) esto indica la adopción por parte del nuevo comisionado del INM de un enfoque carcelario que conduce a la progresiva privatización de los mecanismos de control y resguardo con el incremento de las empresas de seguridad.

7 Tras meses de conflicto político entre el presidente constitucional Manuel Zelaya, el Congreso Nacional, el Tribunal Supremo Electoral de Honduras y la Corte Suprema de Justicia respecto a la posibilidad de instalación de una cuarta urna que permitiera la reelección presidencial a través de un referéndum y el cambio de la constitución por medio de una asamblea constituyente, se perpetró un golpe de estado militar que implicó la salida de Zelaya del país. Tras el golpe de estado se inició una fuerte represión de las movilizaciones populares. En el golpe tuvo un papel importante la diplomacia exterior estadounidense. El golpe coincidió con la entrada de Honduras en Alianza Bolivariana para las Américas (ALBA). Sobre el golpe de estado en Honduras de 2009 véase Frank (2018).

8 Esta acción, que recibió amplia atención en los medios, fue aparentemente orquestada por miembros de la policía nacional, como se puede desprender de imágenes que circularon por las redes sociales.

instalando en la costa caribeña de lo que hoy son Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua.⁹ De acuerdo con William Davidson y Beaucage, la mayoría de asentamientos iniciales fueron abandonados, y es a partir de 1850 que se constituyeron asentamientos duraderos (González 1988: 59).

Esta dispersión histórica se reforzó con la fundación de nuevas comunidades a finales del siglo XIX y períodos de migración estacional a principios del siglo XX. Esta se dio especialmente por parte de población masculina que buscaba trabajo en plantaciones madereras, pesca y otras actividades comerciales, lo que definió la estructura de parentesco garífuna (Beaucage 1970; González 1979a, 1988; Kerns 1977, 1997; England 2006). En Honduras, la migración se intensificó con la reorganización del espacio territorial garífuna por la instalación de las compañías bananeras. Este proceso se aceleró desde mediados del siglo XX cuando miles de garífunas comenzaron a migrar hacia ciudades tanto de Honduras como de los Estados Unidos. La apertura de las rutas comerciales bananeras empujó a muchos garífunas a enrolarse como tripulantes en marinos mercantes, lo que les permitió conformar pioneros asentamientos garífunas en ciudades como Nueva York o Nueva Orleans. Tras la huelga bananera de 1954 se inició un período de reestructuración económica que redujo las oportunidades laborales en las plantaciones bananeras. Esto implicó el regreso de muchos proletarios agrícolas a sus comunidades de origen, pero también impulsó la apertura de nuevos frentes de colonización agraria con el abandono de amplias extensiones de tierra que desocuparon dichas compañías.

Este período estuvo atravesado por el reformismo agrario y marcó el inicio de la colonización de las tierras garífunas, primero por sectores campesinos en búsqueda de tierras y más tarde (desde finales de la década de los 80) con la llegada del monocultivo de palma africana, el turismo y el narcotráfico. Esta coyuntura condujo al inicio de un ciclo de movilizaciones de las organizaciones garífunas en defensa de sus derechos territoriales y de una territorialidad ancestral a la que se adscribe su forma de vida.

Además, esta etapa coincidió con nuevas formas de reconocimiento cultural y territorial, que lejos de responder a las demandas de las organizaciones, convergieron con la inversión

9 Sobre la expulsión de los caribes negros (garífunas) de San Vicente hay una gran cantidad de trabajos, algunos más académicos y otros escritos por historiadores garífunas como Salvador Suazo (1997) o Santos Centeno (1996), que coincidieron con la celebración de los 200 años de su destierro y asentamiento en América Central. Entre las investigaciones historiográficas destacan las de Nancie L. González (1988) y más recientemente Christopher Taylor (2012). En castellano el trabajo que ha hecho una síntesis más completa de fuentes históricas y bibliografía secundaria es el de Francesca Gargallo (2002).

extranjera y las lógicas de desposesión territorial en las comunidades garífunas.

Este entramado, que conforma, delimita y produce la diferencia cultural (Gupta, Ferguson 2008) con el apoyo de instituciones internacionales, ha sido conceptualizado por Charles Hale (2005) como multiculturalismo neoliberal. Para Hale la eficacia de este marco reside en “la habilidad de poderosos actores para reestructurar la arena de la disputa política, abriendo una brecha entre los derechos culturales y la afirmación del control sobre los recursos necesarios para que esos derechos puedan realizarse” (*ibid*: 13).

El terreno político que se dibujó con la asociación entre el reconocimiento cultural y las lógicas económicas del período neoliberal contribuyó a la conformación de jerarquías raciales y la domesticación de las demandas de los movimientos indígenas y negros a través de nuevas formas de gobernanza. La instauración de un escenario de reconocimiento de derechos culturales, étnicos y de propiedad territorial desde finales de los 80 e inicios de los 90 contribuyó a la canalización de la diferencia ontológica¹⁰ con la imposición de criterios de legitimidad y oportunidad de participación. Así, estos definieron las posibilidades del consenso, los márgenes del conflicto y los límites al disenso en el campo de la política.

Esta situación tuvo efectos sobre las demandas y articulaciones que se dieron entre las organizaciones sociales y las comunidades garífunas. Mientras que algunas organizaciones encontraron en este contexto posibilidades para la integración, la no discriminación, el reconocimiento cultural y el desarrollo económico, en distintas comunidades las contradicciones entre los cauces gubernamentales y las realidades cotidianas fueron irresolubles. Así, a la par que el Instituto Nacional Agrario (INA) reconocía los títulos colectivos de propiedad de la tierra, el gobierno impulsaba proyectos de desarrollo económico que transgredían esos derechos. Esta situación ambivalente mostró el estrecho margen de

10 A lo largo del texto recurro constantemente al concepto de ontología para expresar formas de ser y de existencia que desbordan o exceden los marcos normativos del pluralismo liberal. Más adelante recupero propuestas de distintos autores que han dialogado con el llamado “giro ontológico” en la antropología y otras disciplinas. He decidido optar por esta noción porque me permite plantear concepciones del territorio y de vinculación con los ancestros que son desdeñadas desde la tradición del pluralismo liberal. Es decir, la existencia de agenciamientos entre humanos y no-humanos, en este caso garífunas y sus ancestros, así como concepciones y formas de vivir que no son reducibles a las formas positivas de reconocimiento del pluralismo jurídico. Así, en los estudios latinoamericanos y de movimientos indígenas se han popularizado más las concepciones que aluden a un pluralismo epistemológico, reflejando una diversidad de formas de producir conocimiento más allá del eurocentrismo. Considero que la propuesta ontológica permite plantear modos de existencia (Latour 2013) o formas de vida (Agamben 2001) que solo pueden ser aprehendidas desde su propia singularidad y actualización de mundos. A su vez, estos itinerarios instituyen marcos de inteligibilidad particulares que abonan a la descolonización del conocimiento.

negociación con el gobierno y contribuyó al mismo tiempo a una polarización entre las acciones y demandas de las distintas organizaciones garífunas, que se fueron alineando con el gobierno o frente al gobierno. Además, en estos procesos se reveló cómo la territorialidad garífuna como anclaje de las comunidades desbordaba los límites ontológicos asumibles desde las políticas de reconocimiento, al constituirse en la expresión de formas de vida ancestrales irreductibles desde los marcos de la política liberal moderna.

La migración como *tercera expulsión* y el vaciamiento de las comunidades

La expulsión y el exterminio del pueblo garífuna está planificado de antemano. Sabemos que un pueblo sin su territorio, sin su identidad, sin su cultura es un pueblo que está muerto.

Miriam Miranda, OFRANEH (recuperado de Picado 2014).

Las caravanas hondureñas de finales de 2018 marcaron el inicio de un profundo proceso de reflexión dentro de la comunidad garífuna respecto a la migración. El periodista garífuna Kenny Castillo ya había investigado la problemática desde hacía años y su trabajo constituye un valioso aporte documental y un precedente importante de la investigación que presento. Anteriormente, Nancie L. González, Sarah England, Paul Christopher Johnson y Mark Anderson realizaron trabajos en los que abordaron diferentes aspectos de la migración garífuna hacia los Estados Unidos.

Nancie L. González (1979a) realizó un pionero acercamiento a la temática. Analizó las características sociales y económicas de los primeros asentamientos garífunas en los barrios de Harlem, Bronx y Brooklyn en la ciudad de Nueva York, en una coyuntura atravesada por la reestructuración industrial, que coincidió a su vez con la movilización de mano de obra del Caribe para responder a la demanda de trabajadores en ciertos sectores económicos en retroceso. Así, mostró la constitución de emergentes enclaves garífunas en las metrópolis estadounidenses, reflejando una incipiente realidad transnacional.

En la década de los 90 Sarah England (1999, 2006) analizó los conflictos territoriales que atravesaba la comunidad de Limón en el departamento de Colón (Honduras). Además, England (2006) estudió el vínculo de los limoneños en Nueva York con su comunidad de origen, a partir del envío de remesas, las percepciones de cuestiones relativas al progreso material y el desarrollo de la comunidad, así como las nuevas dinámicas organizativas que se

constituían en Nueva York y Limón en un contexto marcado por la migración transnacional.¹¹ England siguió la propuesta de George Marcus de una “etnografía multilocal” que trascendiera lo “local” abordando discontinuidades temporales y espaciales producidas por el sistema-mundo, que exigían al investigador “la búsqueda de conexiones, asociaciones y relaciones para conformar objetos de estudio” (Marcus 2001: 120). Esto implicaba recorrer itinerarios, trayectos migratorios, para capturar los nuevos patrones de residencia y la naturaleza binacional de las comunidades garífunas. England (2006) aportó datos sumamente ricos de la experiencia compartida de la migración, abriendo un campo fértil de investigación que apenas ha sido retomado. Mark Anderson, quien ha colaborado en algunas publicaciones con England (1998), analizó en diferentes trabajos aspectos relativos a los circuitos culturales que se han producido a partir de la migración garífuna hacia los Estados Unidos, abordando aspectos relativos a la autorrepresentación en relación a la indigeneidad y la negritud con el encuentro con la América negra así como la emergencia durante el período neoliberal de políticas de reconocimiento cultural en Honduras.

La proliferación y negociación de identidades por la migración hacia los Estados Unidos, fue interpretada por Mark Anderson (1997, 2005, 2007, 2009) como parte de una asimilación de la experiencia garífuna al marco de la diáspora africana. Al mismo tiempo, Anderson analizó cómo la “economía política de la diferencia” ha tenido efectos sobre el desarrollo y los conflictos territoriales (2005: 201-231). El trabajo de Anderson constituye un importante precedente al presentar una narrativa histórica de las políticas territoriales de las comunidades garífunas en Honduras así como de las lógicas de las organizaciones sociales durante el siglo XX.

Por último, es importante destacar el trabajo de Paul Christopher Johnson (2007) quien exploró las transformaciones de la ritualidad garífuna en un contexto atravesado por la migración transnacional. Johnson investigó las prácticas rituales tanto en las comunidades garífunas de Corozal y San Juan en Honduras como entre los garífunas en Nueva York. El autor analiza los canales móviles de interacción que se dan entre estos dos espacios, abordando tanto las tensiones que se dan como las interacciones e influencias mutuas. Aunque el trabajo de Johnson (2007) constituye un aporte valioso para el estudio del ritual y la religión entre las comunidades garífunas tanto en Honduras como en Estados Unidos, apenas recoge en su investigación problemáticas derivadas del despojo territorial.

11 Respecto al concepto de migración transnacional véase Levitt (2001), Levitt, Schiller (2004), Portes, Guarnizo, Landolt (2003).

De ese modo, Johnson (2007; 2018) y Anderson (2005; 2009; 2012) no cuestionan cómo los entramados políticos, económicos y sociales, así como los conflictos territoriales contribuyeron al inicio de la migración garífuna hacia los Estados Unidos. De esa manera, pareciera que los circuitos de migración transnacional se conformaron de manera independiente a las problemáticas territoriales que se han dado en Honduras, lo que explica que en la literatura existente se hayan concebido la migración y el territorio como dos ejes analíticos diferenciados.

Diferentes investigaciones han conceptualizado los ciclos de migración garífuna en términos de movilidad, diáspora, y nuevas territorialidades (Agudelo 2013, 2018; Arrivillaga-Cortés 2011, 2017; Johnson 2007; Prescod 2016). Sin embargo, pocas veces se han presentado los procesos migratorios como consecuencia de dinámicas de despojo territorial y presión sobre las comunidades garífunas en Honduras, aun cuando ambos procesos han discurrido de manera simultánea en el tiempo (algunas excepciones son Castillo 2019; Mollett 2014; Saldaña-Portillo 2017).

Este aspecto constituye una de las principales hipótesis de la presente investigación, pues relaciono cómo los ciclos largos de migración garífuna hacia los Estados Unidos responden a aspectos estructurales vinculados con el acaparamiento territorial y las políticas de producción de la diferencia. Al mismo tiempo, quiero señalar cómo la religión y la política, lejos de ser campos diferenciados en el estudio del territorio y la migración garífuna, presentan fronteras porosas, al interactuar constantemente. Así, intento demostrar cómo se da una intersección entre el despojo territorial, la migración y la religiosidad garífuna a partir de experiencias recopiladas en el trabajo de campo.

Como adelantaba al inicio de este apartado, las caravanas hondureñas hacia los Estados Unidos fueron una encrucijada en la migración garífuna. Aunque en el pasado se habían organizado otras caravanas de migrantes centroamericanos, el impacto mediático de las realizadas desde octubre de 2018 ha desbordado cualquier evento anterior, marcando un antes y un después en las migraciones contemporáneas. No obstante, los acontecimientos no se pueden desprender de la temporalidad y contexto en que se insertan, pues la acción necesita ser observada dentro del marco en que transita.

A partir de una lectura de los trabajos de Susan Sontag, Judith Butler (2010) desarrolló importantes contribuciones para pensar los marcos de representación del sufrimiento y de activación del duelo. ¿Qué vidas merecen ser lloradas? ¿Cuáles son las operaciones de representación y cómo actúan para discernir entre aquellas vidas que importan y aquellas que

no?¹² Las deportaciones, los riesgos en el trayecto migratorio para llegar a los Estados Unidos por medio del tren de mercancías conocido como “La Bestia”, los secuestros, la trata sexual y de personas, las condiciones de encarcelamiento de migrantes indocumentados en condiciones de concentración, así como la separación de familiares han sido durante años sintomáticos del drama de la migración. Estas imágenes permiten ir más allá de las cifras estadísticas y construyen narrativas en las que se sitúa en un primer plano la vulnerabilidad de los cuerpos de los migrantes. Sin embargo, en el contexto de las caravanas, se impusieron regímenes de representación mediática que construyeron campos de disputa ideológica y geopolítica en clave nacional. En estos se vieron envueltos los países del llamado Triángulo Norte (Guatemala, El Salvador, Honduras), México y los Estados Unidos. Así, la proliferación de manifestaciones que oscilaron entre la aceptación y el rechazo, entre el humanismo paternalista y la xenofobia, consolidaron las caravanas como uno de los acontecimientos más importantes en los procesos migratorios de las últimas décadas.

Para Éric Fassin y Alban Bensa es necesario ubicar el evento como parte de una elaboración mediática, que implica “una puesta en escena”, que revela el carácter efectivamente construido del mismo (2016: 113). Con ello no me refiero a que las caravanas forman parte de un “montaje” o una “escenografía” orquestada por Georges Soros, como propuso el presidente del gobierno de los Estados Unidos, Donald Trump. Sino que para ahondar en la legibilidad del acontecimiento es necesario aportar materiales para aprehender los marcos, los registros, así como las diferentes escalas que se despliegan a partir del mismo.

En el momento de iniciarse la primera caravana hondureña me encontraba en California. Después de semanas en Nueva York en las que conviví de manera cotidiana con migrantes hondureños de origen garífuna, tratando de dilucidar aspectos relativos a los procesos migratorios y el sistema de asilo estadounidense, por medio de entrevistas y conversaciones, me encontré con que “los materiales” de la investigación se multiplicaban a pasos agigantados. En ese momento, la migración hondureña se convirtió en un tema central en la agenda mediática. El camino desde San Pedro Sula hacia la frontera con Guatemala que en distintas ocasiones he recorrido de regreso hacia México después de hacer trabajo de campo, se situó en foco de atención internacional. Las imágenes de miles de hondureños viajando hacia “el

12 Esta reflexión la realicé después de la aparición de los cuerpos sin vida de los salvadoreños Óscar Alberto Martínez y su hija Valeria de 1 año y once meses. Estos habían muerto ahogados en el río Bravo intentando cruzar la frontera e ingresar a Brownsville, Texas. Las imágenes de sus cuerpos circularon por las redes sociales, activando procesos de duelo similares a los que años atrás impulsó la imagen sin vida del niño sirio de tres años Aylan Kurdi, cuyo cuerpo fue fotografiado sin vida en la orilla del mar en la costa turca.

norte” se convirtieron en signo de una “crisis humanitaria”, por años parcialmente silenciada, en los medios de comunicación.

Migrantólogos, periodistas, activistas y defensores de derechos humanos aportaron pistas respecto a los motivos por los cuales los migrantes decidieron iniciar una marcha masiva que se convirtió en disrupción del orden migratorio al romper el cerco militar desplegado en la frontera mexicana. A pesar de que en un primer momento visceral me sentí atraído por las circunstancias hasta el punto en que pensé modificar las fechas del calendario de trabajo de campo y viajar hacia el sur en búsqueda de esas mismas respuestas, reflexioné y decidí frenar con el objetivo de intentar entender las múltiples dimensiones que atraviesa un acontecimiento que dejó una marca imborrable en la historia de la migración centroamericana (Martínez 2018).

Al calor de la coyuntura, algunos garífunas reflexionaron en redes sociales como facebook en torno a la caravana. Las respuestas tentativas al “por qué” fueron la corrupción en el gobierno, la pobreza, la reelección en 2017 de Juan Orlando Hernández después de un fraude electoral, la dificultad de vivir en la ciudad e incluso la pérdida de identidad cultural del ladino hondureño en las grandes ciudades. Otros más cautelosos alertaron del peligro del viaje y de los entramados burocráticos del sistema migratorio estadounidense como el procedimiento de solicitud de asilo y los alivios migratorios para evitar la deportación. Tomaron la palabra garífunas que han sido deportados y conocen bien el sistema migratorio, pues lo han vivido en carne propia. Otros, entre ellos guías y coyotes, esperaron con cautela. Sin embargo, “el negocio de la migración” apenas sufrió modificaciones, pues las caravanas apenas pudieron romper el cerco que implica el control migratorio.

Así, el evento se convirtió en objeto de discusión tanto en Honduras como en los Estados Unidos entre una comunidad, la garífuna, que por décadas ha migrado de manera continuada hacia el norte. El periodista Kenny Castillo se preguntó en facebook live por qué en las imágenes de las caravanas era tan reducido el número de personas garífunas, cuando por años han sido una de las poblaciones hondureñas con mayor número de migrantes hacia los Estados Unidos. Castillo planteó la hipótesis de que los garífunas por sus ciclos históricos de migración han desarrollado mecanismos que han permitido la creación de patrones de especialización con el objetivo de pasar desapercibidos y “no llamar la atención”. La condición racializada de la población garífuna también fue uno de los motivos que se esgrimieron para explicar la poca presencia garífuna en las caravanas. Para otras personas el motivo residía en el desinterés de los garífunas por generar conflictos con las autoridades migratorias o la

policía, algo que estaría en contra de sus intereses a largo plazo por mantener flujos migratorios continuos.

La sensación de que las caravanas generarían un “efecto llamada” no carecía de fundamento. Desde 2014 la migración garífuna hacia los Estados Unidos se ha multiplicado y a inicios de 2019 se intensificó notablemente como mostraré más adelante. La respuesta no fue inmediata, aunque sí sirvió como coyuntura para abrir la reflexión en torno a la migración. La crisis migratoria se asoció con otros episodios que contribuyeron a la autorreflexión en la comunidad garífuna en el pasado, como fue la “crisis humanitaria en la frontera sur” entre 2013 y 2014 de madres y menores no acompañados. Como afirma Kenny Castillo (2019):

Entre el 2013 y 2014 las comunidades garífunas experimentaron la emigración de sus pobladores, salían todos los días desde Honduras y entraban cada día a los Estados Unidos. Desafortunadamente no existen cifras debido al tipo de migración —irregular— pero los grandes vacíos eran notorios en las comunidades. Llamó tanto la atención esta emigración que los periódicos globales como la BBC de Inglaterra y El País hicieron eco de ello. Fue en el marco de lo que el gobierno de los Estados Unidos denominó “crisis humanitaria en la frontera sur”, durante el mandato del presidente Barack Obama la primera potencia del mundo se vio sobrepasada por el aumento inusual de “menores no acompañados”. Desde ese momento comienzan a desplegarse una serie de medidas cada vez más radicalizadas como la separación de familias, consistente en apartar a niños de sus padres. Esos niños fueron enviados a centros de internamiento diferentes a los de sus padres y, en muchos casos, fueron dados en cuidado temporal a familias adoptivas. De las comunidades garífunas se marcharon en grupos: adolescentes, familias completas, madres o padres con sus hijos pequeños o en brazos y hasta embarazadas. Desde luego se marcharon también hombres casados y solteros. Fue un éxodo silencioso no registrado por datos oficiales, pero visible a simple vista en las comunidades garífunas.

El proceso de persecución y hostigamiento que siguió a la crisis humanitaria de 2013-2014 se vivió con incertidumbre en la comunidad garífuna de los Estados Unidos. Un grupo de madres garífunas sirvieron como parte de un proyecto piloto emprendido por los Servicios de Inmigración y Control de Aduanas (ICE). Estas se vieron obligadas a portar dispositivos de vigilancia electrónica conocidos como grilletes electrónicos, que implicaron un control y monitoreo constante de las afectadas durante el proceso de solicitud de asilo político. Esta medida, que se ha generalizado a otras poblaciones solicitantes, marcó para muchos la primera forma de esclavitud garífuna, en tanto que muchos consideran que los garífunas nunca fueron esclavizados (García, entrevista, 2019; La Jornada 2014). Este proceso de control fronterizo que abordo en el tercer capítulo de la investigación, fue asimismo objeto de

discusión en las comunidades garífunas, donde activistas y pobladores reflexionaron en torno a un éxodo de jóvenes garífunas, que impide el relevo generacional conduciendo a su vez a un “vaciamiento de las comunidades”.

Meses después del inicio de las caravanas, un bloguero, comunicador social y activista garífuna que reside en Nueva York, Pablo Blanco, iniciaba en el canal de facebook live *Maburiga Garinagu* una discusión que obedecía a la aparición de una nota periodística del diario La Prensa con el titular “Migración deja desoladas comunidades garífunas del Puerto”. En esta se hacía referencia a cómo el reciente éxodo migratorio ha impactado sobre la comunidad, quedando prácticamente deshabitada. Entre los motivos, apunta Jorge Monzón, autor de la nota: “La falta de oportunidades laborales, el nulo acceso a los servicios de agua potable y energía eléctrica y la falta de infraestructura vial ha provocado una migración masiva de los garífunas de la comunidad de Saraguayna que ahora solo es un conjunto de casas desoladas” (2019).

Durante la conversación, tanto Pablo Blanco como el otro presentador del canal, Trevor Palacio, reflexionaban por videollamada sobre el carácter inducido de la migración como parte de un proyecto deliberado de “ingeniería social” del gobierno hondureño por expulsar a las comunidades garífunas de franjas costeras ampliamente apetecidas por el capital extranjero. A pesar de que Pablo ha vivido prácticamente toda su vida en los Estados Unidos, nació en Santa Rosa de Aguán, una comunidad garífuna del departamento de Colón que fue diezmada por el huracán Mitch en 1998. El devastador paso del huracán cobró en Honduras la vida de 6.000 personas así como incontables daños materiales. Sin embargo, la tragedia fue aprovechada por el ejecutivo hondureño para incentivar la inversión extranjera, auspiciando lo que Naomi Klein definió como “capitalismo del desastre”. La situación de catástrofe presentó condiciones de vulnerabilidad material y humana que permitieron que la reconstrucción económica fuera acompañada de una reestructuración territorial promovida por la inversión extranjera. Como afirma Loperena: “el Huracán Mitch creó las condiciones ideales para la expansión irrestricta del capital neoliberal en Honduras y abrió las puertas a vigorosas inversiones en el sector turístico” (2016a: 4). Esta reorganización de la geografía garífuna incluía la ampliación de los intereses de inversionistas turísticos y de la extensión de los cultivos de palma africana (véase Jung 2011).

La urgencia de la reconstrucción económica contribuyó a legitimar el intento por modificar el artículo 107 de la Constitución que prohibía la venta de tierras a más de 40 kilómetros de la costa y zonas limítrofes a extranjeros. De la misma forma, la aprobación del artículo 5 de la

Ley al Incentivo Turístico de 1999 garantizó exenciones de impuestos a establecimientos turísticos por 15 años, así como exenciones a la importación de bienes y equipamientos requeridos en la construcción de proyectos y operaciones iniciales (Loperena 2016a: 4).

A pesar de la retórica del multiculturalismo neoliberal, la conservación medioambiental y el reconocimiento cultural, impulsaron las condiciones necesarias para la continuación de ciclos de dependencia económica que marcaron la integración subordinada de la economía hondureña al mercado internacional en función de enclave económico como exportador de materias primas (agroexportación, minerales) y que ha basado su crecimiento económico en la inversión extranjera. Así, la creación de áreas naturales protegidas como los Cayos Cochinos en la década de los 90, ha sido conceptualizada por Keri Vacanti Brondo (2013) como parte de un neoliberalismo verde. El desarrollo de estrategias de conservación y preservación medioambiental en convergencia con principios del libre mercado, indujeron la estatalización y cercamiento de las tierras comunitarias con el objetivo de mercantilizar el control y acceso de los recursos naturales a partir del turismo.

La proliferación de procesos de acaparamiento de tierras desde inicios de la década de los 90s respondió para la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) a un intento deliberado por expulsar a las comunidades garífunas de sus territorios ancestrales. Este proceso perpetrado por las élites económicas y políticas hondureñas en coordinación con el capital extranjero durante el período neoliberal implica una “tercera expulsión” tanto estratégica como sistemática de las comunidades garífunas (OFRANEH 2011; 2019; Castillo 2019). Esta expulsión responde a un interés manifiesto por *vaciar* las comunidades para implementar megaproyectos turísticos, monocultivo, minería, zonas especiales de desarrollo económico (ZEDE) y proyectos de explotación petrolíferos.

De ese modo, la marginación histórica de las comunidades garífunas ha sido parte de una estrategia deliberada por empobrecer a los habitantes de la región, siendo la migración por falta de oportunidades económicas la última estocada en dicha dirección. Como afirma Rony L. Castillo: “Hoy en día, estos 'espacios vacíos' están para ser literalmente vaciados por la tercera expulsión de la población Garífuna. El estado ha declarado la guerra a estas comunidades a través de políticas racializadas de expulsión” (2019).

Así, el reciente éxodo migratorio garífuna hay que situarlo históricamente como parte de un proyecto histórico del estado hondureño por despojar a las comunidades de territorios ancestrales que han defendido y reivindicado como parte integral de su forma de vida. Durante los últimos años los procesos de desterritorialización (acaparamiento de tierras,

desposesión, expulsión de las comunidades) han contribuido a la reconstrucción de territorios o reterritorialización (migración y conformación de nuevas comunidades en el extranjero, así como procesos de recuperación de tierras) en lo que Rogério Haesbaert concibe como parte de “una dialéctica permanente” (2013: 11).

Como comentaba anteriormente, la literatura existente ha ubicado la migración laboral garífuna como parte de una estrategia de supervivencia que se remonta al siglo XIX y ha tenido efectos duraderos sobre la configuración de la familia garífuna y su carácter matrilocal. La migración tuvo durante años un carácter eminentemente masculino, siendo las mujeres las encargadas de encabezar el núcleo familiar ante la ausencia de los varones. Sin embargo, con los años la migración ha ido extendiéndose tanto a varones como a mujeres de todas las edades, lo que revela el carácter masivo de la misma y que encaja perfectamente en las definiciones de “éxodo” utilizados en la prensa.

Por tanto, en esta investigación propongo abordar históricamente los conflictos territoriales y la migración en las comunidades garífunas como parte de una misma lógica que tiene efectos sobre las formas de vida ancestrales de las comunidades. Al mismo tiempo, la territorialidad ancestral remite a una lógica que excede los marcos interpretativos del multiculturalismo neoliberal, al revelar a través del ritual y el vínculo con los ancestros regímenes de relacionalidad difícilmente aprehensibles desde una mirada antropocéntrica.

En ese sentido, propongo partir de la teoría etnográfica y la propuesta cosmopolítica como herramientas metodológicas para estudiar el territorio, el ritual y el vínculo de los garífunas con los ancestros. Considero que estos enfoques permiten replantear las preguntas de la investigación, al ampliar campos de experiencia que habitualmente han sido presentados como diferenciados, como por ejemplo, la religión y la política. De tal modo, en los siguientes apartados expongo las aportaciones de estas propuestas con el objetivo de delinear más adelante la metodología empleada durante la investigación, y de ese modo reflejar por qué considero importante partir de dichos marcos conceptuales a lo largo del manuscrito. Estos trabajos son a menudo desconocidos en los estudios latinoamericanos, lo que exige por mi parte explicitar la conveniencia y potencialidad de los mismos para aproximarse a problemáticas que atañen a los pueblos indígenas y negros del continente y que habitualmente se exploran desde otros enfoques como los estudios culturales, la sociología de las religiones o la ecología política.

La cosmopolítica como propuesta metodológica para estudiar el territorio ancestral

Distintos trabajos enfocados en el estudio del ritual garífuna (Foster 1994; Greene 1998; Jenkins 1983; Johnson 2007; Kerns 1977, 1997; Wells 1982, 2015) han emprendido investigaciones desde la antropología simbólica y cultural así como los estudios de parentesco. A menudo, estos acercamientos han dejado de lado las problemáticas territoriales, creando en los estudios garífunas una frontera entre el estudio de la religión y el estudio de la política. Considero que las teorías cosmopolíticas proponen un diálogo necesario entre estas dimensiones, cuyas fronteras, al profundizar en ellas, resultan más difusas de lo que resultan en apariencia. En ese sentido, al cuestionarme en torno al lugar de los ancestros garífunas en la defensa territorial, o el vínculo entre el mundo de “los humanos” y el de “los espíritus de los parientes fallecidos” o “los ancestros” vi la necesidad de buscar caminos epistemológicos que contribuyeran a la transformación de las preguntas iniciales de la investigación. Eso implicaba dar un giro hacia una antropología simétrica o reversa (Kirsch 2006; Latour 2007; Wagner 2016) que requiere asumir la mirada y las categorías del Otro. En ese sentido, partir de agenciamientos que incluyen la eficacia ritual, la posesión y el vínculo cotidiano con los ancestros exigía recuperar a los ancestros más allá del estudio de aspectos simbólicos, culturales o religiosos. Suponía iniciar un esfuerzo tentativo por imaginar el lugar que estos ocupan en la vida social de las comunidades garífunas.

Además, la migración desempeña un papel central, al separar las familias, lo que puede afectar al vínculo que se mantiene con los ancestros; al incumplirse las obligaciones de asistir a los rituales y por tanto no extender las relaciones de reciprocidad con los espíritus de los parientes fallecidos más allá de la geografía física de la comunidad. También las políticas de control migratorio y los calendarios laborales pueden incidir en esa relación.

Sin embargo, el regreso de los hijos de la comunidad tras dolorosas experiencias como la deportación han contribuido a la constitución de nuevas formas de vinculación con los ancestros. Además, entre las comunidades migrantes se constituyen otras formas de espiritualidad que si bien se distancian de las jerarquías religiosas tradicionales, construyen nuevas maneras de percibir el territorio y el vínculo espiritual con los ancestros.

Por tanto, partiendo desde las experiencias y vínculos particulares que se construyeron en diálogo durante el trabajo de campo, asumo que es necesario complejizar líneas de diferenciación entre el mundo social y el mundo natural, entre el sujeto y el objeto, para

expresar la multiplicidad de agencias que operan en un mismo proceso. En esta línea, Bruno Latour plantea en su trabajo una reconstrucción de la explicación social desde el rastreo de asociaciones entre elementos heterogéneos y reensamblarlos para redefinir las categorías del mundo social, permitiendo de tal modo que “los conceptos de los actores sean más fuertes que los de los analistas” (2008: 51). Esta tentativa requiere “desplegar actores como redes de mediaciones” (*ibid*: 197), algo que Latour encuentra eco en la propia definición de actor-red, que, si bien considera insuficiente para capturar la naturaleza inestable del propio fenómeno social, nos da claves para entender el tipo de investigaciones que desde los estudios de ciencia y tecnología se han emprendido para dar cuenta de una pluralidad de cursos de acción (marcados por continuidades y discontinuidades). Estos enfoques han permeado en la antropología más reciente al dar prioridad al ejercicio descriptivo y de observación de las acciones, las interacciones y los articuladores o localizadores, en reformulación constante. Para Latour la recuperación de otros valores pasaría por proponer otro “sistema de coordenadas” asumiendo una diversidad de modos de existencia y por tanto “la pluralidad de las claves que utilizamos para juzgar su veracidad o su falsedad” (2013: 32).

La propuesta de Bruno Latour (2007) exige atravesar los incuestionables regímenes de representación científica y política instituidos en la modernidad por medio de una diplomacia imaginaria que contribuya a una redistribución de las posiciones y que de la pluralidad de las condiciones o modos de existencia emerja el lenguaje desde el que enunciar esos mundos. De este ejercicio emanaría un pluralismo ontológico que instituiría una base más equitativa para la comparación entre mundos (Latour 2013: 55-56). Latour recupera aportaciones como las de Eduardo Viveiros de Castro respecto al perspectivismo amerindio y el multinaturalismo o la noción de cosmopolítica de Isabelle Stengers para confrontar el proyecto cosmopolítico de Ulrich Beck. Para Latour la propuesta de Beck se anclaría en una tradición moderna y humanista de pensar el orden justo y compartido a través de un cosmos unificado, que crea a su vez una determinada definición del ámbito de “lo político” (2004). Para Latour: “La presencia de cosmos en cosmopolítica resiste a la tendencia de que política signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de política en cosmopolítica resiste a la tendencia de que cosmos signifique una lista finita de entidades que considerar. Cosmos protege contra la clausura prematura de política, y política contra la clausura prematura de cosmos” (2004: 48).

Frente a los estrechos márgenes de la paz kantiana¹³ Latour (2004) reivindica un mundo

13 Frente al proyecto kantiano de una “paz perpetua” donde se logran acuerdos y consensos, Isabelle Stengers

común que emerja del conflicto. Un mundo que surja precisamente de su posibilidad de ser construido, incluyendo “al vasto número de entidades no-humanas que hacen que los humanos actúen” (*ibidem*) en la mesa de negociación. El autor imagina de ese modo los fundamentos para la refundación republicana, abriendo la posibilidad del reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos, proponiendo una ecología política que ha sido desdeñada de los márgenes de la política moderna (Latour 2007).

En los mismos términos, Philippe Descola (2012) plantea la necesidad de identificar desde la performatividad un registro de la acción que rompa con el esencialismo de las identidades, enfatizando la relacionalidad y el vínculo entre las ontologías. Para Descola: “esas construcciones cosmológicas en abismo definen las identidades singulares por las relaciones que las instituyen, y no con referencia a sustancias o esencias reificadas, y refuerzan de ese modo la porosidad de las fronteras entre las clases de seres...” (2012: 65). El autor francés discute la distinción naturalista entre cultura y naturaleza haciendo clara la “elasticidad de las fronteras en la taxonomía de lo viviente” (*ibid*: 35) que viene delineada en diferentes índices de relación entre seres.

La pluralidad ontológica o de modos de existencia encuentra eco en antropólogos como Marisol de la Cadena (2010, 2015), Mario Blaser (2013a, 2013b) o Arturo Escobar (2015, 2017). Estos trabajos aportan claves desde las que aprehender algunas dimensiones de la conflictividad que emerge de la conexión parcial (Strathern 2005) entre mundos diversos.¹⁴ En los trabajos de la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2010, 2015) se plantea un desentrañamiento de lo que desde la academia anglosajona en un contexto multicultural se ha

(2014) concibe un cosmos “no unificado” en el que mundos inconmensurables puedan coexistir, de manera provisional. Esto tiene efectos en cómo concebir “un mundo común” en términos de qué justicia impera y qué jerarquía se da entre diferentes formas de justicia. Renato Sztutman (2018) se pregunta si sería posible una justicia social desde una perspectiva simétrica que implicara una autodeterminación ontológica o la construcción de la convergencia desde la divergencia. En los mismos términos, Marisol de la Cadena y Mario Blaser (2017) apuntan hacia un “incomún” (*uncommons*) haciendo referencia a la inconmensurabilidad entre modos de existencia. Así, lo común se convierte en un punto de partida para iniciar el despegue hacia terrenos heterogéneos de negociación de un común en continua búsqueda.

14 Para una recopilación de discusiones entre giro ontológico, cosmopolítica, teoría etnográfica y estudios de la ciencia véase De la Cadena, Blaser (2018). En el contexto latinoamericano Blaser, De la Cadena y Escobar han participado junto a otros antropólogos como el colombiano Eduardo Escobar o el brasileño Gustavo Lins Ribeiro en la Red de Antropologías del Mundo – World Anthropologies Network (RAM-WAN). En el marco de esta red se han desarrollado desde 2001 reflexiones colectivas en torno a la relación entre conocimiento, poder y práctica política (Restrepo, Escobar 2015).

definido como “políticas étnicas” y que ha tenido eco en la manera de presentarse la emergencia de movimientos sociales indígenas en un contexto institucional.

Para de la Cadena (2010, 2015), la noción de indigeneidad desestabiliza la distinción cultura-naturaleza, algo que ha quedado explicitado con la movilización indígena frente a proyectos extractivistas y que a su vez se ha traducido en las constituciones plurinacionales de países como Ecuador o Bolivia con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Así, la inserción de regímenes relacionales diferenciados en la “discusión” que implica el encuentro entre mundos, está marcado por la traducción, la equivocación y la colaboración (de la Cadena, 2015). Así, de la conexión parcial entre mundos, retomando la idea de Marilyn Strathern, emergen desacuerdos ontológicos que implican una divergencia de prácticas que exceden el reconocimiento estatal de la diferencia cultural (*ibid*, 276-279).¹⁵ Aprehender los encuentros y desencuentros entre mundos en “fricción”, siguiendo a Anna Lowenhaupt Tsing, forma parte del ejercicio de “otra política” que de cuenta de la relacionalidad, más allá del pluralismo liberal.

En diálogo con Marisol de la Cadena, el antropólogo colombiano Arturo Escobar (2015, 2017) propone la existencia de mundos u ontologías relacionales que se despliegan con la defensa de derechos territoriales. En ese sentido, el territorio se constituye como condición de posibilidad espacio-temporal de la comunidad, al mismo tiempo que en escenario de sinergia, reproducción y complementariedad de los vínculos entre cultura y naturaleza, de conexiones parciales, y “excesos ontológicos”¹⁶ que se resistirían a su propia definición y reducción moderno-capitalista.

El territorio, en tanto que se concibe como algo más que la base material de la

15 En un trabajo reciente De la Cadena (2015) construye desde un trabajo colaborativo con los chamanes Mariano y Nazario Turpo una ecología de prácticas y saberes que desde la traducción y la inconmensurabilidad de los conceptos enuncia la dificultad en el ejercicio etnográfico de plasmar la mutua diferencia de mundos y de experiencias. En ese sentido, se explora la potencialidad de los equívocos (siguiendo el concepto de Viveiros de Castro de equivocaciones controladas), siendo el mal entendido el tejido tambaleante sobre el que se puede iniciar una comprensión parcial de mundos.

16 Para De la Cadena (2016) un “exceso ontológico” entraña una condición o cualidad de divergencia en el contacto entre mundos en conflicto y no una propiedad inmanente o esencial. Así, por ejemplo, en la relación con el estado, la diferencia radical, más allá de una posible traducción normativa expresa modos de existencia y de pensamiento que se “escapan”, en el sentido clastriano o deleuziano de una diferencia incapturable por la maquinaria estatal. Así, esa irreductibilidad construye una fuga frente a la construcción de la diferencia desde las políticas de representación. Esto indica también una inaprehensibilidad de la experiencia en el contacto entre diferentes registros de experiencia. A lo largo del texto recurriré nuevamente a esta noción.

reproducción de la comunidad, se convierte en depositario de relaciones entre humanos y no-humanos, de mundos enunciados únicamente desde su propia diferencia y sus propios términos. De ese modo, el territorio se convierte en incapturable por las lógicas de valorización del capital y de esa forma, su régimen de significación y semantización vernacular (Machado 2010) trasciende las posibilidades de ser codificado dentro de las lógicas de reconocimiento.

De tal modo, estas perspectivas cuestionan planteamientos que en la ecología política y la teoría social latinoamericana han destacado la apertura de nuevos paradigmas civilizatorios con el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en Bolivia o Ecuador.¹⁷ Sin embargo, estos enfoques, influidos por el pluralismo jurídico, las críticas al desarrollo y los estudios de movimientos sociales e indígenas, dejaron de lado el amplio espectro que se construye en el ámbito de la pragmática de la existencia, priorizando en su enfoque el estudio normativo sobre el ontológico. Así, la continuidad en estos países de un patrón de acumulación basado en la extracción de materias primas y la exportación de bienes primarios ha expuesto las limitaciones efectivas de ese reconocimiento. En ese sentido, y regresando a Arturo Escobar (2015) las luchas contra el extractivismo y en defensa del territorio se caracterizan por la defensa de ontologías relacionales. Los agrocombustibles o la minería constituyen guerras contra esos mundos relacionales, e intentos por dismantelar lo colectivo que se expresa en luchas en defensa de mundos diversos o pluriversos (*ibid*: 29).

Otro acercamiento a esta problemática la encontramos en Mario Blaser quien advierte de

17 En las constituciones de Ecuador y Bolivia se reconocieron los derechos de Sumak Kawsay (quechua) y Suma Qamaña, que a menudo han sido traducidos como “buen vivir”. Distintos autores como Eduardo Gudynas y Alberto Acosta (2011), encontraron en estas formulaciones alternativas al desarrollo y nuevos paradigmas civilizatorios. En el contexto de los estudios latinoamericanos fueron enormemente influyentes para abordar las alternativas de movimientos indígenas como por ejemplo el EZLN y formular desde estos principios propuestas desde las que pensar una crítica al capitalismo o una apuesta por la autonomía. Además, en la ecología política, en trabajos críticos del extractivismo en América Latina, han tenido mucho eco los trabajos de David Harvey (2014) en torno a la “acumulación por desposesión” al remitir a geografías de despojo territorial en donde han predominado procesos de extracción de recursos naturales orientados a la exportación. Esto ha llevado a que en estos países con gobiernos progresistas, al no haberse transformado la matriz productiva agroexportadora, se hayan dado conflictos con comunidades indígenas por la gestión de los recursos naturales. Autoras como Maristella Svampa (2017), que vio en estos procesos una continuidad con ciclos anteriores durante el llamado “consenso de las commodities”, han apuntado hacia “un fin de ciclo progresista” en la región latinoamericana, lo que se ve reflejado con el ascenso de gobiernos de extrema derecha en distintos países. No obstante, procesos de resistencia indígena como los que se dieron en Ecuador en octubre de 2019 frente a las políticas de austeridad señalan nuevos ciclos de movilización en el continente.

la imposibilidad de abordar la diferencia ontológica como una diferencia cultural gestionable a partir del instrumental conceptual moderno, haciendo énfasis en la existencia de conflictos ontológicos (2013b). Su trabajo sobre los yshiro en Paraguay (2013b) muestra los límites que se establecen por medio de interacción y discusión política que se imponen en contextos donde no existe posibilidad de un afuera más allá del neoliberalismo, y en los que cualquier forma de participación y desarrollo de las comunidades se concibe desde esos mismos ejes de intervención.

La cuestión del reconocimiento de las minorías, la identidad y la diferencia, central en los debates de filosofía política en el período del multiculturalismo en autores como Charles Taylor, Nancy Fraser o Will Kymlicka, ha sido también objeto de cuestionamiento y rechazo desde posturas anticoloniales en pueblos indígenas de Canadá y Estados Unidos (Coulthard 2014; Simpson 2014; Kauanui 2018). Desde heterogéneas experiencias en defensa de la soberanía indígena se presentan rutas alternativas hacia lo que Viveiros de Castro ha definido como autodeterminación ontológica (Fujigaki, Martínez, Salazar 2014), donde desde el “pensamiento propio” emergen términos de legitimidad y validación ontológica, epistemológica y política más allá del estado colonial y sus formas de regulación y administración de las vidas y territorios indígenas. Elizabeth A. Povinelli (2002; 2016) y Renato Sztutman (2018) plantean de igual manera la existencia de formas de vida que se sitúan más allá de los dispositivos de gestión y control de la multiplicidad de mundos existentes. Al mismo tiempo, algunos autores han advertido de los riesgos de la sustitución de asunciones ontológicas y conceptuales modernas por una antropología orientada hacia la concreción de un programa político dirigido hacia la descolonización del pensamiento antropológico que tendría su correlato en la producción de ontologías alternativas u ontologías políticas (Holbraad, Pedersen 2017).¹⁸

Más allá de las limitaciones de estos enfoques, considero que sus aportes son relevantes para los estudios latinoamericanos. Estos son desconocidos en investigaciones sobre procesos territoriales de pueblos indígenas y negros, por lo que creo que pueden nutrir ciertos espacios de discusión. Y es que estos trabajos pueden abrir un puente de diálogo entre la ecología política, los estudios del territorio, la sociología de la religión, el giro decolonial en la filosofía política, la cosmopolítica y la antropología más ontologicista, que encuentra eco a su vez en las teorías etnográficas.

18 Estos autores señalan la dificultad de la formulación de ontologías políticas para captar la diferencia y las contingencias etnográficas, así como su limitación al reflejar únicamente las ontologías de pueblos indígenas en diferentes partes del mundo (Holbraad, Pedersen 2017: 52-54).

Así, a nivel metodológico, el trabajo etnográfico permite desarrollar acercamientos críticos a las políticas públicas que en el período neoliberal han impulsado la domesticación y administración de la diferencia a partir de mecanismos de compensación. De esta forma, se han impulsado marcos normativos de igualdad, justicia o reconocimiento de la diferencia, definiendo los límites de la discusión política. Esto ha creado una fisura entre la religión y la política que tiene consecuencias en los modos de aprehender las formas de vivir de los pueblos negros e indígenas del continente, afectadas a su vez por el extractivismo minero, el monocultivo de palma africana, la minería, el turismo, entre otras formas de despojo.

Por tanto, asumir desde la etnografía, la política indígena “en sus propios términos”, parafraseando a Marisol de la Cadena (2010, 2015), implica una redefinición del campo mismo de la política, extender sus márgenes incorporando significados incapturables desde los estrechos límites interpretativos de la política liberal moderna. La cosmopolítica toma relevancia para el estudio de la territorialidad garífuna cuando en la cotidianidad la presencia de los ancestros cumplen un rol esencial en la vida familiar y comunitaria, extendiéndose a otras geografías por medio de la migración y adoptando nuevas formas en las recuperaciones de tierras. Así, desde los materiales etnográficos se puede replantear la capacidad de agencia y elaboración activa de prácticas sociales y cosmologías en situaciones específicas (Carneiro da Cunha 2009: 130). Esto exige el estudio de la relacionalidad y de los vínculos específicos entre diversas formas de existencia. Para el caso garífuna, esto exige tomar en serio la experiencia y el camino emprendido conjuntamente con los ancestros y que se señala en el título de este trabajo; *Eibuga Hama Wayunagu Garinagu* (Caminando con los ancestros garífunas). De tal modo, asumiendo en los términos de una antropología reversible o simétrica la relación de los garífunas con los ancestros, puedo dar cuenta de la complejidad y heterogeneidad de la propia acción en el mundo social garífuna.

Contexto de producción de la investigación y teoría etnográfica

El proceso de investigación implicó una movilización constante entre México, Honduras y los Estados Unidos. El proceso de escritura y reescritura, de encuentros e intercambio de ideas con las personas que participaron en su desarrollo estuvo atravesado por la coyuntura abierta por las caravanas migrantes. Los diálogos desde los que se fue construyendo el conocimiento (entrevistas semiestructuradas, historias de vida, comunicaciones informales) fueron transformando continuamente los procesos de producción de conocimiento, lo que me exigió

en diferentes ocasiones replantear mis objetivos, hipótesis y certidumbres iniciales, que partían en ocasiones de premisas alejadas de la realidad etnográfica marcada por la experiencia en campo. ¿Qué es el territorio garífuna? ¿Cómo influye la migración sobre los territorios ancestrales? ¿Quiénes son los ancestros garífunas? En la puesta en común de malentendidos y equivocaciones controladas que Viveiros de Castro (2004) concibe como una estrategia metodológica para acercarse a lo inaprehensible, se fue construyendo mi relación con los garífunas.

El proceso de realización de esta tesis indicaba una búsqueda permanente de información, pero al mismo tiempo materializó el diseño de un circuito de comunicación, y de un proceso de producción de conocimiento. Las condiciones de colaboración y diálogo se han ido trazando a lo largo de un itinerario que ha estado atravesado por la migración, la deportación, la criminalización de la resistencia territorial y la relación con los ancestros, también por mis privilegios de poder transitar y recorrer un trayecto marcado por la violencia y el despojo, de no partir de las mismas condiciones de vulnerabilidad que atraviesan los garífunas durante un viaje marcado por sangre y fuego en su memoria.

Además, el rediseño del mapa de la investigación desde el trabajo etnográfico formó parte de un intento por desdibujar criterios de legitimación, validez y autenticidad en las ciencias sociales. ¿Cómo respondí ante problemas imprevistos? ¿Cómo los enfrenté de manera colaborativa sin imprimir una perspectiva impositiva sobre el texto? ¿Fue acaso posible en el proceso de escritura etnográfica dejar a un segundo plano la interpretación para priorizar la descripción y las perspectivas que las personas con las que interactué consideraron relevantes? ¿Las problemáticas expuestas surgieron de la colaboración y la comprensión mutua de las mismas o en última instancia se impuso mi agenda política y epistemológica?

Las alianzas e interacciones que se presentaron en el campo etnográfico se fortalecieron por la presencia de diferentes actores y geografías. En estas seguí intuiciones, que me permitieron encontrar relaciones insospechadas. Prioricé los vínculos entre las personas a la hora de negociar ideas y perspectivas sobre un intento por capturar una realidad concreta con todos sus matices.

Siguiendo los trabajos de Stuart Kirsch (2014) o Anna L. Tsing (1993, 2011) entiendo el trabajo etnográfico como parte de un diálogo situado, atravesado por relaciones de poder, donde diversos agentes intervienen por medio de encuentros, negociaciones y conflictos. De igual manera, el compromiso ético e intelectual del investigador surge de estas tensiones y vínculos. Así, la ruptura en la antropología con un dualismo cartesiano (cultura-naturaleza,

sujeto-objeto) nos fuerza a transitar hacia la multiplicidad que se pone en acto en los procesos de construcción de los conceptos y las categorías que empleamos.

Actualmente, la teoría etnográfica retoma las aportaciones de autores como Roy Wagner (2016) o Marilyn Strathern (1988) que no fueron tan influyentes en las últimas décadas por la difusión de trabajos de otras escuelas antropológicas como el posmodernismo, que situaron la textualidad y la situacionalidad del trabajo de escritura etnográfica como ejes centrales desde los cuales discutir posiciones de privilegio en la representación. No obstante, los planteamientos de Wagner y Strathern reformularon el ejercicio antropológico al replantear no solo el tipo de acercamiento o el lugar que ocupa el investigador, sino también el acto mismo de creación del mundo y de la propia idea de cultura. Así, en estos procesos de “invención” emergen categorías analíticas en constante revisión. Esto incluye a su vez rediseñar aquellas nociones que se asumirían como dadas pero que estarían situadas en función del contexto.

En ese sentido, constatar la división artificial e histórica entre la idea de cultura y de naturaleza, exige al mismo tiempo emprender una reflexión crítica en torno al acto de invención de la cultura y los significados que emergen del mismo (Wagner 2016). De esa manera, es importante situar la teoría etnográfica o nativa como parte de un intento por desarrollar tecnologías descriptivas en constante redefinición. Para Wagner, habitualmente en el ejercicio antropológico se supeditan las personas investigadas a las concepciones y planteamientos del investigador, negando la creatividad e invención que emergen de los procesos culturales (2016: 16). En estos intervienen dos ámbitos; la convención (lo establecido) y la invención (la transformación), que a través de diversos modos de diferenciación construyen símbolos e integran nuevos contextos (de explicación y comprensión).

En ese sentido, la interacción entre cultura y naturaleza es resultado de una dialéctica entre convención e invención que impone las formas convencionales de *nuestra* cultura, separando y unificando al mismo tiempo la naturaleza y *su* control, construyendo al mismo tiempo al *ser*. Así, Wagner reivindica una creatividad presente en la invención de la realidad que subvierta nuestra propia percepción del mundo. Afirma el autor: “Si insistimos en objetivar otras culturas a través de nuestra realidad, convertimos la objetivación de su realidad en una ilusión subjetiva, un mundo de 'meros símbolos', otras 'clasificaciones' de lo que 'realmente hay ahí'” (*ibid*: 144). Y es que como clave metodológica, Wagner reivindica la necesidad de subordinar nuestras asunciones y preconcepciones a la capacidad inventiva de

los sujetos que pretendemos estudiar, para no anteponer nuestra invención a su propia capacidad creativa.

Otra aportación fundamental es la de Marilyn Strathern (1988), quien, recuperando las aportaciones del pensamiento feminista respecto a la situacionalidad encarnada en la experiencia, explora cómo a partir de la transacción y la interacción entre los actores se definen modos de conocimiento. Strathern señala: “Una dimensión experiencial enviste a las categorías conceptuales de estatus ontológico: en esa medida no necesitan pensar sobre: son puestas en práctica” (*ibid*: 27). Así, se da una definición de mundos por medio de la experiencia situada y de la acción performática como índice de capacidad de las personas (2014: 218) Esta capacidad o potencia presente en el acto mismo de creación nos traslada al modo de conocimiento y a los efectos que se producen en la relación misma, que implica una pluralidad empírica de valores y de formas de relación, así como de diferentes dominios parcialmente conectados entre sí. Es decir, la experiencia define sus propios contextos, por lo que deben ser aprehendidos en sí mismos, y estos son heterogéneos y apelan a diversos ámbitos de la existencia.

Esto enfrenta a las ciencias sociales al problema de la descripción, y no de la explicación, lo que pone en suspensión la necesidad de *nuestras* estrategias representacionales. Por tanto, asumir la multiplicidad en el trabajo etnográfico, lejos de conducirnos al relativismo, nos plantea el reto de observar las diferentes formas de producción de relaciones y los significados que emergen de las mismas. Esto implica transitar disciplinas y objetos de investigación, lo que tiene efectos sobre los campos del conocimiento.

Para los estudios latinoamericanos, caracterizados por la interdisciplinariedad en el estudio de distintas problemáticas sociales, las problemáticas planteadas por la teoría etnográfica permiten un rediseño constante de la investigación y de los métodos empleados en el transcurso de la misma. Así, en términos de Strathern (2004) es importante partir de “objetos fronterizos” atravesados por transacciones e intercambios. Estos, por su movilidad, imprimen redes de comunicación entre disciplinas, lo que exige un ejercicio de reconstitución de los límites de las mismas. Así, el despojo territorial, la migración, la ritualidad o el vínculo con los ancestros deberían a priori asumirse como registros desconectados, que emergen de distintas parcelas de la realidad.

Sin embargo, aceptar la interconexión, incluye desechar los dominios para priorizar el trabajo de observación del mundo desde su propia pragmática y por tanto desde una experiencia que actualiza las posibilidades de existencia. Así, la apuesta en esta investigación

por la descripción ha estado impulsada por encontrar los puntos de contacto de realidades heterogéneas. En ese sentido, el intento por problematizar los vínculos y las conexiones entre el territorio, la migración y los ancestros responde, más que a una intuición metodológica, a un intento por mostrar las fuerzas contradictorias que operan en un mundo del que pueden emerger otros mundos.

Capítulo 1 Historia del despojo

1.1. Introducción

Es un día como cualquier otro en Corozal. Pescadores y jubilados juegan cartas y dominó. Mujeres de distintas edades se reúnen a unos metros de la playa mientras apuestan al bingo. Las maracas acompañan el sonido de los dados al agitarlos antes de lanzarlos. Muchachas jóvenes venden las participaciones de la chica y la diaria¹⁹ casa por casa mientras que sus clientes esperan que esta vez sí salga el número por el que apostaron unos cuantos lempiras. Señoras de mayor edad venden pan de coco, guineo y ayote, conversan a su paso y se sientan en la sombra durante el trayecto para aguantar el calor y el esfuerzo que implica cargar las canastas por toda la comunidad.²⁰

Recorren los barrios, casa por casa, atravesando los planos de las calles, que durante años han sido asediados por construcciones irregulares que han dotado de un dinamismo propio al urbanismo de las comunidades garífunas. Pocas casas se construyen ya con el sistema tradicional de bajaraque y caña brava. Éste implicaba el relleno de arcillas y paja por medio de la técnica del embarrado (*abüdürühani*), lo que permitía construir una estructura sólida. La migración hacia los Estados Unidos ha ido transformando las preferencias, predominando con el tiempo las casas de bloque y cemento. También el tradicional techado de paja o de manaca se fue sustituyendo por lámina y orcones, ante el riesgo de incendios. En la actualidad este tipo de techo resulta habitual únicamente en contextos rituales o en establecimientos turísticos.

Las viviendas se construyen de manera contigua, lo que hace que generalmente las calles sean estrechas. Pocas son las que tienen cercados, que se emplean para evitar que entre el ganado o los ladrones. Estos son más frecuentes en colonias que se han construido con

19 La chica y la diaria son dos populares juegos de lotería. La diaria se realiza tres veces al día (11.00 a.m., 3:00 p.m., 9.00 p.m.) de lunes a domingo. Las participaciones son de 10, 20 y 30 lempiras y puedes ganar 700, 1.400 y 3.500 lempiras respectivamente. En la chica el premio por vigésimo es de 1.000 lempiras y el resultado sale los domingos. El coste varía de la máquina a las vendedoras ambulantes, quienes generalmente cobran un precio mayor (comunicación personal, 2019). Las vendedoras recorren la comunidad a todas horas con participaciones, lo que convierte ambas apuestas en un tema recurrente de conversación entre los garífunas a diferentes horas del día.

20 Sobre el rol de las mujeres adultas en la economía doméstica y la venta de pan de forma ambulante véase Khan (1987).

posterioridad, y no quedan integradas en el casco urbano de la comunidad. Éste constituye el núcleo de la comunidad garífuna, donde se sitúan las viviendas y parcelas de familias extensas, que a menudo decoran las entradas de sus casas con insignias de sus dos apellidos, y referencias a la navegación o a los Estados Unidos (con nombres de calles de Nueva York). La mayoría de hogares disponen de un lavadero exterior y un patio. Y entre los colores escogidos son predilectos los vivos, lo que se ve reflejado en la pintura de las paredes y fachadas exteriores. Las reuniones son frecuentes entre las casas. En ellas se reúnen amigas para peinarse. Generalmente las trenzas son las más populares, pero también los tintes, los cortes y las rastas. Personas adultas se sientan en las entradas observando quién pasa o conversan con sus vecinos y familiares.

En la tarde, jóvenes de distintas edades se reúnen en la cancha de fútbol. Algunos miembros del equipo de la comunidad, Fátima, entrenan mientras tanto. Otros llegan en la parte trasera de una camioneta celebrando el título obtenido en una copa organizada por USAID²¹ en La Ceiba. Los jóvenes muestran orgullosos sus trofeos y la gente se congrega para recibirles antes de que se marchen a sus casas. Hay quien se encuentra arreglando un ventilador y quien se pasó de tragos de aguardiente o *guifiti*²² desde la mañana. Los niños hacen algunos mandados²³ después de la escuela, algunos hombres se juntan para ayudar a entrar una de las lanchas que viajó a los Cayos Cochinos desde la mañana, pues el turismo es una de las pocas actividades que aportan ingresos a los habitantes. Otros conversan sobre migrar a los Estados Unidos o sobre la posibilidad de marcharse embarcados.²⁴ Los técnicos de la Empresa Energía Honduras (EEH) revisan los contadores. Los impagos se han multiplicado

21 USAID son las siglas en inglés de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional. Esta agencia tiene presencia en diversas comunidades garífunas y ha emprendido sobre todo proyectos vinculados con la salud, especialmente en relación a la prevención y tratamiento del VIH. Aunque durante años esta organización ha promovido actividades contrainsurreccionales, para muchos garífunas constituye una de las pocas plataformas que les permite acceder a ciertas capacitaciones educativas o programas de cooperación.

22 El *guifiti* es una bebida garífuna que se elabora a base de manzanilla, anís, pimienta gorda, clavo de olor, palo de hombre y otras raíces. Se combina con ron o aguardiente y en ocasiones se deja al sol para fermentar. El uso tradicional es medicinal aunque también se emplea de manera recreativa.

23 Obligaciones, recados que se les encomienda a los niños o que asume alguien, por motivos generalmente familiares.

24 Es habitual que un número considerable de garífunas en cada comunidad hayan viajado como marinos embarcados en cruceros (Pullmantur o Royal Caribbean) o en buques de carga. Otros viajan durante días para trabajar como buzos en el “langosteo” (pesca de langosta) o en barcos de pesca industrial. Aquellos que viajan embarcados obtienen un salario mayor pues habitualmente cobran en moneda extranjera. Esto implica también largos períodos de ausencia a lo largo del año.

desde que la empresa estatal Empresa Nacional de Energía Eléctrica (ENEE) fuera privatizada y una empresa colombiana se hiciera cargo de la gestión, lo que anuncia una nueva ola de movilizaciones en el país.²⁵ Muchos temen que les corten la luz, aunque los cortes generales a ciertas horas del día se han acentuado con la misma intensidad con que ha aumentado el coste de las facturas. Los apagones, que se han vuelto una costumbre a ciertas horas del día, especialmente al caer la tarde, coinciden a su vez con la construcción inconsulta de la Central Térmica de La Ensenada a varios kilómetros de la comunidad.²⁶

El presidente del patronato de la comunidad de Corozal, Pablo César Zapata, anuncia en televisión²⁷ el bajo nivel de los cauces, señalando los efectos de la deforestación sobre el caudal del río. Cae la tarde y las calles están semidesiertas a esta hora. Es difícil imaginar que poco más de dos meses después de que se iniciara la feria patronal de enero, la comunidad se encuentre semivacía. Una situación que se mantendrá inalterada en junio y julio, cuando cientos de americanos²⁸ viajen a Corozal por las vacaciones. Es difícil que los hijos de la comunidad en sus visitas estacionales cubran el vacío dejado por aquellos que han migrado hacia el norte.

El alarmante vaciamiento de las comunidades es señalado a través de las redes sociales. Algunos suben fotos exponiendo las dimensiones de la nueva ola migratoria, mostrando las calles deshabitadas a ciertas horas del día, en las que normalmente decenas de niños jugarían fútbol o tocarían tambor. Esta dinámica no se restringe a Corozal, sino que se manifiesta en

25 Además del aumento en las tarifas se han multiplicado los cortes, siendo habituales los apagones de hasta diez o doce horas. Han sido recurrentes los cierres de carreteras, las protestas masivas y los enfrentamientos con la policía durante los pasados meses de 2018 y 2019 como consecuencia de los problemas en el suministro de energía eléctrica que han afectado varias zonas de país.

26 El pasado año fue construida una termoeléctrica entre Sambo Creek y Corozal, ignorando el derecho a la consulta libre, previa e informada de las comunidades afectadas. El proyecto ha sido impulsado por el Grupo LAEISZ y la municipalidad de la Ceiba con un desconocimiento del impacto ambiental sobre el Parque Nacional Nombre de Dios y el Monumento Natural Marino del Archipiélago de Cayos Cochinos (MNMACC).

27 Pablo César Guity Zapata es un reconocido periodista garífuna que reside en Corozal, donde ejerce a su vez como presidente del patronato. Pablo César trabajó en los programas televisivos de Línea Directa y en la Primera Edición de Teleceiba, canal 7. Actualmente dirige Noticias con café del Litoral Atlántico HD Canal 25 y Noticias y Denuncias de La Ceiba con Pablo Zapata en el TDC Canal 39. Actúa como presentador pero también como reportero, lo que le hace ser ampliamente conocido por la gente de La Ceiba y comunidades cercanas. Entre otras problemáticas ha abordado el problema de los cauces de los ríos, donde la falta del “vital líquido”, el agua, ha sido motivo de incertidumbre y preocupación para los habitantes de la región.

28 En las comunidades garífunas se refieren a los habitantes garífunas que residen en los Estados Unidos como americanos (*meriganu*).

muchas otras de las comunidades garífunas; Limón, Sambo Creek, Triunfo de la Cruz. Las comunidades garífunas desde Punta Piedra hacia la Mosquitia se están quedando vacías, señalan algunos. En muchas de ellas todavía no hay luz eléctrica y la inversión del gobierno es mínima. Para la gran mayoría de jóvenes quedarse en la comunidad no es una opción viable, migrar se convierte en la única solución frente a una situación política, social y económica que no da muestras de cambiar: el coste de la vida, la falta de fuentes de empleo y de oportunidades, así como el acceso a servicios educativos o de salud.

En Corozal los comentarios sobre los mojados²⁹ acaparan todas las conversaciones. “Le prometieron a mi tía que cruzaría en quince días y ya va casi un mes”, “se fue sola y con todos sus hijos y ya llegaron todos salvo uno, el pequeño, que quedó detenido”. Pregunto sobre un joven que recibió un botellazo con el que casi pierde un ojo tras una discusión en la feria y me comentan que ya se encuentra en Nueva York. También una amiga, Ingrid, con la que solía reunirme en la calle principal de Corozal a conversar en las tardes me aseguran que ya cruzó con sus tres hijos y se encuentra viviendo con sus familiares en el norte.

Algunos calculan que han viajado más de 200 personas en estos días, otros apuntan que 800. Existe cierto consenso de que entre febrero y finales de marzo de 2019 habrían abandonado la comunidad un total de 500 personas, entre ellas familias enteras. Personas adultas, niños, jóvenes, e incluso algunos ancianos han cruzado de manera irregular³⁰ a los Estados Unidos. Esta situación se mantuvo los siguientes meses pero sin la misma intensidad por el endurecimiento de los controles migratorios. Las opciones de aplicar por una visa de trabajo o solicitar asilo político no son las preferidas, pues a pesar del gasto económico que conlleva el proceso, éste no asegura la residencia. Unas jóvenes cuya familia ha viajado me comentan que no vale la pena solicitar asilo para que después del costoso juicio les sea denegado. Muchos prefieren cruzar con guía,³¹ asumiendo sus familiares desde Estados

29 Forma coloquial utilizada para referirse a los migrantes indocumentados. La expresión espalda mojada (*wetback*) fue empleada por primera vez en *The New York Times* en 1920. Aunque en ocasiones tiene connotaciones despectivas, éste término se usa de manera cotidiana para referirse a todo aquel que migra de forma ilegal durante el tránsito por México, pues esta condición se disuelve una vez arriban al lugar de destino.

30 Con irregular o indocumentada me referiré a la migración que se realiza sin la autorización correspondiente.

31 El guía es el encargado de llevar a un grupo de personas desde el lugar de destino hasta los Estados Unidos.

Dentro de la estructura queda por debajo del coyote. El guía se convierte en la persona de confianza de los viajeros y se encarga de enfrentar las problemáticas que surgen en el itinerario. Aunque estos generalmente se integran dentro de grandes estructuras, lo que ha hecho cambiar el perfil de los guías y coyotes, en el ámbito migratorio garífuna todavía es común que estos procedan de las comunidades. Respecto a la cultura

Unidos el coste del desplazamiento. Otros optan por realizar el viaje en solitario o pequeños grupos, una opción que se volverá cada vez más difícil y costosa a mediados de 2019 con el envío de efectivos de la guardia nacional en la frontera entre México y Guatemala. Cada vez el número de deportados desde México e incluso Guatemala se incrementará, desincentivando en algunos casos la migración.

Faltan unos días para la Semana Santa y en la radio celebran la llegada de turistas a la costa atlántica. Un hervidero de turistas asume el derecho de ocupar las playas en las que las comunidades garífunas han mantenido sus formas de vida tradicionales. Un vídeo colgado a facebook en el que un turista cuestiona a los pobladores de Triunfo de la Cruz por exigirle un pago por estacionar su vehículo se hace viral.³² Detrás de esta contienda se sitúa un enfrentamiento profundo que ha marcado la historia de las comunidades garífunas y su lucha por preservar los territorios ancestrales. La disputa por el uso y propiedad de la tierra.

En algunos casos escuché comentarios de catrachos³³ sobre cómo las playas de las comunidades de Corozal y Sambo Creek son las playas de La Ceiba. Así, los habitantes de las ciudades se arrogan la posesión de las playas, consideradas una extensión de los municipios, negando por tanto los derechos de propiedad a comunidades garífunas que tienen títulos en dominio plenos sobre las franjas costeras. En ese sentido, no es de extrañar que uno de los mecanismos de despojo que empleó la Municipalidad de Tela a principio de la década de los 90s con el objetivo de arrebatar a las comunidades de Triunfo de la Cruz, La Ensenada y San Juan sus playas fuese ampliar el radio de su casco urbano hasta integrar en el mismo estas comunidades.³⁴

Quedan pocos días para que se conmemore el 12 de abril la llegada del garífuna a Honduras y se organizan excursiones para viajar a Roatán, donde hace 222 años más de 2.000 caribes negros llegaron desde la isla de San Vicente. La escenificación de la llegada de los antiguos garífunas a las costas hondureñas, el *Yurumein*, ocupa un lugar importante en el calendario de las comunidades. Sin embargo, para muchos, “no hay nada que celebrar”. La persecución y criminalización de líderes sociales, los acaparamientos de tierras y la puesta en marcha de megaproyectos sin consulta previa violando el convenio 169 de la Organización Internacional

del coyotaje véase Spener (2016).

32 Las cuotas son opcionales y sirven para darle mantenimiento a las playas, que quedan llenas de basura en estas fechas. Sin embargo, algunos bañistas se niegan a pagarlas, lo que en ocasiones provoca conflictos.

33 Hipocorístico empleado de forma coloquial para referirse con cariño a los habitantes de Honduras.

34 Como muestro en el segundo capítulo, esta acción fue declarada ilegal en 2016 por una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) pero hasta el momento el estado hondureño se ha negado a cumplirla.

del Trabajo (OIT), el racismo y la discriminación, la corrupción en las instituciones, la reelección de un gobierno fraudulento como el de Juan Orlando Hernández, la migración masiva de los hijos de las comunidades hacia los Estados Unidos son muestras de que las cicatrices históricas siguen abiertas. Es más, los garífunas, más de 200 años después se enfrentan a una nueva expulsión, que algunos han bautizado como la tercera, tras la llegada de África y el éxodo de San Vicente.

Coincidiendo con el 12 de abril, la comunidad de Nueva Armenia realizó un plantón en la plaza Francisco Morazán de La Ceiba denunciando las intimidaciones de la Fundación Cayos Cochinos, que se niega a reconocer al recién conformado grupo de pescadores como interlocutor. Un rótulo esgrimía: “El pueblo Garífuna tiene derecho a elegir sus autoridades, la mesa negociadora impuesta por la Fundación Cayos Cochinos es una violación a la libre determinación de nuestro pueblo”. A unos metros se celebraba un evento institucional en el que participaron el primer alcalde garífuna de La Ceiba, Jerry Sabio y la Organización para el Desarrollo Comunitario (ODECO). Personas llegadas de diferentes comunidades asistieron a esta actividad organizada en el marco del Mes de la herencia africana en Honduras. Sin embargo, el sonido del tambor empujó a muchos de los asistentes a unirse al plantón organizado por la comunidad de Nueva Armenia. La tensión entre la búsqueda de reconocimiento político, social y económico, reflejada en el acto institucional, con una visión militante anclada en los intereses territoriales de las comunidades ha marcado la agenda del movimiento garífuna desde principios de los años 90. A pesar de las aperturas institucionales, para la gran mayoría, la historia de los garífunas en Honduras es la de la invisibilización y el despojo, un proceso continuo e ininterrumpido desde su llegada a Honduras.

En ese sentido, coincidiendo con una coyuntura marcada por la migración masiva hacia los Estados Unidos, ¿cómo se vinculan la historia de despojo territorial y las relaciones entre el estado hondureño y las comunidades garífunas con los procesos actuales de migración forzada? En este capítulo sitúo históricamente los ciclos de despojo que se han dado a lo largo del siglo XX. Comienzo planteando cómo con la instalación de las compañías bananeras en la región se iniciaron dinámicas de urbanización, demanda de trabajo asalariado y reconfiguración territorial que contribuyeron a la migración garífuna temprana hacia ciudades como Tegucigalpa, San Pedro Sula, La Ceiba, Puerto Cortés, Tela y El Progreso.

Más adelante, abordo cómo los efectos de las reformas agrarias afectaron la territorialidad de las comunidades garífunas por medio de procesos de acaparamiento de tierras que prefiguraron las lógicas más recientes de despojo durante el período neoliberal. Frente a esta

situación sitúo históricamente el origen de procesos organizativos en el seno de las comunidades garífunas que fueron marcando la relación entre el pueblo garífuna y el estado hondureño. Como parte de este campo de negociación presento las formas en que las políticas de reconocimiento han constituido en las últimas décadas una respuesta a las movilizaciones de demandas territoriales, sociales y económicas de la población garífuna.

El objetivo de este capítulo es presentar un bosquejo histórico de las relaciones entre el estado hondureño y el pueblo garífuna. La periodización establecida (desde inicios del siglo XX hasta el período neoliberal a partir de la década de los 90) permite dilucidar tres aspectos que considero importante abordar a lo largo de la investigación: los orígenes de los conflictos territoriales actuales, el vínculo entre el despojo territorial y la migración a los Estados Unidos, así como la forma en que las políticas de reconocimiento del estado hondureño con respecto al pueblo garífuna han definido la interlocución entre ambos actores en el marco de procesos de desarrollo económico regional. A su vez, estos engranajes han tenido efectos en la polarización dentro de las organizaciones sociales (ODECO y OFRANEH) que ha significado un rompimiento dentro del movimiento garífuna en función del nivel de diálogo con el gobierno y la predisposición a legitimar las políticas hegemónicas de desarrollo en la región. Esto demuestra los límites al reconocimiento de la diferencia que se plantean en el marco de interlocución estatal. Para elaborar este capítulo he empleado bibliografía secundaria, entrevistas a líderes comunitarios y documentos de organizaciones sociales. He ahondado en la historia de las organizaciones sociales, las demandas de las mismas, así como los ciclos económicos que se han dado en la costa norte (economía bananera, reformismo agrario, período neoliberal) con el objetivo de mostrar la complejidad del terreno político y social en que se sitúan las demandas territoriales de las comunidades garífunas, así como la continuidad en los ciclos de despojo y acaparamiento de tierras desde el período bananero hasta la actualidad.

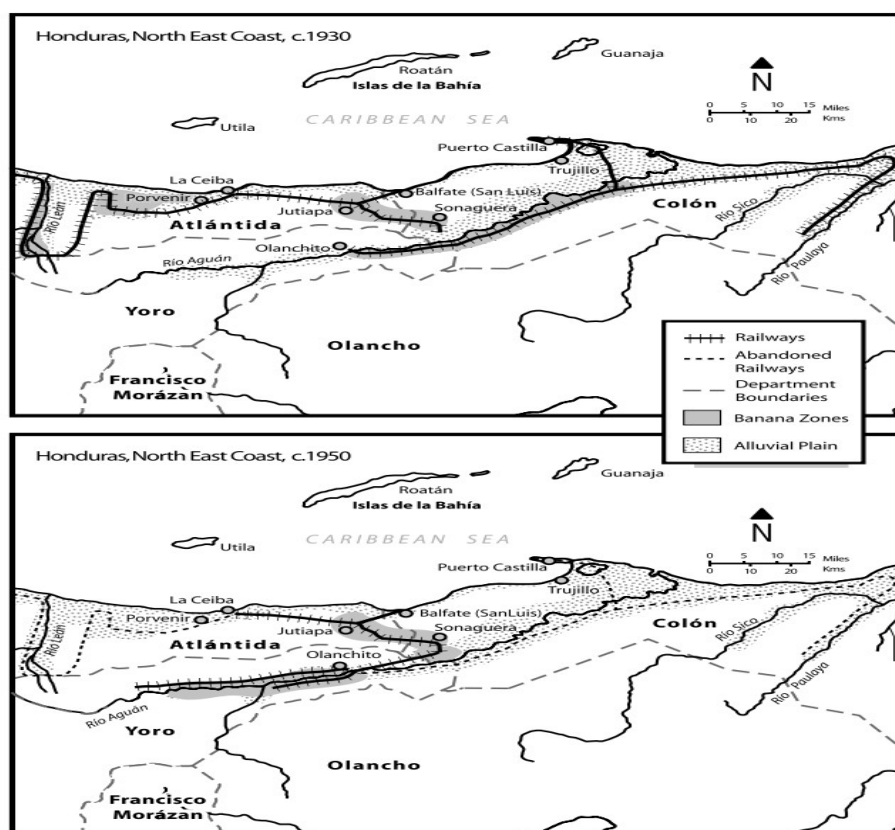
1.2. De la economía bananera a la colonización agraria

A finales del siglo XIX se inició un proceso de transformación territorial sin precedentes con la instalación de las compañías bananeras en la región de la costa norte de Honduras. Los impactos sociales, ecológicos y económicos fueron profundos y afectaron a las comunidades garífunas de lo que hoy son los departamentos hondureños de Cortés, Atlántida, Colón y Gracias a Dios. Aunque durante el siglo XIX fue habitual la extracción de maderas preciosas

por parte de empresas extranjeras, fue con la llegada de las compañías bananeras que se iniciaron procesos de reconfiguración territorial que tuvieron un impacto notable en las condiciones de vida y los modos de existencia en la región. Estas transformaciones contribuyeron al acaparamiento de recursos naturales (bosques, ríos, lagunas, esteros y amplias extensiones de tierras), promovieron alianzas con élites políticas, y tuvieron como efecto el desplazamiento de pobladores de lugares estratégicos para el comercio del banano, lo que impulsó la migración de trabajadores asalariados a las plantaciones y la sustitución de una agricultura de subsistencia por una economía de plantación.

Desde 1899 los hermanos Joseph, Felix y Luca Vaccaro junto a Salvatore (“Salvador”) D’Antoni comenzaron a importar a Nueva Orleans plátanos en goletas desde La Ceiba. De origen siciliano, estos se habían enriquecido en la década de 1860 con el comercio de cítricos entre Palermo y Nueva Orleans y decidieron aventurarse en diversas empresas agrícolas (Nystrom 2018: 114). Además, desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX se instalaron la Cuyamel Fruit Company en Cortés y la United Fruit Company (UFC) en Colón. Estas compañías contaban con ramificaciones hacia otros sectores económicos e influyeron notablemente en la política regional y nacional. Durante el período presidencial del general Manuel Bonilla (1903-1907) se otorgaron numerosas concesiones a inversores extranjeros con el apoyo del congreso. Estos recibieron derechos sobre vastas extensiones de tierra, así como acceso a recursos hídricos, maderables y minerales a cambio de la construcción de redes ferroviarias (Soluri 2000: 476). Uno de estos beneficiarios fue Samuel Zemurray, ejecutivo de la UFC, que fundó en 1911 la Cuyamel Fruit Company tras adquirir el año anterior 5.000 acres de tierra alrededor del río Cuyamel.³⁵

35 Zemurray apoyó a Bonilla económicamente con 100.000\$, propiciando su regreso a Honduras, después de permanecer exiliado en Nueva Orleans desde 1907, lo que contribuyó al derrocamiento del gobierno de Miguel Rafael Dávila a finales de 1911. Esto le permitió a Zemurray obtener mayores concesiones de tierras, exenciones de impuestos, así como el control de los puertos, las plantas eléctricas, la infraestructura sanitaria y la renta de tierras. En definitiva, Zemurray se coronó en Nueva York como “el nuevo rey de Honduras” (Euraque 1996: 7).



MAP 3.1. Shifting geographies of production, Standard Fruit and Truxillo Railroad Company between 1930 and 1950

Mapa I. Transformaciones en la geografía bananera (1930-1950), obtenido de Soluri (2005).

A mitad de la década de los 20s las dos subsidiarias de la UFC; la Tela Railroad Company y la Truxillo Railroad Company controlaban 163.000 hectáreas de tierras, incluyendo 33.000 hectáreas de banano y 6.000 hectáreas de pastizal. La Standard y sus subsidiarias controlaban 23.000 hectáreas en el departamento de la Atlántida además de 23 granjas en el departamento de Colón. Las compañías de Zemurray sumaban 22.000 hectáreas de tierra cultivada entre banano, azúcar y coco. Además, estas compañías construyeron cientos de kilómetros de vías férreas, además de puertos, hospitales, campos de trabajo, comisarías, tiendas de maquinarias, oficinas, bancos y factorías (*ibid*: 477).

La estrategia de desarrollo regional por medio de concesiones a las compañías bananeras auspició una rápida expansión geográfica y la integración vertical de los productores locales al patrón exportador. El crecimiento de la red ferroviaria tuvo como efecto el aumento de la densidad demográfica en la región costera. De manera paralela, las exportaciones hacia los

Estados Unidos fueron incrementando año tras año. Las transformaciones en el uso de la tierra y en los transportes a raíz de la construcción de los ferrocarriles, modificaron la geografía de la producción agrícola y la ecología regional de la costa norte (véase mapa 1).

Asimismo, fueron desplazando heterogéneos grupos de productores que habían exportado banana desde 1870. A pesar de la magnitud de los cambios y el incremento en la escala de la producción agrícola, ciertas prácticas de cultivo de subsistencia se mantuvieron, contrastando con los proyectos modernizadores que las compañías bananeras simbolizaban, convirtiéndose al mismo tiempo en su otro no-moderno (*ibid*: 9). Los enclaves bananeros marcaron la subordinación e integración de la economía hondureña en condiciones de dependencia al mercado mundial. Como mostraré más adelante, la situación de dependencia a la inversión extranjera alimentó debates entre sectores de la izquierda respecto a las posibilidades de conformar una burguesía nacional que impulsara la industrialización del país. Vilma Laínez y Víctor Meza definieron el enclave bananero como la forma nodal en que la economía hondureña se insertó en el mercado mundial en condición de dependencia (1973: 37-38). Este patrón se asemejaba al de otras economías de plantación países continentales del Caribe.³⁶

Para Laínez y Meza la exportación bananera representó una continuación con la exportación de minerales en la articulación de la economía periférica hondureña con la metrópoli.³⁷ Sin embargo, las visiones tradicionales que consagraron a Honduras como república bananera fueron revisadas por el historiador hondureño Darío Euraque.³⁸ Para

36 La condición de dependencia de las economías de plantación del Caribe peninsular fue analizada por autores del Caribe anglófono pertenecientes al New World Group. Para George Beckford (1972) la metrópoli proveía el capital, la gestión, la tecnología y los mercados para las subeconomías de las plantaciones bananeras. Estas subeconomías a su vez se constituían en enclaves dentro de las economías nacionales y tenían una conexión limitada con el resto de la comunidad nacional más allá del pago de impuestos (1972: 17). Las economías bananeras presentaban rasgos compartidos a nivel regional y una semejanza estructural con las economías de plantación que predominaron en el Caribe insular.

37 La minería alcanzó un auge considerable en las últimas décadas del siglo XIX con la New York and Honduras Rosario Mining Company.

38 En *Cabbages and Kings* (1904) el humorista y escritor estadounidense O. Henry (William Sydney Porter) empleó por primera vez la expresión república bananera para referirse a un lugar ficticio llamado Anchuria, situado en el trópico centroamericano. La obra refleja las dinámicas comerciales que instalaron las compañías bananeras en la región a partir de mecanismos neo-coloniales, la inestabilidad política y la turbulencia social del momento (Pérez-Brignoli 2006). Un detalle importante que parece haber pasado inadvertido es que entre los personajes aparecen garífunas (caribes), que se dedican a actividades marítimas o trabajan de manera silenciosa en las plantaciones bananeras. Es probable que el autor estuviera haciendo alusión a Honduras, pues hace mención explícita de Guatemala y siempre omite cualquier referencia a Honduras. Más allá de si el

Euraque (1996) las transformaciones políticas, sociales y económicas que se dieron en el área de influencia bananera convirtieron la región en un polo de desarrollo y un bastión del liberalismo en el país. Estos cambios fueron posibles gracias a la negociación entre las compañías bananeras, sectores capitalistas nacionales y élites políticas locales en zonas como el Valle de Sula. Las asociaciones de los Zemurray con los capitalistas hondureños y los oficiales municipales de San Pedro Sula consiguieron dos objetivos. Las empresas conjuntas le eximieron del pago de tasas corporativas en los Estados Unidos, puesto que las compañías locales incorporadas a su esquema de negocio eran consideradas hondureñas, a pesar de que Zemurray y sus asociados estadounidenses controlaban más del 80% del capital invertido. Asimismo, incorporando a las élites locales, la Cuyamel Fruit Company, incrementó su influencia entre diferentes agentes del poder local. Este hecho permitió a la UFC iniciar esfuerzos similares en Yoro y en Atlántida (*ibid*: 25-27).

La dinamización económica, política y social tuvo impactos duraderos en determinados enclaves integrados a la economía de exportación, lo que requirió una amplia demanda de mano de obra agrícola e industrial, lo que impulsó la migración hacia las ciudades y transformó la geografía regional con el crecimiento de núcleos urbanos como Puerto Cortés, San Pedro Sula, El Progreso, Tela, La Ceiba y Trujillo. Esto contribuyó a una modificación en la organización del trabajo por medio de la constitución de “una organización moderna y superior de la producción, con mayores niveles de efectividad y racionalización económica en comparación con los demás sectores de la economía local” (Láinez y Meza 1973: 42).

Sin embargo, las lógicas de desarrollo fueron desiguales entre los núcleos urbanos y los

término de república bananera se empleó para referirse a Honduras o Guatemala, la estructura de la obra transcurre en la costa de ambos países, habitada entonces por comunidades garífunas. La obra mezcla lugares ficticios (Coralio) con otros reales como Puerto Barrios, así como ciudades a las que comenzaron a migrar los garífunas con el paso de los años (Nueva Orleans y Nueva York). En ese sentido, las rutas migratorias que siguieron los garífunas reprodujeron las rutas comerciales que inauguraron las compañías bananeras. Al incorporarse como marinos mercantes los garífunas fueron creando progresivamente comunidades en los lugares de destino. A su vez, el término de república bananera se hizo de uso común para referirse a países en los que predominaba una agricultura de plantación e imperaba una élite política servil a los intereses de las compañías extranjeras. La historiografía retomó este apelativo para referirse a la economía hondureña, considerada el arquetipo por excelencia, aunque otros países tuvieran características similares. Sin embargo, el historiador hondureño Darío Euraque (1996) desmintió algunos de los sentidos comunes en torno a la historia política y económica de Honduras en el siglo XX. Como nuestro más adelante, el autor complejizó algunos de los supuestos en torno a la dependencia económica y política del país que permanecieron tanto en el debate académico como en el imaginario popular.

espacios rurales, que quedaron al margen de la economía de plantación, sin un impacto notable sobre sus condiciones de vida. Es más, las plagas afectaron a las cosechas en las comunidades garífunas, lo que transformó las condiciones ecológicas con la entrada de patógenos.³⁹ Además, se dio una constante transferencia de cultivadores hacia las plantaciones a partir de la demanda de trabajo asalariado.⁴⁰

La expansión territorial de la industria bananera marcó los primeros intentos de las comunidades garífunas en Honduras por obtener títulos de propiedad sobre sus tierras. En 1882 los habitantes de las comunidades de San Antonio, Guadalupe y Punta Hicaco (Santa Fe) solicitaron a la Administración de Rentas de la ciudad de Trujillo un título de propiedad para las tres comunidades, que fue concedido el 17 de enero de 1885 (OFRANEH s/f). En el mismo período se inició el proceso de reconocimiento de las tierras de la comunidad de Cristales y Río Negro, que en 1889 obtuvo el primer título de dominio pleno a favor de los Morenos Naturales de Cristales y Río Negro; el título de “La Puntilla”. Unos años después se titularon las tierras de Iriona Puerto y Travesía (1915), Limón y Santa Rosa de Aguán (1921), Punta Piedra y Cusuna (1922), Sangrelaya , Tocamacho y los ejidos de Bacalar (1936) y Triunfo de la Cruz (1950) (*ibídem*).

Con la llegada de las compañías bananeras se dieron migraciones a las ciudades y a los campos bananeros en condición de proletarios agrícolas. En La Ceiba se establecieron comunidades garífunas en los barrios de La Isla, El Centro y Potreritos (Centeno 1997: 65). La Ceiba, que con la instalación de la Standard fue considerada como “la capital mundial del banano” (Payne 2015: 145) había sido habitada desde principios del siglo XIX por

39 Como ha señalado Soluri (2005) la aparición de dos patógenos: la enfermedad de Panamá en los años 20 y la Sagatoka en los 30, afectaron a la producción de banano en la región. La merma en la producción perjudicó a los cultivos, lo que forzó a las compañías a cambiar de locaciones. Sin embargo, esas transformaciones estuvieron acompañadas de la difusión de la malaria y otras enfermedades que afectaron a los trabajadores, lo que influyó en la disponibilidad de mano de obra. Además, la propagación de plagas supuso la sustitución de la variedad Gros Michel por otras más resistentes a las enfermedades. En general estas modificaciones de ecosistemas afectaron a los núcleos poblacionales garífunas con la continua expansión y reordenación de la frontera bananera. La declinante fertilidad supuso una presión constante de las compañías por asegurar mayores dominios de tierras y recursos acuíferos en la costa norte. Esto se tradujo en una mayor conflictividad ante la oposición de ocupantes, trabajadores y oficiales del gobierno local que lucharon por mantener y reinventar la subsistencia en ecosistemas alterados (Soluri 2000: 74).

40 En 1929 en la Truxillo Railroad Company el número de trabajadores garífunas era de aproximadamente el 9%. El número de garífunas y trabajadores negros empleados en las compañías bananeras se redujo drásticamente a partir de la década de los 30 cuando la compañía clausuró sus actividades en el departamento de Colón (Soluri 2005: 132-133).

comunidades garífunas. En la barra del río Cangrejal (actual barrio de La Barra) se asentaron desde 1810 grupos de garífunas en lo que se conoció como “Pueblo Nuevo”. Estos se dedicaron al contrabando de mercancía, comida y granos básicos que transportaban desde otras partes de la costa (Canelas Díaz 2009: 12). Las rutas comerciales terrestres inauguradas por los contrabandistas garífunas vertebraron durante gran parte del siglo XIX la región costera de Honduras desde Trujillo hasta La Ceiba. Trujillo, Santa Fe, Balfate, Nueva Armenia y La Ceiba se convirtieron en puntos neurálgicos del comercio marítimo, y con los años se transformaron en puntos estratégicos para el comercio bananero.

A finales del siglo XIX se instalaron en La Ceiba y Nueva Armenia grupos de olanchanos y finqueros independientes conocidos como “los poquiteros”, quienes más tarde fueron desplazados con la llegada de los Vaccaro. Un incendio redujo a cenizas el centro comercial de la ciudad de La Ceiba en 1903. Esto permitió a los Vaccaro adueñarse de los terrenos ejidales, registrándolos a su nombre (*ibid*: 12-13). En 1914 otro incendio arrasó nuevamente la ciudad. A pesar de que los poquiteros movilizaron a intelectuales, obreros, comerciantes y otros habitantes de la ciudad en contra de los Vaccaro, estos terminaron imponiendo su control sobre el comercio y la ciudad. En 1920 se organizó una huelga que fue respondida con la toma militar de la ciudad de La Ceiba por parte de las tropas norteamericanas del crucero *Sacramento* dirigidas por el capitán George Meyers (*ibid*: 13). Los hermanos Vaccaro emplearon la coacción, ejerciendo como testaferros políticos locales que actuaron en favor de sus intereses.⁴¹ Uno de los casos más emblemáticos de desplazamiento territorial de este período fue el traslado de la comunidad de Armenia (Arminina). Los habitantes de la comunidad sufrieron durante años la presión de comerciantes olanchanos y los finqueros, en una suerte de segregación territorial (*ibid*: 24). Finalmente, las tierras de la comunidad, en el delta del río Papaloteca, fueron usurpadas en 1924 por los hermanos Vaccaro (OFRANEH 2015). La comunidad fue desplazada a una zona pantanosa al margen izquierdo del río, en donde hoy se sitúa Nueva Armenia.

Estos años estuvieron atravesados por una marcada conflictividad social en los enclaves bananeros. Las organizaciones sindicales se enfrentaron a las compañías bananeras por medio de huelgas, especialmente tras la crisis de 1929 donde se dio una reducción en los salarios, creció el desempleo y aumentaron los niveles de pobreza (Barahona 2004: 22). Los paros laborales fueron enfrentados con el apoyo de las fuerzas armadas y el uso de guardias blancas

41 Durante la huelga de 1920 ocupó un lugar importante el Dr. Antonio Ramón Lagos, comandante de armas de la Ceiba y gobernador político de Atlántida (Canelas Díaz 2009: 13).

con el objetivo de preservar los bienes de las empresas y reprimir las movilizaciones (*ibid*: 23). Además, las compañías bananeras emplearon trabajadores negros procedentes de las Indias Occidentales con el objetivo de reducir los salarios y dividir a la clase trabajadora.⁴²

En un contexto de depresión económica y movilizaciones obreras tras la crisis del 29, inició el período de dictadura militar del general Tiburcio Carías Andino (1933-1949). Carías Andino, del Partido Nacional de Honduras, ejerció la represión política contra aquellos sectores organizados, lo que le permitió estrechar lazos con las compañías bananeras. El 12 de marzo de 1937 se perpetró la llamada “masacre de San Juan” en la que fueron fusilados en la aldea de San Juan (Durufuguti) alrededor de veinte garífunas acusados de colaborar con el general liberal Justo Umaña, que se alzó frente al gobierno nacionalista con el objetivo de impedir la reelección de Tiburcio Carías Andino (López García 1994). Temiendo represalias, algunos pobladores huyeron de San Juan. Estos fundaron en Belice la aldea de Hopkins. A su vez, los trabajadores de la Truxillo Rail Road Co., subsidiaria de la UFC, protestaron por la masacre de San Juan, decretándose paros de labores (Centeno 1996: 50-51). Ese mismo año la UFC suspendió sus operaciones en Puerto Castilla (Rigun), afectando la economía de Castilla y de Trujillo. Esta situación benefició a otras zonas bananeras. La Ceiba, Tela, El Progreso o La

⁴² Con la instalación de los enclaves bananeros las compañías promovieron la llegada de trabajadores extranjeros de las Indias Occidentales, lo que contribuyó a la división racial del trabajo y a la conflictividad interétnica de los diferentes grupos de trabajadores. La bibliografía sobre esta cuestión en Centroamérica y el Caribe es amplia. Entre otros destacan los aportes de Bourgois (1994), Purcell (1993) y Chomsky (1996). No obstante, estos se han centrado principalmente en Costa Rica y Panamá. Un trabajo reciente de Glenn A. Chambers (2010) ha llenado cierto vacío historiográfico respecto a la importancia de la migración de trabajadores procedentes de las Indias Occidentales, especialmente Belice y su influencia en la conformación de las políticas laborales en la geografía hondureña de las plantaciones. Historiadores como Mario Posas (1983), Mario Argueta (1992), John Echeverri Gent (1992), Jorge Alberto Amaya (2007a) y Darío Euraque (2003) analizaron la importancia de la retórica anti inmigratoria y el racismo en la conformación de la clase trabajadora hondureña. Sin embargo, Chambers (2010) reivindica la agencia de los migrantes de las Indias Occidentales, más allá del uso instrumental que las compañías bananeras hicieron de su fuerza laboral. Las compañías promovieron la división entre los trabajadores a partir de la jerarquización social, los salarios y otras prácticas monopolísticas. Muchos terminaron abandonando el país o fueron expulsados. Mientras que otros se arraigaron y fundaron comunidades de negros ingleses o creoles en la Costa Norte de Honduras. Por ejemplo, en la Ceiba fundaron el Barrio Inglés, junto al Barrio Mazapán donde se instaló la Standard (Centeno 1996: 65). Chambers contrasta la relativa importancia que se ha dado en trabajos de autores como Mark Anderson, Nancie Gonzalez, Salvador Suazo o Darío Euraque hacia la construcción histórica de la identidad garífuna en Honduras con la escasa atención que se le ha dado a los descendientes de aquellos migrantes de las Indias Occidentales (2010: 11). Sobre el papel de los trabajadores garífunas en la economía de plantación bananera véase Portillo Villeda (2011).

Lima experimentaron una notable prosperidad (*ibidem*).

En mayo de 1954 se inició una huelga por parte de trabajadores organizados del puerto de Tela que exigía la demanda de un incremento salarial de acuerdo con la jornada laboral (Euraque 1996: 95). Además de los más de 35.000 empleados de las compañías bananeras, en esta participaron trabajadores de pequeñas fábricas en San Pedro, La Ceiba y Tegucigalpa. La huelga general, que duró hasta principios de julio, finalizó tras alcanzarse acuerdos que condujeron a mejoras salariales, una regulación de la jornada de trabajo, beneficios como vacaciones, seguridad laboral, compensación por despidos, así como pensiones y jubilaciones, lo que se plasmó en el Código del Trabajo de 1959. En esta coyuntura intervino la política exterior estadounidense que intentó prevenir la polarización social con el aislamiento en las negociaciones de los sectores comunistas, lo que se tradujo en un apoyo hacia sindicatos y sectores políticos anticomunistas (*ibid*: 96).

Tras la huelga bananera de 1954 se redujeron las oportunidades laborales en las plantaciones bananeras. Se legalizaron los sindicatos, se ampliaron las prestaciones y se sustituyeron formas de empleo estacional por contratos de larga duración como parte de un compromiso entre las empresas y los trabajadores. Sin embargo, la mecanización de las formas de producción redujo tendencialmente la mano de obra empleada. A su vez, emergieron nuevas formas de cooperación entre los trabajadores sindicalizados, las élites políticas regionales y los sectores económicos locales (Euraque 1996), sentando las bases del movimiento campesino hondureño. Como afirma Darío Euraque: “Algunos de los miles de nuevos desempleados emigraron a los centros urbanos de la Costa Norte como San Pedro Sula; otros, sin embargo, presionaron a las autoridades por lotes de tierra en o cerca de antiguas plantaciones bananeras. Este proceso representó un esfuerzo masivo de antiguos campesinos por retornar a la tierra” (*ibid*: 102-103). Las demandas por la tierra crearon nuevos escenarios de movilización social y política en los que convergieron las demandas militantes por la tierra con las demandas de sectores sindicalizados y organizados en los pujantes centros urbanos.

El proceso de reestructuración que tuvo lugar entre las décadas de los 50 y 60 hizo para los garífunas menos atractivo el trabajo en las plantaciones. Como mostraré en el tercer capítulo, esto tuvo como consecuencia un incremento en la migración hacia La Ceiba, San Pedro Sula o Tegucigalpa y hacia los Estados Unidos a ciudades como Houston y especialmente Nueva York (England 2006). En estos años de migración a las ciudades se conformaron nuevas organizaciones garífunas. Entre otras destacaron clubs deportivos como

el Club Deportivo Malecón en La Ceiba, el Club Deportivo El Comercio, el Club Deportivo Cristales, así como el Club Deportivo Fátima en la comunidad de Corozal. De igual manera se popularizó la organización de excursiones a las fiestas patronales y navideñas (Centeno 1997: 82-83), diluyéndose en muchos casos las fronteras entre las comunidades y las ciudades, lo que indicaba un fuerte arraigo de los migrantes laborales con sus lugares de origen.

Al mismo tiempo, la experiencia organizativa de la huelga bananera marcó a una generación de jóvenes garífunas que habían trabajado como proletarios agrícolas. Tras ser explotados en empresas transnacionales, su participación en las luchas laborales había resultado decisiva, lo que contribuyó a un cambio sustancial en los procesos organizativos (*ibid*: 81). Estos se convirtieron en protagonistas de la conformación de nuevas organizaciones que abordaron el problema de la discriminación racial y de los derechos civiles.

Asimismo, los primeros intentos de las comunidades garífunas por obtener títulos de propiedad y ocupación de sus tierras indicaron el inicio de procesos de defensa territorial que tendrían continuidad décadas más tarde. Durante este período se constituyeron espacios de interacción entre las comunidades y las ciudades que fueron vertebrando tejidos organizativos. Los activistas garífunas organizados en movimientos sindicales en las ciudades, encontraron refugio en las comunidades en caso de persecución política (Centeno 1997), y en las comunidades observaron la necesidad de regular los títulos de sus comunidades, lo que forzó a los comuneros a emprender viajes a Tegucigalpa para regular la tenencia de la tierra. Además, la carencia de servicios educativos y oportunidades económicas, impulsó a nuevas generaciones de jóvenes a migrar a las ciudades para continuar con sus estudios y en búsqueda de trabajo.

Uno de esos casos fue el del primer médico garífuna de Honduras, Alfonso Lacayo, nacido en Corozal pero con raíces en Limón, donde se crió. Tras un periplo que lo llevó por La Ceiba y Olancho, practicando diversos oficios mientras luchaba por continuar sus estudios, se formó como médico en Tegucigalpa. Durante su período en la universidad fue miembro de la Federación de Estudiantes Universitarios de Honduras (FEUH). En mayo de 1954 viajó a la costa norte de Honduras como parte de una comisión de la FEUH en apoyo de la huelga de trabajadores bananeros. A su vez, protestó el encarcelamiento de los dirigentes estudiantiles Gautama Fonseca y Rodolfo Rosales así como el derrocamiento del gobierno de Jacobo Arbenz en Guatemala (véase Lacayo 2010).

A principios de la década de los 50 Mariano García y Tana Mejía junto a otros jóvenes y notables personalidades garífunas fundaron la Sociedad Renovación con el objetivo de

mejorar la situación de la comunidad garífuna en La Ceiba (Centeno 1997: 84). Por primera vez, la comunidad negra participó en 1955 en La Feria Isidra (*ibid*: 84).⁴³ Tras la desaparición en 1957 de la Sociedad Renovación se conformó en 1958 como iniciativa de Juan Carlos Colón y Juan de Dios Laboriel la Sociedad Abraham Lincoln. Su principal demanda fue “la reivindicación social y política del negro hondureño a través de la búsqueda de la justicia social” (*ibid*: 84-85). Comenzó como un movimiento enfocado en la discriminación racial de los estudiantes negros. Sin embargo, pronto adquirió proyección social, al involucrarse en las luchas laborales al unir esfuerzos con los trabajadores negros, por ejemplo, en casos de despidos injustificados. Además, este grupo estuvo fuertemente influido por la lucha de los movimientos revolucionarios negros en los Estados Unidos, en contra de la discriminación racial (*ibid*: 86).

En la década de los 60, la lucha contra el racismo se fortaleció con el apoyo de los sindicatos de la costa norte, convergiendo las demandas antirracistas con las luchas obreras. Esto llevó a diferentes miembros de la organización como Pablo Martínez, Moisés Moreira o Hipólito Centeno al movimiento sindical, convergiendo las luchas de estudiantes con las de los trabajadores. La actividad de la Sociedad Lincoln adquirió un carácter más social, vinculándose con distintas organizaciones y movimientos políticos democráticos como la Unión de Trabajadores Desocupados (UTD), el Sindicato Unificado de Trabajadores de la Standard Fruit Company (SUTRASFCO) o el patronato de la comunidad de Cristales y la comunidad de Río Negro (*ibid*: 106). Algunos de los miembros militaron en el Partido Comunista de Honduras (PCH) (*ibid*: 107). El golpe de estado de 1963 de Oswaldo López Arellano frente al presidente constitucional José Ramón Adolfo Villeda Morales empujó a diferentes miembros de la organización a la clandestinidad. Otros como Juan Carlos Colón fueron apresados. Algunos de los activistas garífunas como Hipólito Centeno encontraron en comunidades como Nueva Armenia, San Juan o Tornabé lugares en los que refugiarse durante la represión (*ibid*: 119-174).

Este período de migración laboral hacia las ciudades estuvo atravesado por la emergencia de organizaciones sociales que se constituyeron progresivamente en órganos de interlocución

43 La Feria Isidra, también conocida como el Gran Carnaval Internacional de la Amistad de La Ceiba, que se realiza anualmente durante el tercer sábado de mayo en honor a San Isidro Labrador, el patrón de la ciudad. Este carnaval ha sido durante años un lugar de encuentro entre los habitantes de la ciudad, pero al mismo tiempo se ha convertido en un espacio de tensión y de conflictos, puesto que los concursos de belleza y otras actividades han puesto de manifiesto actitudes de discriminación que revelan las tensiones étnicas y raciales entre los distintos grupos que componen la ciudad de La Ceiba.

de las comunidades garífunas con el estado hondureño. Frente a un primer período a finales del siglo XIX y principios del siglo XX marcado por la demanda del reconocimiento de los títulos comunitarios sobre las tierras frente a la presión de las compañías bananeras en la región, a mediados del siglo XX se instaló una coyuntura en la que creció la presencia de población negra en las ciudades. Esta situación impulsó iniciativas de las organizaciones por converger con otros sectores de la sociedad en demandas de carácter social y laboral, al mismo tiempo que se luchó en contra de la discriminación racial y a favor de la defensa de los derechos civiles.

Por otra parte, nuevas coyunturas propiciaron el aumento de demandas relacionadas con los derechos territoriales de las comunidades garífunas. Con el progresivo abandono de las compañías bananeras a mediados de siglo XX, la presión territorial se intensificó por nuevos ciclos de acaparamiento territorial promovidos por el Instituto Nacional Agrario (INA). Durante la segunda mitad del siglo XX migraron hacia la región atlántica campesinos ladinos sin tierras, convirtiéndose en “frente pionero” de colonización agraria. La migración condujo al cercamiento geográfico de las comunidades garífunas. Estos asentamientos fueron auspiciados por el INA, que autorizó la expropiación bajo el principio de “función social” de la tierra (Cuisset 2014:9), lo que a su vez tuvo consecuencias en el uso y gestión del territorio. La figura de función social indicaba que el INA podía interceder en ciertos casos comprando tierras a sus propietarios originales y redistribuirla. La ley lejos de contribuir al reparto de las tierras de grandes terratenientes se enfocó en la distribución de tierras nacionales, ejidales (municipales) u ociosas a familias de campesinos. Esto significó que por medio de las municipalidades, tierras que estuvieron durante años en dominio de familias y comunidades garífunas fueron consideradas ociosas o baldías, lo que permitió su ocupación por parte de campesinos sin tierras. Estas además fueron arrendadas u otorgadas a agentes involucrados en actividades orientadas a la ganadería extensiva, la producción agrícola orientada al mercado o la extracción de recursos naturales.

La Reforma Agraria de 1972 impulsó la repartición de tierras nacionales y ejidales así como la colonización de nuevas fronteras agrícolas (especialmente en el departamento de Colón) y de aquellas tierras que ya no empleaban las compañías bananeras (*ibidem*). Estos procesos contribuyeron a su vez a la expansión de la ganadería y la entrada de cultivos no tradicionales como la palma africana orientados a la agroexportación.⁴⁴

⁴⁴ Se distinguen dos períodos en las Reformas Agrarias. Un primer momento en el que a través del decreto n° 69 del 6 de marzo de 1962 durante el período de gobierno de Villeda Morales se crea el INA, tres años después de la aprobación del Código del Trabajo. Esta reforma se realizó con el objetivo de responder a los procesos de

Frente a este ciclo de colonización agraria las comunidades garífunas reanudaron los procesos de regularización de la titularidad de la tierra a través del INA, lo que, como mostraré más adelante, culminó en la década de los 90 con el otorgamiento de títulos definitivos de propiedad como forma de asegurar la tenencia de la misma. Sin embargo, en los albores de la reforma agraria, uno de los requisitos para la titulación fue que la tierra recibiera una función social, un criterio que permitía determinar qué parte de la tierra estaba siendo utilizada y cuál no (England 2006: 48). La paradoja residía en que este criterio era establecido por el mismo organismo que autorizó la expropiación de las tierras garífunas.

De tal modo, estas reformas agrarias contribuyeron a acelerar un proceso de reestructuración territorial del que se beneficiaron fundamentalmente élites que promovieron reformas políticas que sentaron las bases del desarrollo de la economía hondureña en las siguientes décadas. El historiador hondureño Darío Euraque (1996) ha estudiado cómo en la década de los 60 se inició en la costa norte un proceso de industrialización periférica por

reestructuración económica de las compañías bananeras, y al mismo tiempo frenar el empuje de la clase trabajadora. El SITRATERCO demandaba la nacionalización de la UFC. El gobierno de Villeda Morales sufrió en 1963 un golpe de estado impulsado por el general Oswaldo López Arellano y que dio inicio a un nuevo ciclo de represión política, que se instaló en el ámbito rural. Sin embargo, Villeda Morales presionado por la FESITRANH y la SITRATERCO retomó medidas de la anterior reforma, que contribuyeron a la modernización de las estructuras agrarias y la entrada de inversión en la producción agropecuaria. Además, durante este período se creó la cooperativa agraria “Guanchías Limitada”, empresa campesina de explotación colectiva de la tierra. Las cooperativas agrarias se extendieron con invasiones y tomas de tierras nacionales y ejidales. Estas tierras fueron adjudicadas a través del INA a campesinos con el apoyo financiero del Banco Nacional de Fomento, que más tarde se transformó en el Banco Nacional de Desarrollo Agrícola (BANADESA). Sectores oligárquicos tradicionales se aglutinaron en la Federación de Agricultores y Ganaderos de Honduras (FENAGH) y se enfrentaron a sectores campesinos organizados. Tras un breve período en el gobierno de Ramón Ernesto Cruz entre 1971 y 1972, marcado por la polarización social, volvió a hacerse cargo del gobierno a finales de 1972 el general López Arellano tras un golpe de estado. Durante sus dos períodos en el gobierno se practicó un reformismo militar que tuvo en el ámbito agrario un impacto considerable, especialmente en el Bajo Aguán y en el departamento de Colón (véase Mejía 1996). Además, durante este período se consolidaron sectores de la burguesía comercial de la costa norte. El reformismo agrario, lejos de producir una nueva burguesía agraria que surgiera de la redistribución de tierras de las antiguas oligarquías, favoreció la consolidación de una nueva burguesía aliada con la inversión extranjera. Más aun, estos grupos habían sido cercanos a las compañías bananeras en sectores como la ganadería, el azúcar o el algodón (Euraque 1996: 161). Estas nuevas alianzas impulsaron la entrada de inversores en el sector agroexportador con la siembra de palma africana, lo que tuvo como efecto nuevos procesos de polarización social, especialmente entre nuevos grupos de poder y sectores campesinos organizados en cooperativas agrarias (véase Leon 2015).

medio de la inversión de capital extranjero y la recepción de créditos al desarrollo manufacturero. En este período se vieron fortalecidos diferentes sectores de la burguesía de San Pedro Sula, en muchos casos vinculados a la Cámara de Comercio e Industria de Cortés (CCIC) y a sectores progresistas del Partido Liberal a nivel local, lo que les permitió controlar la municipalidad de San Pedro Sula desde 1957.⁴⁵

Entre otros se encontraban Jaime Rosenthal Oliva, Mauricio Weizemblut Oliva, Henry Holst Leiva, Reginaldo Panting, Antonio José Coello Bobadilla y Edmond L. Bográn (Euraque 1996: 87). Edmond L. Bográn reivindicó el lugar central que en una sociedad moderna debía ocupar el capitalismo manufacturero tanto en un aspecto económico como político, trazando paralelismos con la posición histórica que la burguesía ocupó en la transición al capitalismo en Europa (*ibid*: 88). No obstante, Bográn (1986) reconocía el papel central que en la economía hondureña había ocupado la inversión extranjera en el campo así como la importancia del comercio exportador. Consideraba que la condición de “enclave” de la economía debía ser abordada desde el pragmatismo (1986: 213). Para Bográn la instalación de las empresas bananeras había significado “la habilitación productiva de una importante masa de tierras hasta entonces improductivas, e incluso su habitabilidad, porque se trataba de tierras bajas, húmedas y malsanas” (*ibídem*). Además, el autor señalaba que el desplazamiento poblacional y la construcción de las infraestructuras necesarias para la explotación y exportación bananera convertirían la costa norte de Honduras en la zona económica más activa del Caribe en Centroamérica (*ibídem*).

Estas perspectivas, como mostraré más adelante, marcaron la visión de la región en los siguientes años, cuando además de la maquila, el turismo, la producción ganadera y la siembra de palma africana se consagraron como las principales actividades productivas. Estas delinearon los esfuerzos desarrollistas en la región, desplazando prácticas consideradas improductivas o de escasa “función social” al no estar orientadas hacia la exportación.

El golpe de estado militar de Oswaldo López Arellano en 1972 impulsó la reestructuración de la burguesía comercial-industrial en una burguesía agraria asociada con el capital extranjero (Euraque 1996: 162). Esta tendencia organizó los canales de cooperación y

45 En la década de los 90 algunos personajes como Jaime Rosenthal Oliva o Mauricio Weizemblut Oliva se vieron envueltos en casos de acaparamiento de tierras de las comunidades garífunas. Jaime Rosenthal Oliva fue acusado de usurpación de tierras, amenazas de muerte, quema de viviendas y encarcelamiento de líderes garífunas que se oponían a su empresa Promotora de Turismo (Promotur) en la comunidad de San Juan. Mauricio Weizemblut Oliva y su hermano participaron en la compraventa ilegal de tierras en la comunidad de Puerto Castilla.

conflicto entre el estado hondureño y el movimiento obrero y campesino organizado. Para Euraque (1996) esta situación explica cómo el reformismo de la década de los 60 y 70 previno en Honduras una polarización social y política que en la década de los 80 se instaló en otros países de América Central. Asimismo, estas reformas abonaron a la democratización de las instituciones políticas con la inclusión de diferentes sectores políticos y económicos. El campo, por medio del reparto agrario, se convirtió en uno de los ejes sobre los que se sostuvo la legitimidad de las reformas emprendidas durante este período (*ibid*: XVIII).

Aun así, la problemática territorial se agudizó en las comunidades garífunas, al darse una continuidad con los patrones de dependencia anteriores. Esto se dio a través de nuevos ciclos de acaparamiento territorial que vulneraron el espacio histórico-territorial de las comunidades y sus formas tradicionales de producción agrícola. En las décadas posteriores al reformismo agrario, se abrió una coyuntura que podría definirse como del “garrote y la zanahoria”. Las políticas oscilaron entre un reconocimiento cultural alineado con la inversión extranjera y proyectos de desarrollo regional que avalaron procesos de invasión y colonización de tierras garífunas. Al mismo tiempo, estas invasiones se convirtieron en avanzadillas del acaparamiento de tierras y despojo durante el período neoliberal a partir de la década de los 90.

Sarah England señaló cómo en el departamento de Colón y especialmente en los alrededores de la comunidad de Limón en los 60 y 70 los colonos de origen ladino, así como los ganaderos, representaron un importante frente de colonización agraria (2006: 110-112). El propósito de la legislación agraria de modernizar el sector agrícola por medio de la conversión de latifundios y minifundios en empresas de carácter comercial se logró con la redistribución de tierras privadas y nacionales en desuso a manos de cooperativas campesinas y empresas asociativas que obtuvieron acceso a créditos y asistencia técnica.

Estas reformas, lejos de redistribuir las tierras de manera equitativa, beneficiaron a una incipiente burguesía agraria representada por la FENAGH. Esto condujo al inicio de un ciclo de acaparamiento territorial en regiones como la costa norte y la Mosquitia donde la tenencia de la tierra era ambigua. Además, como afirma England: “el modelo de producción de la Reforma Agraria estaba todavía basado en un crecimiento económico vinculado a la exportación, la dependencia de la ayuda internacional y la capitalización de factores de la producción agraria, que en última instancia llevaron a las mismas contradicciones que caracterizaron la década de los 60” (*ibid*: 111-112). Ganaderos y colonos aprovecharon las reformas y las nuevas figuras jurídicas para expropiar la tierra agrícola garífuna, considerada improductiva al no habersele

otorgado salvo excepciones una función social a la misma en función de las categorías empleadas por el INA.

Las consecuencias del reformismo agrario en la geografía garífuna de la costa norte fueron plausibles, transformando la territorialidad de las comunidades con la progresiva penetración de agentes externos como colonos ladinos y terratenientes. Este proceso recibió el impulso y patrocinio del INA en un momento en que las organizaciones garífunas no tenían un arraigo tan fuerte en las comunidades y la titulación de la tierra no se consideraba una prioridad.

En el siguiente apartado abordo cómo con el reformismo agrario se inició una nueva coyuntura de reconocimiento cultural que delineó el espacio de interacción entre el estado hondureño y las organizaciones sociales. Al mismo tiempo, procesos de desarrollo económico en el sector agroexportador y en el turismo, mostraron el carácter paradójico y ambivalente de las políticas de reconocimiento cultural.

1.3. Políticas de reconocimiento cultural

En los años 70, Armando Crisanto Meléndez⁴⁶ cuestionó las narrativas del mestizaje hondureño al reclamar el origen africano de los garífunas y su inserción en el espacio nacional (Anderson 2009: 114-117; Euraque 2004: 236-241). Anteriormente, el origen africano de los garífunas no había ocupado un lugar central para “la vieja guardia” de las organizaciones.⁴⁷ Crisanto Meléndez se convirtió en uno de los primeros intelectuales hondureños en reclamar el origen africano y caribeño de los garífunas, abonando al autorreconocimiento de las raíces históricas de la cultura. Crisanto asimiló la experiencia garífuna al marco de la diáspora

46 En 1972 Crisanto Meléndez presentó una de las primeras intervenciones africanistas respecto al origen e idiosincrasia de la cultura garífuna. En un artículo en el periódico *El Tiempo* el 15 de mayo escribió “Breve historia del negro en Honduras”, coincidiendo con la celebración del Primer Gran Carnaval de La Ceiba en el que Crisanto participó como coordinador del Festival de Danzas Garífunas. Meléndez obtuvo recursos del Ministerio de Cultura, lo que le permitió emprender investigaciones etnomusicológicas con el apoyo de la Organización de los Estados Americanos (OEA), la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y el Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (INIDEF), con sede en Caracas, Venezuela. Entre 1976 y 1980 recopiló testimonios de ancianos garífunas en 36 comunidades del litoral caribeño, un pionero intento por rescatar la memoria histórica de las comunidades. En 1977 participó en el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas organizado en Cali (Colombia), donde coincidió con el antropólogo colombiano Manuel Zapata Olivella (véase Meléndez 1997).

47 Entre otros destacaron Lombardo Lacayo, Basilio Arriola e Hipólito Centeno en La Ceiba así como Tomás Álvarez y Erasmo Sambulá en Puerto Cortés (Euraque 2004: 236).

africana y la emergencia de movimientos afrodescendientes. Esto implicó un alineamiento de la agenda de las organizaciones garífunas con las de otros movimientos sociales en América Latina y África.⁴⁸

Darío Euraque (2004) inserta la emergencia de la negritud garífuna en Honduras dentro de una coyuntura etno-racial que se origina con la creación a principios de la década de los 60 del Instituto Hondureño de Turismo (IHT) por medio de la Ley de Fomento del Turismo.⁴⁹ Esta ley permitió la creación en 1962 del Ballet Folklórico Garífuna en Tegucigalpa.⁵⁰ Aunque esta tendencia se interrumpió con el golpe de estado de 1963, se retomó a inicios de los años 70 con el retorno al gobierno de Oswaldo López Arellano. El período de reformismo militar

48 Las dos primeras declaraciones de Barbados (1971, 1977), la organización en 1974 en Dakar por parte de Léopold Sédar Senghor del coloquio *Negritude et Amerique Latine* con la participación de intelectuales afroamericanos como Manuel Zapata Olivella o Nicomedes Santa Cruz, o la organización en 1977 en Cali (Colombia) del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas y del segundo en 1979 en Panamá marcaron nuevas hojas de ruta para los pueblos negros e indígenas del continente más allá de los estrechos márgenes de las políticas asimilacionistas del indigenismo oficial. De estos encuentros emergieron demandas vinculadas con la visibilización, el reconocimiento y la autonomía cultural, la representación política y los derechos territoriales (véase Zapata, Oliva 2019). Así, se consolidó una agenda anticolonial y antirracista entre grupos indígenas y negros del continente americano.

49 El 7 de marzo de 1962 el gobierno de Ramón Villeda Morales emitió el decreto número 43 por el el cual se creaba el Instituto de Fomento del Turismo. En 1966 el régimen militar de facto de Oswaldo López Arellano reformó la ley, quedando el consejo directivo en manos del Ministerio de la Presidencia. A su vez, se conformó la Oficina Coordinadora de Turismo. En 1971 durante el período de mandato de Ramón Ernesto Cruz se inauguró el Consejo Nacional de Turismo al que se integraron Jacobo Goldstein y Daniel Matamoros. Finalmente, el 1 de noviembre de 1972, con el decreto número 2 se constituyó el Instituto Hondureño de Turismo (IHT). En los siguientes años pasó por distintas secretarías hasta que finalmente en el período de Rafael Leonardo Callejas (1990-1994) se le dotó de personalidad jurídica así como autonomía administrativa y financiera (véase: Antecedentes del Instituto Hondureño de Turismo, s./f.).

50 El ideólogo del Ballet Folklórico Garífuna fue el profesor de ciencias naturales José Lino Álvarez Sambulá, líder de la comunidad garífuna asentada en Tegucigalpa desde inicios de siglo XX y a la que también había pertenecido el primer diputado garífuna, Catarino Castro Serrano, originario de Trujillo. Lino Álvarez Sambulá fue el fundador en 1962 del Cuadro de Danzas Garífunas de Honduras y de la Organización Afro Hondureña. Fungió asimismo como autoridad en la presentación del Primer Festival de Arte y Cultura Garífuna que se realizó en Tegucigalpa con el apoyo del IHT. Desde 1972 Meléndez tomó el mando de las dos organizaciones que terminaron unificándose en el Ballet Folklórico Garífuna, organización que dirige hasta la fecha. Meléndez se convirtió en un cercano colaborador del gobierno, situando la cultura garífuna dentro de la órbita estatal, lo que le ha granjeado diversas críticas por promover la patrimonialización, folklorización e institucionalización de la cultura garífuna. En marzo de 2019 en el marco del Mes de la herencia africana en Honduras, el Ballet Folklórico Garífuna fue declarado Patrimonio Cultural Inmaterial.

contribuyó al impulso de nuevas políticas que buscaron vincular el turismo con el desarrollo a través del reconocimiento cultural. En esta coyuntura étnico-racial se dio un tránsito desde la ideología del mestizaje oficial hacia el reconocimiento étnico, incluyendo dentro de los sectores marginales además de a los pobres y campesinos, a las minorías culturales (Euraque 2004: 240; Anderson 2009: 112). En ese sentido, se dio una convergencia entre las políticas de industrialización, las reformas agrarias y las nuevas políticas culturales. Esto supuso una vinculación del reconocimiento de las demandas de las organizaciones étnicas con el desarrollo turístico en la costa norte, independientemente de que estas constituyeran como mostraré más adelante, una amenaza a las demandas territoriales de las comunidades garífunas.

Siguiendo las tesis de Bográn, el Plan Nacional de Desarrollo (1974-1978) implicó una convergencia entre las políticas de industrialización, la reforma agraria y el desarrollo forestal con el objetivo de frenar la dependencia económica (Euraque 2004: 239). Asimismo, el plan buscó terminar con la “dependencia cultural” con una nueva política cultural centrada en la educación y en el desarrollo de la cultura popular nacional (*ibídem*). El Plan Nacional de Desarrollo Turístico se concibió como un intento por conciliar el reconocimiento étnico y la promoción de circuitos culturales que fueran funcionales al turismo. Esta estrategia tomó cuerpo con la entrada de inversión extranjera en proyectos de desarrollo turístico, lo que se aceleró en la década de los 90. No obstante, las invasiones de tierra, la entrada de capital extranjero y los proyectos de desarrollo turístico fueron respondidas con incipientes procesos de organización de las comunidades garífunas que impulsaron el reconocimiento de los derechos colectivos sobre sus territorios.

Un caso paradigmático en este período fue el de la comunidad de Tornabé, que en la década de los 70 presenció el inicio del desarrollo del proyecto turístico Tornasal (que unía el nombre de Tornabé con el de Punta Sal). Este proyecto fue promovido por el Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE) con el objetivo de sacar partido al potencial turístico de la Bahía de Tela. Aunque finalmente el proyecto fue postergado, se creó la Organización Pro Defensa de Tornabé que en 1972 se constituyó como patronato con el objetivo de evitar el desplazamiento de la comunidad (Ochoa 2003: 149). Precisamente cuatro años después, en la Bahía de Trujillo, fue desplazada la comunidad de Puerto Castilla para la instalación de la Empresa Nacional Portuaria (ENP).⁵¹

51 Como explico en el siguiente capítulo, los comuneros se vieron coaccionados por el general Gustavo Adolfo Álvarez Martínez del cuarto batallón de infantería de La Ceiba para firmar un decreto extrajudicial que condujo a su expulsión. Además, se asumieron unos compromisos y compensaciones con la comunidad que

Frente a estos procesos de despojo territorial fueron mutando las demandas de las organizaciones garífunas, desplazándose desde la lucha contra la discriminación racial hacia la demanda del reconocimiento de los derechos territoriales con la titulación de las tierras de las comunidades. Este viraje representó una ruptura y autonomía respecto a los procesos de reconocimiento que habían institucionalizado ciertas iniciativas culturales, y estuvo marcado por la emergencia de un nuevo tejido organizativo. En la década de los 70 surgió la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH). En su creación se involucraron antiguos miembros de la Sociedad Lincoln, la Sociedad 15 de septiembre y la Organización Afro-Hondureña. Ente otros, destacaron Erasmo Zúñiga Sambulá,⁵² Basilio Arriola, Tomás Álvarez Figueroa, Sandra Colón y Clifford Clark (Centeno 1997; Martínez, entrevista, 2019).⁵³

La primera reunión se realizó en la Escuela República de Chile en Cortés en 1974 aunque no fue hasta el 6 de junio de 1977 cuando se constituyeron los estatutos (Martínez, entrevista, 2019). Para Euraque es importante entender el surgimiento de OFRANEH como parte de “la articulación entre la historia etno-racial de la Costa Norte de Honduras y las políticas y discursos ideológicos generados en Tegucigalpa por el Estado central y por intelectuales radicados allí” (2004: 243). En un primer momento OFRANEH se articuló con patronatos, filiales comunitarias e instituciones externas (Cuisset 2014: 95). Como recuerda Santos Centeno en una entrevista realizada por Oliver Cuisset, la directiva de Puerto Cortés se vinculó con las comunidades del sector; Travesía, Bajamar y Sarawaina (*ibídem*). Había también filiales en La Ceiba y en Tegucigalpa. A su vez, estas establecieron enlaces comunitarios en los departamentos de Cortés, Atlántida, Colón y Gracias a Dios, así como con trabajadores y estudiantes de las ciudades.

nunca fueron cumplidos.

52 El ideólogo detrás del surgimiento de OFRANEH fue Erasmo Zúñiga Sambulá, natural de Trujillo, quien participó en la guerra contra El Salvador y en la guerra de Nicaragua y viajó por distintos países latinoamericanos donde conoció a Álvaro Mutis, Gabriel García Márquez o Manuel Zapata Olivella (Martínez, entrevista, 2019).

53 Uno de los episodios que marcaron el surgimiento de la organización fue la muerte de un garífuna en el parque central de Puerto Cortés. Las dificultades de reunir fondos para organizar el velorio se resolvieron por medio de una recolecta, que en última instancia empujó a los involucrados a conformar una organización que pudiera reunir y representar a los negros de Honduras, tanto garífunas como de habla inglesa con el objetivo de mejorar sus condiciones económicas, políticas, sociales y culturales. Durante sus inicios la organización se dedicó a ayudar a retornar los cuerpos de familiares que habían muerto en la ciudad y cuyas familias carecían de los medios suficientes para regresarlos a la comunidad de origen (Guillén, entrevista, 2019).

Estas relaciones fueron muchas veces conflictivas. En ocasiones se dieron tensiones entre grupos de intelectuales y profesionales radicados en Tegucigalpa y miembros de base arraigados en las comunidades. Una de estas situaciones se dio por la incidencia de la organización Asesores para el Desarrollo (ASEPADE) dirigida por Juan Ramón Martínez, que, aunque fue clave para el registro legal de OFRANEH (Euraque 2004: 235) llegó a “constituirse en gestor de proyectos de desarrollo productivo a nombre de varias comunidades garífunas” (Cuisset 2014: 95). En 1986 Tomás Álvarez, antiguo dirigente del Sindicato de Trabajadores de la Tela Railroad Company (SITRANECO) fue relevado como coordinador de la organización por Abel Green, quien tras un breve mandato, fue sustituido en su cargo por Hipólito Centeno (Guillén, entrevista, 2019). Celso Guillén se involucró en la filial de La Ceiba en aquel período de cambios. Para Celso hacía falta una mayor cohesión entre las distintas filiales. Asimismo, era necesaria la creación de filiales en todas las comunidades garífunas, algo que se contemplaba en el estatuto de la organización (entrevista, 2019). Celso asocia la llegada a la directiva de Hipólito Centeno y el licenciado Mineri Montero con la apertura de la organización a jóvenes líderes de las comunidades para que trabajaran de manera conjunta en coordinación con la junta central ejecutiva.

En esa época, el trabajo de algunos jóvenes como promotores les llevó a viajar a diferentes comunidades, lo que fue convirtiendo progresivamente a la OFRANEH en una federación que concibió el acompañamiento como un punto central de su agenda. Sin embargo, como comentaba con anterioridad, en muchos casos la formulación de proyectos de desarrollo generó conflictos en el seno de la organización. Estas tensiones se vieron reflejadas en la contraposición de intereses entre dos posturas que se fueron convirtiendo en irreconciliables. Por un lado un enfoque de carácter “técnico” que priorizó la gestión vertical de proyectos de desarrollo impulsados desde las ciudades por grupos de intelectuales, con fuertes nexos con el gobierno. Por otro lado, las comunidades garífunas fueron situando como una prioridad la demanda de titulación de las tierras colectivas, continuando un proceso que se remontaba a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Estas posiciones se fueron polarizando en un momento en el que la agenda gubernamental buscó la convergencia entre las políticas de reconocimiento cultural y las políticas de desarrollo con las llamadas “políticas autóctonas”.

1.5. Las políticas autóctonas y el problema del desarrollo

Tras Hipólito Centeno, Roy Guevara asumió a finales de los 80 el cargo de coordinador de OFRANEH. El período de Guevara estaría marcado por la emergencia de nuevas políticas de reconocimiento llamadas “políticas autóctonas” (Cuisset 2014: 96-100; Anderson 2009: 118-125). Roy Guevara se había formado en la Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto (SECPLAN) como técnico en planificación. Trabajó conjuntamente con un grupo de profesionales con el objetivo de impulsar proyectos de desarrollo en las comunidades garífunas con recursos gubernamentales. Esta situación fue vista en un primer momento “con buenos ojos”. Sin embargo, más adelante generó discrepancias en el seno de OFRANEH, al posicionar la organización en la esfera gubernamental y centralizar su actividad en Tegucigalpa, descuidando el trabajo de base que se había realizado en las comunidades durante el período de Hipólito Centeno (Guillén, entrevista, 2019; Martínez, entrevista, 2019).

En 1987 con el apoyo de la SECPLAN Guevara promovió el Primer Seminario Taller con los Grupos Étnicos de Honduras. En este encuentro participaron agencias estatales, representantes étnicos y organizaciones privadas con una orientación indigenista, además del IHT y el Consejo de Promoción Indígena de Honduras (COPIH), una organización precursora del Consejo Asesor para el Desarrollo de las Etnias Autóctonas Hondureñas (CADEAH) y en la que destacaba la figura de Tulio Mariano González⁵⁴ (Anderson 2009: 121). Además, asistieron representantes garífunas, miskitos, tolupanes, pech, tawahka y lenca. En los talleres se realizó un diagnóstico de la situación de las “etnias autóctonas” con el objetivo de promover un etnodesarrollo en conformidad con el plan nacional de desarrollo (*ibid*: 121).

Desde inicios de la década de los 80 la idea de etnodesarrollo se instaló en la agenda de movimientos indígenas, organizaciones no gubernamentales y especialistas.⁵⁵ En este

54 Tulio Mariano González es un ingeniero agrónomo originario de Trujillo. Ha sido ministro de Cultura, Artes y Deportes y es el actual titular de la Dirección de Pueblos Indígenas y Afrohondureños (DINAFROH) en la Secretaría de Desarrollo e Inclusión Social (SEDIS). A finales de los 80 fue director de CADEAH y uno de los impulsores de la definición de etnias autóctonas (Anderson 2009: 124).

55 En diciembre de 1981 se celebró la Reunión Internacional sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina en San José de Costa Rica. Esta convocatoria fue impulsada por la UNESCO en colaboración con la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Durante el congreso se discutió la necesidad de políticas dirigidas a garantizar el libre ejercicio de la autonomía cultural, política y territorial de los grupos étnicos. Tras esta reunión técnica se promovió el concepto técnico de etnodesarrollo en distintos foros de discusión tanto académicos como gubernamentales.

contexto, las políticas autóctonas del estado hondureño respondieron a las coyunturas étnico-políticas que se dieron a partir de las movilizaciones indígenas y negras en el continente americano. Asimismo, delinearon escenarios de interlocución entre el gobierno y las organizaciones con el objetivo de promover un desarrollo orientado a las necesidades de los grupos étnicos. Como afirma Darío Euraque: “desde 1980 y con el establecimiento de la Biósfera del Río Plátano en la región de Mosquitia, el discurso ecológico-ambientalista internacional sobre la adjudicación del recurso tierra-bosque ha servido para también valorizar los esfuerzos indigenistas en las luchas aún fuera de La Mosquitia, es decir en las zonas Lencas y Garífunas en particular” (2004: 252).

El Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) apoyó el ecoturismo a través de una nueva legislación sobre el patrimonio cultural que se vinculó con los esfuerzos de la UNESCO por promover la salvaguarda sobre el patrimonio cultural global y que tomó forma con la aprobación en 1984 de la Ley para La Protección Del Patrimonio Cultural De La Nación (*ibid*: 254-255). La aprobación de esta nueva legislación sobre el patrimonio cultural pretendió vincular las dinámicas de globalización económica con una concepción que definía los pueblos indígenas como sujetos del etnodesarrollo, y que conducía al rescate cultural y ecológico de las regiones donde residían las etnias (*ibid*: 255). Esta legislación se amparó en el artículo 173 de la Constitución de 1982 que rezaba: “el Estado preservará y estimulará las culturas nativas, así como las genuinas expresiones del folklore nacional, el arte popular y las artesanías...”. Esta tendencia reflejó una continuidad en el vínculo institucionalizado entre cultura étnica y turismo, que ahora se impulsó en convergencia con los nuevos discursos ecológicos y ambientalistas internacionales (*ibid*: 256).

En esta coyuntura los discursos de etnoturismo y etnodesarrollo buscaron conciliar por medio de nuevos cauces institucionales la emergencia de demandas territoriales. De este modo se sentaron las bases del conflicto desde nuevos engranajes institucionales, definiendo el terreno de interlocución y los márgenes de negociación entre el Estado y los pueblos indígenas y negros del país. A finales de los años 80s se reconoció la existencia de grupos étnicos autóctonos, un término que hizo equivalente la condición de los grupos negros (creol y garífunas) e indígenas (mayas-chortíes o chortís, sumos o tawahkas, payas o pech, xicaques o tolupanes, misquitos y lencas). En 1992 se creó la Confederación de los Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), en el marco de la celebración de los 500 años de resistencia negra, indígena y popular, coincidiendo con la fecha del inicio de la conquista de América en 1492. Con los años, la terminología varió a “pueblos indígenas y afrohondureños”. No obstante en un

primer momento las políticas étnicas del Estado hondureño emplearon la categoría de grupos autóctonos para referirse a los “sujetos culturalmente distintivos” (Anderson 2009: 124).

En este marco, las organizaciones garífunas abrazaron formas de nativismo basadas en la diferencia cultural, la formación comunitaria, la presencia territorial y la indigeneidad (*ibid*: 19). Para Mark Anderson la convergencia de las demandas territoriales garífunas con las de otros grupos étnicos quedó expuesta con la ambivalente categoría de grupos étnicos autóctonos, pues resolvía problemas de autoidentificación que podían separar los derechos indígenas de los pueblos negros. Al asociar y hacer equivalente la condición de negro e indígena como sujetos racialmente diferenciados se presentó una historia compartida de dominación colonial y una condición semejante de pérdida material y territorial, pobreza y falta de recursos básicos (*ibid*: 123).

La década de los 90 inició como un período favorable para el reconocimiento de los derechos de los grupos étnicos autóctonos. En 1994 se creó el Programa Nacional de Educación para las Etnias Autóctonas de Honduras (PRONEEAH) que implicaba la creación de una educación bilingüe e intercultural. En 1995 el gobierno de Roberto Reina ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que incluía legislación relativa al uso de la tierra, derechos territoriales, culturales y lingüísticos así como la provisión de mecanismos de consulta que ampliaban los márgenes de la legislación hondureña. De igual manera, se creó la Fiscalía Especial de las Etnias y Patrimonio Cultural con el objetivo de salvaguardar el acceso a la justicia de las minorías étnicas.

No obstante, estas medidas se vieron oscurecidas por la aprobación en 1990 del Decreto 90-90, el cual facilitó la adquisición de bienes urbanos en las áreas delimitadas en el artículo 107.⁵⁶ Este decreto afectó principalmente a las zonas del litoral atlántico y de las Islas de la Bahía habitadas por comunidades garífunas en las que se permitió la adquisición de tierras por parte de inversionistas extranjeros. Asimismo, en 1992, durante el período de gobierno de Rafael Leonardo Callejas se aprobó la Ley para la Modernización y el Desarrollo del Sector Agrícola (LMDSA). La aprobación de la LMDSA contribuyó a la transformación agraria, aumentando el número de tierras privadas y destruyendo al mismo tiempo las formas comunales de procesar la tierra. Esto contribuyó a la expansión de la frontera agraria en las comunidades garífunas, intensificando el proceso de colonización y despojo que se había iniciado durante el reformismo agrario.

56 Esto supuso un intento por evadir las limitaciones del artículo 107 que prohíbe a los extranjeros adquirir tierras a una distancia mayor de 40km de la costa o fronteras nacionales. Este afectó a propiedades de carácter estatal, ejidal (comunal) y tierras privadas, con el objetivo de promover el turismo.

Sus efectos se vieron materializados en el acaparamiento ilegal de tierras reconocidas dentro de los títulos colectivos de las comunidades así como con la profundización de la entrada de capital extranjero por medio de proyectos de desarrollo turístico. Esto a su vez chocó con el espíritu del convenio 169 de la OIT que fue ratificado por Honduras tres años más tarde. La ley definió la explotación de tierras ociosas en manos de latifundistas convocando a “un banquete de 20.000 millones de dólares al que no se invitó a los garífunas” (Martínez, entrevista, 2019).⁵⁷

En este período se intensificó la presión de los terratenientes y la entrada del gran capital en las inmediaciones de Omoa (Tulian, Cienaguita), en Triunfo de la Cruz, en Nueva Go, Cayo Venado y Rosita en la Laguna de Zambuco, en Balfate, Liz Liz, Rio Miel, en el Valle del Sico y Paulaya por el sector de Iriona (véase Centeno 2004: 106-113). Este proceso estuvo marcado por la entrada de la palma aceitera y el monocultivo, una estrategia que Horacio Martínez califica de “desalojo técnico” (entrevista, 2019). Esta estuvo impulsada por el INA y tuvo devastadores efectos en regiones como el Medio y Bajo Aguán donde desaparecieron cientos de cooperativas de producción agraria que se habían conformado desde la década de los 60.

El Bajo Agúan se convirtió en “la capital de la Reforma Agraria” al constituir un 53% de las tierras expropiadas, afectando al 38% de los beneficiarios de la reforma de 1974 (England 2006: 115; Posas, Del Cid 1983: 316-218). En municipios como Sabá, Sonaguera, Tocoa, Trujillo, Limón y Aguán el traslado de las compañías bananeras dejó en la década de los 60 grandes extensiones de tierras que fueron ocupadas por ganaderos y campesinos. A finales de los 60 el INA se apropió de 70.000 hectáreas de tierra que puso a disposición de 6.000 familias para la conformación de cooperativas y empresas asociativas dedicadas al cultivo de naranja y palma africana (England 2006: 115). Miles de campesinos procedentes de Choluteca, Comayagua y Copán migraron hacia esta región atraídos por las promesas de los gobiernos reformistas de que recibirían títulos sobre las tierras, así como créditos y asistencia técnica por la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Como consecuencia, la población del departamento de Colón se triplicó. Los intentos de los colonos por legalizar los títulos sobre sus tierras no estuvieron exentos de conflictos y se vieron enfrentados a los derechos de las comunidades garífunas sobre el territorio.

Lo que para los campesinos sin tierra podía parecer un territorio o “espacio vacío” (Hale 2011) o según la terminología empleada por el INA, tierra ociosa, eran tierras ancestrales

⁵⁷ El llamado “Plan de Transformación Nacional” propuesto por Miguel Facussé en 1996 a Carlos Roberto Reina auspiciaba la entrada masiva de capital extranjero a la costa atlántica, lo que requería a su vez de la reforma del artículo 107 que impedía la adquisición de extranjeros de tierras en zonas costeras y fronteras.

garífunas que generaciones de familias habían cultivado por medio de una economía de subsistencia. Al mismo tiempo, conforme el frente de colonización agraria se fue expandiendo, grandes terratenientes se dispusieron a comprar o apropiarse de las parcelas que los colonos habían aclarado, que se encontraban listas para cultivar y que incluso habían obtenido títulos legales sobre las mismas (England 2006: 116). Este proceso se dio en diferentes regiones y todavía muchos ancianos recuerdan cómo ganaderos ladinos abrieron el paso a la posterior entrada en las tierras garífunas de Facussé.

Desde 1992 a 1996 se dio un fuerte ciclo de movilización política que culminó con la organización en octubre de 1996 de la Marcha por la Justicia y el Desarrollo de los Pueblos, popularmente conocida como la “Marcha de los Tambores”. Distintas organizaciones garífunas aglutinadas en la Coordinadora de Organizaciones Negras de Honduras (CNONH) realizaron la marcha con el objetivo de buscar un acuerdo con el gobierno respecto a la titulación de las tierras pertenecientes a las comunidades garífunas. Entre las demandas principales de este período se situó la exigencia de otorgamiento de títulos definitivos de propiedad colectiva y la legalización de las tierras garífunas. En 1996 se alcanzó un acuerdo con el Instituto Nacional Agrario (INA), que contribuyó a acelerar los procesos de otorgamiento de títulos sobre las tierras de las comunidades garífunas, así como la ampliación, aprobación y rectificación de medidas entregadas, que se materializó en correcciones en 1999. Además, en 1998 se otorgaron títulos de tierras a las empresas asociativas de la cooperativa Iseri Lidawamari en uno de los focos más convulsos, como fue el sector de Limón (véase capítulo 2).

Nombre de la comunidad	Año de otorgación de títulos de tierras y hectáreas
Masca	1981, 1997 (75,93)
Sarawaina	1997 (1.918,70)
Río Tinto	1997 (1.126,39)
Bajamar	197?, 1993 (75,93)
Travesía	1915, 1997 (263,91)
Cayo Venado	2000 (35,87), 2001 (55,12)
La Rosita	2000 (251,15), 2001 (95,73)
Nueva Go	2000 (223,18)
Tornabé	1995 (723,06)
Miami	2004 (24,98)
San Juan	2000 (328,31)
La Ensenada	1997 (26,63), 2001 (12,93)
Triunfo de la Cruz	1950 (380,5), 1979 (126,4), 1993 (380,5), 2001 (234,48)
Corozal	1997 (364)
Sambo Creek	1979 (41,60), 1994 (184,23), 2003 (9,04)

Nueva Armenia	1997 (168,90), 2001 (12,13)
Río Esteban	2000 (1.126,91)
Cayo Chachahuate	2002 (0,98)
Cayo Bolaños	2002 (0,55)
Cayo East End	2002 (0,72)
Guadalupe, San Antonio, Santa Fe	1887, 1993 (502), 1999 (1.663,23)
Cristales y Río Negro	1889, 1901 (5.000 y 2.000), 1904 (9.802)
Santa Rosa de Aguán	1921, 1994 (4.180,04)
Limón	1921, 1998 (508,80)
Iseri Lidawamari (Vallecito)	1998 (993,31)
Punta Piedra	1922 (800), 1993 (800,64) 1999 (1.513,54)
San José de la Punta	1994 (482), 1999 (550,69), 2002 (404,32)
Iriona Viejo	1915, 1994 (581,40), 1999 (852,34), 2002 (528,15)
Buena Vista, Palacios, La Fe	1936, 1994 (515)
Tocamacho y San Pedro Tocamacho	1936, 1994 (312,50)
Sangrelaya	1936, 1993 (2.141,63), 1999 (2.727,49)
Cusuna, Ciriboya	1922, 1993 (574,03)
Plaplaya	1994 (233,75)
Coyoles, Batalla y Pueblo Nuevo	1936, 1994 (150)

Figura 1. Títulos colectivos de tierras otorgados a comunidades garífunas.
Elaboración propia a partir de Ochoa (2003), OFRANEH, ODECO (2007), CIDH (2015).

Como se puede desprender de la figura 1, entre 1993 y 1995 se obtuvieron 14 títulos definitivos de propiedad de tierras pertenecientes a las comunidades garífunas. Antes de los 90, todas las comunidades garífunas tenían títulos de ocupación (ODECO 2007), de los que no se disponen datos oficiales y a veces las fechas pueden ser imprecisas. De igual manera, en ocasiones los títulos se extraviaron. La situación de indefinición sobre la propiedad de las tierras permitió que desde el período bananero y especialmente a partir de las reformas agrarias, empresarios nacionales y extranjeros se apropiaran de estas. En la década de los 90 al convertirse las tierras garífunas en zonas estratégicas para el desarrollo de la industria turística la demanda de reconocimiento de las tierras se intensificó. Sin embargo, los títulos definitivos de propiedad no integraron el territorio histórico de las comunidades garífunas, el cual, como mostraré en el siguiente capítulo, forma parte de una geografía ancestral que ha estado asediada por los procesos de despojo territorial. Estos cubrieron únicamente los cascos urbanos, excluyendo los espacios de cultivo, playas, esteros, bosques, lagunas y el territorio marítimo (Bodoma, comunicación personal, 2019).

Durante el período de Carlos Roberto Reina (1994-1998) se emprendieron proyectos de desarrollo integral de las etnias autóctonas, como el programa Nuestras Raíces, impulsado por el Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS). Estos se concibieron como un intento por contrarrestar los costos sociales de los programas de ajuste estructural. Estas medidas de compensación, de carácter paliativo y asistencialista (García Merino 2009: 19), fueron a su vez una respuesta a las movilizaciones sociales en defensa de los derechos territoriales y constituyeron un intento por frenar el ciclo de movilizaciones de los grupos étnicos, canalizando su participación por medio de políticas públicas. Sin embargo, en la formulación de estas medidas no se incluyó a todas las organizaciones.⁵⁸ A su vez, estos fondos eran financiados por organizaciones como el Banco Mundial, que al mismo tiempo apoyaron proyectos de desarrollo turístico que atentaron contra los derechos territoriales de las comunidades garífunas.⁵⁹

Recuperando la noción de Charles Hale, Mark Anderson (2009) ha definido como “multiculturalismo neoliberal” el reconocimiento ambivalente de derechos étnicos y culturales durante el período de las políticas autóctonas. Para Anderson (2009) se dio la configuración de un régimen de gobernanza que delimitó y produjo la diferencia cultural dentro de los márgenes de la economía neoliberal. Esto supuso una homologación y alineamiento de las reformas culturales con las iniciativas neoliberales, definiendo los espacios y ámbitos de negociación política, así como las posibilidades de participación y legitimación, de acuerdo con protocolos promovidos por el Banco Mundial (Anderson 2009, 138-142). Estos mecanismos fueron denunciados por organizaciones como la OFRANEH o la federación lenca COPINH como una estrategia de división entre aquellas organizaciones consideradas como interlocutores válidos y que se ajustaban al marco legal vigente, de aquellas involucradas en procesos de reivindicación histórica de defensa del reconocimiento de la propiedad colectiva de la tierra y el derecho al uso y gestión de los recursos naturales.

En 1998 se puso en marcha la reforma del artículo 107 de la constitución, lo que constituyó un freno al intento de las comunidades garífunas por regular las tierras ilegalmente

58 Se excluyó al Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), que a pesar de su marcado carácter antiestatal es la federación representativa del pueblo lenca. Además, OFRANEH señaló la individualización de los proyectos, que lejos de respetar los acuerdos alcanzados en la Mesa sobre la Tenencia de la Tierra (Wadabula) creada durante la administración de Ricardo Maduro, estos consideraron como beneficiarios de proyectos de desarrollo comunitario a agentes particulares, lo que contribuyó a incrementar la división dentro de las comunidades. Véase: OFRANEH (2008).

59 El caso más emblemático fue el del Proyecto de la Bahía de Tela, que abordó en el segundo capítulo.

adquiridas (saneamiento⁶⁰) así como de la posibilidad de dotación, ampliación y expansión de tierras colectivas en función de las necesidades comunitarias de acuerdo al convenio 169 de la OIT. Frente a esta situación se conformó el “Frente por la Defensa de la Soberanía Nacional” que incluyó a la CONPAH, y al Partido Unificación Democrática (PUD). A pesar de que la reforma no prosperó, en los siguientes años se implementaron una serie de medidas que afectaron a la propiedad territorial garífuna.⁶¹

En el mismo año de 1998, el Huracán Mitch dejó efectos devastadores sobre las comunidades garífunas, con la muerte de decenas de personas en comunidades como Santa Rosa de Aguán y cuantiosos daños materiales.⁶² Esta coyuntura brindó las condiciones para la implementación de nuevas medidas gubernamentales que favorecieron la entrada de capital extranjero en sectores como la energía, la minería y el turismo, asociando las estrategias de desarrollo económico con el potencial de un crecimiento a corto plazo. De ese modo, la recuperación posterior al desastre profundizó la dependencia económica con la extracción y privatización de recursos naturales para el mercado extranjero (Loperena 2016a: 2).

Desde finales de los 80 y principios de los 90 se impulsó un crecimiento convergente con una estrategia de conservación ambiental basada en la desposesión racializada de los recursos naturales y los territorios (Loperena 2016a; Loperena 2017b). El gobierno hondureño situó el turismo como eje de desarrollo, un modelo que presentó características análogas a las de los agronegocios y la minería (Loperena 2017a; Macneill 2017). El patrón ha sido la dependencia del crecimiento económico en función de la inversión extranjera y la posición subordinada de la economía nacional (Loperena 2016a: 3). Por tanto, en el litoral atlántico, se dio una continuidad entre los enclaves bananeros de principios de siglo XX y el turismo de enclave de finales del siglo XX y principios del XXI. Esta lógica de desposesión estuvo acompañada por una profundización en la mercantilización y privatización de los recursos naturales y culturales. Esta tendencia alcanzó su punto máximo con la organización en 2011 de la

60 Saneamiento es el procedimiento legal que determina quiénes son los dueños legales de la tierra y quiénes han obtenido la tierra por medio de procedimientos irregulares (Brondo 2013: 97).

61 Un ejemplo es el apartado en torno a la “propiedad inmueble de los pueblos indígenas y afrodescendientes” incluido en la Ley de Propiedad Decreto Número 82-2004. Dicho documento contenía cláusulas que protegían los intereses de propietarios individuales involucrados en casos de acaparamiento de tierra incluyendo a importantes hombres de negocios como Miguel Facussé o Jaime Rosenthal.

62 Según testimonios de los habitantes de Santa Rosa de Aguán, murieron 182 personas, aunque las cifras oficiales reportan 42 personas. Falleció toda la población de una sección de la comunidad, de donde sólo rescataron a una mujer anciana (comunicación personal). Además, la comunidad quedó dividida por el agua. En toda Honduras el saldo total fue de miles de muertos, oscilando entre las 6.000 y 18.000 muertes directas.

conferencia Honduras is Open for Business.⁶³

Como planteé anteriormente, las posiciones de las organizaciones garífunas fueron polarizándose, presentando diferentes posturas en torno al desarrollo, los problemas territoriales y las políticas de reconocimiento. Con la implementación de nuevos cauces de participación, estas se vieron involucradas en disputas y conflictos internos que fueron distanciando sus posicionamientos respecto a los efectos de las políticas neoliberales.

En 1992, tras finalizar el período de gestión de Roy Guevara como coordinador de OFRANEH, se conformó una junta directiva dirigida por Horacio Martínez. En un primer momento, la junta dirigida por Guevara no se disolvió, lo que condujo a un conflicto de representatividad dentro de la organización. Más allá de la división interna por el cambio de directiva, la sucesión reflejaba dos posturas difícilmente conciliables y que las recientes medidas gubernamentales habían agitado. Por un lado, se vislumbraba una visión técnica, representada por especialistas garífunas que se habían convertido en interlocutores cercanos del gobierno. Esta tendencia, fortalecida durante el período directivo de Roy Guevara, contribuyó a la inclusión de OFRANEH dentro de la esfera de las políticas de reconocimiento cultural y étnico que impulsaron las políticas autóctonas. Esto supuso al mismo tiempo un intento por auspiciar la inclusión de las comunidades garífunas en las políticas de desarrollo económico, especialmente en el ámbito del turismo.

Frente a esta posición, se situó una perspectiva crítica, que se oponía a las reformas neoliberales y a la entrada del capital extranjero en la inversión turística, al atentar contra los derechos colectivos sobre la propiedad de la tierra. Horacio Martínez, como otros jóvenes, se había formado como promotor de OFRANEH durante el período de Hipólito Centeno, lo que le había acercado a las problemáticas de distintas comunidades garífunas. Así, Horacio y otros activistas como Celso Guillén, fueron testigos de los procesos de colonización agraria y de despojo territorial, que las reformas neoliberales profundizarían.

⁶³ Honduras is Open for Business (HOB) fue una conferencia organizada en 2011 en San Pedro Sula con el objetivo de activar la inversión extranjera. A pesar de la convulsión política y social que vivía el país tres años después del golpe de estado de 2009, y coincidiendo con el inicio de la crisis económica global, el objetivo de la conferencia fue promover la inversión extranjera a través de alianzas público-privadas en sectores estratégicos como la energía o el turismo. Además, se impulsaron zonas de libre comercio como las *charter cities* también conocidas como “ciudades modelo”. Las ciudades modelo o Zonas de Empleo y Desarrollo Económico (ZEDE) son zonas de desarrollo económico que incluyen seguridad privada, leyes especiales de regulación laboral y exención de impuestos. Véase Loperena (2017a).

Ante la situación de división dentro de la organización se conformó una comisión integrada por Hipólito Centeno, Daniel Montero, Gilberto García y Pedro Velásquez que presidió Céleo Álvarez, quien actuó como parte mediadora (ODECO 2007: 554). Tras meses de disputa, se refrendó en Río Esteban la junta directiva de Horacio Martínez. Sin embargo, las diferentes posturas que se habían expresado en el conflicto demostraron hondas fracturas que terminaron por dividir la organización.

Unos meses antes de iniciarse el conflicto, se creó el 25 de enero de 1992 la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), cuyo ideólogo principal fue Céleo Álvarez Casildo.⁶⁴ En el momento de la creación de ODECO, Céleo era presidente de la filial de OFRANEH en La Ceiba. En un primer momento se vislumbró la creación de ODECO como una oportunidad de buscar recursos económicos para distintos proyectos y dar sostenibilidad financiera a OFRANEH en función del trabajo que se había realizado en las comunidades. Sin embargo, más adelante se vio clara la contraposición de intereses entre ambas organizaciones (Guillén 2019). Las diferencias se expresaron en los siguientes años en aspectos como la lucha territorial, las concepciones respecto al desarrollo, los efectos de las políticas neoliberales, el grado de interlocución con el gobierno así como en la representatividad e incidencia dentro de las comunidades.

ODECO surgió como una iniciativa emprendida por un grupo de jóvenes llamada Jóvenes Progresistas en Acción que, como afirma Zulma Valencia⁶⁵, “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). ODECO priorizó entre sus objetivos la incidencia institucional, firmando compromisos de campaña con partidos de distinto signo político. De igual manera, buscó vías a la integración de las comunidades garífunas dentro de los proyectos de desarrollo turístico, lo que la convirtió en un cercano interlocutor del gobierno en el marco de conflictos territoriales.

64 Céleo Álvarez Casildo fue un histórico líder sindical que presidió el Sindicato de Trabajadores de la Medicina, Hospitales y Similares (SITRAMEDHYS) y fue fiscal del Comité Ejecutivo de la Federación Sindical de Trabajadores Nacionales de Honduras (FESITRANH). Además, fue uno de los artífices en 1995 de la creación de la Organización Negra Centroamericana (ONECA), una coalición de organizaciones y colectivos afrodescendientes de diferentes países centroamericanos.

65 Tras la muerte de Céleo Álvarez en 2016, Zulma Valencia fue designada como presidenta de ODECO. Con la renuncia de Valencia, Gregoria Jiménez fue escogida para el mismo cargo en agosto de 2019.

1.6. Conclusiones

Entre el 18 y el 21 de agosto de 2011 ODECO organizó en La Ceiba la primera Cumbre Mundial de Afrodescendientes, coincidiendo con la proclamación de Naciones Unidas del Año Internacional de los Afrodescendientes. En un contexto atravesado por la aprobación de la Ley de Regiones Especiales para el Desarrollo (RED), OFRANEH impulsó un Foro sobre Acaparamiento de Territorios en África y América Latina, en el que denunció el desinterés de organizaciones afrodescendientes como ODECO por las problemáticas territoriales, al colaborar con el gobierno hondureño en la organización de la cumbre.

En un año dedicado a aquellos grupos que sufrieron el legado histórico del comercio de esclavos, OFRANEH (2011) replanteó la narrativa en torno a la afrodescendencia definiendo la situación de despojo territorial de las comunidades garífunas como una tercera expulsión, tras el traslado forzado desde África durante el período esclavista y el destierro desde la isla de San Vicente. Además de una distinta lectura histórica respecto a la indigeneidad, la afrodescendencia y la inclusión dentro del proyecto nacional, las diferencias entre ambas organizaciones (OFRANEH y ODECO) revelan diferentes niveles de interlocución con el gobierno, así como de aceptación de los proyectos de desarrollo hegemónico.

De ese modo, mientras que ODECO ha pretendido la participación de las comunidades afrodescendientes como beneficiarios o partes interesadas en proyecto como el Plan Puebla Panamá o el Corredor Biológico Mesoamericano, OFRANEH ha luchado por asegurar modos de autonomía cultural y territorial (Anderson 2009: 165-166). Así, estas tensiones internas dentro de las organizaciones garífunas reflejan los límites de las políticas de reconocimiento cultural del estado hondureño con respecto a los derechos territoriales y como mostraré en los siguientes capítulos, la diferencia ontológica que se expresa en los modos de existencia garífunas.

El alineamiento histórico del reconocimiento a la diferencia cultural con programas de desarrollo turístico y económico que han contribuido al desplazamiento de las comunidades de sus territorios ancestrales, expone el límite de diálogo posible con el gobierno dentro de los marcos institucionales y canales de interacción existentes. A su vez, el desalojo o desplazamiento técnico de las comunidades garífunas con el objetivo de impulsar el turismo, revela el carácter histórico de los ciclos de despojo actual. Como mostraré más adelante, esto refleja el carácter forzado de la migración a los Estados Unidos. Los garífunas, lejos de ver

asegurados a través de las políticas de reconocimiento sus formas de vida tradicionales, se ven sometidos a una tercera expulsión, como resultado de las políticas gubernamentales.

Desde el surgimiento del estado nacional hondureño, la experiencia histórica de las comunidades garífunas ha estado marcada por la marginación, la discriminación racial, económica, política y social. El período del reformismo agrario inició un nuevo capítulo en la historia de estas relaciones, una nueva coyuntura etno-racial en la que el reconocimiento cultural abrió nuevos espacios de interacción. Sin embargo, estos estuvieron alineados con las políticas hegemónicas de desarrollo, la promoción de la inversión extranjera y la desposesión territorial. En ese sentido, para muchos garífunas el reconocimiento del mes de la herencia africana en Honduras⁶⁶ o la declaración del Ballet Folklórico Nacional de Honduras como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación en 2019 convierte a los garífunas en “payasos del circo turístico” (Martínez, entrevista, 2019).⁶⁷

Así, las posibilidades de participación en el desarrollo turístico se han visto constreñidas por decretos gubernamentales que han minado las demandas históricas del pueblo garífuna por el uso y apropiación de su territorio ancestral. De ese modo, las políticas de reconocimiento han reflejado los límites del derecho a la diferencia dentro del marco del multiculturalismo neoliberal, donde el estado hondureño se ha convertido en garante y salvaguarda de la gestión del patrimonio ecológico y cultural, con el objetivo de valorizar estas expresiones dando continuidad a los ciclos de inversión extranjera en el rubro turístico, consolidando a su vez la subordinación y dependencia de la economía hondureña al capital transnacional. En el siguiente apartado recopilé testimonios de activistas garífunas que han participado en procesos de defensa territorial. El objetivo es mostrar a nivel local dinámicas regionales de despojo territorial que se han dado con el auge del turismo, el monocultivo y el narcotráfico. De ese modo, considero necesario recoger las experiencias de las personas involucradas en la lucha territorial para ofrecer una mirada más cercana de estos procesos.

66 El 24 de abril de 2003 se reconoció el Mes de la herencia africana en Honduras.

67 Sobre la mercantilización de la cultura garífuna por del turismo véase Kirtsoglou, Theodossopoulos (2004), Kuch (2015).

Capítulo 2: Memorias de resistencia territorial

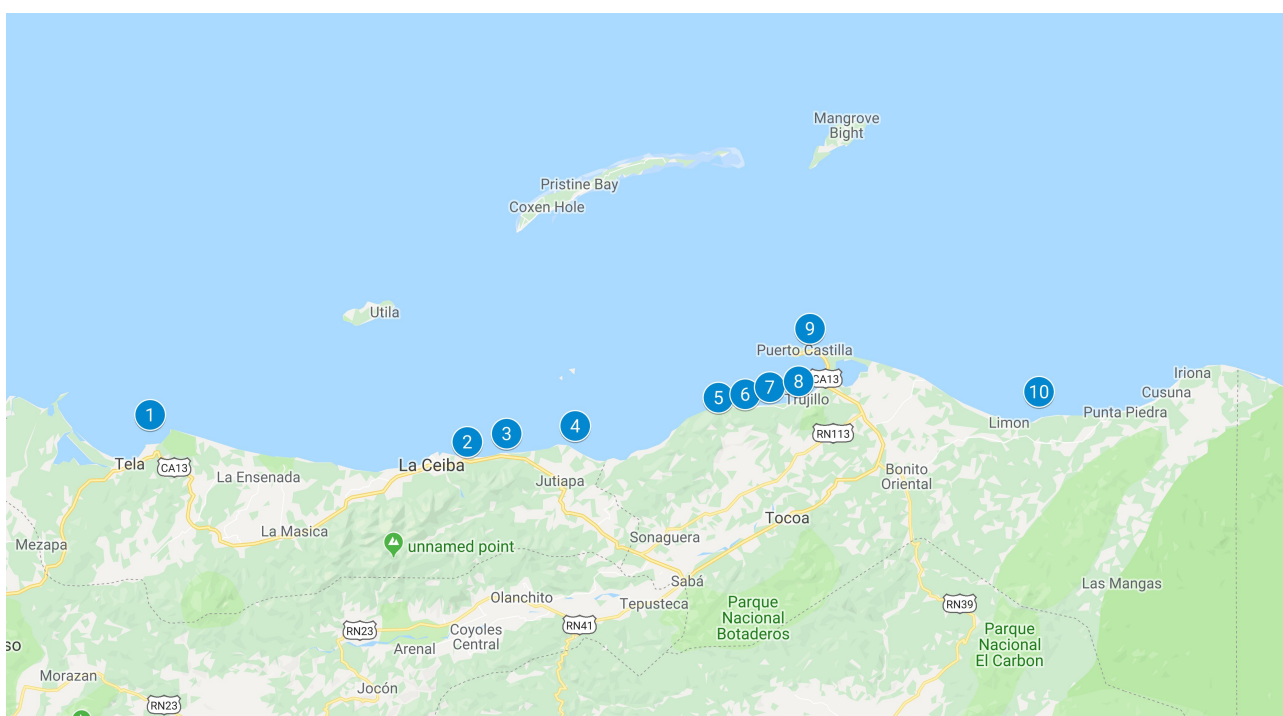
2.1. Introducción

En el presente capítulo abordo algunos de los conflictos territoriales más significativos que se han dado en las comunidades garífunas desde inicios de la década de los 90 (ver mapa 2). El objetivo es articular las problemáticas regionales que presenté en el anterior capítulo con narrativas y testimonios que den cuenta de las problemáticas y contextos locales. En ese sentido abordo cuatro casos de estudio: el proyecto Bahía de Tela, la Fundación Cayos Cochinos, la Bahía de Trujillo y Vallecito. He decidido en este capítulo priorizar los testimonios de activistas que se han involucrado en procesos de defensa y recuperación territorial como parte de un intento por rescatar la memoria local de las luchas. Así, considero que la colaboración etnográfica que se ha dado en esta investigación forma parte de un involucramiento ético y político con estos mismos procesos. Por lo que puede concebirse esta como una investigación activista o etnografía colaborativa (Loperena 2016b). Esto ha supuesto no solo analizar las problemáticas territoriales sino asumir como propia la reivindicación de las luchas en defensa del territorio de las comunidades garífunas.

Mi llegada a Honduras estuvo marcada por la organización en la colonia Julio Lino en Cristales (Trujillo) de un encuentro de OFRANEH en torno al proyecto de Ley de Consulta Previa, Libre e Informada (CPLI).⁶⁸ A esta reunión asistieron representantes de diferentes comunidades garífunas, miembros de comités de defensa de tierras y recuperaciones de tierras, representantes de patronatos, y miembros de la junta directiva de la OFRANEH. Al

⁶⁸ El estado hondureño ante la firma de convenios forestales con la Unión Europea en el marco del Proyecto ONU-REDD (Reducción de las emisiones derivadas de la deforestación y degradación de los bosques) comenzó a plantearse la posibilidad de un mecanismo de consulta que de manera formal salvaguardara los derechos humanos. En este contexto, el Observatorio de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de Honduras (ODHPINH) impulsó junto al diputado Rafael Alegría un anteproyecto de la Ley de Consulta Previa, Libre e Informada (CPLI) que fue rechazado en el congreso. Posteriormente, con el apoyo del PNUD, DINAFROH y CONPAH el gobierno inició esfuerzos para desarrollar un anteproyecto de ley. Sin embargo, este no fue socializado con organizaciones como COPINH u OFRANEH. Lejos de responder a las demandas de las organizaciones indígenas, la CPLI se concibió como un intento de desalojo técnico, al no incluir derecho a veto, situando además en el artículo 19 la posibilidad de traslado y reubicación de comunidades y contemplando en el artículo 20 “restricciones o limitaciones al derecho a la propiedad colectiva” en casos de necesidad o interés público.

presentarme dije mi nombre y el propósito de mi estancia en Honduras. Algunos confundieron mi nombre, Juan Vicente, con San Vicente, la isla de donde fueron expulsados los garífunas hace más de 200 años. Esta cómica confusión permitió que diferentes personas me recordaran y me invitaran más tarde a sus comunidades. Eso me ayudó a poder moverme a distintos lugares en poco tiempo y tejer redes que fueron imprescindibles a lo largo de la investigación y que de otra manera difícilmente habría podido construir. Asistir a este encuentro a los pocos días de llegar al país me facilitó vincularme con activistas que además de colaboradores de OFRANEH, han impulsado procesos de resistencia territorial en sus propias comunidades. Sin asistir a este evento, no habría podido desarrollar esta investigación ni acceder a las historias de tantas personas.



Mapa 2. Selección de comunidades garífunas (elaboración propia)

1	Triunfo de la Cruz (Atlántida)	6	San Antonio (Colón)
2	Corozal (Atlántida)	7	Santa Fe (Colón)
3	Sambo Creek (Atlántida)	8	Trujillo (Colón)
4	Nueva Armenia (Atlántida)	9	Puerto Castilla (Colón)
5	Guadalupe (Colón)	10	Vallecito (Colón)

Así, considero que realizar etnografía en un contexto atravesado por la lucha comunitaria y territorial exige un compromiso ético con los actores involucrados, así como el recorrido por

una comunidad moral que se ha construido en estos procesos (Loperena 2016b; Kirsch 2018). En ese sentido, he reconstruido procesos de defensa territorial por medio de viñetas etnográficas y la recopilación de testimonios de mis colaboradores. Además, igual que en el anterior capítulo, he recurrido a bibliografía secundaria y documentos de organizaciones sociales con el propósito de presentar un recorrido por los procesos territoriales en distintas comunidades que refleje los ciclos históricos de despojo.

Por los tiempos y limitaciones de la investigación, he decidido escoger algunos casos que considero son reveladores de lógicas generales. He preferido priorizar la incorporación de distintas voces y narrativas. Esta decisión forma parte de un intento por mostrar la diversidad de experiencias que atraviesan las distintas comunidades garífunas. Además, al final del capítulo, reflexiono en torno a cómo a través de las recuperaciones de tierras se han desarrollado procesos de producción de territorialidad que enfrentan las lógicas de despojo.

2.2. La Bahía de Tela

Con el Estado no se aclara nada. En cuanto vamos confiados de que ya vamos saliendo de algún problema nos metemos en otro, porque no cesan de poner sus trampas a ver qué es lo que pueden conseguir, porque la mira es desaparecer a los pueblos garífunas porque para ellos donde viven los garífunas es la parte primordial para levantar el desarrollo del país, porque ya se sabe cuánto cuestan este tipo de terrenos; playa, mar, para el turismo. Es una cosa que va a ser, siempre va a ser una guerra eso. Pero lo que sí sabemos de que nosotros no nos vamos a doblegar así por así, vamos a seguir la lucha hasta donde Dios nos diga hasta aquí y esto continúa. No sé qué va a pasar después cuando ya nosotros que estamos viejos en esta cuestión desaparezcamos, ¿verdad? Pero queremos dejar un legado, ¿verdad? Pero queremos dejar un legado, ¿verdad? Dejar un legado a los hijos, a los nietos, para que el día de mañana no digan: no es que ¿por qué no lucharon? Nosotros luchamos. Más bien tengo mi recuerdo de eso. Acariciado estoy, va, esto es por defender las tierras de Triunfo de la Cruz. (me enseña cómo le machetearon). Estos son los recuerdos que me quedan de esta gran lucha (Secundino Torres Amaya, entrevista, 2018).



Fotografía 2. Secundino Torres Amaya (junio 2018). Foto del autor.

Diez años después de la masacre de San Juan, la comunidad de Triunfo de la Cruz, ubicada a unos kilómetros al este de donde tuvo lugar el suceso, solicitó en 1946 la titulación como dominio pleno comunal de sus tierras, efectuando posteriormente cuatro solicitudes más en los años 1969, 1997, 1998 y 2001. Desde 1950 el estado de Honduras comenzó a otorgar títulos de propiedad sobre las tierras, habiéndose obtenido hasta la actualidad un total de 615 hectáreas y 28.71 centiáreas en “dominio pleno”, y 128.40 hectáreas en calidad de “garantía de ocupación” (CIDH 2015).

Andrés Amaya (*Sam*) nacido en 1955, todavía recuerda cómo era la comunidad en las décadas de los 70 y 80. En aquellos años la comunidad todavía no se encontraba rodeada en la parte sur por plantíos de palma africana ni afectada por la construcción de complejos turísticos, tampoco había un proceso de venta ilegal de tierras impulsado desde la corporación municipal de Tela. Sam solía migrar a Belice a recolectar naranjas, chapear y a trabajar en el corte de caña como jornalero. También llegó a caer preso por practicar la pesca clandestina, aunque revela que en realidad fue un mes y medio, pues contabilizaban los días y las noches. Conoció además de las comunidades garífunas de Belice las de los departamentos de Colón y Gracias a Dios en Honduras. Siendo joven las recorrió como “vago” junto a otros amigos, al sufrir problemas familiares que le alejaron de la comunidad. También se dedicó a la construcción y llegó a vivir al norte de la Ciudad de México en la Colonia Panamericana donde trabajó en un taller automovilístico, cerca de donde salían buses hacia Estados Unidos y

Canadá. Finalmente regresó a la comunidad de Triunfo de la Cruz, donde reside desde hace décadas.

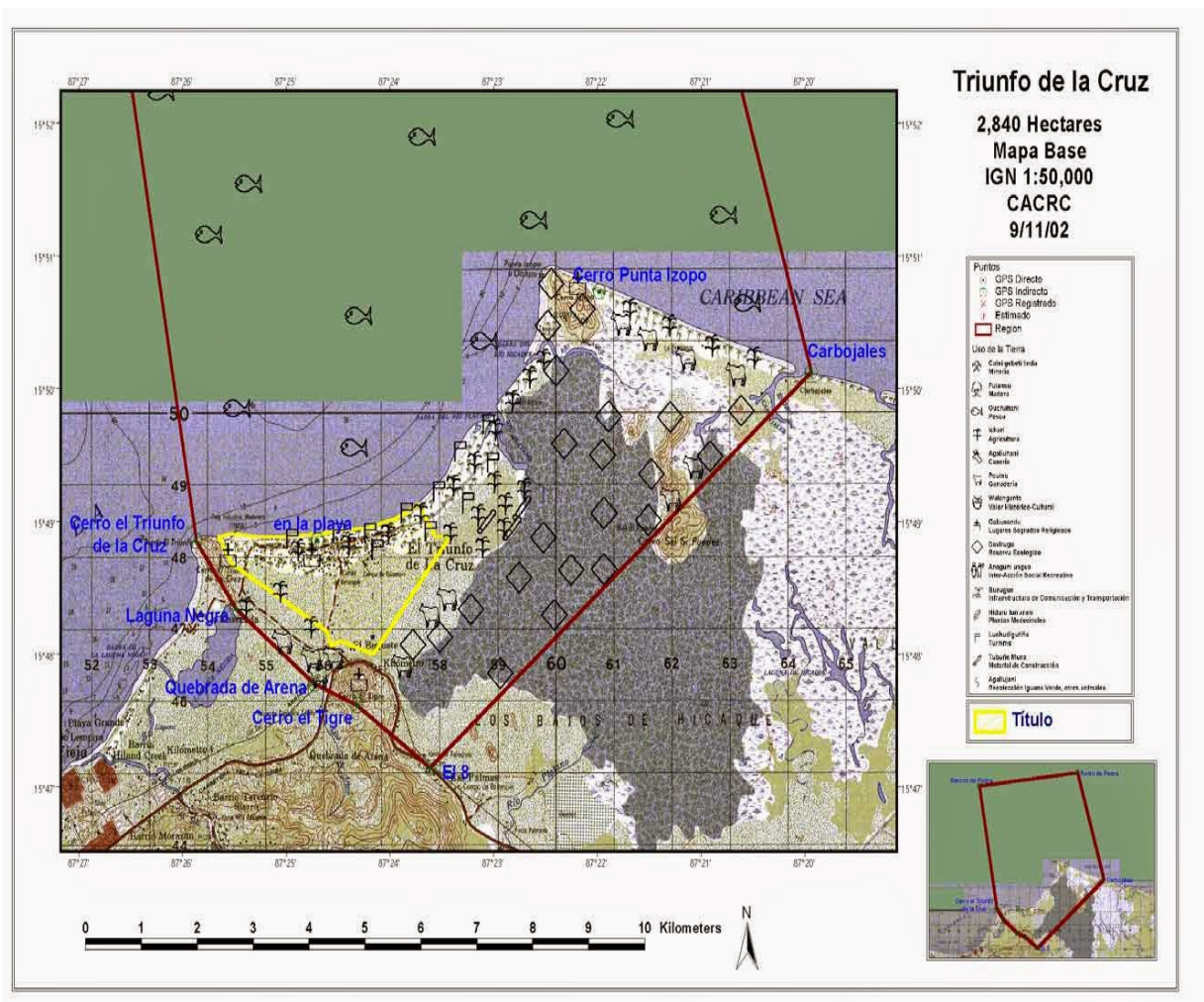
Su casa se encuentra en “el monte”, cerca de la Laguna Gamma. Esta laguna se conformó después de la temporada de huracanes de 2005. Muchos interpretaron este evento como una acción de la naturaleza y los ancestros frente al proyecto turístico de Marbella, que se expandía por ese sector y que la laguna obligó a interrumpir. En los años 40 el área de Canahuati (Warini), había sido reclamada por líderes de la comunidad como Modesto Amaya, Margarito Herrera, Lorenzo Castillo, Mauricio Hernández, Enemegildo García y Raymunda Amaya (Ochoa 2003: 152). Anteriormente, había sido apropiada por la TIMSA, una empresa dedicada a la fabricación de cartón Plewood. En 1969, 50 hectáreas de tierra fueron acaparadas por la empresa Macerica en la zona de Río Plátano (Torres Amaya, entrevista, 2018; CIDH 2015: 20). En 1979 la comunidad recibió una garantía de ocupación sobre estas tierras (Ochoa 2003: 152). Las parcelas recuperadas fueron empleadas en agricultura de subsistencia y en 1995 se creó la cooperativa agraria El Progreso, conformada por mujeres de bajos recursos. Un ganadero de origen jamaicano llamado Charles Yuin Jr. se instaló en la parte del cerro Triunfo de la Cruz hasta la desembocadura de la laguna negra (Amaya, entrevista 2018; Ochoa 2003: 154). Otro ganadero llamado Francisco Ewens se había beneficiado del abandono de las tierras de la comunidad por parte de la Tela Railroad Company, lo que le permitió acaparar un número significativo de tierras que más adelante decidió vender. Como recuerda Teresa Reyes:

Cuando llegan las compañías bananeras todas esas tierras las usó la comunidad para sembrar banano y como él vivía ahí cerca él acaparó varias hectáreas de tierra. Y entonces con el tiempo concesionaron esas tierras para la empresa bananera. Cuando se va la compañía Tela Railroad Company entonces se quedan las tierras de la comunidad porque son tierras de la comunidad. Entonces él se hizo pasar como dueño de esas tierras. Son tierras comunales entonces él hizo un... como no tenía los fondos para pagar los impuestos de todas esas tierras que eran como 100 manzanas, no tenía los fondos y la comunidad no sabía qué es lo que estaba haciendo, que él se estaba pasando de dueño, entonces hizo un trato a espaldas de la comunidad con la municipalidad. Hizo un trato con la municipalidad para hacer una permuta con los impuestos que él tenía que pagar para que la municipalidad le diera dominio pleno, sin consultar con la municipalidad. Entonces la municipalidad hizo el cambio de las 22 manzanas. Él le dio las 22 manzanas a la municipalidad y la municipalidad para darle el dominio pleno de las otras tierras entonces la municipalidad se queda con las 22 manzanas (Reyes, entrevista, 2018).

Desde los 80 Sam se instaló en un sector de Triunfo de la Cruz que ha quedado parcialmente deshabitado. Para transitar hacia el casco urbano resulta más sencillo llegar por la playa, pues constantemente entran y salen camionetas cargadas con mercancía que sacan de la comunidad, especialmente de la zona de plantíos de palma africana y de coco en el sector de Punta Izopo. La declaración de esta área a principios de la década de los 90 primero como refugio de vida silvestre, y más adelante como parque natural, facilitó su privatización. Este proceso fue impulsado por Miguel Facussé y condujo a la siembra masiva de palma y la promoción de establecimientos turísticos. Aunque la Fundación para la Protección de Lancetilla, Punta Sal y Texiguat (PROLANSATE) se ha encargado de la gestión de la región, la introducción de nuevos cultivos ha perjudicado a la biodiversidad. La instalación de terceros ha contribuido a la degradación de la tierra, desapareciendo especies autóctonas como los pisotes, las iguanas o el cangrejo, debido a las malas prácticas agronómicas en el manejo y la recolección.

Durante el recorrido desde Punta Izopo hacia el centro de Triunfo de la Cruz se pueden vislumbrar mansiones con albercas, resguardadas por perros y vigilantes de seguridad. Estas son frecuentadas en diferentes estaciones del año por millonarios de origen nacional y extranjero, ajenos a la realidad que vive la comunidad. Aunque la sentencia de 2015 de la CIDH afecta a sus bienes en primera línea de playa, no se han emprendido medidas de ningún tipo para el saneamiento de la comunidad de Triunfo de la Cruz. Entre los afectados se encuentran expresidentes del gobierno hondureño y antiguos miembros de la municipalidad de Tela, que durante años lucraron con el reparto de las playas garífunas.

El apodo Sam viene de *sagaun* (arena), porque Andrés nació en la playa en San Juan Pueblo (Durugubuti). En la orilla del mar me señala las distintas partes de la comunidad de Triunfo de la Cruz (véase mapa 3). Al oeste se divisa Punta Izopo, al este se observa el cerro Triunfo de la Cruz donde los españoles libraron una importante batalla en el período de la conquista, después de que Cristobal de Olid fundara en 1524 la villa de Triunfo de la Cruz y se erigiera en caudillo de la región. Los territorios históricos de la comunidad llegan también hasta el cerro del Tigre (“el boquete”). El proceso de la demanda internacional contribuyó a la búsqueda de documentación que se pensaba extraviada. Esto demostró la existencia de títulos históricos de posesión de las tierras de la comunidad.



Mapa 3. Comunidad de Triunfo de la Cruz, obtenido de CCARC (2002-2003).

Aunque en la actualidad se busca unificar los diferentes títulos que fueron otorgados en el pasado, la territorialidad histórica de la comunidad de Triunfo de la Cruz se ha ido construyendo desde fragmentos y heridas. Este proceso ha estado atravesado por la búsqueda del reconocimiento del uso efectivo de las tierras y el enfrentamiento con terceras personas que durante años han acaparado tierras de la comunidad con el respaldo de las instituciones. En el proceso de la demanda quedaron integrados dentro del caso de la comunidad de Triunfo de la Cruz cuatro sectores; el A1 que va desde el oeste hasta el cerro del Tigre (“boquete”), con un total de 408 hectáreas; el A2 que comprende la parte este, de un total de 155 hectáreas que colindan con el manglar del parque Janneth Kawas; el A3 que abarca desde el río Plátano hasta la laguna de Hicaque con un total de 33 hectáreas que quedan dentro del Parque Nacional Punta Izopo; y el sector A4, de una extensión de 45 hectáreas que cubre partes del cerro Punta Izopo y que también queda dentro del Parque Nacional Punta Izopo (Amaya, entrevista, 2018; CIDH 2015: 37).

A pesar de que el área donde vive Sam pertenece al área A2 de la comunidad, en la que la

CIDH dictó en 2015 una resolución respecto a la ilegal ocupación de terceros en esta área, el gobierno hondureño no ha cumplido hasta el momento las medidas cautelares, que incluyen el saneamiento.⁶⁹ A finales de los 80 se perfiló la entrada de la inversión extranjera a la Bahía de Tela con la ampliación del radio del casco urbano de Tela; transgrediendo los títulos comunales de Triunfo de la Cruz, La Ensenada y San Juan además de Río Tinto y Punta Sal. Estas comunidades fueron creciendo desde que a inicios del siglo XX la llegada de trabajadores ladinos en búsqueda de empleo en la Standard fue desplazando a los pobladores garífunas del puerto de Tela hacia otras partes de la bahía (Benedith, entrevista, 2018).

Como comenté en el anterior capítulo, desde la década de los 70 el Gobierno Central y la Secretaría de Turismo por medio del IHT, promovieron el Proyecto de Desarrollo Turístico Bahía de Tela, que adoptó diversos nombres desde Tornasal y Laguna de Micos & Beach Resort hasta llegar al actual, Indura Resort. Esta estrategia de desarrollo turístico se reemprendió a finales de los 80 y especialmente a inicios de los 90 con el apoyo de organismos internacionales que participaron como cofinanciadores en el proyecto, así como de la propia municipalidad de Tela, que actuó como socia en el proyecto. Pronto se intensificó la implementación de distintos proyectos de desarrollo turístico que estuvieron acompañados de procesos de acaparamiento de tierras y de desalojo de las comunidades garífunas, como fue el caso de la comunidad de Barra Vieja con la instalación del Indura Resort.⁷⁰

A inicios de los 90 se creó una comisión investigadora en la que participaron diversos jóvenes de la comunidad en un intento por averiguar qué proyectos se estaban gestando. En 1994 se conformó el Comité de Defensa de Tierras Triunfeñas (CODETT), un órgano de defensa territorial que posteriormente fue replicado en otras comunidades garífunas. El comité se encargó de realizar un trabajo de resistencia frente a la venta ilegal de tierras por parte de los auxiliares de la municipalidad y la cooptación de los líderes comunitarios. Estos

69 Ese mismo día también se dictó sentencia con respecto al caso de Punta Piedra, donde también salió condenado el estado hondureño por violar la propiedad de la tierra de la comunidad.

70 En la puesta en marcha de este complejo hotelero, junto a la playa de Barra Vieja, se volvieron a trazar los límites del Parque Nacional Jeanette Kawas para permitir su construcción. El Ministerio de Turismo es propietario indirecto de un 49% de Desarrollo Turístico Bahía de Tela, empresa promotora del proyecto, mientras que el 51% restante está en manos de grupos de inversores privados. El acoso a los habitantes de las comunidades ha sido constante, con la presencia de policías y miembros del ejército, así como la introducción de maquinaria pesada durante los desalojos. Del mismo modo, el gobierno hondureño formuló una acusación legal contra el pueblo garífuna de Barra Vieja en el que denunciaba a sus líderes comunitarios y miembros de la comunidad por usurpación de tierras. En julio de 2010 los comuneros acreditaron la documentación correspondiente y fueron absueltos de tales delitos.

mecanismos de división promovidos por la municipalidad de Tela convirtieron la comunidad en un “laboratorio”. Esto provocó que durante cierto período de tiempo Triunfo de la Cruz tuviera dos patronatos, uno de la propia comunidad y otro validado por la municipalidad (Reyes, entrevista, 2018).

Entre 1993 y 1995 la Municipalidad vendió aproximadamente un total de 44 hectáreas de la comunidad a través de la empresa Inversiones y Desarrollos El Triunfo S.A. De C.V. (IDETRISA) para la ejecución del proyecto Marbella. También se iniciaron los proyectos Playa Escondida y Laguna Negra. En total se llegaron a acaparar más de 80 hectáreas de tierra (Torres Amaya, entrevista, 2018). Además se creó el área protegida de Punta Izopo. La represión fue en constante aumento desde 1994 hasta 1998. Asesinaron a cuatro personas de la comunidad: Oscar Brega, Jorge Castillo Jiménez, Julio Alberto Morales y Jesús Álvarez Roche que fue acibillado con 27 tiros (Flores, entrevista, 2018). Ninguno de esos crímenes se esclareció. En 1997 fue apresado uno de los líderes de la comunidad, Alfredo López, por supuesta posesión y tráfico de estupefacientes. Este caso fue llevado a la CIDH, que finalmente falló en contra del estado hondureño, por los seis años en los que Alfredo estuvo preso de manera ilegal y por los maltratos que sufrió durante su confinamiento. En este período las autoridades promovieron la división de la comunidad con la creación de la organización 3 de mayo, que bajo el parapeto de organización turística se prestó a la venta ilegal de tierras. En 1997 la municipalidad de Tela regaló 22,81 manzanas de tierra al Sindicato de Empleados y Trabajadores (CIDH 2015). Como respuesta se inició un proceso de recuperación de las tierras por parte de los miembros del CODETT. Como recuerda Teresa Reyes:

En enero del 98 nos metimos ahí en las 22 manzanas para recuperar, y eso que había otro terreno que estábamos peleando desde el 94, también contra la municipalidad, ahí en barrio las Delicias, un manglar que lo habían dado a unos franciscanos... eran doce manzanas de tierra, que la señora lo entregó con buena fe para que los franciscanos hicieran un proyecto de internado para los jóvenes, para ayudar. Entonces la municipalidad pasaron dos años lo agarra y quería vender los terrenos. No se hizo el proyecto entonces lo recuperamos. Entonces esos años estábamos así (entrevista, 2018).

Mientras el caso de Alfredo estaba en la CIDH para sentencia, intentaron matar a la prima de Teresa, Gregoria Flores, que era parte integrante del CODETT y coordinadora de OFRANEH.⁷¹ También emitieron una orden de captura en contra de Teresa y rodearon su casa, intentando quemarla con ella y sus hijos dentro. Los miembros del comité sufrieron constante

⁷¹ Tras el intento de asesinato Gregoria solicitó asilo político en los Estados Unidos, un caso que retomo en el tercer capítulo. Gregoria Flores había sido designada como coordinadora de OFRANEH después de Horacio Martínez y más tarde fue relevada por Míriam Miranda, coordinadora de OFRANEH hasta la actualidad.

hostigamiento y persecución por las recuperaciones de tierras y las demandas interpuestas. Varios alcaldes de la municipalidad de Tela acapararon tierras en la comunidad y se confabularon con empresas de producción de palma africana. Aunque los hijos de la comunidad esperan que el gobierno cumpla, no hay, como afirma Teresa, “voluntad del estado de reconocer los derechos ancestrales de la comunidad y enmendar la problemática que el mismo estado ha creado” (entrevista, 2018).

A pesar de las promesas de los proyectos de desarrollo turístico, los triunfeños han sido marginados en la repartición de estos beneficios. Estas promesas incumplidas, conjuntamente con los procesos reiterados de acaparamiento de tierras, degradación ambiental, hostigamiento y persecución a los líderes comunitarios, así como la falta de oportunidades educativas y laborales han empujado a muchos jóvenes a migrar hacia otros países: Guatemala, Estados Unidos, e incluso España, donde hay triunfeños viviendo en ciudades como Madrid, Valencia o Barcelona (Benedith, entrevista, 2018; Reyes, entrevista, 2018). Durante la demanda frente a la CIDH la Fiscalía General llegó a alegar que los garífunas no eran indígenas de Honduras y que por tanto no tenían por qué ser consultados previamente, algo que establece el convenio 169 de la OIT del que Honduras es firmante.⁷²

Este desplazamiento en curso (Mollett 2014) pone en evidencia las contradicciones que el desarrollo turístico proyecta sobre los derechos territoriales de las comunidades garífunas, donde la cultura garífuna se convierte en una mercancía, y en un objeto y no sujeto del desarrollo turístico (Flores, entrevista, 2019). Hasta la fecha la inclusión en el desarrollo no ha sido una posibilidad efectiva para las comunidades garífunas. Más aún, este se ha dado a costa de sus derechos territoriales y en su implementación se han efectuado estrategias de división de las comunidades. En ese sentido, la cultura garífuna se ha convertido en una mercancía

72 Abilio Serrano ex subprocurador y magistrado de la Corte Suprema alegó en el juicio que la etnia jicaque habitó las mismas tierras antes de la llegada de la etnia garífuna a 'tierra hondureña'. Para demostrar este argumento citó un documento correspondiente al presbítero Manuel de Jesús Subirana en el que solicitaba en 1864 la legalización de tierras para la etnia jicaque. Así, para Serrano, la etnia garífuna se habría asentado en las tierras en disputa con posterioridad a 1870. Tras ser interpelado por el juez, Eduardo Renato Vio Rossi respecto a los derechos territoriales garífunas, Serrano afirmó que “Honduras sí ha cumplido dándole un derecho a pesar de no ser un pueblo originario” lo que quedaría demostrado por el otorgamiento de títulos colectivos a las comunidades garífunas. Esta visión, lejos de ser excepcional, ha sido recurrente en los intentos de funcionarios y políticos por cuestionar las demandas territoriales garífunas. Así, ha sido denunciada por OFRANEH (2019) como una forma de racismo y negación histórica de los derechos ancestrales de las comunidades garífunas, cuya llegada a América Central es anterior a la constitución del estado nacional hondureño.

necesaria para el crecimiento de la industria nacional del turismo, pero al mismo tiempo, esta no ha promovido condiciones para la ampliación y el reconocimiento efectivo de derechos territoriales (Loperena 2012: vii). La distinción entre aquellos interlocutores considerados válidos, y aquellos que no, por medio de canales de diálogo que convergen con los proyectos de desarrollo turístico, refleja el escaso margen para la negociación dentro de las comunidades, lo que en muchos casos ha contribuido a divisiones internas.

A pesar de las adversidades, muchos jóvenes han decidido recoger la batuta de las luchas que Secundino, Gregoria, Alfredo, Teresa y muchos otros emprendieron desde inicios de los 90. Este relevo generacional se enfrenta a problemáticas como: la migración, la educación, el desarrollo comunitario, la comunicación interna (por medio de la radio Faluma Bimetu, radio Coco Dulce), el trabajo agrícola, la seguridad interna, el mantenimiento de las recuperaciones de tierras, así como la negativa del gobierno hondureño por cumplir con la resolución de la CIDH. En ese sentido, la posibilidad de continuidad comunitaria pasa por el desarrollo propio y porque los hijos de la comunidad en el extranjero mantengan sus vínculos y entiendan las problemáticas y necesidades de su gente. Esto implica para César Benedith: “regresar un poco al sistema como trabajaban nuestros ancestros anteriormente” (entrevista, 2018).

2.3. Los Cayos Cochinos

En 1994 se constituyó la Fundación Hondureña para la Protección y Conservación de Cayos Cochinos (HCRF por sus siglas en inglés) con el objetivo de conservar y proteger el área del Monumento Natural Marino del Archipiélago Cayos Cochinos (MNMACC).⁷³ Esta respondía al auge del turismo en la costa atlántica hondureña y la conformación de áreas protegidas (como la de PROLANSATE) dentro de nuevos anclajes institucionales. Al inicio, la HCRF operó bajo el esquema de la Administración Forestal del Estado (COHDEFOR),⁷⁴ que fue creada durante el período de la reforma agraria con el propósito de administrar los bosques nacionalizados. Así, en 1993 todos los recursos naturales, terrestres, de agua dulce y marinos, quedaron dentro de

73 La creación del Monumento durante el período de Rafael Leonardo Callejas fue una iniciativa conjunta de los empresarios Stephan Schmidheiny y de Enrique Morales.

74 En 2013 por medio de la Ley Forestal, Áreas Protegidas y Vida Silvestre (LFAPVS) aprobada por medio del decreto legislativo n° 98-2007, el Instituto Nacional de Conservación y Desarrollo Forestal, Áreas Protegidas y Vida Silvestre (ICF) se convirtió en el ente encargado de coordinar la implementación del Plan Estratégico del Sistema Nacional de Áreas Protegidas y Vida Silvestre de Honduras (SINAPH) e impulsó la gestión y conservación de las áreas protegidas en régimen de contratos de manejo o co-manejo con otras entidades.

su estructura. Además, se crearon el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SINAPH) y el Departamento de Áreas Protegidas y Vida Silvestre (DAPVS) (Brondo 2013: 136). Como comenté en el anterior capítulo, la constitución de áreas protegidas respondió a la emergencia de un nuevo discurso global vinculado con la preservación medio ambiental y cultural, en donde el turismo se concibió como una estrategia económica que podía converger con la retórica del etnodesarrollo.⁷⁵ Este modelo, que buscó la integración del desarrollo turístico con la conservación ambiental, impulsó en un principio formas de gobernanza que incluían la participación comunitaria de los actores involucrados, así como la implementación de estructuras “híbridas” de protección medio ambiental conjunta por parte de actores públicos y privados, además de una responsabilidad mutua en la gestión (Brondo 2013).

Sin embargo, el Decreto Legislativo Número 90/90, declaró como suelo urbano el territorio de las islas de la Bahía y los cayos del arrecife, lo que auspició a la entrada de capital extranjero por medio de la compra de propiedades. Como señalé anteriormente, esta ley constituyó una trampa jurídica que permitió la venta de tierras a extranjeros y así evadir las limitaciones impuestas por el artículo 107. Aunque los cayos de las comunidades de Nueva Armenia (Chachahuate) y Río Esteban (East End) recibieron títulos comunales por parte del INA en 2001 (véase figura 1) la mayor parte del Monumento Cayos Cochinos fue privatizado a raíz de la ley 90/90 a inicios de la década de los 90.

Posteriormente, la Fundación se encargó de la elaboración de un plan de manejo conjuntamente con el ICF para la conservación del Monumento. En este se priorizó el turismo como una actividad económica generadora de ingresos. Sin embargo, el plan de manejo, todavía vigente, no involucra a las comunidades locales, pues es jerárquico, y no monitorea la capacidad participativa de los usuarios locales en los procesos de toma de decisiones (*ibid*: 139). Además, diferentes agentes del sector turístico cuestionan el enfoque de la Fundación. Desde el golpe de estado de 2009 ha habido un descenso notable en el número de turistas tanto nacionales como extranjeros en la región, lo que contrasta con la narrativa de desarrollo turístico que prevalece en el discurso oficial del gobierno.⁷⁶

75 En este contexto, la SINAPH y DAPVS recibieron asesoría del IHT respecto a la posibilidad de potenciar las visitas turísticas en áreas protegidas. La conservación y el desarrollo se convirtieron en dos núcleos de la Estrategia Nacional de Desarrollo. Además, el turismo, se perfiló como una forma de generar ingresos para la gestión de las áreas protegidas. Con el turismo de conservación e investigación se impulsó la inversión extranjera y la colaboración con instituciones científicas internacionales con el propósito de legitimar estos proyectos (Brondo 2013).

76 Esto ha conducido a que ciertas decisiones de la Fundación como el aumento de las tasas (el régimen

La Fundación, al operar de manera poco transparente, es la que en última instancia determina las condiciones del diálogo entre los actores. Decide e impulsa proyectos de desarrollo turístico que están más enfocados hacia la elitización que en la ampliación de la participación de distintos sectores afectados, tanto comunidades como empresarios locales. Para Pablo Suazo, habitante de la comunidad de Nueva Armenia, las decisiones de la Fundación Cayos Cochinos son tomadas de manera unilateral. Estas no se consensúan con las comunidades garífunas que habitan sus territorios ancestrales mucho antes de que la Fundación fuera creada. Como afirma Pablo:

Viene la fundación y dice, vamos a dejar tantas millas de amortiguamiento como reserva biológica, porque se supone que aquí corre el bosque arrecife más grande de Latinoamérica (...) pero los pobladores por generación y generación han vivido de ello. Tiene que haber una regulación. No se puede decir automáticamente “no se puede pescar”, siendo de que generaciones tras generaciones los pueblos autóctonos han vivido de ello y el arrecife ahí se mantiene, sus especies se mantienen, no están en peligro de extinción. ¿Por qué? Porque los moradores de la comunidad no hacen pesca industrial sino que más bien hacen pesca artesanal (entrevista, 2018).

La Fundación ha mantenido durante años legitimidad científica por su vinculación con instituciones internacionales relacionadas con la conservación del arrecife como la Smithsonian (Smithsonian Tropical Research Institute, STRI), el World Wildlife Fund (WWF), la Fundación Hondureña para los Arrecifes de Coral y la Operación Wallacea (Opwall). No obstante, al constituirse como el mecanismo de protección del arrecife, despoja a la comunidad de la capacidad de autorregular el cuidado y conservación del mismo, a la vez que afecta actividades como la pesca tradicional de carácter artesanal.⁷⁷

Además, la apropiación sobre los recursos marinos afecta la soberanía alimentaria, al ser la pesca un pilar fundamental de las comunidades afectadas, y las actividades tradicionales como la cocina o el ritual, algo que describo en el quinto capítulo.⁷⁸ La privación del acceso a los

tarifario) por ingresar al parque natural sean vistas como medidas que afectan al sector turístico, pues en los últimos años se da una correlación entre el aumento de las tarifas y la privatización del acceso, con el descenso del número de turistas (Tourist Options, comunicación personal, 2018).

⁷⁷ La pesca artesanal se divide en tres tramos. El chinchorro cubre desde la playa hasta los cinco metros de profundidad y se realiza en grupos. El trasmayo, que se realiza con redes, cubre desde la mitad a un tercio de milla. El último tramo, ya en aguas de mayor profundidad, cubre los bancos de pesca y se emplean cayucos y lanchas (Zapata, entrevista, 2018).

⁷⁸ Como afirma Keri Vacanti Brondo: “Las restricciones en la extracción de vida marina tienen serias implicaciones para la preparación y consumo de alimentos tradicionales y la ejecución de los rituales

bancos de pesca ha contribuido a un cercamiento de los recursos marítimos que ha estado acompañado de situaciones de hostigamiento y agresión hacia los pescadores.⁷⁹

A su vez, aunque la explotación turística es presentada como una alternativa de desarrollo para las comunidades garífunas locales pesqueras como Corozal, Sambo Creek, Nueva Armenia, Río Esteban, Chachahuate y East End, la distribución de los ingresos ha sido desequilibrada y poco transparente. Además, el carácter paternalista de las relaciones con la Fundación ha reducido la autonomía de las comunidades, a las que se despoja de la capacidad de manejar ellas mismas los fondos generados.⁸⁰

A pesar de que existe una mesa negociadora en la que participan empresarios, touroperadoras, representantes comunitarios y la propia Fundación, finalmente es esta última la que determina las condiciones del diálogo así como el monto de las transferencias.⁸¹ Al mismo tiempo, se limita durante seis meses el acceso a los bancos de pesca por los derechos

ancestrales. Diversos rituales religiosos requieren de la provisión de específicos productos del mar como ofrendas a espíritus ancestrales y muchas recetas tradicionales se basan en el pescado” (2013: 140). Así, hay una correlación entre el despojo de los recursos marinos y la destrucción de las prácticas rituales tradicionales, pues con el acaparamiento de tierras y de alimentos necesarios para la organización del ritual se ve afectado el vínculo con los ancestros.

79 Esta situación condujo a que OFRANEH interpusiera en 2003 una petición ante la CIDH por las consecuencias de las actividades de la Fundación sobre la seguridad alimentaria y la forma de vida de las comunidades por el que la CIDH declaró su admisibilidad en 2007. En la demanda se incluyó el caso de Jesús Flores Satuyé, quien en 2001 fue impactado de bala en la cabeza. Los perpetradores fueron miembros de la fuerza naval de Honduras, quienes le dispararon por presuntamente pescar de manera ilegal en Cayos Cochinos. Véase CIDH (2013). Además, durante años, elementos del narcotráfico se adueñaron de una vasta parte de la comunidad en el margen derecho del río Papaloteca (véase mapa 4), que con el esfuerzo de los comuneros fue recuperada. En esta zona se sitúan actualmente las recuperaciones de tierras de África y Afriquita, donde se han emprendido proyectos de siembra y de construcción de viviendas con técnicas vernáculas. Sin embargo, durante años operaron grupos criminales empleando pistas de aterrizaje clandestinas para el trasiego de droga. Una de las comuneras, Carolina Castillo (Cayoya) ha sido judicializada en diversas ocasiones por haber participado en las recuperaciones de tierras (entrevista, 2018).

80 En su tesis de doctorado Sebastián Kuch (2015) ofrece un interesante acercamiento a esta problemática en la línea de los argumentos expresados. Durante mi trabajo de campo entrevisté a diferentes pescadores y representantes comunitarios de las comunidades de Corozal, Nueva Armenia y Sambo Creek llegando a similares conclusiones que Kuch.

81 La fundación retribuye a la baja (1.000 dólares, restando cien que se dedican a la organización de las reuniones y que rara vez se emplean en su totalidad) a las comunidades cuando se organiza en una de las islas del archipiélago o en una de las playas de las comunidades un reality show. Este apoyo, al que pueden optar, se dedica a proyectos que las comunidades proponen a la Fundación (Zapata, entrevista, 2018).

de filmación que se establecen con la productora encargada de grabar los reality shows.⁸² En algunos casos, se contratan miembros de las comunidades para que se encarguen de labores de transporte y mantenimiento, entre otras funciones, incluyendo algunas más específicas como asistentes de cámara o técnicos de fibra óptica (Fito, entrevista, 2018). Esto contribuye a que la Fundación despliegue una red clientelar en donde aquellos miembros de las comunidades que son contratados valoran positivamente su gestión. Otros sin embargo exigen un mayor número de empleos y una distribución equitativa entre los miembros de las comunidades y diferentes sectores. A su vez, los más críticos observan cómo estas actividades no reemplazan la pérdida de la principal fuente de ocupación y actividad económica de las comunidades: la pesca.

En una conversación con el grupo de pescadores de Corozal intercambié reflexiones respecto a la relación con la Fundación así como las condiciones de diálogo que se establecen. En un momento de la reunión uno de los pescadores comentó cómo biólogos marinos de distintos países viajan al arrecife y al desarrollar sus investigaciones (refiriéndose a las actividades de conservación marina que realizan buceadores por medio de Opwall) llegan a la Fundación. Esta a su vez decide acudir a las comunidades en búsqueda de información. El argumento es que a pesar de presumir de ciertos criterios de validación científica, para los pescadores en la Fundación carecen de los más mínimos conocimientos respecto a la diversidad marina. Como afirmaron los pescadores de Corozal:

Los pescadores conocen bancos donde hay pescado, pescado, ¿cómo te puedo explicar? En el mar hay como cuevas, como islas de piedra, aquí en Corozal hay varias, hay como tres, si tú las conoces no vas a pescar pescado solo, solo pescado bueno. Calale... Pescado bueno, si conoces lo que los jóvenes decimos paches, los puntos. Ahí donde hay como arrecifes pequeños de piedra donde solo hay buen pescado. (...). Y esa información no se les dio a ellos, por eso que en el mapa no aparece. No se les puede dar. No se les dio porque la gente se dio cuenta de que estábamos siendo como invadidos, no le podés dar el lugar donde vos vas a pescar porque es tu sustento.

En este punto podríamos concebir las prácticas garífunas como conocimiento ecológico tradicional (Johannes 1993), una forma de conocimiento ancestral que reviste características sistemáticas que lo acercan al conocimiento científico. Así, el conocimiento tradicional puede

82 Magnolia TV es la productora encargada de la filmación de los reality shows. Esta forma parte del grupo Mediaset, encargado de la producción de programas televisivos como Supervivientes. Este programa, que se emite en el canal español Telecinco, consiste en la simulación de una isla vacía, paradisíaca en la que durante semanas personajes famosos desarrollan pruebas de supervivencia.

actuar conjuntamente con el conocimiento científico desde un marco participativo que promueva procesos de conservación y manejo de los recursos naturales que impliquen el respeto de las prácticas culturales de las comunidades afectadas. Sin embargo, el manejo de la pesca, el conocimiento del arrecife y de los bancos de pesca, de las mareas, el calendario de siembra de los cultivos, forman parte de un conocimiento ancestral que es desplazado con el cercamiento biocultural de los recursos.

En cambio, la Fundación, en aras de legitimar el despojo de los recursos, contribuye a la culpabilización de las propias comunidades de la degradación ambiental, en vez de apuntar hacia la pesca de carácter industrial o los agrotóxicos empleados en la siembra de palma africana. Aunque miembros de las comunidades que trabajan con la Fundación enfatizan la importancia de la conservación como forma de legitimación (Guity, entrevista, 2019), lo cierto es que esta prioriza en su gestión la estabilidad financiera de la institución y la puesta en valor del área por medio de actividades como el turismo o los reality shows que lejos de contribuir a la conservación se convierten en estrategias de mercado (*ibid*: 151-152).

De ese modo, se promueve un neoliberalismo verde (Brondo 2013) que concilia el conservacionismo ambiental con los principios de la economía de mercado, sin incluir en los planes de desarrollo a las comunidades afectadas, lo que refleja una continuidad en el turismo científico y ecológico de un modelo de turismo extractivista.⁸³ Para Keri Vacanti Brondo (2011; 2013) la autodeterminación política y las alternativas de desarrollo socioeconómico pasan por la renegociación de las condiciones del diálogo. Esto implica involucrar a más actores en el diseño de los planes de manejo. Para Brondo, el encuentro de heterogéneas posturas puede conducir a nuevos acuerdos y articulaciones que a su vez produzcan colaboraciones por la justicia social (2013: 16-17).

Sin embargo, en este punto considero importante retomar los trabajos de Mario Blaser. Blaser (2013b) ha estudiado cómo entre las comunidades yshiro en Paraguay en el contexto

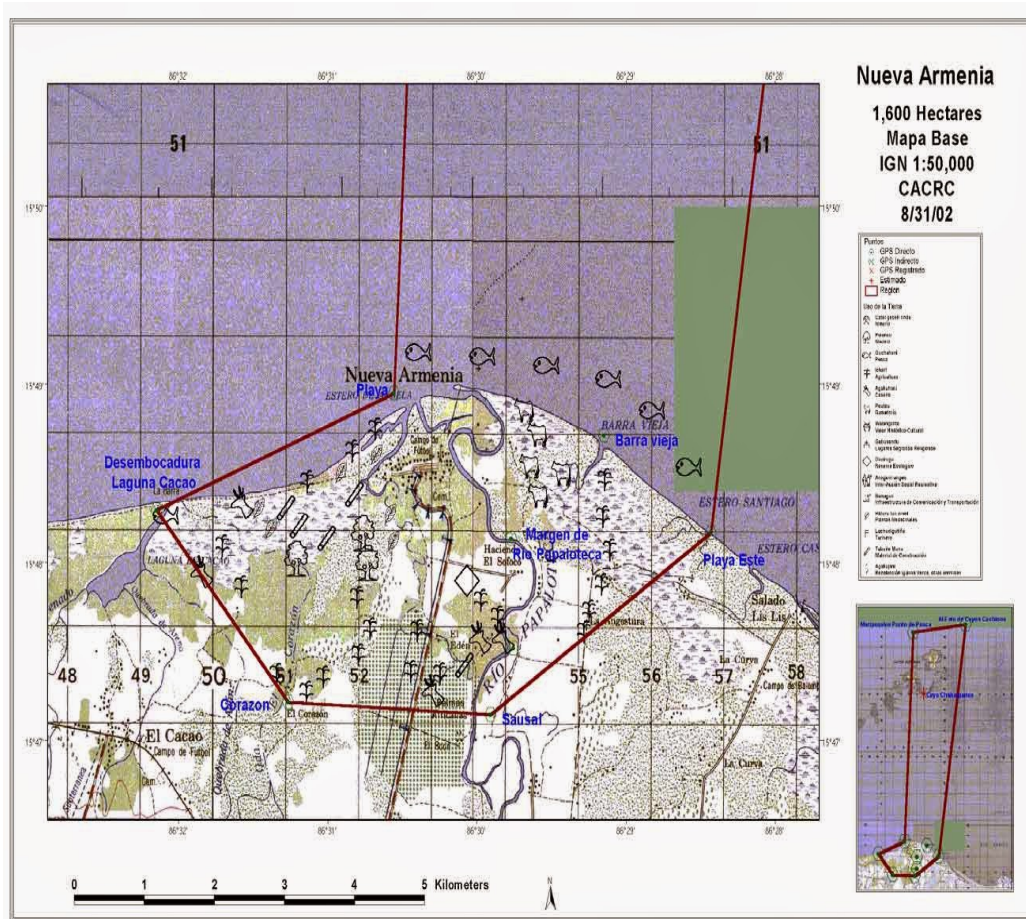
83 Desde la Secretaría de Turismo, en consonancia con los planes estratégicos de desarrollo regional como el Plan Alianza para la Prosperidad del Triángulo Norte, se ha impulsado la Estrategia Nacional de Turismo (ENTS) 2006-2011. Del Plan de Turismo se desprenden los Centros Integralmente Planificados (CIP), las Regiones Especiales para el Desarrollo Turístico y las Zonas Libres para el Turismo. Además de estos mecanismos, englobados en el Plan Nacional de Desarrollo 20/20, se ha implementado la Ley de fomento al turismo de 17 de agosto de 2017, con el objetivo de brindar incentivos fiscales a la inversión privada y proveer un marco legal y de seguridad jurídica que la proteja. Véase Albasud (2017), Trucchi (2017), COPINH (2016), Global Witness (2017). Aún así, estos mecanismos, que buscan convertir el turismo en uno de los pilares centrales de la economía hondureña, no se ha materializado en un aumento de la inversión o del número de turistas (Chávez, comunicación personal, 2018).

del neoliberalismo, las condiciones de diálogo y consenso han estado determinadas por aspectos estructurales que han impedido el cuestionamiento de los proyectos de desarrollo. Además, los marcos de negociación se convierten en mecanismos de producción de subjetividad imponiendo aquello que es posible y negociable, configurando sentidos comunes inalterables. En ese sentido, algunos pescadores me comentaban cómo la propia Fundación amenaza, y señala a aquellos que se oponen a sus directrices, bajo consignas como “la vaca va a dejar de dar leche”, evidenciando los límites a los que se enfrentan las comunidades garífunas y revelando al mismo tiempo las condiciones asimétricas del diálogo.

Esta situación fue evidenciada con la conformación, a principios de febrero de 2019, del nuevo grupo de pescadores y de representantes en la comisión negociadora de la comunidad de Nueva Armenia juramentados por el Patronato de la comunidad (fotografía 3). Frente a la resolución de la Fundación por excluirles en la mesa negociadora, han emprendido plantones, denuncias y pliegos petitorios. Esto les ha llevado a enfrentarse a coacciones, desprecios e intimidaciones por parte de miembros de la Fundación así como de la Fuerza Naval. Denuncias que han hecho públicas en las redes sociales. Mientras tanto, la Fundación mantiene desde 1995 como su principal interlocutor al grupo de pescadores de Santa Ana, afin a sus directrices y políticas, lo que contribuye a generar división dentro de la comunidad. La cooperativa de pescadores de Santa Ana se creó en la década de los 90 como parte de un programa de desarrollo orientado a pescadores artesanales (MODAPESCA), financiado con fondos japoneses y que fue administrado por la Dirección General de Pesca y Acuicultura (DIGEPESCA). Este programa proveyó de financiación para el desarrollo de cooperativas de pescadores por medio de la adquisición de lanchas y equipamiento, pero no agregó una capacitación técnica, algo que contribuyó y permitió que los beneficiarios se dedicaran a actividades turísticas (Brondo 2013: 142).



Fotografía 3. Asamblea de pescadores en la comunidad de Nueva Armenia (enero 2019). Foto del autor.



Mapa 4. Comunidad de Nueva Armenia, tomado de CACRC (2002-2003).

En 2007 se construyó un hotel en el cayo Chachahuatate con fondos de la WWF que se ha gestionado de manera particular. De este modo, las actividades de la Fundación han beneficiado solo a unas pocas personas, excluyendo de la toma de decisiones y de la distribución de los ingresos a la mayoría de los miembros de las comunidades. No se han implementado proyectos desde una perspectiva de desarrollo integral y comunitario sino que estos se han efectuado de manera arbitraria. A su vez, se han puesto en cuestión las formas de representación tradicionales dentro de las comunidades (patronatos y grupos de pescadores) lo que ha contribuido a generar tensión y divisiones internas. Esto ha sido parte de una estrategia por legitimar a aquellos interlocutores que no cuestionen el statu quo.

Sostenibilidad o conservación en el marco del neoliberalismo verde forman parte de una retórica que más que integrar principios de la ecología, ha contribuido a la promoción de nuevos mercados. La patrimonialización de la naturaleza ha sido desde la década de los 70 una de las estrategias desarrolladas para acelerar la entrada de inversión extranjera en el sector turístico. El caso de la Fundación es significativo, hasta el punto en que algunos señalan la creación de las reservas naturales como una de las avanzadas para minar los derechos territoriales de los pueblos indígenas y negros en Honduras (García, entrevista, 2018). En ese sentido, las posibilidades de un neoliberalismo verde sólo se vislumbran en extrema contradicción con las reclamaciones históricas, culturales y políticas de las comunidades garífunas. Frente a los ejercicios retóricos del poder, estas comunidades se han visto obligadas a imponer y visibilizar a través de sus prácticas de resistencia, defensa de los territorios ancestrales y manejo de los recursos naturales otras formas de desarrollo sostenible y protección ambiental.

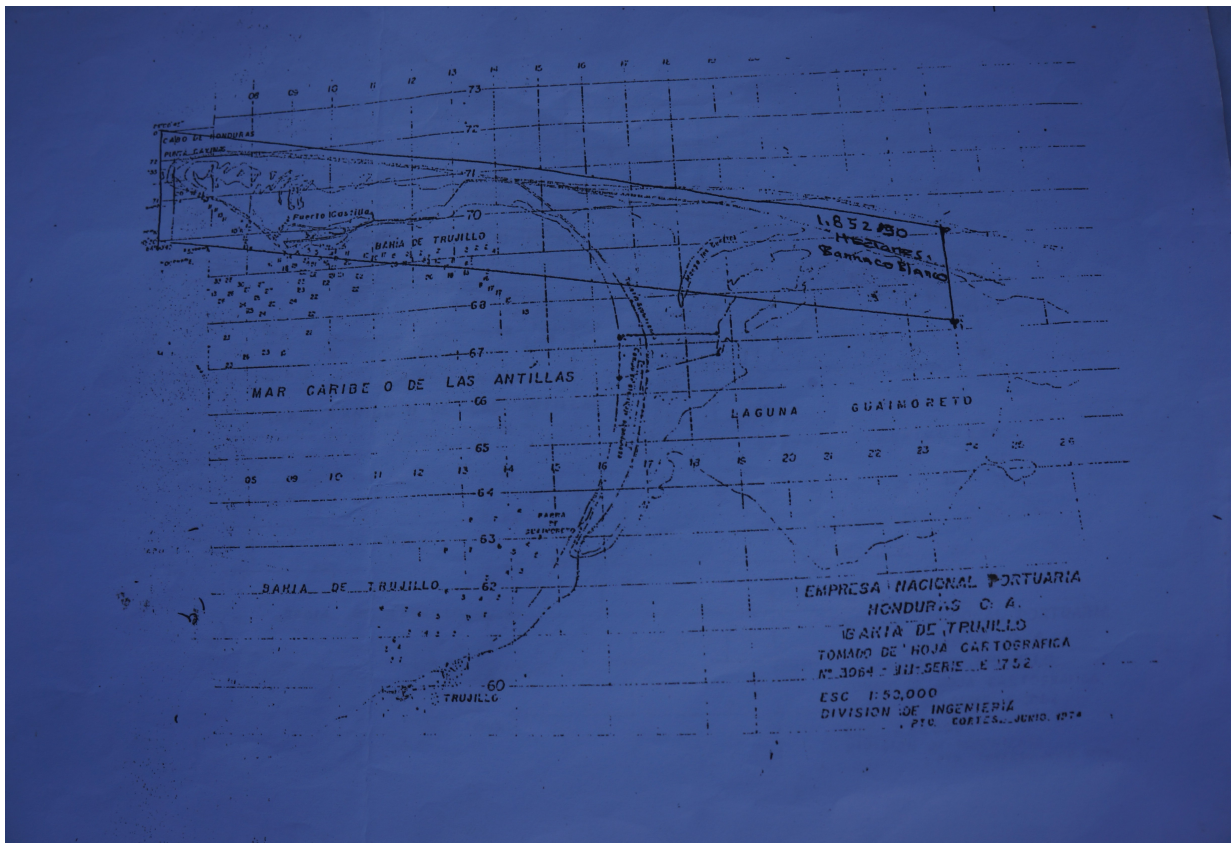
Esta situación de urgencia impulsó la convocatoria de una asamblea en Nueva Armenia en mayo de 2019, en la que participaron pescadores, buzos artesanales, líderes de patronatos y de diferentes comunidades garífunas. Ante el constante despojo perpetuado por la Fundación Cayos Cochinos se aprobó la elaboración colectiva del Primer borrador del Protocolo Comunitario de Biodiversidad Marina, ecosistema de arrecifes y Flora y fauna terrestre de las Comunidades Garífunas, incluyendo el archipiélago Cayos Cochinos. En esta declaratoria se instó a su vez a enfrentar “la tercera expulsión estratégica y sistemática de las comunidades garífunas” (OFRANEH 2019).

2.4. La Bahía de Trujillo

En las faldas de las sierras de Capiro y Calentura se ubican las comunidades garífunas de Cristales y Río Negro (Trujillo), Santa Fe (Giriga), San Antonio (Maruguruguru) y Guadalupe (Funda). Al este de la ciudad de Trujillo se encuentran la Laguna de Guaymoreto y La Puntilla, en donde se asienta la comunidad de Puerto Castilla (véase el mapa 6). Con la llegada de la Truxillo Railroad Company prominentes familias como los Glynn, Melhado y Morrice o Crespo, entre otros apellidos, como Juliá, Feliú o Dillet, adquirieron poder en la Bahía de Trujillo. Esta élite consiguió reproducirse y enriquecerse gracias a alianzas matrimoniales y a la creación de empresas asociadas con el comercio (Payne 2007: 361). Los garífunas, entonces conocidos como caribes, constituían en 1821 más del 60% de la población de la bahía. Por la presión demográfica y territorial se vieron empujados a iniciar desde Trujillo ciclos migratorios que resultaron en la colonización de otros enclaves en la costa norte de Honduras, Nicaragua, Guatemala y Belice (*ibid*: 367).

En 1921 se firmó un acuerdo de arrendamiento de 239 hectáreas de “La Puntilla” por parte de la Truxillo Railroad Company con la aprobación de la municipalidad de Trujillo por medio de cabildo abierto. Este contrato se canceló el 16 de julio de 1942, estando como representantes de la Truxillo, Virgil Everett Scott, y por parte de la comunidad de Cristales y Río Negro, Félix Oliva. Asimismo la Truxillo asumió el pago de 1.000 lempiras y el traspaso del cocal de “Mal Paso” (115 hectáreas que habían adquirido por medio de Nicolas N. y William N. Zuber en 1918).

Estas transacciones se realizaron a pesar de que La Puntilla entraba dentro de los títulos otorgados a la comunidad de Morenos Naturales de Cristales y Río Negro en 1889 por Luis Bográn y en 1901 y 1904 por Manuel Bonilla. Sin embargo, con los años, las tierras garífunas se volvieron cada vez más codiciadas y se intensificaron los procesos de acaparamiento territorial. El caso más emblemático fue el de la usurpación de las tierras de La Puntilla, que implicó el desplazamiento desde 1976 de la comunidad de Puerto Castilla para la instalación de la Empresa Nacional Portuaria (ENP) (véase mapa 5).



Mapa 5: Mapa cartográfico del área expropiada para el desarrollo de la ENP (tomado del patronato de Puerto Castilla).

El general Gustavo Adolfo Álvarez Martínez⁸⁴ fue el encargado de dirigir esta operación, que se refrendó con la firma forzosa de un convenio extrajudicial por parte de los comuneros. Esta firma tuvo lugar en el salón Coco Pando. De las reuniones con el general fueron testigos algunos comuneros como Marcos Leonardo Álvarez o Juan Ambrosio Sabio, quien protestó en contra de la expropiación forzosa y fue humillado por el general (Leonardo Álvarez, entrevista, 2019). Otro de los testigos fue el apoderado legal de la comunidad, el abogado Marco Tulio Castillo.⁸⁵ En este convenio se estableció la entrega de 2.987 hectáreas de La Puntilla

84 El general Álvarez Martínez del cuarto batallón de infantería de La Ceiba fue formado en la Escuela de las Américas. Experto en guerra psicológica, se convirtió en uno de los principales artífices de la contrainsurgencia en Honduras en el marco de la Operación Cóndor. Aunque algunas fuentes consultadas insisten en que el general entró en la comunidad de Puerto Castilla “bayoneta en mano” forzando a los habitantes a desplazarse y firmar el convenio extrajudicial, otras apuntan a que solo bastaron intimidaciones y coacciones hacia los habitantes. En todo caso, ante la falta de documentación oficial, la historia del desplazamiento de la comunidad de Puerto Castilla está todavía por escribirse desde los testimonios de aquellos que estuvieron involucrados.

85 Marco Tulio Castillo se convirtió en magistrado de la Corte Suprema de Justicia (CSJ) y fue diputado del Partido Liberal en el Congreso Nacional y el Parlamento Centroamericano. Algunos comuneros de Trujillo y Santa Fe recuerdan cómo aprovechó su influencia política para acaparar una importante cantidad de tierras

pertenecientes a la Comunidad de Morenos Naturales de Cristales y Río Negro para el funcionamiento de la ENP. Se excluyeron del convenio la entrega de los sectores “Los Cuartos” y “Barranco Blanco”. Además, en caso de que no se emplearan para el desarrollo de la ENP las 1.135 hectáreas pertenecientes a estos dos sectores, estas podrían seguir siendo empleadas por los comuneros para trabajos agrícolas. Al mismo tiempo, la ENP se comprometió a incluir a la Comunidad de Cristales y Río Negro en los beneficios de la empresa con la entrega mensual de 3.000 lempiras y la contratación de vecinos de la comunidad. Sin embargo, estos compromisos han sido ignorados durante décadas. Algunos de los habitantes de Puerto Castilla se vieron obligados a marchar a Río Negro. Otros decidieron aceptar el traslado forzado. A cierta distancia del antiguo asentamiento fueron construidas casas de madera que en estado de hacinamiento se encuentran habitadas por los miembros de la comunidad hasta la fecha.

En 1983, durante la administración de Roberto Suazo Córdova (1982-1986), se creó en La Puntilla el Centro Regional de Entrenamiento Militar (CREM).⁸⁶ Esto se dio a instancias del gobierno de los Estados Unidos en el marco de la doctrina de seguridad nacional, lo que derivó a su vez en un conflicto con un ciudadano americano de origen puertorriqueño llamado Temístocles Ramírez de Arellano. Aprovechando la coyuntura abierta por las colonizaciones agrarias de la década de los 70, Temístocles usurpó más de cinco mil hectáreas de tierra en Trujillo en complicidad con la corporación municipal.⁸⁷ Su compañía, Ganadera de Trujillo,

pertenecientes a la comunidad de Santa Fe y que ahora se encuentran en manos de él y su hermano. Algunos señalan incluso que en las tierras, empleadas como pastizal, se ubican yacimientos mayas a los que se ha impedido acceder a trabajadores del IHAH por medio de sobornos.

86 En el CREM se formaron tropas salvadoreñas y de la contra nicaragüense en el marco de las guerras civiles. Este centro fue parte del apoyo contrainsurgente que convirtió a Honduras en un “enclave militar” y en el cuartel general de los Estados Unidos en Centroamérica. Además, en 1982 se instituyó la Ley Antiterrorista que endureció la pena contra crímenes considerados de seguridad nacional. Aunque es un episodio poco conocido de la historia reciente hondureña, durante este período se dio la persecución de movimientos campesinos organizados y de organizaciones guerrilleras como las Fuerzas Populares Revolucionarias Lorenzo Zelaya (FPRLZ), el Frente Morazanista para la Liberación de Honduras (FMLH), el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanistas de Honduras (PRTCH), el Frente Patriótico Morazanista (FPM) y los chinchoneros (Canizales Vijil 2008). Los chinchoneros terminaron en 1989 con la vida del general Álvarez Martínez, principal encargado de la contrainsurgencia durante la década de los 80. En el caso garífuna, se registraron algunas expresiones militantes de adhesión a movimientos pro-independentistas de la costa norte. Sin embargo, son pocas las personas dispuestas a hablar de un período marcado por la represión y la agitación social en el espacio rural.

87 El INA otorgó título en dominio pleno de 5.724,92 hectáreas de tierra a Fausto Fortín, que Temístocles compró

pertenecía a la corporación hondureña Inversiones Centroamericanas, que mantenía el 90% de las acciones. Sin embargo, una parte importante de sus terrenos fue expropiada para la construcción del CREM, que ocupó casi 5.700 hectáreas. Tras acudir a la justicia estadounidense, Temístocles Ramírez fue indemnizado con 20 millones de lempiras. A pesar de que la mayoría de partidos políticos estaban en contra de indemnizar al empresario, esta cantidad fue retenida de un préstamo de la Agencia para el Desarrollo Internacional (El Heraldito 2014; Sundloff Schulz 1994). Asimismo, durante el período en el gobierno de Porfirio Ramón Lobo Sosa (2010-2014), Temístocles Ramírez recibió 21 manzanas de compensación. A la par, en las tierras que anteriormente explotaba se instalaron grupos campesinos pertenecientes al Movimiento Campesino del Aguán (MCA).⁸⁸

En la década de los 80 se conformó un Patronato Pro-Saneamiento en la comunidad de Castilla. Puerto Castilla hasta entonces había formado parte de la comunidad de Cristales y Río Negro. Sin embargo, fue a principios de la década de los 90 cuando con la complicidad del entonces presidente del patronato, Lisandro Chavarría, se inició la venta ilegal de tierras de la comunidad a empresarios como los hermanos Weizemblut Oliva, el señor Sasaki o Randy Jorgensen, quien años después se convirtió en uno de los principales artífices del despojo de tierras de las comunidades garífunas de la Bahía de Trujillo.

Con los años se ha dado un proceso de recuperación de las tierras de la comunidad de Puerto Castilla, creándose nuevos asentamientos como la calle Satuyé, avenida Barauda en la zona de INTERMAR o de la colonia Satuyé en Barranco Blanco. Por la recuperación del terreno llamado INTERMAR, Malvin Norales fue judicializado. Aunque el proceso de usurpación de estas tierras se inició en la década de los 90, en los últimos años, con el auge del interés de los inversionistas por las tierras de Castilla, en el marco de la expansión del turismo en la Bahía de Trujillo y la creación de las ZEDEs, se han intensificado las amenazas y las intimidaciones hacia los pobladores, que sufren el riesgo de una nueva expulsión más de cuarenta años después. Acompañando a Malvin por las recuperaciones de tierras de Puerto Castilla, me fue

por 150.000 lempiras.

88 Campesinos del MCA se instalaron especialmente en el sector de Guadalupe Carney y la finca El Tumbador. Estos han sufrido la represión policial y han sido víctimas de sicarios y grupos de paramilitares que han actuado a instancias de Miguel Facussé. Estos y otros hechos dolosos que se han registrado en cooperativas y fincas del Bajo Aguán reflejan la conflictividad social en uno de los núcleos centrales de la reforma agraria (véase primer capítulo). Así, en el período neoliberal se han registrado fuertes enfrentamientos con movimientos campesinos a raíz de la producción masiva de palma africana y los desplazamientos de comunidades.

contando la historia de la comunidad y cómo los defensores de tierras han sido perseguidos en los últimos años:

Te lo voy a poner desde el inicio. Esta es la tierra llamada INTERMAR. Esta es la tierra por la que fui judicializado. Yo tengo los documentos donde hace constar que aquí donde construyeron la fábrica no era que tenían que haber construido. Era otro sector en la que está regido en el documento. Pero como es manglar y es refugio de animales silvestres no consiguieron el permiso de medio ambiente para seguir descombrando el manglar y construir la empresa ahí, la fábrica ahí. Entonces desistieron y por medio del patronato, el presidente del patronato sin consultar con el pueblo cedieron construir en esta parte que es más alta y es más accesible para ella sin cambiar la documentación. Fue uno de los presidentes que estuvieron del 90 y pico para acá. Sin consultar. Entonces construyeron la fábrica aquí sin cambiar la documentación, entonces la documentación legal que ellos tienen que presentar es la que está donde es realmente el sector del manglar. No este donde vinieron a construir la fábrica, que no tiene que ver nada con lo que se les cedió a ellos. En el 97 ellos... le meten fuego a la fábrica para obtener el seguro, ellos mismos. Entonces hay un presidente de la empresa... que es el gerente de la empresa llamado Mauricio Weizemblut que es de La Ceiba, se proclama dueño de los bienes, después de quemar la fábrica. Porque pelea con el señor Sasaki, que es el dueño de la fábrica, sus honorarios. Entonces el señor Sasaki por medio de amenazas le dijo a él que se encargara de todo lo que había en pie en la fábrica. Entonces vino a desarmar todo para cobrarse sus honorarios pero se proclama dueño también del territorio ilegalmente. Entonces viene el señor Sasaki en el 97, le cede nuevamente las tierras a la comunidad de Castilla, después de quince años abandonados, la comunidad reclama su tierra. Es cuando caigo yo en la recuperación de la tierra y un año después fui judicializado por las tierras. Estas son las tierras que hemos estado peleando, hemos sido amenazados por la gente de Randy Jorgensen, que está después de ahí, que nos tuvieron bajo amenaza con armas de guerra. Armas AK-47, R-15, escopetas, entonces ese tipo de armas de grueso calibre que tuvieron en intimidación a la comunidad y sin embargo siempre manteníamos una resistencia. Llegó el momento que se nos metieron hasta dentro para intimidarnos conjunto con la policía preventiva de Trujillo y conjunto con la empresa naval de aquí de Puerto Castilla. Esa es la presión que hemos tenido en recuperación de esta tierra. Ya teníamos doce chozas, nos quemaron las doce chozas. Les prendieron fuego comunados con policías penitenciarios y trayendo gente del presidio para quemarnos las casas. Reos del presidio. Esa es la crueldad más terrible que nosotros hemos pasado en la comunidad en aras de recuperar nuestro territorio (entrevista, 2019).

La situación de Castilla encuentra paralelismos con otros procesos que se han dado en las demás comunidades garífunas de la Bahía de Trujillo con ventas ilegales de tierras a espaldas de la comunidad, represión e intimidaciones. El 23 de agosto de 1995 la madre de Milo Laboriel vendió las tierras de San Blas en Santa Fe. Milo y su hermano Johny desconocían

entonces que sus padres estaban siendo intimidados. Desde hacía un tiempo las tierras que pertenecieron a su abuelo, Sabino Laboriel, habían sido ocupadas por familias de ladinos. Eran más de 40 manzanas. La venta se realizó a una inversionista, Miss Peggy, y esta venta sirvió a su vez para indemnizar a las familias que habían ocupado ilegalmente las tierras. Como recuerda Milo:

Mi mamá fue amenazada. Mi mamá trató con las autoridades aquí pero las autoridades nunca la apoyaron. La amenazaron que para sacarlos a ellos ahí iba a tener que haber derramamiento de sangre, le dijeron a mi mamá. Entonces mi mamá se preocupó, vinieron unos gringos le ofrecieron comprar y mi mamá lo vendió por un precio... casi nada, regalado. Para poder pagarle a cada miembro de las personas que estaban ahí para que se marcharan. Mi mamá les tuvo que dar a algunos 28.000 o 18.000 lempiras el cual yo tengo todavía los documentos, tengo los recibos. Yo los tengo, están en mi poder, y así es como fue como se vendió ese terreno. Y el otro conflicto ahora es la parte de la playa que es de nosotros que ha sido invadido por los gringos también. Pero eso está en manos del abogado (entrevista, 2019).

La fecha de esta venta forzosa, el 23 de agosto, está impresa en la memoria de Milo, pues ese mismo día regresaron desde los Estados Unidos con el cuerpo de uno de sus siete hermanos para enterrarlo en la comunidad. San Blas perteneció a su abuelo, que lo había heredado a sus hijas, y estas lo cedieron a la madre de Milo. Ella, con los años, pasó la propiedad a Milo, que es el único de los hermanos que vive en la comunidad desde que fue deportado de los Estados Unidos. Sus demás hermanos son ciudadanos americanos, entre ellos Johnny, a quien conocí en Brooklyn y que viaja cada año a la comunidad y sigue desde la distancia y con preocupación, la situación de las tierras de la familia.

Unos días antes de conversar con Milo, se organizó un cabildo abierto en el que el alcalde de Santa Fe, Noel Ruiz, señaló que muchos miembros de la comunidad venden sus propiedades para poder viajar a los Estados Unidos de mojados. Esta consigna es repetida a menudo por miembros de la comunidad afines al alcalde, haciendo énfasis en la agencia individual de aquellos que se desprenden de su patrimonio. Esto en efecto es cierto, pues muchos habitantes prefieren obtener la liquidez suficiente para poder pagar el viaje hacia los Estados Unidos que pensar en las tierras y el futuro de sus hijos.

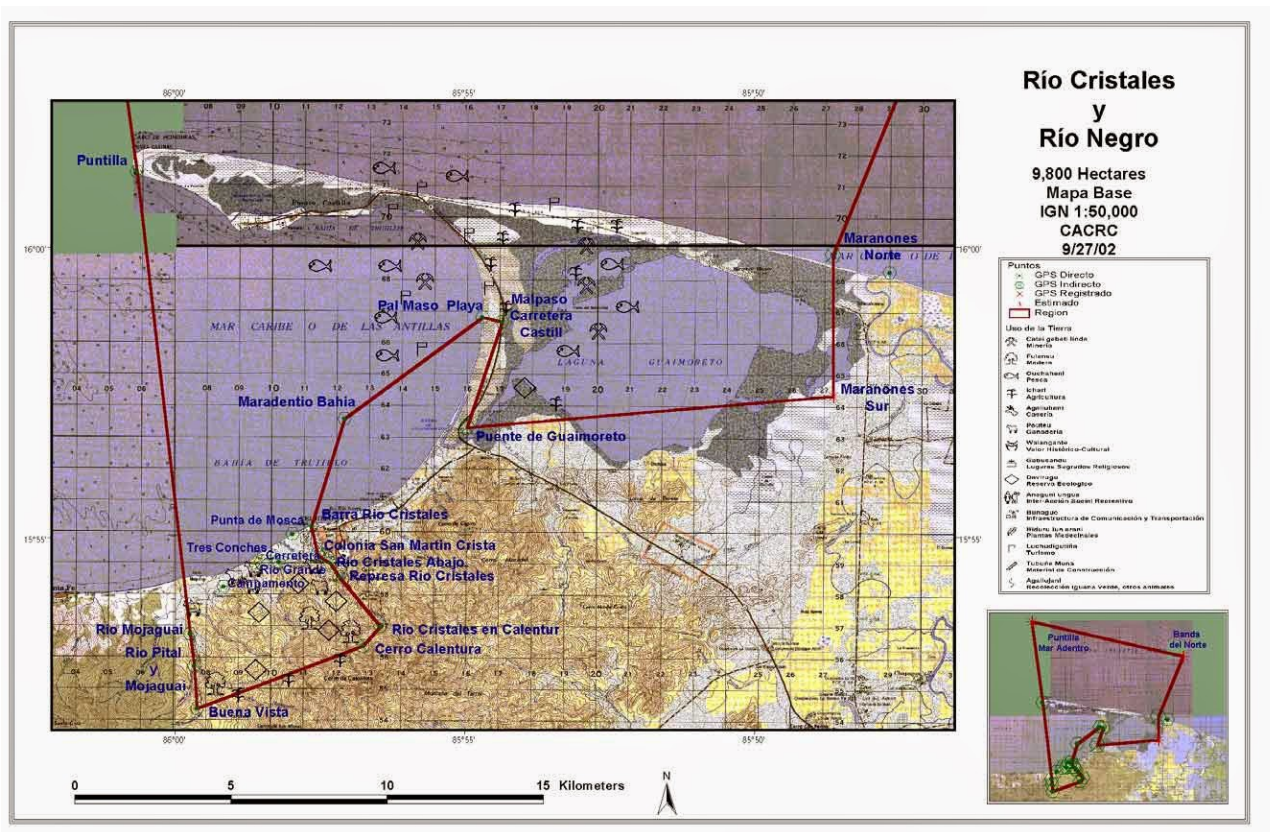
Milo sin embargo niega que ese haya sido el caso de su familia: “Nosotros no, porque todos nosotros... yo estuve viviendo en Estados Unidos, residente. Yo me metí en un problema en Estados Unidos, por eso me mandaron para acá. Pero toda mi familia, mis hermanos son ciudadanos americanos, nosotros no teníamos necesidad de vender la tierra porque esa era

una herencia de mi abuelo. Entonces eso era algo que nosotros queremos mantener. Viene de generación en generación y no nos queremos deshacer de eso” (entrevista, 2019). A pesar de contar con los documentos legalizados, durante años ha sufrido la omisión de la justicia local y de las autoridades municipales. Estas instancias, lejos de proteger a los propietarios nacidos en la comunidad, han actuado en complicidad con los inversionistas extranjeros, que a menudo han recurrido a amenazas e intimidaciones para forzar la venta ilegal de tierras o para ocuparlas.

En la parcela de Milo, en la playa, siembra yuca, plátano, también tiene cerdos y caballos. “No nos queremos deshacer porque estamos viviendo de eso. Esa ha sido la forma de vivir de nosotros aquí en el pueblo” (entrevista, 2019). En este sector su madre cedió media manzana a Miss Peggy para uso compartido para la construcción de una calle. Sin embargo Miss Peggy vendió el terreno a un empresario de Texas, Rand William Popp, que impulsó el resort Banana Beach y desde 1995 se ha apropiado de un total de 2,5 manzanas de la propiedad que está a nombre de Milo. Milo recuerda cómo pese a la negativa de él y su hermano Johny de vender a Popp unas parcelas, encontraron a los pocos días máquinas dentro de su predio, del que cuentan con documentos originales de dominio pleno. Esta situación no es exclusiva de la familia Laboriel, muchas otras familias se han visto forzadas a vender sus lotes de tierra para acabar con las intimidaciones e incluso el miedo se ha instalado hasta tal grado en el que prefieren no hablar de ello. La proliferación de proyectos turísticos en la Bahía de Trujillo fue posible gracias a estos mecanismos de intimidación, siendo determinante la colusión de los inversionistas extranjeros con las autoridades locales, jueces y abogados. En el caso de la familia Laboriel esto fue bastante evidente, pues su madre fue engañada sobre el precio de la propiedad por su abogada, que era al mismo tiempo la abogada de Miss Peggy (Johny Laboriel, entrevista, 2018).

Desde Trujillo hasta Guadalupe son numerosos los proyectos de viviendas turísticas y resorts que se han realizado a costa de los derechos territoriales de las comunidades garífunas. Una de las figuras clave en este proceso ha sido Randy Jorgensen, propietario de Life Vision Developments, principal promotor inmobiliario en Trujillo con más de 600 hectáreas y que ha impulsado proyectos de viviendas como Campa Vista, Coroz Alta y Alta Vista. Randy, mejor conocido como “el rey del porno” por la fortuna cosechada en la industria de la pornografía en su país natal, Canadá, también promovió el puerto de cruceros Banana Coast en Trujillo, que supuso la ocupación y compra dolosa de cientos de manzanas en la

comunidad de Río Negro.⁸⁹



Mapa 6. Comunidad de Cristales y Río Negro, tomado de CACRC (2002-2003).

La construcción del complejo turístico Njoi Trujillo, fue posible gracias a la venta de un terreno propiedad del tío del abuelo de la esposa de Milo, Isabel Arzú (Chavelo). Njoi Santa Fe se construyó en las tierras de un señor de San Antonio, José Meléndez, que fue alcalde de Santa Fe (Milo Laboriel, entrevista, 2019). Ambos Njoi son propiedad de los canadienses Gino

89 Entre los proyectos de Randy Roy Jorgensen, propietario de Adult Only Video, la cadena distribuidora de pornografía más importante de Canadá, se encuentra Banana Coast, en la zona de Río Negro, que dirigió la construcción de una terminal para cruceros Panamax por medio de la empresa Grande Trujillo Autoridad S. de R. L así como varios proyectos de viviendas vacacionales. Los proyectos de este empresario han sido respaldados por el grupo de inversión canadiense Fast Track Capital. El empresario, además de no haber tenido ningún obstáculo para adueñarse de territorios en las comunidades de Cristales, Río Negro, Santa Fe, San Antonio y Guadalupe, ha obtenido los permisos ambientales necesarios para iniciar las construcciones. La colusión de las autoridades municipales de Trujillo se demostró cuando frente a las resistencias garífunas al proyecto de Banana Coast, declararon de necesidad y utilidad pública el proyecto. Amenazaron y hostigaron a familias para que vendieran las tierras en lo que fue una verdadera guerra psicológica. Finalmente destruyeron gran parte de la comunidad de Río Negro. Véase: OFRANEH (2013). Sobre el impacto del turismo de cruceros en las comunidades garífunas consúltese MacNeill, Wozniack (2018).

y Cristina Santarossa y Paul y Lucio Todos. Asimismo, un habitante de Guadalupe, Leuterio “Tulio” Arriola Fernández (Cusuco) vendió por medio de un falso patronato las tierras en las que se construyeron las viviendas turísticas CARIVIDA en la comunidad de Guadalupe, un proyecto promovido por el empresario canadiense Patrick Forseth y su compañía Carivida Villas company.⁹⁰

A pesar de que la compraventa y registro de tierras dentro de un título comunitario es ilegal, activistas como Giovanni Bernardes, Cosme Ávila, Celso Guillén o Medeline David recibieron amenazas y fueron judicializados a instancias de Patrick Forseth por participar en acciones de recuperación de tierras en la comunidad de Guadalupe. En el caso de Medeline, las medidas sustitutivas le han forzado a asistir durante varios años los viernes al juzgado de Trujillo a firmar. Esto le impedía al mismo tiempo salir del país (David 2018). En algunos casos las órdenes de captura siguen vigentes, motivo por el cual, líderes garífunas han sido retenidos durante horas, lo que limita su movilidad, constituyéndose en un instrumento de hostigamiento cotidiano. En ese sentido, la judicialización y persecución de los líderes se ha convertido en una estrategia impulsada para frenar los procesos de defensa territorial ante las expectativas de inversión extranjera.

OFRANEH ha advertido cómo en Honduras la estrategia estatal de despojo y acaparamiento de tierras por parte de inversionistas extranjeros es el resultado de la implementación de las Zonas de Empleo y Desarrollo Económico (ZEDE) o mejor conocidas como ciudades modelo, impulsadas por la Ley de Regiones Especiales para el Desarrollo (RED). Para Míriam Miranda, coordinadora de OFRANEH, el fracaso del proyecto Indura en la Bahía de Tela obligó a reorientar las inversiones hacia la expansión de viviendas turísticas alrededor de la Bahía de Trujillo (Albasud 2017). Estas estrategias de reordenamiento territorial, previstas en los planes nacionales de desarrollo, así como en la legislación aprobada, han estado acompañadas de prácticas ilegales (fondos fraudulentos, acaparamiento de tierras, amenazas, etc.). Esta convergencia pone de manifiesto cómo en la implementación de estos proyectos de inversión se entrecruzan la legalidad y la ilegalidad hasta el punto de hacerse indisociables.

90 Patrick Forseth originario del distrito de Mission, British Columbia, falleció en mayo de 2019 tras un accidente aéreo en su avioneta privada. Por su parte, Cusuco, se encuentra encarcelado en la actualidad, tras el intento de asesinato del defensor de tierras de Guadalupe, Celso Guillén, el 28 de noviembre de 2018. En sus operaciones Forseth y Arriola contaron con la complicidad del juez Carlos Emerelio Reyes quien refrendó la venta de tierras a través de falsos documentos.

La producción de territorialidad por medio de la inversión extranjera y los megaproyectos turísticos no es posible sin procesos previos de desterritorialización (desplazamiento y destrucción de comunidades, hábitats y ecosistemas, redefinición de los límites de la propiedad comunal, habilitación de proyectos que de facto declaran la ocupación de propiedades comunales como de interés o necesidad pública). Así, la presión territorial ha influido en la migración masiva de los hijos de las comunidades hacia los Estados Unidos, una cuestión que problematizo en los siguientes dos capítulos al presentar el vínculo que se da entre el despojo territorial y el desplazamiento forzado.

No obstante, frente a estas políticas de despojo se han emprendido procesos de recuperación de tierras en las que se han involucrado tanto jóvenes de la comunidad que deciden quedarse como personas que han sido deportados de los Estados Unidos. El 19 de mayo de 2012 se recuperó en Trujillo un predio que había sido arrebatado a la comunidad de Cristales por la familia Crespo. Este predio fue bautizado como Julio Lino, en honor a uno de los comuneros que participó en la recuperación y que fue impactado en el pecho por una bala disparada por Luis Crespo (OFRANEH 2012). Esta recuperación, lejos de amedrentar a las comunidades, abrió el camino para iniciar nuevas recuperaciones de tierras que habían quedado en manos de extranjeros o de inversionistas con el objetivo de especular sobre el valor de la tierra. Como afirma Carmen Álvarez:

Déjeme decirle que esta recuperación le abrió puertas a las demás recuperaciones de las diferentes comunidades: Santa Fe, Guadalupe, San Antonio, ¿verdad? Porque nosotros iniciamos de aquí de Trujillo a empezar a recuperar. Y así también en Armenia, en Sangrelaya, digamos que casi en todas las 46 comunidades garífunas debido a esta lucha que fue tan fuerte, tan grande, y que nosotros como garífunas de aquí de Trujillo no nos hicimos para atrás entonces la gente, las otras comunidades como que fueron observando lo que nosotros estábamos haciendo en nuestras comunidades para hacer ellos lo mismo en sus territorios también porque ellos también ya perdieron parte de su territorio así como nosotros lo hemos perdido y que ahora les toca a ellos, nos toca a nosotros recuperarlos (entrevista, 2018).

Otra recuperación que se dio en la comunidad de Cristales fue la de Laru Beya (junto a la playa), que fue arrebatada a un garífuna de la comunidad que planeaba enriquecerse vendiendo tierras. En ella participó un joven líder de la comunidad, Vidal Leiva, que posteriormente se vio obligado a marcharse a los Estados Unidos tras un atentado en su contra por parte de sicarios el 27 de noviembre de 2015. Vidal Leiva era presidente del Comité

de Defensa de Tierras de las comunidades de Cristales y Rio Negro, candidato a dirigir el Patronato y había denunciado compras ilegales de tierras.

A finales de 2018 se recuperó en Cristales otro predio que recibió el nombre de Barauda y que años atrás Miss Peggy había vendido a unos extranjeros que estaban iniciando la construcción de viviendas turísticas (Camu, entrevista, 2019). En Santa Fe, en los terrenos de San Blas, que pertenecieron a la familia Laboriel, se dio la recuperación de Wani Leè, en la que participaron jóvenes de la comunidad que en algunos casos habían sido deportados de los Estados Unidos y carecían de un lugar donde poder vivir en la comunidad. Junto a la playa se recuperó Maburuwaña. En la comunidad de Guadalupe se dio la recuperación de Wamuba o Luba Satuyé el 12 de octubre de 2016, en el predio donde la empresa CARIVIDA pretendía acaparar más terreno para la construcción de viviendas turísticas, motivo por el cual fueron judicializados Medeline, Cosme, Celso y Giovanni. También en la comunidad de San Antonio se dio la recuperación de un predio, Lechería, pero este proceso se dio tras un acuerdo con el ocupante (comunicación personal, 2019).

2.5. Vallecito

Aunque los interlocutores y sectores cercanos a ODECO han acusado durante años a la OFRANEH de desconocer los problemas relacionados con el desarrollo, la llegada de Horacio Martínez en 1992 a la dirección marcó un viraje importante dentro de la organización al priorizar dentro de la agenda el desarrollo de las comunidades. Horacio junto a otros líderes garífunas como Tito Valentín, Bernardo Guerrero, Celso Guillén, Teófilo Lacayo, Lombardo Lacayo y Míriam Miranda, impulsaron el Movimiento Negro Iseri Lidawamari (Nuevo Amanecer). Aconsejados por el abogado Gautama Fonseca crearon distintas empresas de producción agraria en la zona de Limón; Ruguma, Saway Sufritiñu, Walumugu, Sinduru Free y Satuyé. También crearon la empresa de segundo grado de transformación y servicios Iseri Lidawamari con el objetivo de transformar la tierra por medio de la producción agrícola y crear una ciudad en Vallecito, a 10 kilómetros de Limón, así como las empresas Jibis en Limón y Wanichigu Garinagu en Punta Piedra (Martínez, entrevista, 2019).

El proyecto Iseri Lidawamari fue impulsado por Lombardo Lacayo, quien fungió como alcalde de Limón entre 1994 y 1998. El objetivo consistía en producir alimentos de manera masiva en las tierras de Vallecito, mecanizando el proceso, lo que se consiguió a través de la gestión de maquinaria por parte del Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS) cuando

estaba de presidente del mismo Manuel Zelaya Rosales, durante el período presidencial de Carlos Roberto Reina (Martínez, entrevista, 2019; Guillén, entrevista, 2019). Sin embargo, el movimiento Iseri Lidawamari se enfrentó a los intereses de Miguel Facussé Barjum, un empresario de origen árabe fundador en la década de los 70 de la Corporación Dinant. Facussé se convirtió en el principal productor de palma africana en el país, promoviendo el Proyecto de Transformación Nacional que preveía inversiones de 20.000 millones de dólares en 20 años, afectando de manera importante regiones como el Medio y Bajo Aguán. Las presiones agrarias en la zona de Limón fueron tan fuertes que comunidades como Lauda, Francia y Vallecito estuvieron a punto de desaparecer (Martínez, entrevista, 2019).

En los 70, ricas familias de Tegucigalpa y de Islas de la Bahía compraron tierras que posteriormente, en los años 80, el INA rentó a Agroindustrial Vallecito S.A. (AGROINVASA), un grupo de inversión conformado por militares que impulsó la siembra de palma africana (England 2006: 157). Miguel Facussé compró las tierras a AGROINVASA en 1993 (*ibid*: 119). En este contexto el movimiento negro Iseri Lidawamari trabajó para asegurar el dominio pleno de las tierras garífunas de Vallecito, lo que se logró con la titulación en 1997 de 2.700 hectáreas de tierra a nombre de las seis empresas asociativas.⁹¹

El trabajo dual que planteaba Iseri Lidawamari en coalición con OFRANEH fue interrumpido por la represión. Facussé, apodado por los periodistas como “Tío Mike”, cercenó 40 manzanas de tierra de las empresas de Satuyé, Walumugu y Ruguma, en las que plantó

⁹¹ Como comenté en el anterior capítulo, los procesos de titulación de tierras se extendieron a otras comunidades que se vieron afectadas por la aprobación a principios de la década de los 90 de la LDMA. Esta coyuntura marcó la introducción masiva de cultivos de palma africana y el desarrollo de proyectos turísticos en la costa norte desde prácticamente la frontera con Guatemala hasta la Reserva de Río Plátano, una región que comprende las 46 comunidades garífunas hondureñas. Muchas de estas comunidades, amenazadas por el monocultivo, la ganadería o el narcotráfico no han recibido todavía un título definitivo, a la espera de ampliaciones que modifiquen los límites de los títulos otorgados hasta la fecha. Estos son considerados insuficientes, pues tan solo abarcan el casco urbano y no integran áreas de cultivo circundantes que han sido colonizados durante décadas. Esta situación se da de manera notable en el caso de las comunidades al este de Vallecito como son Punta Piedra, Cusuna, Ciriboya, Iriona Viejo, San José de la Punta, Sangrelaya, Cocalito, San Pedro y San Isidro de Tocamacho, La Fe, Coyoles, Batalla, Pueblo Nuevo y Plaplaya. Frente a la exigencia de un título intercomunitario o multicomunal para las 15 comunidades, César Ham exministro del INA, llegó a asumir el compromiso de verificación y remediación de las ampliaciones, así como la capacitación de técnicos especializados como personal de catastro para el uso de gps y la remediación de tierras por medio de la red satelital. De igual manera se exigió un saneamiento de las empresas asociativas de Vallecito. Sin embargo estos compromisos se han incumplido y el hostigamiento y los acaparamientos de tierras continúan amenazando la existencia de las comunidades garífunas. Véase OFRANEH (2010).

palma africana, y se apoderó del sector de Punta Farallones, donde se reunía con políticos (Martínez, entrevista, 2019; Guillén, entrevista 2019). Se construyó una pista aérea clandestina para el trasiego de drogas (fotografía 4), donde operaba el narcotraficante Reynaldo Villalobos, que a su vez construyó un enorme portón para impedir el acceso a los garífunas.

La violencia se recrudeció tras el asesinato en 2004 del poblador garífuna Euquerio Bonilla (Keri). Algunos miembros de la organización OFRANEH, incluyendo Míriam Miranda, fueron interceptados y secuestrados. Se producían constantes ráfagas de armas de grueso calibre para intimidar a los pobladores. La comunidad de Vallecito fue desmantelada con el robo de la maquinaria, techos, láminas y otros materiales (Guillén, entrevista, 2019). Unos años después, tras una sentencia favorable a la comunidad, en los juzgados de Tegucigalpa, se recuperaron las tierras que había usurpado Facussé, y se reconstruyó el campamento, que hasta la fecha es uno de los puntos neurálgicos de las actividades de OFRANEH, aunque el hostigamiento y la persecución no han cesado.



Fotografía 4. Pista de aterrizaje desmantelada en la comunidad de Vallecito.

En Vallecito se organizan constantemente asambleas, foros y actividades que involucran a grupos de mujeres, jóvenes, LGTB y movimientos indígenas y negros del país. Decenas de familias se han instalado en la que se considera como la más reciente comunidad garífuna, la tierra prometida o incluso el santuario de las comunidades garífunas. Un lugar al que pueden

regresar los deportados de los Estados Unidos o aquellas comunidades afectadas por el cambio climático.⁹² Diferentes proyectos habitacionales, así como un proyecto de siembra masiva de coco, impulsado por el ingeniero Henry Norales y que ha involucrado a grupos de jóvenes y mujeres, reflejan las aspiraciones de la que es considerada una nueva comunidad pero que al mismo tiempo recoge el testimonio de una larga lucha.

A pesar de los cambios que se han dado, las amenazas no ha cesado en Vallecito. En los sectores aledaños todavía operan grupos criminales que se dedican al trasiego de droga, puesto que la región es uno de los corredores de circulación de droga más importantes del país (véase McSweeney, Wrathall, Nielsen, Pearson 2018). Además, los vecinos introducen ganado de manera deliberada con el objetivo de apropiarse del pasto, lo que trae como consecuencia que el ganado al pastizar arrase con los cultivos de la comunidad. Así, las amenazas de la ganadería extensiva, el narcotráfico y el cultivo de palma africana siguen acechando Vallecito. En agosto de 2019 la comunidad liberada de Vallecito y la OFRANEH iniciaron una campaña de solidaridad y acuerpamiento internacional denunciando la entrada de grupos fuertemente armados a la comunidad.⁹³ Esta situación de continua excepcionalidad, refleja que, a pesar de las victorias conquistadas, la historia de migraciones campesinas, proyectos de desarrollo nacional y de reformas económicas neoliberales se mantienen grabadas en la geografía física y social de la comunidad (England 2006: 119).

2.6. La recuperación del territorio ancestral

En el siguiente apartado abordo cómo los procesos de recuperación de tierras han contribuido a la producción de una territorialidad garífuna que retoma el territorio ancestral más allá de los límites reconocidos por los títulos colectivos y las políticas de reconocimiento. Las recuperaciones de tierras ocupadas por inversionistas y colonos, intensifican horizontes ontológicos por medio de formas de vida que incluyen a los ancestros y a los espíritus de los parientes fallecidos. Estos vínculos rituales y cosmopolíticos, que desarrollo en los siguientes capítulos, nos permiten entender cómo más allá de una producción de territorialidad física, en los procesos de recuperación del territorio ancestral se sitúa la producción de territorialidad

92 Un trabajo interesante sobre las transformaciones sociales y ecológicas en las comunidades garífunas y el impacto de la migración es el de Wrathall (2012). Este trabajo marca la pauta para futuros estudios sobre los efectos medioambientales sobre la migración garífuna, desde el enfoque conocido como “migración climática”.

93 <http://im-defensoras.org/2019/08/llamado-a-la-accion-honduras-defendamosvallecito/> Consultado el 4 de septiembre de 2019.

garífuna desde sus propios criterios y concepciones del mundo, más allá de la desterritorialización neoliberal.

Frente a los procesos de acaparamiento de tierras y borramiento del territorio garífuna (Brondo 2018), las comunidades han emprendido durante años acciones de recuperación de territorios. Estas recuperaciones han redefinido una geografía marcada por el despojo y el desplazamiento, reivindicando formas propias de habitar. En ese sentido, como he ido señalado hasta el momento, los procesos históricos de reconfiguración territorial en la costa norte han estado auspiciados por ciclos de acaparamiento que se inician en el período de las compañías bananeras, y que tienen continuidad con el reformismo agrario. Durante el período neoliberal se intensificaron con la entrada de inversores extranjeros en el sector turístico, la creación de áreas protegidas, la proliferación de rutas de trasiego de drogas, la expansión de la ganadería y el monocultivo de palma africana. Además, desde mediados del siglo XX se dieron procesos de colonización agraria que fueron transformando la idiosincrasia de las comunidades garífunas.

Estos ciclos de transformación territorial impulsaron a su vez procesos de regulación de la ocupación y tenencia de la tierra y la obtención de títulos definitivos de propiedad. Los procesos de titulación, lejos de resolver la problemática territorial, formaron parte de un intento del gobierno por frenar las movilizaciones indígenas y populares, limitando al mismo tiempo los derechos reconocidos. Las demandas de ampliación, remediación y saneamiento de las tierras reflejaron que lejos del cumplimiento y garantía de los derechos colectivos de la tierra por parte del estado, éste ha impulsado de manera ininterrumpida desde hace décadas el despojo de los territorios garífunas. Así, en la mayoría de las comunidades garífunas, las dimensiones de las tierras tituladas se encuentran muy por debajo de los territorios ocupados históricamente, incluyendo únicamente el casco urbano y excluyendo los espacios de cultivo, playas, esteros, bosques, lagunas y el territorio marítimo (Bodoma, comunicación personal, 2019).

De esta forma, frente a las invasiones y ventas ilegales de tierras así como la falta de reconocimiento efectivo de los derechos territoriales o cumplimiento de sentencias judiciales, se han emprendido procesos de recuperación de tierras, en los que como mostraré en el cuarto capítulo, se ha involucrado jóvenes garífunas que fueron deportados de los Estados Unidos. Estas recuperaciones demuestran cómo la migración y la deportación, el despojo y el desplazamiento territorial han ido reconfigurando la concepción tradicional del territorio garífuna. No obstante, estos procesos ambivalentes, atravesados por la violencia y la

configuración de circuitos transnacionales, han resignificado la geografía garífuna, haciendo converger la territorialidad ancestral y las nuevas comunidades que se crean.

En las recuperaciones de tierras (figura 2) se da una tensión permanente entre procesos de desterritorialización y de reterritorialización (Haesbaert 2013: 2). En la desterritorialización influyen la migración, el despojo y acaparamiento, las invasiones, y el desplazamiento de las comunidades. En la reterritorialización inciden el retorno de los migrantes, de manera voluntaria tras un período en el exterior, y a veces de manera forzada por medio de la deportación, así como los procesos de recuperación de tierras que habían sido usurpadas a la comunidad.

Nombre de la recuperación	Tamaño aproximado en manzanas⁹⁴	Lugar
Colonia Julio Lino	36	Trujillo
Laru Beya	7	Trujillo
Barauda	12	Trujillo
Wani Leè	46	Santa Fe
Luba Satuyé	5	Guadalupe
Afriquita	105	Nueva Armenia
África	145	Nueva Armenia
Las 22 manzanas	22	Triunfo de la Cruz

Figura 2. Selección de recuperaciones de tierras, número aproximado de manzanas y comunidad en que se ubican (elaboración propia).

Las 22 manzanas en Triunfo, las recuperaciones en Masca, San Juan, Sambo Creek, las dos recuperaciones de Nueva Armenia (África y Afriquita), las recuperaciones de la Bahía de Trujillo (Wani Leè, Maburuwaña, Luba Satuyé, Laru Beya, Barauda, la colonia Julio Lino, la colonia Satuyé y la calle Satuyé – avenida Barauda) o la comunidad de Vallecito; santuario de las comunidades garífunas, son un reflejo de procesos de recomposición comunitaria. Por un lado, los hijos de las comunidades enfrentan situaciones de sobrepoblación que les impiden disponer de un espacio propio en el que habitar en los núcleos de las comunidades. Esto les ha impuesto la obligación de recuperar lotes de tierras con el objetivo de distribuirlos y dotar a los habitantes de una parcela en la que construir una casa, iniciar unos cultivos y formar una nueva familia. Por otro lado, la defensa en el uso colectivo de las tierras ancestrales se ha visto

⁹⁴ La Manzana es una unidad métrica empleada de manera habitual en Honduras. Una manzana equivale a 7000 m² entre 10000 mm.

mermada por masivas olas migratorias en años recientes. En ese sentido, se han registrado transformaciones en la percepción de la tierra, que indican visiones más individualistas, especialmente entre aquellos migrantes que conciben la tierra como una mercancía, de la que se pueden desprender tras su venta. Así, algunos comuneros han vendido sus lotes con el objetivo de viajar a los Estados Unidos, otro aspecto que revela el paulatino desinterés por el legado familiar y comunitario. También se han abandonado las prácticas tradicionales de cultivo, que para muchos son un símbolo de atraso y subdesarrollo. Sin embargo, miembros de las comunidades involucrados en los procesos de defensa territorial, entre los que se cuentan jóvenes deportados, han iniciado el camino inverso, de restituir y ampliar la territorialidad ancestral, que no solo incluye el territorio físico y geográfico en donde han morado y cultivado tradicionalmente los garífunas. La territorialidad incluye la historia de lotes de tierras que han formado parte de redes familiares extensas, que se ampliaron a otras comunidades, tanto a núcleos urbanos en Honduras, como al extranjero, y especialmente a los Estados Unidos. Muchos recuerdan la historia de familiares que fueron engañados para vender sus tierras a un bajo precio.

Como mostraré en el quinto capítulo, esta territorialidad es restituida en el espacio ritual por medio de obligaciones con los ancestros que exigen el retorno a la comunidad de origen y el cumplimiento de las obligaciones espirituales. A su vez, los procesos migratorios y de deportación han producido procesos de afirmación espiritual que implican un retorno a la espiritualidad tradicional y la forma de vida de los ancestros. De ese modo, el territorio garífuna se ha ido modificando y transformando, más allá de los procesos de desposesión, desplazamiento y migración, por medio de procesos que le han ido dotando de nuevas significaciones y que se materializan en la performatividad de nuevas formas de vida.

Mi argumento, es que la disputa en torno a cómo se concibe el territorio garífuna y el carácter ancestral del mismo, parte de un proceso de reconstrucción constante, que refleja el carácter dinámico de la indigeneidad garífuna. Estos procesos han sido definidos por Eduardo Viveiros de Castro como de etnogénesis, reafirmación o reemergencia étnica e instituyen un horizonte móvil de la acción política indígena (2020). Esto implica una constante transformación, a través de agenciamientos que se dan más allá de las políticas de desterritorialización e involucran la producción de nuevas subjetividades y territorialidades.

Así, es importante abordar la manera en que la territorialidad se ha convertido históricamente en un campo de disputa ideológica, material y ontológica, en donde el territorio ha sido representado, recuperado, pero donde al mismo tiempo, la forma de vida

garífuna ha estado permeada por la relación con el mismo. Y es que la existencia de la comunidad no se podría concebir sin esa simbiosis que se establece y que determina los procesos más visibles de lucha. Esta, además, se recompone a partir del vínculo con los ancestros y procesos que imprime nuevas definiciones, como las recuperaciones de tierras. De este modo, considero necesario explorar críticamente los espacios de tensión que se dan entre las políticas estatales de reconocimiento de la diferencia (multiculturalismo neoliberal y neoliberalismo verde), la diferencia ontológica que excede dichos marcos jurídicos, y los discursos que las organizaciones garífunas plantean en sus reivindicaciones. Estas fuerzas convergen y divergen en un campo instrumental, semántico y ontológico que modifica la definición del territorio y las formas de vida ancestrales. Estas producen fricciones ontológicas que incluyen tanto el conflicto como la negociación, contribuyendo a procesos de producción de territorialidad (Liffman 2012, 2017, Neurath 2018).

En la resemiotización de las relaciones se incluyen diversas definiciones en torno a la legitimidad sobre el uso y preservación de la tierra y los recursos naturales, la identidad étnica, la autoridad política, la ritualidad, la religión, la globalización, el turismo y el desarrollo. En ese sentido, la relación con los ancestros forma parte de un exceso ontológico (De la Cadena 2015) que nutre las demandas de reivindicación de la tierra y al mismo tiempo desborda los límites interpretativos presentes en las políticas de reconocimiento.

Desde los procesos de defensa y recuperación territorial se instituye una geografía moral que desborda tanto los procesos de reconocimiento territorial como su anclaje físico, en tanto que se extienden hacia aquellos miembros de la comunidad que han decidido migrar en búsqueda de oportunidades o que se han visto forzados a abandonar la comunidad a causa de persecución política. De esa manera, el territorio ancestral construye una red de reciprocidades e intercambios que se extiende a la red de parentesco por medio del acto ritual, convirtiendo el territorio ancestral en un anclaje fundamental para la reproducción de estas relaciones. Sin embargo, estas no se ciñen exclusivamente al territorio físico, y se extienden de diversas maneras en el extranjero, contribuyendo a la constitución de nuevas geografías. Por tanto, la territorialidad ancestral garífuna, más que ser el reflejo de una cosmovisión particular (véase Sambola 2013) se rearticula con los procesos migratorios y de reemergencia espiritual, construyendo un nuevo mapa de la geografía territorial y espiritual garífuna que se amplía a otros espacios. No obstante, aquellos lugares que habitaron los ancestros siguen siendo un pilar fundamental en las familias, lo que se ejemplifica en la organización del ritual y que ha impulsado a muchos jóvenes a recuperar las tierras de sus antepasados.

2.7. Conclusiones

La producción de territorialidad en la costa norte de Honduras en la que se ubican las comunidades garífunas ha estado marcada por el despojo, la desposesión y el vaciamiento de las comunidades, siendo la actual crisis migratoria una prueba clara de lo que se ha señalado como una tercera expulsión. Para ello, el estado hondureño se ha valido de todos los mecanismos a su alcance, siendo la criminalización y persecución de los líderes sociales el reflejo de una política deliberada de exterminio. Los testimonios recopilados en este capítulo demuestran cómo en diferentes contextos han operado estas lógicas, que lejos de reconocer los derechos territoriales garífunas han instituido procedimientos técnicos que han contribuido a la expulsión fáctica de los garífunas de sus territorios.

Como mostraré en el siguiente capítulo, la migración histórica del pueblo garífuna es resultado de condiciones estructurales que se vinculan con la inversión extranjera y la valorización del territorio donde se asientan las comunidades garífunas. Estas, han visto cómo su territorialidad tradicional atravesada por la conformación de núcleos familiares, el espacio ritual y las actividades ecológicas y productivas, se ha fragmentado por los procesos de expulsión. Al mismo tiempo, la migración, la deportación y la defensa territorial imprimen nuevas lógicas de reterritorialización con la creación de territorios como son las comunidades garífunas en el extranjero y las recuperaciones de tierras. En los tres próximos capítulos analizaré cómo a través de estos procesos se instituyen nuevas formas de vincularse con el territorio, que en última instancia definen otras relacionalidades que se sitúan más allá del límite ontológico que dibujan las políticas del reconocimiento y el multiculturalismo neoliberal.

Esta perspectiva metodológica, muestra un intento por complejizar los vínculos y responsabilidades establecidas en el trabajo de campo, situando en un plano convergente los fundamentos cosmopolíticos de la comunidad moral que se ha construido en los procesos de expulsión y defensa territorial. El antropólogo Christopher Anthony Loperena (2012; 2016b) realizó trabajo etnográfico en la Bahía de Tela en un contexto que como señalé anteriormente, ha estado atravesado por procesos de despojo y criminalización de la resistencia territorial. Loperena revela cómo en una asamblea en la comunidad, algunos participantes contrapusieron su trabajo activista y comprometido con las problemáticas de tierras con el trabajo de otro investigador, que no menciona, que entre sus prioridades se encontraba el

estudio del ritual (2012: 16). Así, aludiendo a la falta de socialización de las informaciones obtenidas por parte del investigador en cuestión (que no nombra), distingue entre un trabajo comprometido (el suyo), con el de un investigador aparentemente desinteresado por las problemáticas territoriales y que, además, no habría pedido permiso para realizar su trabajo ante las autoridades comunitarias. Más allá de la falta de compromiso ético del investigador, considero que hay otro aspecto en discusión, y es el de la contraposición de una investigación militante enfocada en problemáticas relacionadas con el territorio y la política, y una etnografía más aséptica en donde aspectos cosmológicos y rituales englobados dentro del mundo de “la religión” son parte indiscutible de los intereses del investigador. Sin embargo, considero que desde la cosmopolítica se rediseñan estas fronteras y que es importante encontrar la parte religiosa de la política, y la política que se vincula con la religión. Lejos de desprenderme de los compromisos comunitarios con los procesos en curso, a los que Loperena alude, considero que difuminar las barreras que distinguen ambas esferas, exige un cambio en nuestra manera de observar la realidad y asumir el punto de vista del otro.

Un caso semejante de tensión entre ritual y política es presentado por Anders Burman (2011), quien colaboró con los kataristas durante su trabajo etnográfico. En el prólogo al trabajo de Burman, Sinclair Thomson menciona cómo Orin Starn criticó a los etnólogos enfocados en el estudio del simbolismo, la ritualidad y la cosmología andina en décadas como los 70 y 80 que estuvieron atravesadas por tensiones económicas y políticas que condujeron al ascenso de Sendero Luminoso en Perú y el inicio de la guerra civil. El trabajo de Burman, que se inserta en el campo de trabajos culturales y simbólicos de esta generación de etnógrafos, lejos de “perder de vista”, echa luz sobre el proceso revolucionario que se dio en Bolivia a inicios de los 2000. Para Burman, acercarse al mundo de la práctica ritual implicaba al mismo tiempo involucrarse en la lucha política del katarismo-indianismo.

Esta perspectiva, como señalé anteriormente, también se encuentra en los trabajos de Marisol de la Cadena (2015) en los que chamanes como Nazario o Mariano Turpo han sido al mismo tiempo líderes campesinos y comunitarios en otros períodos. Por tanto, considero que es importante redefinir las fronteras entre la religión y la política, para no caer en la confusión de Loperena de considerar que lo religioso no es político, o por lo contrario, caer en la tentación de un etnólogo que estudia el ritual y considera que lo cosmológico no es político y que sus trabajos no exigen un compromiso con las personas que colabora.

Capítulo 3. La migración garífuna a Nueva York

They are still dominating us
Contact with enclave work
Shipping out'as crew
Migrating to the towns
Then to the USA
Relying on dollar remittances supplementing earnings
Putting values in our mind.

Fragmento de *Relying*, Xiomara Castro (1998: 11).

3.1. Introducción

Cada año se realiza en el condado del Bronx (Nueva York) la Central American Independence Parade. El evento, que se organiza desde mediados de los 90, congrega a migrantes hondureños, especialmente garífunas. Además, en los últimos años se ha extendido a ciudadanos procedentes de otros países de Centroamérica, particularmente salvadoreños y guatemaltecos. Estos tres países (Honduras, Guatemala, El Salvador) conforman el Triángulo Norte de Centroamérica, de los cuales aproximadamente 3 millones de personas viven en los Estados Unidos, la mayoría de ellos de manera irregular (Abuelafia 2018). Aunque es difícil obtener cifras oficiales, en función del censo de 2010 se calculaba que en Nueva York residían aproximadamente 250.000 garífunas. De estos la mayoría eran de origen hondureño y habitaban en el condado del Bronx (aunque también hay una importante presencia garífuna en Brooklyn y Harlem) (Martínez, entrevista, 2018).⁹⁵ Las cifras en los Estados Unidos

⁹⁵ Thurito Martínez es uno de los organizadores de la Central American Independence Parade, y ha trabajado en colaboración con el consulado hondureño en Nueva York como coordinador de la iniciativa Marca País, Jóvenes HN del gobierno de Honduras. Mirtha Colón, directora de Casa Yurumein, reconoce la dificultad de obtener cifras oficiales. Asegura que desde hace diez años manejan una cifra aproximada de 200.000 garífunas en el Bronx, pero reconoce la dificultad de cuantificar el número, pues los criterios de autoidentificación varían en los censos y se necesita un trabajo sofisticado que, como organizaciones garífunas, no han podido realizar (entrevista, 2018). Además, en los últimos años con la creciente migración centroamericana y la alta natalidad, las cifras pueden haberse elevado mucho más, dejando obsoletas las cifras que se manejaban anteriormente.

rondarían aproximadamente los 500.000 garífunas, con núcleos importantes en Houston, Los Ángeles, Virginia, Carolina del Norte, Nueva Orleans, entre otras ciudades.

El 9 de septiembre de 2018 se celebró la 22 edición de “la Parada Centroamericana”, creada por Pablo Gómez hace más de dos décadas. Aunque Pablo es originario de Puerto Cortés (Honduras), lleva años formando parte de distintas organizaciones e iniciativas que han involucrado a la comunidad garífuna de Nueva York. El desfile se inició en el memorial de Happy Land⁹⁶ entre la East 178st y la East Tremont Avenue (punto 3, mapa 4), recorrió Southern Boulevard hasta unirse con Boston Road, para más adelante atravesando Charlotte Street culminar el recorrido en Crotona Park también conocido popularmente como “el parque de los trujillanos” (punto 4, mapa 4).

Una prolongada tarde de lluvia no impidió que miles de garífunas asistieran para bailar *paranda*⁹⁷ al ritmo marcado por Dj Córdoba, originario de Corozal. Entre las opciones se encontraba comprar pan de coco, casave o plátano a las vendedoras ambulantes o bien optar por baleadas, pastelitos, tajadas o carne asada preparados en alguno de los puestos autorizados por el ayuntamiento.

Los asistentes lucieron los habituales trajes de colores y corte africano que suelen encontrarse tanto en Honduras como en Nueva York. Algunos reivindicaban sus orígenes a

96 El incendio de Happy Land fue uno de los asesinatos en masa más importantes de la historia de los Estados Unidos. El 25 de marzo de 1990 el cubano Julio González provocó un incendio en el club Happy Land, tras una discusión con su pareja, quien trabajaba en el establecimiento ubicado en la 1959 Southern Boulevard. De su interior no pudieron escapar de las llamas un total de 87 personas, la mayoría de ellas eran garífunas originarios de Honduras (véase Mckinley 1990). En esa fecha se realiza cada año una vigilia en el lugar de los hechos y coincide con la celebración entre marzo y abril del mes de la herencia garífuna (the Garifuna-American Heritage Month) que en 2019 celebró su 11 aniversario.

97 La *paranda* es un género musical que tradicionalmente se tocaba durante las Navidades. Es muy parecido a la *punta*, pues se emplean tambores y maracas. Su particularidad es que hombres acompañados de guitarras acústicas tocan las canciones. La *paranda* transmite mensajes melancólicos, de tristeza y amor. Se asemeja a las serenatas (Greene 2018: 27). Entre otros paranderos garífunas destacaron Andy Palacio, Paul Nabor (Nabi), Marcelino Fernández (Maraza) y la parandera Paula Castillo. Más recientemente sobresalen Aurelio Martínez, Bodoma y Libaña Maraza (los nietos de Maraza). En el contexto de la emergencia de la música garífuna en los circuitos de la música global (*world music*) la *paranda* ha sido uno de los géneros predilectos entre los artistas masculinos. En el proceso de convertir un género popular en mediático tuvo un papel importante el productor Iván Durán (Frishkley 2016). Respecto al tránsito de la música garífuna al ámbito comercial, véase Stone (2006). En el capítulo 5 regreso a algunas de las implicaciones que la popularización de la música garífuna ha tenido sobre la revitalización cultural garífuna, enfocándome en aspectos que se vinculan con el ritual, un ámbito en el que la música cumple un papel esencial.

través de playeras con estampados que incluían referencias a su identidad garífuna; “proud to be Garifuna”, “Garifuna royalty”, a menudo con los colores amarillo, negro y blanco de la bandera garífuna, o en motivos con referencias a la cultura como tambores y maracas. Una carroza presentaba la leyenda Farandula Garifuna Stars.⁹⁸ Grupos de danza y mujeres vestidas de gala protagonizaron el desfile.

Es habitual que en las comunidades en Honduras sigan desde la distancia en sus smartphones o tablets por medio de un plan de datos de CLARO o TIGO, las vidas de las celebridades garífunas, que incluyen a músicos, artistas y destacados miembros de las comunidades que viven en los Estados Unidos.⁹⁹ Aunque esta experiencia se limita generalmente a los vídeos e imágenes que se comparten en whatsapp o facebook, es habitual que las celebraciones que se realizan en Nueva York trasciendan las fronteras de la propia ciudad, y que muchos lleguen a concebir “la gran manzana” como la nueva capital de la cultura garífuna (García 2014: 9).

Esta cultura diaspórica, que se reproduce a través de las redes sociales, genera prácticas e identidades que no necesariamente tienen un anclaje en la costa norte de Honduras, sino que producen significados desde los nuevos lugares de residencia. En estos procesos transnacionales se negocia el sentido de pertenencia, ciudadanía e incluso indigeneidad. A su vez, las comunidades de origen adquieren un carácter mítico para aquellos que rara vez visitan Honduras, pues los lazos familiares y vínculos con la comunidad se han ido disgregando con el paso de las generaciones. Para Mark Anderson (2009) esto responde a la consolidación de circuitos transnacionales de consumo cultural y activismo que han modificado las identidades y las particularidades culturales con el paso de los años. Esto a su vez contribuye a la constitución de espacios digitales en los que se preserva la memoria

98 Farandula Garifuna Stars es un medio digital dirigido por el trujillano Gerson Ávila. Ávila igual que otros garífunas en los Estados Unidos se dedica a la difusión y organización de certámenes de belleza, galas y eventos sociales. En estos circuitos intervienen diseñadores de moda, modelos, empresas creativas, marcas publicitarias e *influencers* en redes sociales que promueven ideales del glamour y de la belleza. En estos circuitos se integran grupos de danza y artistas musicales, que como nuestro más adelante, participan en redes de promoción de la industria cultural en los Estados Unidos (Pérez 2014).

99 El hecho de que la mayoría de artistas garífunas resida en los Estados Unidos promueve estas percepciones. Lo que aunado al acceso de estos artistas a circuitos musicales y artísticos en donde hay un amplio acceso a la difusión mediática de las producciones, contribuye a construir en el imaginario colectivo estos espacios como lugares en los que se condensan actividades culturales. Un imaginario que desde mi perspectiva se refuerza con el deseo de migrar.

ancestral (López Oro 2019).¹⁰⁰ Así, las tradiciones dialogan con nuevas formas de modernidad, lo que influye en cómo estas se performan en el espacio diaspórico en que se insertan las comunidades de destino.

Un indio bárbaro¹⁰¹ llegado expresamente de Trujillo hacía bromas a los asistentes al mismo tiempo que se llevaba unos dólares. Las botellas de alcohol se esparcían por el suelo mientras el ritmo de la música se apoderaba de la fiesta. Como a las seis de la tarde algunos asistentes discutieron con agentes del departamento de policía de Nueva York (NYPD) para evitar su desalojo del parque. Aunque la organización anunció el fin de la fiesta, muchos intentaron extender una celebración que constituye una interrupción en un calendario sometido a largas jornadas laborales.

La empresa de abogados de accidentes de construcción Gorayeb (“los abogados del pueblo”) patrocinó el evento. Es la misma empresa que paga las camisetas de la liga de fútbol que se organiza cada fin de semana en Ferry Point, y en la que participan equipos de cada comunidad garífuna de Honduras. Este año Tornabé se llevó la final contra Limón en los penales. En el escenario del evento se desplegaron las banderas de Costa Rica, Panamá, Honduras, Guatemala, El Salvador y Nicaragua, además de la de Estados Unidos, celebrando 197 años de independencia y soberanía. Sin embargo, a pesar de que la bandera garífuna es la gran ausente en la fiesta, “la parada” se convierte en un espacio de encuentro y celebración para la comunidad garífuna en Nueva York. Durante los conciertos las alusiones a los garífunas originarios de Guatemala y de Belice son constantes.

Aunque hay comunidades en diferentes países de la región, los garífunas no se adscriben necesariamente a una identidad pan-centroamericana, y este encuentro más que una celebración al uso de la independencia de estos países se constituye en un espacio de autorrepresentación, afirmación identitaria e interpelación (Cardenas 2018: 82). En un determinado momento de la celebración Pablo Gómez envió un mensaje de protesta, señalando los asesinatos de dos jóvenes estudiantes del Instituto Técnico Hondureño (ITH)

¹⁰⁰López Oro (2019) analiza cómo en plataformas digitales como Being Garifuna, creada por Teófilo Colón, se formaliza la creación de circuitos transnacionales de producción de contenidos garífunas que imprimen una particularidad e identificación propia frente a otros grupos latinos o negros. Esto además tiene consecuencias en cómo los vínculos ancestrales o rituales se comparten por medio de contenidos multimedia.

¹⁰¹El indio bárbaro es una tradición bastante popular entre los jóvenes. Consiste en un hombre semidesnudo cubierto con un taparrabos o una falda, que utiliza una máscara, un silbato y cubre su cuerpo con aceite quemado o achiote (*gusewe*). En ocasiones durante las ferias es habitual la presencia de varios indios bárbaros, y estos recorren la comunidad amenazando con pintar a los demás en búsqueda de dinero. Estos son objeto de burlas y persiguen a la gente por todo el pueblo.

unos días antes por escuadrones de la muerte, cuando participaban en manifestaciones por el aumento del precio del transporte público.¹⁰² Más adelante, algunos asistentes irrumpieron en el escenario durante los conciertos exigiendo la liberación de Omar Suazo (Babakle), presidente del patronato de Sambo Creek encarcelado ilegalmente por oponerse al acaparamiento de las tierras de la comunidad garífuna.¹⁰³

Una de las pancartas resaltaba “No al desalojo de las tierras ancestrales”. Aunque la mayoría de los asistentes esperaba impaciente que se reanudara la música, algunos siguieron atentos las reivindicaciones.¹⁰⁴ En ese momento me cuestioné sobre las posibles conexiones entre el proceso de la migración garífuna a los Estados Unidos y la problemática de tierras y de despojo territorial en las comunidades hondureñas. ¿Pueden considerarse aspectos disociados o forman parte de un mismo ciclo? ¿En qué medida la migración mediatiza la experiencia con el territorio y de qué forma estos procesos intervienen en las estrategias de defensa del territorio?

No es algo reciente que la problemática de tierras se convierta en un tema de discusión entre la comunidad garífuna en los Estados Unidos. Sarah England (2006) documentó cómo en la década de los 90 el finado Lombardo Lacayo (véase capítulo 2) viajó a la ciudad de Nueva York para visibilizar la problemática de tierras en Limón, convocando a los hijos de la comunidad a que se organizaron para plantear proyectos alternativos de desarrollo. Esta aspiración, de conectar los procesos migratorios con la defensa territorial ha sido retomada por activistas de OFRANEH como Gregoria Flores de Triunfo de la Cruz, quien solicitó asilo

102El gobierno hondureño condenó el asesinato de los jóvenes estudiantes Gerson Meza (18 años), Mario Suarez (19 años) del ITH acusando a miembros infiltrados de una unidad delictiva que se habrían hecho pasar por la Agencia Técnica de Investigación Criminal (ATIC), un grupo especializado dependiente del Ministerio Público. La Fuerza de Seguridad Interinstitucional Nacional (FUSINA) se deslindó de los hechos. Sin embargo, estudiantes, familiares y distintas organizaciones de Derechos Humanos rechazaron la versión oficial del gobierno. Unos días después, Kevin Orellana (21 años) de la UNAH y miembro activo del movimiento estudiantil fue asesinado por un guardia de seguridad en la colonia Los Laureles.

103En mayo de 2017 Omar Suazo fue encarcelado tras un intento de asesinato en su contra. Omar había recibido amenazas con anterioridad. Durante su encarcelamiento fue diagnosticado con tuberculosis, neumonía y meningitis. Tras una campaña internacional fue liberado en septiembre de 2018. Durante años Omar se involucró en la defensa de las tierras de la comunidad y se opuso a la construcción de una represa hidroeléctrica en el río Cuyamel.

104Entre las que se encontraba la exigencia de justicia por el asesinato en 2014 de la histórica líder campesina Margarita Murillo. Sus hijos se vieron obligados a solicitar asilo en los Estados Unidos al sufrir una serie de intimidaciones y atentados en su contra. El día de la parada se presentaron en el evento exigiendo justicia y el esclarecimiento de la muerte de su madre.

político en los Estados Unidos tras un intento de asesinato en su contra, o Carla García, quien ha emprendido intentos por vincular las organizaciones y colectivos garífunas en Nueva York con las problemáticas de las comunidades en Honduras. Además, se han organizado iniciativas por parte de los patronatos de las comunidades en los Estados Unidos para obtener fondos destinados a apoyar a las comunidades.

Durante mi trabajo de campo en Honduras y Nueva York conocí garífunas que se han visto obligados a irse de su comunidad por sufrir persecución política o que han migrado por motivos laborales frente a la falta de oportunidades y siguen manteniendo fuertes vínculos con sus familiares y comunidades de origen. De igual manera, como mostraré en el siguiente capítulo, me vinculé con garífunas deportados de los Estados Unidos que tratan de reconstruir su vida en sus comunidades de origen después de ver cómo la expulsión de los Estados Unidos ha truncado sus vidas.

¿En qué medida estas trayectorias se vinculan con los procesos territoriales que he descrito en los anteriores capítulos? La hipótesis que planteo en este capítulo es que la migración histórica y el despojo territorial han formado parte de un mismo ciclo caracterizado por el ejercicio de la violencia hacia las comunidades garífunas. En ese sentido, considero necesario problematizar aspectos estructurales como el despojo territorial que a menudo quedan ausentes al abordarse los procesos de migración transnacional. Por este motivo, considero la “tercera expulsión” de los garífunas de Honduras como parte de un proyecto histórico de desposesión territorial que revela el carácter forzado de la migración transnacional hacia los Estados Unidos.

A partir de entrevistas recopiladas e historias de vida quiero indagar cómo en la vida de muchos garífunas se articulan los procesos de despojo territorial en las comunidades garífunas en Honduras, el asilo político, la economía política de la migración racializada, así como las políticas de control migratorio. Para ello, propongo realizar un recorrido histórico que permita vislumbrar desde un horizonte de largo recorrido la génesis de la migración garífuna hacia los Estados Unidos. A su vez, los datos recopilados durante la investigación etnográfica permiten establecer los vínculos entre la violencia, el despojo de tierras y la movilidad humana que hasta la fecha han sido considerados de manera superficial en la literatura existente (Agudelo 2018; Anderson 2005, 2009; Arrivillaga-Cortés 2011, 2017; Castillo 2019; England 2006; Johnson 2007; López Oro 2016; Prescod 2016). Por ello, el objetivo de este capítulo es mostrar el carácter estructural y forzado de la migración garífuna hacia los Estados Unidos.

3.2. La migración histórica de los garífunas hacia los Estados Unidos

La migración laboral garífuna ha sido una constante a lo largo de la historia, hasta el punto en que se considera que la configuración matrifocal de la familia garífuna responde a la prolongada ausencia de los varones por motivos laborales, definiendo al mismo tiempo las formas recientes de división sexual del trabajo (Beaucage 1970; England 2006; González 1979a, 1988; Kerns 1977, 1997). Estos desplazamientos estacionales vinculados con la pesca, el comercio, el trabajo en las plantaciones bananeras o de caoba, definieron los patrones de asentamiento territoriales de los garífunas a lo largo de la costa centroamericana (Belice, Guatemala, Honduras, Nicaragua) (véase Arrivillaga-Cortés 2010). Desde los años 30 se extendieron a los Estados Unidos, siendo la migración a Nueva York una prolongación lógica de sus patrones de organización sociocultural (González 1979a).

Muchos varones garífunas comenzaron desde los años 30s y 40s a enrolarse como marinos mercantes, descubriendo en esta actividad profesional una oportunidad más lucrativa que en las plantaciones bananeras. Algunos se sumaron a la National Maritime Union (NMU)¹⁰⁵ con sede en Nueva York. Esto conllevó una mejora en el salario y también la obtención de la residencia estadounidense, lo que llevó a algunos garífunas a establecerse de manera permanente en ciudades como Nueva Orleans, Houston o Nueva York (véase mapa 7). En este mismo contexto se dieron migraciones internas en Honduras a ciudades como San Pedro Sula, La Ceiba, El Progreso, Puerto Cortés o Tegucigalpa. De este modo se perfiló un mapa de migraciones internas de los garífunas hacia ciertos núcleos urbanos que, como mostré en el primer capítulo, se inició a mediados del siglo XIX y se intensificó en el contexto de la presión territorial de las compañías bananeras (Euraque 2004: 243-245).

¹⁰⁵La NMU fue un sindicato de marinos mercantes creado en los años 30. Su sede estaba en Nueva York. Algunos garífunas se enrolaron en este sindicato, lo que les permitió encontrar trabajo en otras compañías, pues inicialmente fueron empleados exclusivamente en barcos de vapor de la Standard. La membresía en el sindicato implicó la obtención de salarios más altos, prestaciones y la residencia estadounidense. Además, debían visitar la sede de la organización en el caso de cambiar de compañía o por motivos administrativos. Esto contribuyó a que algunos marinos asentaran su residencia en Nueva York, constituyéndose en la población pionera de migrantes garífunas en la ciudad (véase England 2006: 44).



Mapa 7. Rutas de migraciones históricas garífunas (England 2006).

A mediados del siglo XX el desmantelamiento de la industria manufacturera incentivó la migración caribeña a ciudades en proceso de reconversión industrial como Los Ángeles o Nueva York. Los cambios estructurales de la economía estadounidense en las décadas de los 60 y 70 contribuyeron a una mutación en los mercados laborales y a la modificación en la composición étnica de los trabajadores, lo que impulsó la demanda de mano de obra no cualificada en sectores en recomposición. Este proceso estuvo auspiciado por la *Immigration Act* (1965) e implicó la recepción de trabajadores de bajos salarios procedentes fundamentalmente de América Latina, el Caribe y Asia (Sassen 1988). Puertorriqueños, dominicanos, haitianos, jamaquinos y otros miembros de las Indias Occidentales abonaron a la progresiva caribeñización y latinización de la geografía neoyorquina (Cordero-Guzmán, Smith, Grosfoguel 2001; Foner 1997, 2001; Grasmuck, Grosfoguel 1997; Grosfoguel, Georas 1996; Kasinitz 1992; Lao-Montes, Dávila 2001; Sutton 1989).

La situación histórica y económica de la región garífuna de Honduras era análoga a la de otros países del Caribe que presentaban características de una economía de plantación y se vieron afectados por lógicas de intervencionismo militar estadounidense. Este patrón regional

(procesos de migración laboral hacia la metrópolis desde países de la región caribeña cuyas economías presentaban rasgos distintivos de economías de plantación) hay que entenderlo como el resultado de procesos históricos de inserción subordinada de las economías nacionales al capitalismo extranjero en condiciones de dependencia y a los bajos estándares económicos de las economías de origen como resultado de la división internacional del trabajo (Grosfoguel, Georas 1996: 89). En función de las demandas laborales se abrieron nichos de mercado que fueron ocupados por medio de la demanda selectiva de fuerza de trabajo no cualificada procedente de países en los que Estados Unidos mantenía intereses estratégicos. Esto conllevó a una apertura de la economía estadounidense al sector de servicios y de trabajos agrícolas para migrantes centroamericanos con o sin documentación legal.

En este período se abrieron oportunidades laborales a varones garífunas que se incorporaron al sector industrial y manufacturero en proceso de desmantelamiento. Progresivamente se fueron agregando también al sector de servicios, siendo el mantenimiento de edificios una de las actividades laborales más recurrentes entre los hombres. Con los años se abrió la posibilidad de inserción laboral para las mujeres en la economía de los cuidados, especialmente de personas mayores y de menores (Bodoma, comunicación personal, 2019).

El inicio de la migración garífuna coincidió con profundos cambios económicos en la costa atlántica de Honduras con la colonización de las tierras garífunas por ladinos y grandes terratenientes. Como indiqué en el anterior capítulo, el INA creó la figura de “función social” para determinar la tierra que estaba siendo empleada de manera efectiva, lo que empujó a los garífunas a iniciar un proceso de legalización de los lotes de tierra como propietarios individuales para evitar su expropiación (England 2006: 48). Los procesos de acaparamiento de tierras conjuntamente con la proletarización de garífunas que con los procesos de reestructuración de las compañías bananeras en la década de los 50 habían quedado desempleados, favorecieron la migración.

Al mismo tiempo, la inflación y la reducción de subsidios incrementaron el costo de los bienes básicos en Honduras, especialmente de los alimentos, lo que repercutió en un descenso de la capacidad adquisitiva (*ibid*: 55). Durante los años 70 el proceso de entrada a los Estados Unidos era normalmente por el patrocinio de un familiar que había obtenido una visa de turista o residencia. Otros viajaban embarcados. Aquellos que viajaban con visa de turista e incluso sin documentación, no tenían problemas en conseguir un número de la Seguridad Social y un empleo a la semana de haber llegado (*ibid*: 53).

Uno de esos casos fue el de Benito Martínez, quien en 1973 viajó como polizone en un

barco carguero hacia los Estados Unidos. El barco formaba parte de la flota del magnate Aristóteles Onassis, uno de los navieros más poderosos del mundo. Benito recuerda que en aquella época la gente no cruzaba México como hoy en día, sino que llegaba a los Estados Unidos en barcos de carga (comunicación personal, 2019). En seis meses obtuvo la residencia en los Estados Unidos. Trabajó como soldador durante más de 40 años en Chicago, un destino poco frecuente y en el que tan solo coincidió con otros tres trujillanos. Tras años de trabajo decidió jubilarse, regresando a la comunidad que le vio nacer.

En las décadas de los 80 y 90 cambiaron los criterios de entrada, virando hacia la reunificación familiar, el estatus de refugiado y la mano de obra cualificada. Con la aprobación de la *Immigration Control and Reform Act* (1986) y la *Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act* (1996) se endurecieron las penas, se incrementaron los delitos calificados para deportación y se desarrolló la tecnología empleada en el control de la frontera entre México y los Estados Unidos. A inicios de los 90 aproximadamente un 70% de los hondureños viviendo en Nueva York eran de origen garífuna (England 2006: 55).¹⁰⁶

Entre los 80 y finales de los 90 se incrementó exponencialmente la migración centroamericana hacia los Estados Unidos. En veinte años la población salvadoreña creció 29 veces (de 15.717 a 465.433) y la guatemalteca, 12 veces (de 17.356 a 225.739). La nicaragüense creció 11 veces (de 16.125 a 168.659), mientras que la hondureña solo creció 3 veces, de 27.978 a 108.923, situándose junto a Costa Rica (de 16.691 a 43.530) en los niveles más bajos de la región (véase Puerta 2004: 67). La migración hondureña en este período era mayoritariamente regular y por motivos laborales o de reunificación familiar. Esta se disparó a finales de la década de los 90, coincidiendo con el Huracán Mitch, lo que conllevó a un cambio en el patrón migratorio, creciendo la migración irregular. Además de la migración a los Estados Unidos, se intensificó la migración campo-ciudad, lo que afectó los patrones de migración inter-departamentales y de desplazamiento interno (*ibid*: 71).

Tras el Huracán Mitch en 1998, muchos hondureños llegaron a los Estados Unidos a través del *Temporary Protected Status* (TPS), una medida de protección temporal plasmada en la legislación migratoria de 1989 que permitió que migrantes de nacionalidades específicas tuvieran un permiso para residir y trabajar.¹⁰⁷ No obstante, muchas solicitudes de visas fueron

106 A partir de información obtenida del consulado hondureño y de miembros de la FEDOHNY, Sarah England estimó que del total de población hondureña en Nueva York la población garífuna constituía un 70% entre la década de los 90 y principios de los 2000 (2006: 55).

107El TPS se creó por motivo del incremento de refugiados y solicitantes de asilo en el contexto de las guerras civiles. Posteriormente se aplicó a países afectados por catástrofes naturales. Originalmente la medida

rechazadas. El cierre de “canales regulares de migración” contribuyó a un incremento de la migración irregular hacia los Estados Unidos (*ibid*: 72) que coincidió entre finales de los 90s y principios de los 2000 con un alza considerable de la migración hondureña a los Estados Unidos. Esto a su vez estuvo vinculado con un incremento constante de la población hondureña indocumentada y deportada (*ibid*: 75) que como mostraré en el cuarto capítulo, mantiene una tendencia creciente hasta la actualidad.

Período	Ciclos migratorios
1797	Expulsión de la isla de San Vicente y llegada a Roatán
1797-1802	Asentamiento en Trujillo y fundación de comunidades en territorio continental
1802-1832	Expansión por América Central (Belice, Guatemala, Honduras, Nicaragua)
1820-1860	Auge de redes comerciales
1870-1920	Economía bananera y migraciones a núcleos urbanos
1930-1940	Primeros asentamientos en los Estados Unidos
1956-1970	Reestructuración de la economía bananera y nuevos ciclos migratorios hacia las ciudades
1970	Intensificación de la migración a los Estados Unidos
1990	Cambios en la modalidad de migración hacia los Estados Unidos e inicio de la migración irregular
1998	Intensificación de la migración hondureña irregular después del Huracán Mitch y aumento de la población indocumentada deportable Migración inter-departamental
2013-2014	“Crisis humanitaria en la frontera sur” Migración de madres y menores no acompañados
2014-2019	Migración centroamericana y “éxodo masivo”

Figura 3. Ciclos de migraciones garífunas. Elaboración propia a partir de England (2006), Castillo (2019) y testimonios recopilados.

Así, a finales de los 90, coincidiendo con el huracán Mitch, creció la migración irregular y aumentaron los crímenes categorizados como prioridad para deportación, entre ellos la

abarcaba un período de 18 meses sujeto a renovaciones. Aproximadamente 58.000 hondureños se acogieron a esta medida, que recientemente la administración de Donald Trump ha tratado de suspender de manera definitiva, aunque se ha pospuesto su cancelación hasta enero de 2020.

entrada sin autorización al país. A inicios de los 90 de los migrantes garífunas entrevistados por Sarah England (2006) aproximadamente la mitad llegaba a Estados Unidos de manera regular y la otra mitad de manera irregular. Esta tendencia se fue revirtiendo a lo largo de la década, hasta el punto en que actualmente la inmensa mayoría de los migrantes garífunas lo hace por la vía irregular,¹⁰⁸ lo que ha coincidido a su vez con un endurecimiento de la legislación migratoria tras el 11 de septiembre de 2001.

A partir de estos procesos migratorios se fue vertebrando en la ciudad de Nueva York un tejido social compuesto por colectivos y organizaciones garífunas. En ellas se integraron migrantes garífunas de origen hondureño, que se vincularon con garífunas procedentes de otros países, además de con otros ciudadanos hondureños no garífunas. Al mismo tiempo, en este período se intensificaron en las comunidades garífunas en Honduras procesos de desposesión territorial. Como argumenté en el primer capítulo, el gobierno hondureño aprovechó la coyuntura de destrucción posterior al Huracán Mitch para implementar una legislación favorable a la inversión extranjera y la proliferación de proyectos de desarrollo turístico. Esto coincidió a su vez con un aumento de la migración garífuna como resultado de las devastadoras consecuencias del Huracán Mitch. En el siguiente apartado, presento algunas de las características de las organizaciones garífunas en los Estados Unidos, con el objetivo de reflejar cómo desde los 90 se vincularon con las comunidades de origen e integraron la problemática territorial en Honduras y la migración hacia los Estados Unidos dentro de sus agendas.

3.3. Las organizaciones garífunas en los Estados Unidos

Al calor de la masacre de Happy Land en 1990, se creó la Federación de Organizaciones Hondureñas de Nueva York (FEDOHNY). Esta organización estaba conformada en su mayoría por garífunas y se diseñó con el objetivo de asistir a la población hondureña en asuntos relacionados con la migración, la capacitación laboral, el aprendizaje del inglés y el acceso a servicios sociales (England 1999: 34). También a inicios de los 90 se constituyó el Garifuna Council of New York, con miembros originarios de Belice, Guatemala y Honduras. Esta

¹⁰⁸Con irregular me refiero a la migración no documentada, bien en tránsito o tras la llegada al lugar de destino.

En todos los casos, la migración implica un fuerte sacrificio tanto económico como personal, que supone una fuerte retribución monetaria. Esto conduce en ocasiones el endeudamiento por tasas legales de inmigración, el seguimiento de casos de solicitud de asilo, o los pagos a coyotes y guías. Sobre las mutaciones en los mercados o negocios de la migración véase París (2017: 113-144).

organización emitió una petición por reparación frente a Naciones Unidas por el exilio forzado a manos de los ingleses de San Vicente en 1797.¹⁰⁹ Además, coincidiendo con la celebración en 1997 del bicentenario de la llegada del garífuna a Honduras se conformó el Comité Organizador de la Comisión del Bicentenario Garífuna, que posteriormente tomó el nombre de Garifuna Coalition USA.¹¹⁰

También a inicios de los 90 apareció Hondureños contra el Sida, una organización presidida por Mirtha Colón, que ha realizado un trabajo de incidencia en aspectos relacionados con la discriminación racial, la salud sexual y reproductiva. Esta organización se ubica en el espacio Casa Yurumein (punto 5, mapa 4), un lugar que ha servido de punto de unión y encuentro con otras organizaciones garífunas como la liga de fútbol de Ferry Point (punto 7, mapa 4) o los Patronatos Pro-Mejoramiento.¹¹¹ Hondureños contra el Sida también participa en la Organización Negra Centroamericana (ONECA), una coalición de colectivos procedentes de Panamá, Nicaragua, Guatemala, Costa Rica, Belice y Honduras que impulsan el respeto de los derechos humanos de las comunidades afrodescendientes y realizan un trabajo de incidencia en ámbitos como la justicia, el desarrollo, la salud sexual y la migración.¹¹² En la agenda de ONECA, la cuestión territorial ha pasado a un segundo plano (Colón, entrevista,

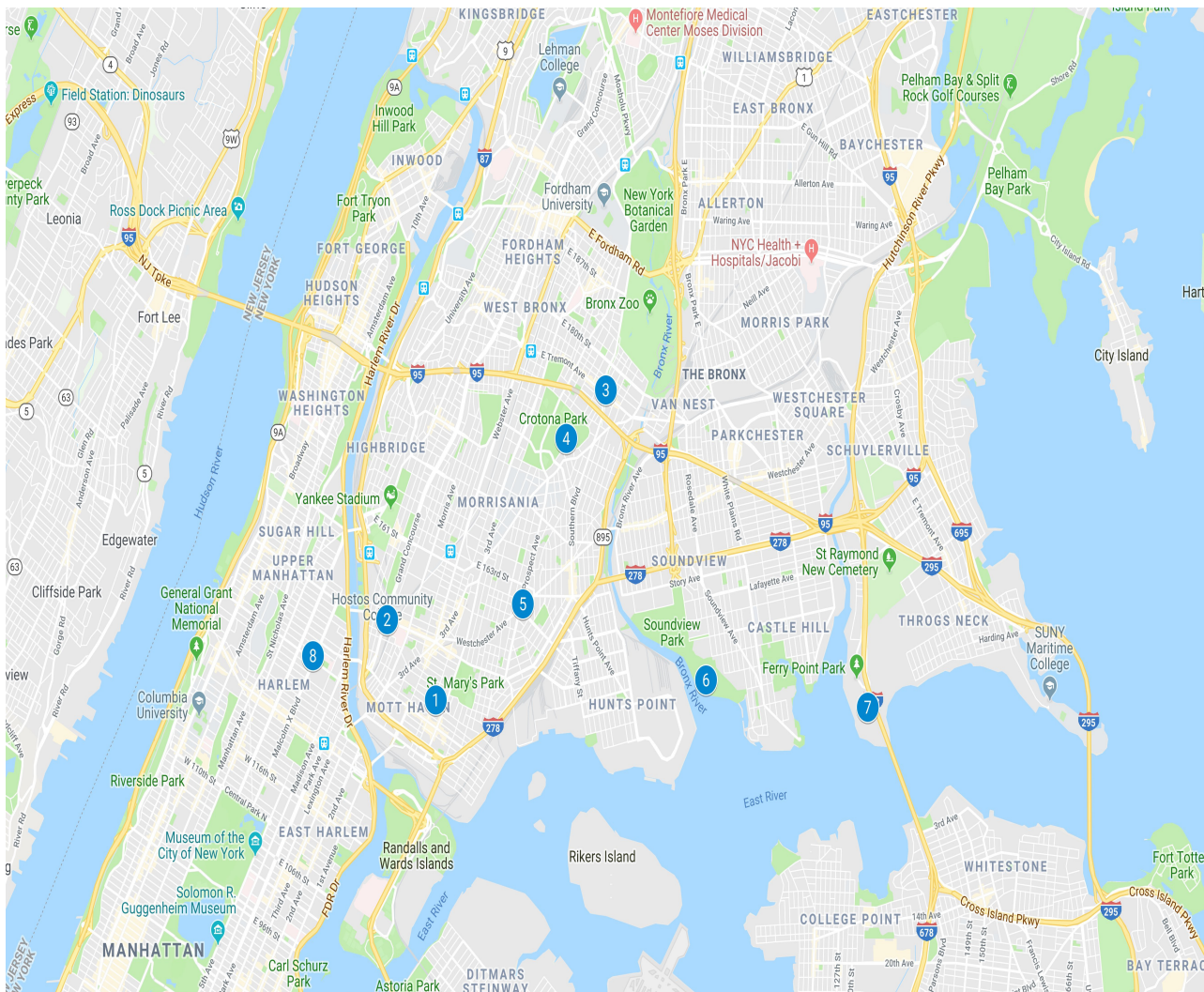
109Uno de los líderes garífunas que más ha enfatizado las reparaciones históricas es José Francisco Ávila, quien junto a Rubén Reyes y otros garífunas que residen en Estados Unidos ha conformado la organización Garifuna Nation (Nación Garífuna). Esto ha supuesto un cercano diálogo con políticos de la Comunidad del Caribe (CARICOM), entre los que se encuentra San Vicente, con el objetivo de demandar reparaciones históricas por la esclavitud y la expulsión de los garífunas de las islas. Uno de los problemas de Nación Garífuna y que a menudo se ve reflejado en sus propuestas y actividades es su falta de arraigo o legitimidad dentro de las decisiones en las comunidades garífunas de Honduras.

110Esta coalición que preside hoy José Francisco Ávila se encarga de planificar el programa de actividades del mes de la herencia garífuna en Nueva York (Garifuna American Heritage Month). Entre otras actividades se celebra la llegada a Honduras de los garífunas, el día de héroe nacional de Joseph Satuyé en San Vicente y las Granadinas, el día de la expulsión de San Vicente, un homenaje a los familiares de las víctimas de Happy Land, así como misas, caminatas y actividades lúdico-culturales.

111Los patronatos en Nueva York se han convertido en una extensión de los patronatos de las comunidades garífunas hondureñas en los Estados Unidos y realizan actividades de recaudación de fondos para promover proyectos de desarrollo en las comunidades (electrificación, equipamientos para los centros médicos, recogida de útiles para las escuelas o envío de fondos para la organización de copas de fútbol como la Copa Numada, entre otros).

112Céleo Álvarez Casildo, dirigente de ODECO, fue también promotor y presidente de ONECA hasta su muerte en 2016. En la actualidad Mirtha Colón dirige la organización. ONECA celebra una conferencia anual centrada en los derechos de las mujeres afrodescendientes. En 2018 se celebró en Nueva York y en 2019 en Panamá.

2018). Aunque se realizan actividades centradas en las comunidades en Honduras, las problemáticas y las necesidades cambian (García, entrevista, 2018). Los valores culturales asimilados a partir de la migración garífuna hacia los Estados Unidos han transformado la relación con las comunidades de origen, lo que ha contribuido a una progresiva indiferencia hacia las problemáticas relacionadas con la lucha territorial en Honduras y a una percepción creciente de la tierra como una mercancía (García 2014: 4-9). En ese sentido, los intereses de las organizaciones sociales se ha situado en la esfera de las políticas de reconocimiento cultural dentro del engranaje institucional estadounidense.



Mapa 8. Lugares seleccionados en el condado del Bronx y Harlem (elaboración propia).

1	Garifuna Community Services	5	Casa Yurumein
2	Hostos Community College	6	Soundview Park
3	Happy Land Memorial	7	Ferry Point Parl
4	Crotona Park	8	Schomburg Center

En septiembre de 2019 en una reunión organizada por la Garifuna Coalition USA, Cecil Mckie, Ministro de Turismo, Deportes y Cultura de San Vicente y las Granadinas convocó a los asistentes a la celebración del Garifuna Yurumein Homecoming 2019, un encuentro que permitiría conectar a los garífuna de la diáspora con el territorio ancestral de San Vicente de donde fueron deportados hace más de 200 años. Para este evento el ministro pidió el compromiso de que las organizaciones movilizaran a un número significativo de garífunas de cada país para hacer posible un multitudinario “reencuentro” que finalmente se realizó en agosto de 2020 (véase introducción).

Después del encuentro con el ministro de San Vicente, los miembros de la Coalición discutieron las actividades del mes de la herencia garífuna, refiriéndose a los fondos comprometidos por políticos locales como Rafael Salamanca Jr o Rubén Díaz (que otorgó a la Coalición 35.000 dólares para la organización de eventos culturales) y a la necesidad de impulsar la marca Garifuna Renaissance, registrada en el departamento de estado de la ciudad de Nueva York. La creación de esta marca se encuentra en consonancia con el reporte de la UNESCO de 2013 de economía creativa que incluye distintas expresiones culturales como literatura, música, artes performativas y visuales. La campaña Garifuna Renaissance busca fomentar que distintas expresiones culturales garífunas puedan incorporarse a la tendencia de la economía creativa, lo que a su vez puede ampliar el acceso a fondos gubernamentales, aprovechando los nexos con políticos locales y las oportunidades de representación que se abren en el marco del multiculturalismo.

En este sentido, la idea de diáspora histórica de los garífunas reproduce una narrativa que no entra en contradicción con los circuitos hegemónicos de consumo cultural, al mismo tiempo que asimila las formas modernas de progreso y desarrollo. Además, el emprendedurismo y la iniciativa privada se presentan como estrategias posibles de la comunidad garífuna estadounidense para incidir en las comunidades de origen.

Sin embargo, este enfoque entra en contradicción con el de organizaciones sociales en Honduras, que como OFRANEH, se han enfrentado directamente a los proyectos de desarrollo emprendidos por el gobierno hondureño. De ese modo, los intentos de activistas y organizaciones garífunas en los Estados Unidos por articular puentes de interacción con los procesos comunitarios en Honduras se han enfrentado a contradicciones difíciles de resolver. Y es que mientras que los procesos en defensa del territorio se oponen frontalmente a los proyectos de desarrollo turístico, al narcotráfico o el monocultivo, poniendo sus vidas en juego, desde los Estados Unidos se minimizan los riesgos que estos procesos entrañan y se

conciben estrategias de desarrollo en el marco de la economía global que no se corresponden con la realidad cotidiana de las comunidades garífunas en Honduras. La marginación social, económica y política, la falta de seguridad jurídica, la desposesión de facto de las tierras comunitarias, a pesar de la existencia de títulos colectivos, y la formulación de proyectos económicos como las ZEDEs que implican el desplazamiento técnico de las comunidades, dificultan la posibilidad efectiva de interlocución con el gobierno y de impulsar proyectos económicos que involucren con autonomía a las comunidades.

Al mismo tiempo, para las organizaciones garífunas en los Estados Unidos, las problemáticas territoriales no son una prioridad (Colón, entrevista, 2018). Organizaciones como ONECA o la Coalición Garífuna han trabajado con organizaciones gubernamentales en Honduras y con diputados afrodescendientes con el objetivo de encontrar espacios de negociación entre el derecho de los garífunas a la tenencia de la tierra y los proyectos de desarrollo que afectan a las comunidades. Incluso, se vislumbró la posibilidad de que las comunidades garífunas participaran en los proyectos turísticos.¹¹³ Pero este escenario se ha ido volviendo más sombrío con el paso de los años, con la criminalización de líderes sociales y la implementación de proyectos no consultados con las comunidades tal y como establece el convenio 169 de la OIT.

Esta situación de tensión entre la perspectiva de los garífunas en Estados Unidos y en Honduras fue expuesta por Sarah England (2006) cuando evidenció con su trabajo de campo en la década de los 90 la divergencia de posturas entre la comunidad limoneña en Nueva York, respecto al desarrollo y los problemas territoriales. Por un lado, un sector de los migrantes

¹¹³De hecho, algunos actores valoran positivamente la implementación de proyectos de desarrollo turístico. Esto llevó a José Francisco Ávila a imaginar la posibilidad de exigir como forma de compensación una participación de las comunidades garífunas en el proyecto turístico Los Micos Beach Resort con un 7% de las acciones (García 2014). De ese modo, algunas de las visiones de desarrollo que proponen colectivos como Garifuna Nation, en un intento por promover la reunificación de la diáspora garífuna y la implementación de políticas de desarrollo territorial, se enfrentan con las problemáticas reales de las comunidades que a menudo están atravesadas por el despojo, la desigualdad, la persecución y la discriminación. Para algunas personas garífunas, posturas como la de OFRANEH consisten en una constante negativa del desarrollo económico y de las oportunidades que presentarían actividades vinculadas con el sector turístico. Lejos de la realidad, considero que las organizaciones en defensa del territorio han concebido siempre la posibilidad de emprender proyectos alternativos de desarrollo en función de las necesidades de las comunidades. Es más, como planteé en los anteriores capítulos, la oposición a las políticas gubernamentales está anclada en un historial de agravios por la marginación, discriminación e implementación de proyectos dañinos para las comunidades.

impulsaron la electrificación de la comunidad, lo que en términos de modernidad y progreso, consideraban una prioridad impostergable. Esto se asociaba a la proliferación de hábitos como el consumo de televisión por cable, que se había convertido en algo fundamental para los garífunas, que no concebían la posibilidad de retornar a su comunidad por vacaciones y no tener acceso a luz eléctrica.

Por otro lado, miembros de la comunidad en Nueva York se mostraban más proclives a priorizar los intentos del Movimiento Negro Iseri Lidawamari liderado por el alcalde de Limón Lombardo Lacayo por mecanizar la producción agrícola en la comunidad y por tanto defender la propiedad colectiva de las tierras frente a las invasiones agrarias y el cultivo de palma africana. Para England, estas posiciones reflejaban “complejas maneras en que el discurso de desarrollo, la etnicidad y la solidaridad comunitaria se articularon en estas diferentes organizaciones y cómo estas revelaron el funcionamiento de clase, etnicidad y parentesco en un espacio transnacional” (2006: 25). Y es que más allá de la posibilidad o no de conciliar ambas perspectivas, en última instancia mostraron diferentes ideas del territorio y el desarrollo económico, que crean fisuras dentro de la comunidad de origen.¹¹⁴

Este argumento también es expresado por Doris García (2014) al referirse a la comunidad garífuna en los Estados Unidos como la clase media garífuna. Para García (2014) la narrativa de defensa territorial que se expresa en las luchas de las comunidades en Honduras y que organizaciones como OFRANEH han promovido, entra en contradicción con las formas de entender el vínculo con las comunidades de origen por parte de los migrantes. Estos en muchos casos refuerzan visiones individualistas de posesión de los lotes de tierras que chocan con el espíritu de defensa de la propiedad colectiva de la tierra. En otras ocasiones, los migrantes limitan su relación con la comunidad al envío circunstancial de remesas a familiares o amigos, mientras que paralelamente se desentienden del despojo de tierras y la implementación de megaproyectos.

Durante mi trabajo de campo encontré casos como el de ASUNCOR (el Patronato de Corozal en Nueva York) que muestran otros escenarios alternativos de interacción entre los miembros

114 Más allá de discernir en el orden de prioridades de los garífunas limoneños, creo que esta ambivalencia expresa diferentes posturas, mediadas por la clase social, el cambio de hábitos y las opiniones políticas, que en muchos casos conducen al rechazo de la defensa territorial y las formas de vida tradicionales. En esto influye de manera importante la migración hacia los Estados Unidos. Y es que todavía hoy muchas comunidades garífunas de los departamentos de Colón y Gracias a Dios carecen de luz eléctrica y sufren el asedio de las tierras comunitarias, lo que evidencia que la marginación forma parte de un proyecto histórico de desposesión y desplazamiento.

que viven en el extranjero y aquellos que habitan en la comunidad. ASUNCOR emprendió la iniciativa de reunirse en Casa Yurumein por medio de videollamada con el presidente del patronato de Corozal y otros habitantes de la comunidad para discutir el proyecto de la Central Térmica de la Ensenada. Una polémica votación realizada en la comunidad unos días antes en la que se aprobó la ejecución del proyecto había sido objeto de controversia en las redes sociales. Esta consulta fue desconocida por muchos corozaleños al haber involucrado a menos de 200 personas de un total de 11.000 miembros aproximados de la comunidad. Los resultados fueron de 160 votos a favor, 25 votos en contra, 2 votos nulos y 1 en blanco. Algunos jóvenes líderes de la comunidad grabaron vídeos en facebook live desde Houston o Nueva York para expresar su malestar y rechazo al proyecto, mientras que otros jóvenes desde Corozal contestaron duramente estos mensajes al señalar el desconocimiento de estas personas del proceso territorial en curso.¹¹⁵

Estas discusiones reflejaron por un lado la disgregación geográfica de los jóvenes de la comunidad, y por otro lado, la tensión que se da entre las decisiones adoptadas por los miembros de la comunidad que no han migrado y aquellos que desde la distancia tratan de mantener su vínculo con la comunidad y se muestran preocupados por las problemáticas territoriales. Muchos de los que se encuentran fuera de la comunidad, al carecer de la documentación legal necesaria, se ven impedidos para regresar, tal y como hacen de manera estacional aquellos hijos de la comunidad que cuentan con papeles y regresan durante la feria de enero, la Semana Santa o los meses de junio, julio y agosto para visitar familiares, traer dólares, participar en rituales o actividades de la iglesia. Estas frecuentes visitas les permiten mantener vínculos estrechos a pesar de la distancia.

No obstante, los procesos migratorios recientes han dificultado esa continuidad en los lazos comunitarios, pues se han endurecido los trámites para la obtención de residencia legal y permiso de trabajo. Asimismo, cada año el número de migrantes garífunas va en aumento, en sintonía con el incremento de migrantes centroamericanos hacia los Estados Unidos. Esta situación se evidenció con la migración de madres y menores no acompañados en 2013 y 2014, así como con la caravana hondureña organizada en octubre de 2018. Estos dos acontecimientos revelaron que en los últimos cinco años se ha intensificado el flujo migratorio hacia los Estados Unidos, imponiéndose un nuevo ciclo migratorio que por sus características

¹¹⁵Uno de esos casos fue el de Darío Guity, quien rechazó las posiciones de corozaleños en Estados Unidos como Dj Córdoba o Yilian David. Para Darío al residir fuera de la comunidad y mantenerse alejados de las problemáticas cotidianas, ellos no tenían legitimidad para desconocer o criticar las decisiones de los miembros de la comunidad presentes en Corozal.

he definido como éxodo masivo.¹¹⁶

3.4. El éxodo masivo

Desde finales de 2013 y durante el inicio de 2014 se dio una fuerte migración de mujeres garífunas, muchas de ellas acompañadas por sus hijos menores de edad. También emprendieron la ruta hacia los Estados Unidos un número significativo de menores no acompañados. Este ciclo migratorio se diferenciaba de otros procesos anteriores y recibió atención mediática regional e internacional por sus características particulares; el protagonismo de mujeres y una amplia presencia de menores no acompañados. Además, fue presentada por los medios de comunicación como una migración masiva e incontenible, constituyendo un desbordamiento de las políticas migratorias preexistentes, lo que legitimaba y justificaba al mismo tiempo por su magnitud, la implementación de medidas de control y contención migratoria (Acuña 2016). Estas aproximaciones mediáticas invisibilizaron tanto las trayectorias individuales como las condiciones estructurales que se escondían detrás de la migración. De igual manera, entre las respuestas elaboradas por las autoridades migratorias y estatales, se privilegiaron esquemas de seguridad y control.

Entre los garífunas esta migración fue la punta de un iceberg que reflejó las dimensiones del éxodo masivo que durante décadas han protagonizado generaciones. Muchos sintieron que las comunidades se estaban quedando vacías. Durante años el descenso en la matrícula de los jóvenes en las escuelas ha sido el mejor censo y estimación para darse cuenta de las dimensiones de la migración y de su impacto a nivel local. Hay comunidades como Guadalupe

¹¹⁶Las alusiones a los flujos de migrantes centroamericanos como éxodo masivo se han popularizado en la prensa e incluso en los estudios de migración. Estas referencias encuentran eco en las “oleadas” que se dieron en los 80 coincidiendo con las guerras civiles en la región. Uno de los primeros autores en referirse al éxodo centroamericano fue Sergio Aguayo (1985), remitiéndose a la escalada en el número de refugiados y solicitantes de asilo como consecuencia de los conflictos civiles. La extensión de esta categoría ha coincidido con el incremento de la migración centroamericana de los últimos años. Sobre la continuidad de la crisis migratoria centroamericana desde los 80 hasta la actualidad véase García (2006). Para el caso garífuna, el investigador y periodista Kenny Castillo (2019) ha empleado el concepto de éxodo. Además, este concepto se asocia con la expulsión de los garífunas de la isla de San Vicente. Esto ha conducido a un uso ambivalente del mismo. Éxodo, junto a otras categorías como dispersión o diáspora, definen la ubicación transnacional de los asentamientos garífunas tras procesos históricos de expulsión y relocalización (véase Agudelo 2013, 2018; Arrivillaga-Cortés 2011, 2017; Johnson 2007; Prescod 2016). Sin embargo en ocasiones tienen un uso más histórico y no se asocian con los ciclos migratorios recientes como señalo más adelante.

donde el número de jóvenes que se han marchado es mayor al 90% (David, entrevista, 2018). En general la media supera con creces la mitad de los jóvenes entre los 15 y 30 años. Los miembros de las familias que han decidido migrar a temprana edad se ha disparado, especialmente en la última década, en algunos casos por la falta de oportunidades económicas y en otros por el deseo de conocer la ruta migrante. Probar suerte, siguiendo los pasos de algún amigo o familiar, ha sido el factor decisivo que a muchos les ha impulsado a viajar, desconociendo los riesgos del camino.

Sin embargo, más allá de las coyunturas en las que se insertan los ciclos migratorios, el patrocinio es un elemento clave, pues los coyotes, muchas veces miembros de la comunidad, hacen el enganche¹¹⁷ por una cifra aproximada que oscila entre 8.000 y 10.000 dólares¹¹⁸. De este modo, se requiere el apoyo de un pariente en los Estados Unidos pues difícilmente se puede reunir esa cifra a una temprana edad en Honduras. Antiguos buses amarillos Bluebird de escuelas norteamericanas, que habitualmente se encargan de realizar las rutas locales en los departamentos de Atlántida y Colón, se llenan de personas de las comunidades garífunas y como si de una excursión¹¹⁹ se tratara, emprenden el camino a la frontera con Guatemala a

117La figura del “enganche” se remonta a una modalidad de contratación de trabajadores ligada a la construcción de redes ferroviarias y plantaciones durante la dictadura de Porfirio Díaz. Esto suponía a un pago por adelantado que conducía al endeudamiento del trabajador además de un control por parte del enganchador de los trabajadores hasta el lugar de trabajo. Este sistema contribuyó al flujo constante de “agentes laborales” móviles entre México y Estados Unidos (Durand 1999), siendo la génesis de procesos posteriores intervenidos por agentes gubernamentales por medio de nuevos mecanismos de control. La creciente regulación estatal estuvo acompañada de un incremento en el empleo de guías y coyotes por parte de los migrantes indocumentados, especialmente a finales del siglo XX y principios del XXI (Massey, Pren, Durand 2009).

118Esta cifra se ha incrementado en los últimos años, puesto que según mis interlocutores en 2014 rondaba los 5.000 dólares. Actualmente el precio establecido supera los 8.000 dólares. Esta vía se conoce como “por detrás de la puerta” y supone cruzar de manera irregular la frontera con Estados Unidos evitando los controles migratorios. La otra alternativa existente conlleva la entrega de la persona por los guías a las autoridades migratorias en la frontera entre México y Estados Unidos, generalmente en Ciudad Juárez o Piedras Negras. Esto significa la presentación voluntaria a las autoridades migratorias y la solicitud de asilo en los Estados Unidos. Esta opción es menos costosa al reducirse las mochadas (sobornos). En ambos casos la ruta se inicia en Tapachula y por medio de tren (La Bestia) o autobús se llega a Monterrey, desde donde es fácil llegar a Piedras Negras. En algunos casos en que los viajeros cuentan con documentos legales en México, lo hacen en avión a Ciudad de México para tomar otro vuelo hasta Monclova (Coahuila) y desde allí continuar hasta Piedras Negras para cruzar a Estados Unidos. Sin embargo esta opción es más costosa y está al alcance de pocos.

119En época de feria es habitual la organización de excursiones de miembros de otras comunidades para

cambio de una cifra similar a lo que costaría el mismo trayecto en una ruta comercial. En algunos casos estos buses están decorados con emblemas cristianos y rostros de Jesucristo. “Cristo todopoderoso”, “Cristo vive, búscalos con fe”. El viaje se vislumbra con esperanza y se convierte al mismo tiempo en un negocio lucrativo para aquellos que participan del mismo. Pero las promesas del norte a veces se enfrentan a la realidad del trayecto, marcada por la violencia y el sufrimiento.

El periodista garífuna Kenny Castillo ha recopilado durante años información sobre sucesos relacionados con la migración garífuna hacia los Estados Unidos. En enero de 2019 sumaban 25 los garífunas muertos en tránsito por México (Castillo 2019), aunque posiblemente esta cifra sea mayor a falta de datos oficiales. Son conocidos los casos de jóvenes que han desaparecido sin dejar rastro o que han sufrido violencia por parte de grupos criminales como Los Zetas (secuestros, extorsiones, reclutamientos y torturas). También son conocidas las historias de personas que han sido mutiladas en La Bestia, a raíz de una caída o un desafortunado movimiento en el tren. Algunos jóvenes reinician el viaje a pesar de haber sido deportados más de diez veces, lo que impone de manera perpetua en sus vidas una “puerta giratoria” de emigración, deportación y reemigración (Cockroft 1986; Rietig, Domínguez 2015). Estos procesos instauran una cultura juvenil atravesada por una economía migratoria en la que se entrecruzan de manera abigarrada procesos de explotación laboral, el coyotaje, el narcomenudeo o el robo, pero también la cooperación mutua, las remesas y los lazos familiares.

Algunos jóvenes se lanzan tiraderas¹²⁰ en las que dan cuenta de etapas del proceso migratorio. Casos de estafa, encuentros con criminales o la migra¹²¹ se convierten en objeto de presunción o angustia y son expuestos en las redes sociales. En algunos casos algunos jóvenes garífunas destacan la adrenalina del viaje después de haber sido correteados por la migra o los narcos. En otros, las consecuencias de este estilo de vida son fatales, y sus familiares escriben impotentes mensajes en facebook con sus fotos en búsqueda de información, esperando que algún conocido o familiar les de pistas sobre su paradero. Sin embargo, más

participar en alguna de las actividades (fútbol, música o baile). Como comenté en el primer capítulo, estas se remontan a inicios de siglo XX y han contribuido a generar intercambios constantes entre las comunidades.

120Las tiraderas tienen un paralelismo con el “beef” o el “diss” en el hip hop. Estas mezclan el hip hop con el reguetón y se acompañan de un ritmo o base instrumental. Consisten en enfrentamientos verbales contra rivales o grupos de personas como muestra de insatisfacción o enemistad. También se convierten en formas de contar historias y relatar acontecimientos.

121Forma abreviada para referirse a los agentes del INM.

allá de un estilo de vida que se impone entre algunos jóvenes, la persecución que sufren los migrantes garífunas por su condición racializada entre grupos criminales y autoridades migratorias es constante y generalizada.

Una noche me encontraba conversando con Emmy en el restaurante Jugos Cristales, en la comunidad de Cristales (Trujillo). Era la víspera de un encuentro organizado por OFRANEH e intentaba conocer gente de la comunidad, a la que había llegado por primera vez hacía unas horas. En un momento dado el joven encargado de la seguridad del establecimiento se despidió del trabajo, anunciando que se marchaba hacia el norte en el bus nocturno de la Cooperativa De Transporte Unión Coloneña (COTUC) que sale entre las once y las doce de la noche de Trujillo hacia San Pedro Sula.

Este bus llega temprano a la estación en San Pedro y después de cambiar de bus en Puerto Cortés, cruzas la frontera a media mañana. Esto te permite avanzar lo suficiente por la ruta migratoria del Petén como para después de descansar una noche en el camino, en la Casa del Migrante Betania en Santa Elena de la Cruz (Guatemala), llegar a Tenosique (México) al día siguiente cruzando la frontera de El Naranjo y El Ceibo. El conocimiento sobre la ruta se transmite cotidianamente; los nombres de los municipios, la dirección de los albergues y hoteles, las rutas de las combis,¹²² así como la cantidad aproximada que un migrante gasta entre transporte y mordidas.¹²³ Otros optan por viajar por Tapachula desde donde inician el camino en el tren de mercancías de La Bestia, generalmente con el acompañamiento de un guía, que se encarga de los pagos, pero en otros casos de manera independiente, lo que extiende la duración del viaje e incrementa el riesgo del mismo (París 2017: 133-144). No obstante, la proliferación en Tapachula de haitianos y centroafricanos en los últimos meses¹²⁴ lo convierte en un paso poco seguro para los garífunas, que por su condición racializada se ven

122Aunque el término original deriva de un vehículo de la marca Volkswagen, se usa de manera habitual en México para referirse a un vehículo de servicio público de pasajeros, habituales en pequeñas ciudades.

123Parte del dinero que se entrega en forma de soborno a las autoridades migratorias o policías para continuar el camino. También se emplea el término mochada.

124El 27 de agosto de 2019 integrantes de la Guardia Nacional y policías federales arremetieron contra migrantes haitianos y africanos, lo que tuvo un saldo de varios heridos, incluyendo periodistas. Las autoridades esgrimieron que los migrantes rechazaron realizar los trámites para su regularización migratoria. Sin embargo, estos estaban manteniendo desde el 18 de agosto un plantón en las oficinas del INM denunciando la corrupción instalada en el seno de la institución frente a la injustificada demora en la otorgación de permisos para continuar su camino hacia la frontera con Estados Unidos. Posteriormente, en octubre, miembros de la Guardia Nacional bloquearon en Huehuetán (Chiapas) el paso de una caravana conformada por centroamericanos, haitianos, centroafricanos y cubanos.

más expuestos a la persecución por parte de las autoridades migratorias en México.

En medio de una acalorada discusión, Emmy reprendió con virulencia al vigilante de seguridad. Después pregunté por los detalles de la conversación. Emmy me comentó que este cipote¹²⁵ acababa de regresar de México hacía un mes. Había sido secuestrado y torturado en Veracruz y al parecer estaba dispuesto a intentar “probar suerte” nuevamente, después de haber llegado sangrando, con quemaduras en el cuerpo y con la ropa hecha jirones unas semanas atrás. Al parecer había logrado escapar saltando de un balcón después de haber sido secuestrado durante días por narcotraficantes.

Esta insistencia por migrar es recriminada normalmente por aquellos que se quedan en la comunidad y se involucran en los procesos de defensa de tierras, hasta el punto en que se plantea la necesidad de buscar alternativas frente a la migración y concientizar a los jóvenes respecto a las implicaciones que tienen estos procesos.¹²⁶ También, como mostraré en el cuarto capítulo, aquellos que después de haber sido deportados deciden integrarse a los procesos territoriales advierten de los riesgos de migrar al norte. No obstante, las amenazas del camino y de ser deportado una vez en los Estados Unidos no son motivos menores para disuadir a muchos de emprender la iniciativa. La migración a México, que anteriormente era contemplada únicamente de forma transitoria para reunir el suficiente dinero trabajando o en ocasiones charoleando¹²⁷ para llegar a los Estados Unidos, es vista actualmente como un posible destino final debido a los elevados costos materiales del viaje. En la ciudad de Tenosique se ha asentado una comunidad garífuna bastante numerosa. También escuché testimonios de garífunas que han trabajado por un tiempo en Tapachula, Torreón, Aguascalientes, Sonora, Puebla, Querétaro, Zacatecas, Guadalajara, Monterrey, Tultitlán y Chalco en el estado de México, Tabasco y Veracruz.

En muchas ocasiones he sido testigo de conversaciones en torno al pisto¹²⁸ que se puede hacer en México o lo cómoda¹²⁹ que la vida es allá. También de discusiones sobre si conviene mejor migrar a Houston o a Nueva York, siendo las posibilidades de ser deportado o de comprarse un carro para no viajar en transporte público un criterio importante para elegir

125Alguien joven.

126La OFRANEH organizó en Vallecito el 2 y 3 de octubre de 2018 un encuentro de jóvenes garífunas en el que se abordó la problemática de la migración y el vaciamiento de las comunidades.

127Expresión coloquial que hace alusión al acto de mendigar o pedir limosna. En ocasiones se emplea como sinónimo de estafar o engañar, por lo que puede tener connotaciones despectivas.

128Dinero.

129Algo económico o accesible.

destino.¹³⁰ México, igual que Estados Unidos, se convierten en destinos fascinantes, lo que comprobé en innumerables conversaciones, en las que jóvenes garífunas me relataron sus historias. También en casos en los que coincidí con personas que regresaban de trabajar en México por una temporada. En el imaginario popular México es sinónimo de oportunidades económicas, pero también forma parte de una honda llaga que para muchos es difícil borrar del cuerpo. Para muchos, México se convirtió en una pesadilla, por situaciones violentas por el encuentro con las autoridades migratorias o grupos de narcotraficantes.

La migración masiva de madres y jóvenes en 2013 y 2014 fue el reflejo del proceso silencioso de vaciamiento que atraviesan las comunidades garífunas en Honduras.¹³¹ A su vez, esta oleada, por sus particularidades, tuvo efectos duraderos en la comunidad garífuna de Nueva York. Me reuní en la tarde de un domingo en la Iglesia Mother Gaston en Brooklyn con Carla García, coordinadora de relaciones internacionales de OFRANEH. Carla comenzó a relatarme el proceso que vivieron las mujeres y los menores que llegaron en 2013 y 2014 a Nueva York, evidenciando con su manera de expresarse la magnitud de la tragedia que vivieron como comunidad. Se refirió específicamente a un grupo de 87 mujeres que formaron parte de un proyecto piloto implementado por las autoridades migratorias estadounidenses por medio del cual se vieron obligadas a portar grilletes electrónicos.¹³² Esto supuso un

130Mientras que en Nueva York es habitual emplear el transporte público, en Houston presenta más inconvenientes al no estar tan integrada la red de transportes de la ciudad. Eso obliga a que los garífunas adquieran un vehículo privado para desplazarse a su lugar de trabajo. Aunque muchos lo valoran en Honduras como una forma de distinción y clase social, en última instancia se convierte en un mero reflejo del diferente acceso a la movilidad entre ambas ciudades. En Nueva York salvo algunas excepciones de personas que necesitan moverse con sus herramientas de trabajo, es habitual que las personas para evitar los problemas del parqueo y los costos de los desplazamientos decidan viajar a su lugar de trabajo en transporte público.

131Para un panorama general sobre la relación entre migración garífuna y los conflictos territoriales al calor de la crisis humanitaria véase Saldaña-Portillo (2017).

132Los dispositivos de vigilancia electrónica (*electronic monitoring devices*) mejor conocidos como “grilletes electrónicos”, pesan 115 gramos y son colocados en el tobillo a las personas solicitantes de asilo. Aunque son presentados como una alternativa a la detención, estos han sido objeto de cuestionamiento por parte de organizaciones en defensa de migrantes por deshumanizar a sus portadores y criminalizar a los solicitantes, al estar en constante vigilancia, pues permiten el rastreo del movimiento y la ubicación de la persona en tiempo real. Además, limitan la movilidad de las personas afectadas. En el caso de los garífunas por ejemplo ha significado su rastreo y detención por merodear por zonas consideradas de peligrosidad como el Bronx (García, entrevista, 2018), pero en las que residen la mayoría de sus parientes y amigos. El uso de los grilletes ha ido creciendo desde que se implementaran durante la administración de Obama. El número de participantes en el programa de apariencia de supervisión intensiva (ISAP por sus siglas en inglés) de ICE ha

constante monitoreo por parte de las autoridades migratorias de las mujeres garífunas, lo que afectó su vida familiar, su posibilidad de encontrar trabajo, su autoestima y salud mental:

El tema era que cuando ellas llegan nosotros no teníamos ni idea de lo que iba a pasar. Porque todas estas personas vinieron porque alguien les ayudó desde los Estados Unidos, un familiar. Pero la utopía, la gran mentira en realidad era que al entrar con sus niños a los Estados Unidos el gobierno de Obama las iba a proteger. Así se vinieron, ese fue el enganche que les hicieron en las comunidades y ese es el enganche que le hicieron a las familias aquí para que soltaran el dinero para pagar a los coyotes. Realmente... la cuestión fue totalmente diferente. Fue una forma fácil para el gobierno, para inmigración, de construir una red de dónde estaban, cada una de las personas, y no solo estoy hablando de Nueva York, estoy hablando de todos los estados de la unión americana donde hay garífunas, ¿no? A través de ellas. Porque una vez que entraban, que atravesaban la garita,¹³³ que se entregaban a inmigración. Porque no es que las cogían en el camino o algo parecido, no. Iban y entraban a la garita y se entregaban. Entonces llamaban a un familiar, obviamente el familiar decía que sí que se hacía responsable y las dejaban salir, ver dónde estaban esos familiares, pero ese familiar tenía que dejar sus datos. Estas personas eran, eh... visitadas en cualquier momento del día a las casas de esos familiares donde... O sea no podían trabajar, no tenían opción de trabajar. Además de eso... una de las cosas más atroces que nosotros hemos visto, que hemos tenido que atravesar como comunidad fue la puesta del grillete electrónico (García, entrevista, 2018).

La puesta en marcha de los grilletes electrónicos fue considerada por las afectadas y organizaciones garífunas como una nueva forma de esclavitud moderna (García, entrevista, 2018; Santos Briones 2014). En ese sentido, esta sería la primera forma de esclavitud practicada en la comunidad garífuna, en tanto que los garífunas consideran que nunca fueron esclavizados durante el período colonial. Esta práctica de monitoreo, que en los últimos años se ha extendido para los solicitantes de asilo, fue testada inicialmente con este grupo de mujeres, lo que contribuyó a que se diera un proceso organizativo comunitario y de solidaridad con las afectadas:

Es cuando nosotros realmente empezamos a elevar nuestra voz como

ido en aumento. Además, el uso de los grilletes ha supuesto jugosas ganancias a la empresa Behavioral Interventions Incorporated (BI), subsidiaria de GEO, segundo mayor contratista privado de ICE y una de las corporaciones de cárceles privadas más importante en los Estados Unidos (El diario 2018).

133Se conoce como garitas a los cruces de fronteras internacionales donde se realiza revisión de documentos migratorios. Algunos cruces frecuentes son los de San Ysidro (entre Tijuana y San Diego), Eagle Pass (entre Piedras Negras y Eagle Pass) y los puentes internacionales de Stanton, Ysleta y Paso del Norte (entre Ciudad Juárez y El Paso).

organización y hasta cierto punto logramos que se quitara el grillete porque nosotros hicimos ruido, nadie sabía que estaban utilizando a las mujeres garífuna como conejillo de india. Estaban probando si el grillete o el GPS, el monitoreo gps funcionaba o era funcional, entonces cuando ellas entraron a los Estados Unidos les dieron un papelito de una hoja... derecho que decía que aceptaban voluntariamente formar parte del proyecto piloto para monitoreo gps. En algunos casos en inglés, ellas no entendían ni siquiera lo que estaban firmando, pero les decían que con eso iban a estar libres y que no iban a estar presas, porque es una alternativa... Un consentimiento que no estaba realmente informado. El drama que eso generó en las familias, en los niños de esas mujeres, y en la sociedad en la cual ellas se desenvolvían fue una cuestión que yo no quisiera volverla a ver en la vida. Pero ahora mismo están volviendo a instalar el grillete. Están volviéndole a poner grillete a la gente por mucho más tiempo porque ya el proyecto pasó la prueba a costa del sufrimiento de las mujeres garífunas. Lograron saber a quién le hacía daño, en qué condiciones no se podía poner un grillete, y hoy sí, el grillete ya no es una hoja de regimen de derecho o un proyecto piloto. es algo que ya está prácticamente institucionalizado y que tiene un coste (García, entrevista, 2018).

Este tortuoso episodio contribuyó a que muchas organizaciones se movilizaran y alzaran la voz frente a la injusticia que estaban sufriendo las madres. Durante el día, sus familiares se marchaban por motivos laborales, lo que exigía a las madres salir del departamento con sus hijos por su condición migratoria, una situación que se volvió especialmente delicada al llegar el invierno. Al carecer de permiso de trabajo tampoco pudieron colaborar con la economía doméstica. Sin embargo, a través del reverendo Danilo Lachapel algunas se involucraron en el *food pantry*¹³⁴ de la Iglesia Española en el Bronx. Esto les ayudó a vincularse en las actividades del centro y recibir donaciones de las organizaciones santuario,¹³⁵ de la New York University e

134Los *food pantry* son despensas de alimentos orientados a cubrir las necesidades alimentarias de las comunidades y especialmente de personas en situación de pobreza, vulnerabilidad o riesgo de exclusión social. Generalmente forman parte de iniciativas locales de organizaciones sin ánimo de lucro.

135El Movimiento Santuario fue impulsado en la década de los 80 por activistas religiosos estadounidenses y centroamericanos en Estados Unidos que en un contexto marcado por el intervencionismo militar en América Central, ayudaron a los refugiados procedentes de estos países en sus aplicaciones de asilo político. Frente a la constante denegación de solicitudes por parte de la administración, los activistas decidieron ayudar a los refugiados resguardándoles en sus casas o en iglesias con el objetivo de evitar su detención. Este movimiento cuestionó la política exterior estadounidense en América Central al mismo tiempo que practicó la desobediencia civil activa al ofrecer un sistema de ofrecimiento de asilo de facto al margen del sistema estatal de migración (Ochoa 2018: 32-46). Con el paso de los años, ciudades y condados decidieron impulsar políticas santuario con el objetivo de limitar su colaboración con las autoridades federales de migración. Al mismo tiempo, organizaciones santuario continúan realizando un trabajo de base en apoyo a migrantes y solicitantes de asilo como alternativa y oposición a las políticas de control migratorio.

incluso del gobierno de Venezuela (García, entrevista, 2018).

Pronto se involucraron clínicas legales¹³⁶ y perjudicaron el trabajo que se había realizado con un enfoque comunitario. Aunque Carla trabajó como representante de OFRANEH para tratar el expediente de las madres como parte de un caso de grupo que se vinculara con el despojo territorial en las comunidades garífunas en Honduras, los abogados incidieron en las narrativas, imponiendo los relatos que generalmente imperan en los casos de asilo político; la violencia criminal de las maras y la violencia de género. De ese modo, se dio un tratamiento singular y específico de cada caso, deshaciendo el trabajo de grupo.

En este mismo período surgió con la cobertura de las iglesias garífunas el proyecto Garifuna Community Services (GCS). GCS se dedica a la asesoría respecto a casos de solicitud de asilo, que generalmente involucran a madres garífunas solteras y a sus hijos desde un enfoque comunitario. En el siguiente apartado abordo el caso de Gregoria Flores, una de las cabezas visibles de GCS.¹³⁷ Tras participar durante años en los procesos de defensa territorial en Triunfo de la Cruz, se vio obligada a marcharse de su comunidad tras un intento de asesinato en su contra. Así, distintos líderes garífunas se han visto forzados a exiliarse de Honduras, lo que revela la existencia de tramas individuales asociadas con el desplazamiento forzado y el despojo territorial. Como en el caso de las mujeres garífunas, estos itinerarios son sometidos a un escrutinio que determina la aceptación y rechazo de ciertos perfiles. En estas condiciones de ambivalencia emergen organizaciones garífunas como GCS que trabajan por acompañar a las solicitantes.

3.5. Asilo político y despojo territorial

Tras varios intentos, finalmente pude conversar con Gregoria Flores. Después de ser testigo de su ritmo de trabajo en Garifuna Community Services (GCS) que me dirigiera la mirada y me asegurara que era el momento para poder conversar, más que un alivio lo sentí como parte de un enorme compromiso. Cada jornada de trabajo Gregoria se reúne con jóvenes mujeres garífunas, generalmente madres solteras, que han migrado recientemente de Honduras a los

136Las clínicas legales son organizaciones que se dedican a proporcionar servicios de asesoría y representación legal a inmigrantes, especialmente a solicitantes de asilo.

137Como mencioné en el segundo capítulo, Gregoria Flores formó parte del CODETT en Triunfo de la Cruz y fungió como coordinadora de OFRANEH entre la década de los 90 y los 2000. Tras un atentado en su contra solicitó asilo político en los Estados Unidos, donde reside actualmente y se ha involucrado en distintas iniciativas sociales entre la que se encuentra su asesoría hacia mujeres migrantes solicitantes de asilo.

Estados Unidos. Gregoria les asesora sobre los procedimientos necesarios para solicitar asilo político. Durante la espera, en función de los turnos y el horario de las citas, las mujeres comparten entre ellas sus frustraciones y problemas. Una joven madre de Corozal comenta entristecida cómo ella “no se haya”,¹³⁸ lamentando la dura vida en la ciudad de Nueva York, recordando al mismo tiempo con nostalgia la vida en la comunidad y la distancia que le separa de sus familiares. Los niños juegan entre ellos mientras esperan que sus madres terminen de recibir la información, cansados de un largo día en la escuela, en la que se ven obligados a esforzarse por aprender un nuevo idioma y adaptarse lo más pronto posible.

“Conozco el proceso, lo he caminado, y lo he caminado con huellas de sangre, entonces yo puedo guiar a las personas para que puedan caminar el sistema, acompañarlas” afirmó Gregoria. Tras asumir durante años la coordinación de OFRANEH, abandonó Honduras en 2006 tras un intento de asesinato en su contra el 30 de mayo de 2005. Como recuerda: “no alcanzaron matarme pero sí me arrancaron del proceso, no del proceso en sí porque todavía estoy en el proceso, pero me arrancaron de allá de la comunidad” (Gregoria, entrevista, 2018).

Desde inicios de la década de los 90 se involucró en la defensa de tierras en la comunidad de Triunfo de la Cruz. Fue en una reunión en 1993 sobre prevención del cólera, coincidiendo con la llegada de turistas por Semana Santa a la que Gregoria asistió como promotora de salud, cuando supo de los proyectos turísticos en la región de Tela. A la misma asistieron Rafael Leonardo Callejas, que en ese momento era el presidente de la República, Ricardo Rodolfo Maduro, presidente del Banco Central, empresarios del Club de Leones de Tela, miembros de la alcaldía de Tela, regidores municipales y el entonces presidente del patronato de Triunfo de la Cruz.

En este encuentro se revelaron detalles sobre el proyecto de la Bahía de Tela. Así, la municipalidad de Tela fungiría como socia en el proyecto, siendo la instancia local encargada de la implementación del mismo. Para Gregoria, este proyecto de despojo en la Bahía se diseñó prácticamente en los años 30 con la presencia de las compañías bananeras en la región (entrevista, 2018), lo que explica su carácter estratégico y los múltiples intereses económicos y políticos que estaban en juego. La alcaldía municipal de Tela solicitó al Instituto Geográfico Nacional (IGN) integrar las comunidades de Triunfo de la Cruz y la Ensenada como parte del casco urbano. Al mismo tiempo, desconoció a las autoridades del patronato escogidas por la comunidad, designando a miembros a los que ofrecía dinero a cambio. Estos procedimientos contribuyeron a la división de la comunidad, y aquellas personas que se prestaron a colaborar

138Alguien no se encuentra a gusto en un lugar.

con la municipalidad constituyeron más tarde la organización 3 de mayo. La respuesta no se hizo esperar. Se conformó un comité de defensa de tierras (el CODETT) y una comisión de investigación con el objetivo de averiguar cuál de las organizaciones garífunas apoyaría a la comunidad. Finalmente se acordó que OFRANEH era la más adecuada para acompañar el proceso comunal. Sin embargo, la represión y persecución política fue inmediata:

Alfredo cayó preso por una supuesta cocaína de un carro donde iba que ni siquiera era el carro de él y él estuvo siete meses preso, siete meses preso. No, siete años preso, esos siete años que Alfredo estuvo preso yo sentí que yo estaba presa con él. Fue una cuestión bastante fuerte y en ese proceso, en ese tiempo acibillaron a Jesús, acibillaron a Jorge. Simeón tuvo que huir para Belice. El otro Gustavo tuvo que huir para Belice, que todavía está en Belice. Simeón está viviendo aquí en Estados Unidos, porque después también tuvo... la persecución lo alcanzó para Belice. Ahora él está viviendo acá. Bueno, mucha gente, mucha gente tuvieron que salir. Yo salí como diez años más tarde pero sea como sea tuve que salir de la comunidad (Flores, entrevista, 2018).

Como comenté en el segundo capítulo, Oscar Brega, Jorge Castillo Jiménez, Julio Alberto Morales y Jesús Álvarez Roche fueron asesinados durante el proceso de defensa de las tierras de Triunfo de la Cruz. Alfredo Reyes estuvo preso, y otros comuneros como Gustavo o Simeón se vieron forzados a emigrar a Belice y Estados Unidos respectivamente. Gregoria, tras asumir responsabilidades en OFRANEH, primero por cuatro años en la secretaría de la mujer y más tarde como coordinadora general (1996-2006) sufrió un atentado en su contra que le forzó a abandonar la comunidad. Entonces decidió “hacer las maletas” hacia los Estados Unidos, aunque regresaría a finales de 2005 nuevamente a Triunfo para una asamblea en la que se determinó cuál iba a ser su función en el extranjero. Se le encomendó que daría seguimiento a los casos de las demandas que se habían interpuesto. Es decir, la demanda en la CIDH por el caso de Alfredo López (CIDH 2006) y la denuncia en contra del Banco Mundial (BM), pues estaba participando como socio en el proyecto Bahía de Tela y por tanto contribuyendo a la división de los títulos de la comunidad.

Unos años más tarde Gregoria dejó de acudir a Washington a la sede del BM a realizar cabildeo y seguimiento de los casos por cuestiones familiares. Entonces comenzó a involucrarse en Nueva York en procesos organizativos con la población garífuna de la ciudad, primero asesorando a los patronatos y más tarde en GCS, que comenzó en 2013 como un programa que funcionaba “debajo de las iglesias” y que desde 2016 opera como una organización registrada. El local se encuentra en una de las zonas más pobres del sur del

Bronx, en el 342 de Brook Avenue (punto 1, mapa 4). Las reuniones se realizan por las tardes los martes, miércoles y jueves. Algunos niños hacen sus tareas, los adolescentes que llegaron recientemente a Nueva York preparan sus exámenes de acceso al *high school*, reciben instrucciones respecto a los procedimientos. En ocasiones se organizan eventos en los que se reparten utensilios escolares, alimentos básicos, ropa para niños, juguetes, dulces. Los viernes se realiza servicio para la comunidad. También se organizan actividades sobre salud sexual y reproductiva así como galas con el objetivo de recaudar fondos. GCS cuenta con un grupo de aproximadamente 30 voluntarios, algunos de los cuales llegaron en la oleada de 2013-2014 y ya obtuvieron recientemente residencia y permiso de trabajo (Flores, entrevista, 2018). En las paredes del centro se despliega un mapa de las comunidades garífunas en Centroamérica, y cartulinas con el nombre de cada comunidad relucen en las paredes del salón.

La estrategia de acompañamiento del proceso jurídico de la organización es de doble vía. Por un lado se aporta experiencia y conocimiento respecto a las posibilidades de que los solicitantes de asilo cumplan con alguno de los 108 alivios migratorios, y puedan avanzar en el proceso. Además, se ayuda a la integración de aquellas personas que durante su llegada se puedan ver afectadas por conflictos interfamiliares. Y es que el proceso de solicitud de asilo puede llegar a durar hasta más de seis años. Por otro lado, se trabaja para que aquellas personas que no vayan a cumplir con los requisitos en el procedimiento y circunstancialmente vayan a ser deportadas nuevamente a Honduras sean reincorporadas a las comunidades de origen.

En algún momento Gregoria se refirió a la posibilidad de que los deportados pudieran agregarse al futuro proyecto de Universidad Garífuna Indígena que OFRANEH está impulsando en Vallecito. Esta doble mirada hacia los problemas de las comunidades garífunas tanto en Estados Unidos como en Honduras forma parte tanto de un intento por cumplir con los requisitos jurídicos necesarios para llevar a cabo con éxito las solicitudes de asilo, como de una lectura geopolítica de la estrategia del gobierno hondureño para el despojo territorial de las comunidades garífunas que pasa por el flujo migratorio garífuna y el vaciamiento de las comunidades. GCS constata la dificultad de llevar a buen término casos de asilo político que conllevan una fuerte inversión de entre 4.000 y 8.000 dólares.

Además, asume la necesidad de fortalecer los procesos locales para impedir la migración masiva de los hijos de las comunidades. En ese sentido, GCS trabaja cotidianamente para acompañar las situaciones de vulnerabilidad a las que se ven expuestos los migrantes garífunas. Esto se realiza a través de la compartición de experiencias de vida marcadas por los

conflictos territoriales y las múltiples violencias que impulsan a las personas a migrar de sus comunidades de origen.



Fotografía 5. Intervención de Gregoria Flores en foro Domestic Violence Survival.

Unas horas antes de la entrevista, había acompañado a Gregoria a un encuentro en Hostos Community College en Gran Concourse (punto 2, mapa 4), también en el sur del Bronx (fotografía 5). Este centro vinculado a la City University of New York (CUNY) fue creado como una respuesta a las demandas educativas y profesionales de la comunidad puertorriqueña e hispana del barrio en los años 60 (Maurrasse 2002). Hoy, en un distrito donde más del 60% de los habitantes son clasificados en los censos como “hispanos”, el campus intenta articular los planes académicos con las necesidades de la comunidad. El encuentro Domestic Violence Survival congregó a representantes políticos como Cecile Noel, Vanessa L. Gibson, Rafael Salamanca Jr, Nathalia Fernández¹³⁹ y miembros de organizaciones de base en torno a la

¹³⁹Cecile Noel es la comisionada de la oficina del alcalde de Nueva York para terminar con la violencia doméstica y la violencia de género (ENDGBV). Vanessa L. Gibson es una mujer afroamericana del Partido Demócrata miembro del consejo de la Ciudad de Nueva York para el Distrito 16 (que incluye partes de Claremont Village, Concourse, Concourse Village, Crotona Park, Highbridge, Longwood, Melrose, Morris Heights, Morrisania, Mount Eden y University Heights en el condado del Bronx) del consejo de la Ciudad de Nueva York. Rafael Salamanca Jr. es un político de origen puertorriqueño del Partido Demócrata miembro del consejo de la Ciudad de Nueva York para el Distrito 17 (que incluye partes de Concourse Village, East Tremont, Hunts Point, Longwood, Melrose, Morrisania, Port Morris, y West Farms en el condado del Bronx). Nathalia Fernández es también parte del Partido Demócrata y su familia es originaria de Cuba y Colombia. Es representante del distrito 80 en la asamblea del estado de Nueva York (que incluye Allerton, Pelham Gardens y Morris Park en el

problemática del tráfico humano y las diversas formas de violencia que se dan en contextos atravesados por la migración.

El evento se organizó en la cancha de baloncesto del centro educativo. Entre los asistentes predominaban mujeres racializadas del barrio atentas a las problemáticas de la comunidad, lo que refleja el vínculo del centro con la comunidad local en que se inserta. También contó con la presencia de traductores simultáneos, equipos de abogados especializados y miembros de organizaciones de derechos humanos.¹⁴⁰ Gregoria asistió acompañando a Ana, una mujer garífuna que recientemente había sido separada de sus hijas, internadas en un centro de detención de migrantes. Estos son conocidos popularmente como las hieleras.¹⁴¹ El emotivo testimonio de Ana del que aquí reproduzco un fragmento fue acompañado por aplausos de dolor por parte de las asistentes:

Después de cruzar la frontera con mis hijas fuimos separadas. Una tiene cinco años y la otra los diecinueve. Para mí no ha sido fácil mi tiempo aquí, porque venía huyendo de la violencia y me vengo buscando mejores oportunidades con ellas porque nuestro país no presta las condiciones necesarias para la educación de nuestros hijos. Fuimos víctimas de discriminación por tener VIH. A causa de eso mis hijas fueron encerradas en un servicio sanitario por tener la condición de VIH, eso es lo que nos hizo salir casi huyendo de nuestro país. Me separaron de ellas, pasaron días, semanas sin saber de ellas. Ya sé dónde están pero no sé mucho de ellas, solo lo que ellas me cuentan. Su petición fue denegada. Vendimos todo lo que teníamos para poder viajar (Ana, testimonio, 2018).

Es habitual que familias garífunas vendan sus lotes de tierras o lo poco que tienen para poder viajar a los Estados Unidos. Aunque hay veces que las situaciones personales encajan dentro de los criterios establecidos para la obtención de asilo político, estos no siempre son infalibles,

condado del Bronx).

¹⁴⁰Entre las organizaciones y programas ofertados se encontraban NYC Commission on Human Rights, Domestic Violence project, Bronx Legal Services NYC, Mott Haven Community Partnership Program, el safety plan del Center Against Domestic Violence, Safe Horizon (Moving victims of violence from crisis to confidence), el manual de derechos y servicios para el inmigrante NYC Comptroller Scott M. Stringer, the New York City Anti-Violence project y los programas de intervención de violencia de Odyssey House Well Care.

¹⁴¹Las hieleras es la denominación habitual que emplean los migrantes indocumentados que son aprehendidos en la frontera para referirse a los centros de detención transitorios en los que son internados. Distintos testimonios refieren el intenso frío que se pasa dentro de estas celdas, que a menudo carecen de los servicios sanitarios e higiénicos mínimos. Estos han acaparado atención mediática a raíz de las separaciones de menores. También han sido denunciados estos centros por abusos, maltratos y negligencias de las autoridades migratorias (Cancino 2019).

y en ocasiones el sacrificio y la inversión económica realizada no terminan por garantizar la obtención del resultado esperado. El caso de Kendra (Ana Batiz) y de la separación de su hija Susan es una muestra de ello. Hasta el 4 de enero de 2010 Estados Unidos impedía el ingreso de solicitantes de asilo que padecían VIH. Desde entonces se permite la entrada de solicitantes de asilo que padecen la enfermedad y sufren persecución política en su país. El caso de Ana Batiz entró dentro de esta categoría, al sufrir hostigamiento político en Honduras por involucrarse en la exigencia de mayores derechos a la salud para las personas con VIH (la Asociación Nacional de Personas Viviendo con VIH/SIDA en Honduras, ASONAPVSI DAH). Sin embargo la situación de su hija Susan de 19 años, también portadora de VIH, quedó en una indefinición, pues la Ley de Inmigración y Nacionalidad define cualquier persona menor de 21 que no ha contraído matrimonio como menor.¹⁴² Además, el Servicio de Ciudadanía e Inmigración también emplea esta definición y permite a los menores de 21 años acompañar a sus padres en las entrevistas de asilo.

Estas entrevistas determinan si un migrante puede quedarse en el país y seguir su caso en una corte. Mientras que Ana y su hija Kirad fueron liberadas, Susan fue retenida. Tras tres semanas internada se le permitió realizar una entrevista de miedo creíble,¹⁴³ en la que evidenció la discriminación sufrida en Honduras por pertenecer a un grupo particular. Sin embargo su aplicación fue denegada al no haber demostrado persecución por parte de las autoridades gubernamentales. Distintos expertos señalan que en el fallo pudieron haber influido problemas en la traducción, la interpretación de sus testimonios, la situación anímica de Susan o su juventud. Finalmente, tras ser rechazada la apelación, fue deportada en noviembre de 2018 de regreso a Honduras.¹⁴⁴

Unos meses antes, la separación de familias del Triángulo Norte había centrado el debate en los medios de comunicación, cuestionándose en parte de la opinión pública el funcionamiento del sistema migratorio estadounidense.¹⁴⁵ Las imágenes de los niños y de las

142Respecto a la situación de mujeres garífunas hondureñas portadoras de VIH demandantes de asilo en Estados Unidos véase Atkinson, Ottenheimer (2018).

143Según el Servicio de Ciudadanía e Inmigración de Estados Unidos (USCIS, por sus siglas en inglés), la entrevista de temor creíble determina que alguien se encuentre en situación de riesgo de persecución o tortura. Esta es realizada por un agente de asilo o en su defecto, por un juez de inmigración (U.S. Citizenship and Immigration Services. Preguntas y Respuestas: Verificaciones de “Temor Creíble” en <https://www.uscis.gov/es/programas-humanitarios/preguntas-y-respuestas-verificaciones-de-temor-creible>).

144El caso de Ana Batiz recibió seguimiento parte del New York Times (véase Fertig 2019).

145En junio de 2018 se desató una fuerte polémica por la separación de cientos de niños centroamericanos de

condiciones de confinamiento en los centros de detención pusieron en tela de juicio el ethos humanitario del proceso de solicitud de asilo y las condiciones de recepción. En su intervención en el foro Domestic Violence Survival Gregoria destacó cómo tras las entrevistas de miedo creíble que realizan los solicitantes de asilo al ingresar a los Estados Unidos hay “una búsqueda de separación”. Esta separación contribuye a la desconexión de cada caso con el objetivo de singularizar la experiencia de los migrantes. Además, cada caso se analiza con independencia de las condiciones sociales y políticas de los países de origen. Para Gregoria:

Hay una separación, se trata de desligar, se trata de desconectar las violaciones sufridas por la persona de la condición política y social del país. Y debe ser entendible para todos los que están navegando este sistema que si el estado-gobierno de cada uno de los países no establecen mecanismos para la garantía de los derechos humanos de los individuos, para garantizar los derechos humanos de las personas dentro de los países, estas personas van, independientemente de que sea un caso de violencia doméstica o sea un caso de violencia y persecución por las maras, si no hay mecanismos de parte del estado para la resolución de estos casos y eso (...) tiene una vinculación directa con lo que son los causantes para la solicitud de asilo, estas mujeres pueden ser mujeres indígenas y lo podemos vincular directamente con la cuestión de la raza. Porque esta mujer además de pertenecer a un grupo particular como ser mujer también pertenece a un grupo social, pertenece a un modo diferenciado por su raza. Y los estados no exigen verdaderamente política efectiva para la garantía y la defensa del proceso (Flores, testimonio, 2018).

Gregoria señala la invisibilización de las condiciones políticas y sociales estructurales que se encuentran detrás del proceso de solicitud de asilo, que afecta la naturaleza de los procedimientos jurídicos. Además, estos mecanismos no son acompañados de políticas efectivas que garanticen la protección de los derechos humanos de personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad. Así, no se implementan mecanismos para preservar las garantías fundamentales, especialmente en los países de origen. En el caso de Honduras, estas se incumplen de manera sistemática, con la puesta en marcha de “políticas

sus familias por parte del gobierno de Estados Unidos. Menores llegados con sus padres entre abril y junio de 2018, fueran considerados no acompañados y puestos bajo custodia del Departamento de Salud y Servicios Sociales (HHS por sus siglas en inglés). La política de “tolerancia cero” de la administración de Trump obligó a que los inmigrantes sin documentos fueran puestos en custodia criminal federal, continuando el operativo Streamline iniciado por Obama. Sin embargo, mientras que el operativo Streamline hizo excepciones con aquellas personas que viajaban con niños, menores no acompañados y personas enfermas, la administración Trump impulsó la separación de miles de niños de sus familias con el objetivo de disuadir a los migrantes y por tanto reducir las entradas (Hirschfeld, Shear 2018).

genocidas en contra de su población” (Flores, testimonio, 2018).

Al ingresar a los Estados Unidos, las mujeres solicitantes de asilo se sitúan en la obligación de enfrentar una entrevista de miedo creíble, en la que deben narrar sus historias de trauma y sufrimiento de tal manera que se refleje una persecución política. Este proceso supone una producción de epistemologías en consonancia con los marcos establecidos (Bohmer, Shuman 2004, 2007). Esto conduce a una resignificación y traducción de la experiencia a través de los mecanismos de certificación y producción de verdad interpuestos en el procedimiento. Esto contribuye a su vez a la estandarización de los criterios de elegibilidad y aceptabilidad de las solicitantes. Así, ciertas narrativas respecto a la corrupción policial, la violencia criminal de las maras, la violencia de género y la discriminación por pertenencia a un grupo racial o étnico diferenciado prevalecen sobre otras problemáticas que involucran de igual manera profundas y múltiples escalas de violencia.

En ese sentido, la “persecución política” en los términos en que establecen las entrevistas de miedo creíble, no es parte únicamente de una violencia directa y manifiesta contra las personas. Esta también es el reflejo de una violencia estructural, simbólica y cotidiana expresada en diversas formas de sufrimiento y dolor resultado de jerarquías sociales, de clase, género, sexualidad y raza. Así, se constituye un *continuum* de violencia (Scheper-Hughes 2003; Scheper-Hughes, Bourgois 2004) que atraviesa las condiciones de existencia en las comunidades de origen y que se extiende al itinerario migrante.

En el caso del VIH, por ejemplo, como sugiere Paul Farmer, más allá de la construcción social del estigma, la existencia de la enfermedad revela profundas lógicas de colonialismo, pobreza, violencia y genocidio (2006: xxi). Las mujeres migrantes se encuentran en el proceso de solicitud de asilo determinadas por los criterios establecidos en lo que Didier Fassin (2012) ha definido como “la industria humanitaria del asilo”. Como afirma Fassin: “tensiones y contradicciones quedan expuestas en la economía moral de las sociedades occidentales respecto a la persecución, al mismo tiempo que manejan su reconocimiento a través de restrictivos términos de control migratorio” (2012: 111).

La paradoja de la razón humanitaria queda expuesta cuando las mujeres solicitantes de asilo se ven obligadas a portar grilletes electrónicos y asimilar su experiencia de trauma y sufrimiento a los criterios establecidos por el sistema migratorio estadounidense. Al mismo tiempo, la permanencia en los Estados Unidos pasa por la exigencia de producción de ciudadanía cultural (Ong 2003) que se expresa en diversas formas de relación con las instituciones gubernamentales que definen la posibilidad de vivir en territorio estadounidense.

Esto demuestra al mismo tiempo procesos de producción biopolítica y de regímenes de ciudadanía que instituyen formas de vida aceptables y asimilables por las lógicas gubernamentales y de control migratorio y vidas que son desechadas.

El sistema de solicitud de asilo jerarquiza y prioriza registros de experiencia, desarrollando lo que el filósofo francés Jacques Rancière (2002) define como una distribución del mundo de lo sensible, una partición de la experiencia. Además, estos procesos oscurecen las diferentes lógicas de poder que actúan en la construcción de las categorías migratorias, pues en última instancia el objetivo es “clasificar a los sujetos migrantes en diferentes modalidades jurídicas – ilegales, refugiados, calificados, temporales – para captar a los individuos que prometen mayor productividad y plusvalía a través de sus calificaciones laborales o su vulnerabilidad socioeconómica a la explotación” (Estévez 2018: 24-25). Esto contribuye al reforzamiento de una economía política de la migración racializada, que como he señalado, forma parte de un proceso histórico continuado que ha permitido el despojo de los territorios garífunas a partir de la expulsión de sus habitantes. Así, el sistema de asilo, lejos de convertirse en un mecanismo para garantizar la protección humanitaria, termina instituyéndose en un mecanismo dentro de la gestión neoliberal de la migración. Para Ariadna Estévez (2018) en la administración de poblaciones intervienen una biopolítica migratoria en la que se ancla el derecho al asilo político y una necropolítica que expulsa a las personas de su país y que presenta rasgos estructurales.

En estas fuerzas centrífugas y centrípetas de gestión de la vida y destrucción de territorios y poblaciones intervienen a su vez lógicas de preservación racial y cultural del espacio nacional hegemónico. Por un lado, la deportación, como muestro en el siguiente capítulo, se convierte en un factor fundamental en el disciplinamiento de la fuerza de trabajo migrante, que a su vez fortalece el estigma de varones migrantes racializados, convertidos en índices de peligrosidad en la sociedad de destino.

Por otro lado, empresas estadounidenses como Geo Group se benefician de contratos millonarios firmados con ICE para implementar tecnologías de monitoreo y control de los solicitantes de asilo como los grilletes electrónicos. Al mismo tiempo, las clínicas legales y las organizaciones de derechos humanos se insertan de manera paternalista en un sistema de asilo que lejos de enfrentar las condiciones estructurales que afectan a los migrantes tanto en su país de origen como en su proceso migratorio, terminan por reforzar estos mecanismos de control de las fronteras. Esto se da por medio de la validación de un régimen de producción de verdad que se establece durante el proceso de solicitud de asilo. Éste jerarquiza registros de

experiencia, definiendo qué vidas merecen ser protegidas y cuáles no y deben ser expulsadas.

3.6. Conclusiones

La caravana hondureña iniciada en octubre de 2018 tuvo un impacto y una cobertura mediática pocas veces vista en la historia de las migraciones recientes. En ese momento me encontraba en los Estados Unidos y pude percibir cómo la cuestión migratoria se convirtió en el centro del debate político a escasos días de la celebración de las elecciones intermedias. También me mantuve atento a la ola de xenofobia que se desarrolló en México a partir de la caravana, con algunas marchas de rechazo a la migración centroamericana, especialmente en la ciudad de Tijuana, pero también muestras de solidaridad de un pueblo históricamente migrante.

La respuesta organizada de activistas y organizaciones en Estados Unidos también permitió vertebrar una movilización social contra las políticas de control fronterizo que está profundizando la administración de Donald Trump. En Honduras la caravana fue convocada bajo el lema “No nos vamos porque queremos: nos expulsa la violencia y la pobreza”. La iniciativa se propagó por medio de las redes sociales. El lugar de encuentro; la terminal de autobuses de San Pedro Sula, el día 12 de octubre desde las 8 de la mañana. En el punto se congregaron cientos de personas, posiblemente muchas más de las que esperaban reunir los organizadores. La ruta emprendida fue la habitual para muchos hondureños que ya han migrado antes; la CV-13 que pasa por Choloma y Puerto Cortés, para después de superar Omoa y Tegucigalpa llegar a Guatemala por Corinto. Lo que al inicio eran varios cientos fueron sumando miles en el camino.

Las imágenes de la irrupción en México superando el control migratorio preparado por las autoridades migratorias dieron la vuelta al mundo. Muchos se preguntaron por qué migran los hondureños. La violencia del narcotráfico y las elevadas tasas de homicidios en Centroamérica, la corrupción del gobierno y la administración pública, la colusión de las fuerzas de seguridad con el crimen organizado, las injustas políticas comerciales, el nivel de pobreza, el precio de la canasta básica, los problemas en la salud y la educación pública, el despojo territorial y el impacto ambiental de los megaproyectos fueron algunas de las respuestas tentativas que analistas especializados en política internacional y estudios migratorios, organizaciones de derechos humanos y otros actores manifestaron en un intento por arrojar luz sobre el asunto. Más allá del tratamiento mediático y las repercusiones

políticas de la caravana, muchos migrantes decidieron sumarse por un motivo bien sencillo; evitar los riesgos del trayecto viajando en grupo, lo que significó al mismo tiempo poner en cuestión y enfrentar el negocio criminal de la frontera que se abastece de las vidas de los migrantes centroamericanos.

En la comunidad garífuna el acontecimiento contribuyó a una reflexión en torno a la presencia de los garífunas en las caravanas y las condiciones económicas, sociales y políticas en Honduras. Revisando las imágenes de las caravanas muchos echaban en falta la presencia de personas negras que fueran identificadas como garífunas, habida cuenta del importante flujo migratorio de los últimos años.¹⁴⁶

En mi caso me enfrentaba con una situación bastante particular; ¿cómo abordar el evento sin dejarme llevar por las pasiones que moviliza? ¿Podía acaso ignorar el acontecimiento, receloso de la espectacularización mediática y la exposición de la vulnerabilidad de las vidas de los migrantes? En cualquier caso, la caravana fue nuevamente, como lo fue la migración de mujeres y niños en 2013-2014, un episodio que reveló las múltiples tramas que se ocultan detrás de procesos con una prolongada y duradera continuidad en el tiempo. El acontecimiento puso al descubierto relaciones que se mantenían ocultas hasta ese momento y que permitió cristalizar. De ese modo, más allá de la construcción y puesta en escena del acontecimiento, conviene restituir los marcos en los que se inscribe y le dotan de sentido (Bensa, Fassin 2016: 113).

La caravana vinculó dos aspectos que normalmente se disocian como si de aspectos contingentes se trataran. Por un lado la agencia migrante, las historias de vida de aquellos que deciden emprender el viaje. Estas, independientemente de las motivaciones, ocuparon un lugar central en las crónicas recopiladas por los periodistas que decidieron sumarse a la caravana en búsqueda de información. Por otro lado, las condiciones estructurales de tipo político, económico y social que llevan a los hondureños y otros centroamericanos a decidir migrar. También los límites a la movilidad y las políticas de control migratorio.

Siguiendo a Marilyn Strathern (2013) la pragmática del evento actualizó los sistemas de significación existentes en torno a las caravanas migrantes y el éxodo centroamericano. Los actores involucrados, reformularon la escenografía existente, apelando a la audiencia, pero a través de su irrupción, desfiguraron el orden simbólico impuesto, emergiendo como protagonistas, dotando con sus acciones de insubordinación nuevos contextos desde los que

¹⁴⁶El periodista garífuna Kenny Castillo y el activista y promotor cultural Pablo Blanco, organizaron entrevistas y presentaciones por medio de facebook live. Estas intervenciones fueron replicadas por medio de los comentarios de los usuarios, creándose hilos de discusión.

desentrañar las problemáticas subyacentes.

Esto supuso un desbordamiento de los esquemas de control y coerción que dan cauce a la movilidad humana (Cordero, Mezzadra, Varela 2019: 12). La caravana constituyó un rompimiento material de lo que Sandro Mezzadra define como el poder productivo de la frontera, es decir, el papel estratégico de la frontera en la construcción del mundo (2017: 11). Ese orden simbólico es resguardado por tecnologías de control social durante el proceso de solicitud de asilo como el monitoreo gps a través de los grilletes electrónicos. Estas, contribuyen a la domesticación de los flujos migratorios en un intento por reordenar la geografía racial del trabajo migrante, y fortalecer el complejo industrial de la economía migratoria del que se benefician en distintas etapas del tránsito diferentes actores, tanto estatales como para-estatales. Detrás de estas operaciones logísticas de soberanía y gubernamentalidad subyacen circuitos de acumulación globales y responden a las nuevas formas de organización y movilización de la fuerza de trabajo (*ibid*: 12-13).

Del mismo modo, han emergido subjetividades políticas que lejos de constreñirse a las tecnologías tanto del control como de la industria humanitaria, han reforzado procesos en que la migración reterritorializa ciertas formas de vida comunitarias que en vez de adecuarse a las nuevas geografías las modifican construyendo nuevos sentidos. En el próximo capítulo abordo cómo el vaciamiento de las comunidades a partir del despojo y acaparamiento de tierras está siendo enfrentado con el retorno de los hijos de la comunidad deportados de México y los Estados Unidos. Así, exploro cómo en los procesos de deportación, marcados por el trauma y la violencia, intervienen los ancestros y la conversión espiritual, influyendo en el vínculo con el territorio y la espiritualidad tradicional.

Capítulo 4 : Deportación, territorio y redención

4.1. Introducción

Entre el período 1997 y 2014 se contabilizaron 753.079 deportaciones de hondureños desde México y los Estados Unidos (ACNUR 2015: 18).¹⁴⁷ Estos ingresaron a Honduras por vía aérea y fueron registrados por el Centro de Atención al Migrante Retornado (CAMR).¹⁴⁸ En el mismo período se dieron 490.344 eventos de devolución desde México hacia Honduras entre expulsados, repatriados voluntariamente y menores de edad (Flores Fonseca 2014: 117). En los últimos años se han elevado las cifras de deportaciones desde los Estados Unidos y México de migrantes del Triángulo Norte (Honduras, El Salvador, Guatemala). Entre 2010 y 2015 fueron deportadas casi un millón de personas procedentes de estos países desde México y los Estados Unidos. De entre ellos, un porcentaje elevado fueron menores, que en su mayoría fueron detenidos en México (Dominguez-Villegas, Rietig 2015). Después de México y Guatemala, Honduras ocupa el tercer lugar en número de deportaciones desde los Estados Unidos, con un incremento entre 2017 y 2018 de 22.381 a 28.894 deportados (Fiscal Year 2018 ICE Enforcement and Removal Operations Report). Con respecto a los casos de solicitud de asilo, Honduras es el país con una tasa más elevada de deportaciones con un 83,60% (Rosenberg, Levinson, McNeill, 2017).

A su vez, en 2015, por primera vez en diez años, el número de migrantes centroamericanos deportados desde México superó al de deportados por el gobierno estadounidense (París 2017:

147El número de retornados por vía terrestre creció en el período 2004-2007. Posteriormente se situó por debajo del número de deportaciones por vía aérea desde los Estados Unidos hasta 2014. Entre 2007 y 2011 la tendencia de deportaciones fue decreciente, con un incremento constante desde 2012, incluyendo un ligero descenso en el período 2015-2017. Desde 2015 el Observatorio Migratorio y Consular de Honduras (CONMIGHO) realiza semanalmente recuentos precisos del número de menores, migración en función del género y el lugar de deportación. Sin embargo, en anteriores estadísticas solo se puede intuir que los deportados por vía aérea proceden desde los Estados Unidos y los deportados por vía terrestre desde México, aunque en ocasiones esto no es completamente exacto, pues también se realizan deportaciones por vía aérea desde México. Para más datos estadísticos del número de hondureños deportados desde hace dos décadas véase ACNUR (2015).

148Entre los migrantes centroamericanos que cometieron algún delito predominó la utilización de documentos apócrifos, los delitos de tráfico, las redadas en lugares de trabajo, la posesión y tráfico de sustancias ilícitas, así como conductas violentas y denuncias de empleadores (Izcarra, Andrade 2015).

115). Este cifra ha ido en aumento, lo que se ha visto reflejado en el origen de los deportados hondureños (véase figura 4). De acuerdo al Observatorio Migratorio y Consular de Honduras (CONMIGHO) para el 31 de agosto de 2019 la cifra de deportados hondureños aumentó un 58,7% con respecto al año anterior (79.808 frente a 50.288). De este total, 51.277 llegaron procedentes de México, 28.144 de Estados Unidos y 387 de otros países.¹⁴⁹ La disparidad en el género también se ve expresada en las cifras: 49.348 hombres, 11.988 mujeres, y un total de 18.468 menores de edad. Estas diferencias se ven todavía más expuestas en función del lugar de deportación, con un total de 2.771 mujeres procedentes de Estados Unidos frente a 9.132 de México, y 418 menores llegados de Estados Unidos frente a 17.909 de México (CONMIGHO, agosto 2019).

Año	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
México	23275	18804	26844	32808	45613	56554	47678	26991	44760
Estados Unidos	22878	22367	32240	38342	36361	19321	21597	20841	30345
Número total de deportados	46185	40727	60003	72679	81017	75875	69370	48022	75279

Figura 4: Cifra de deportados hondureños. Elaboración propia con datos del CONMIGHO, ACNUR (2015), Centro de Atención al Migrante Retornado de Honduras.

Estos datos reflejan la situación de endurecimiento de las políticas migratorias en México, que como comenté en el anterior capítulo, ha supuesto un incremento de la militarización de la frontera. México se ha convertido desde los años 80 en un país de continuo tránsito migratorio, lo que ha influido en la implementación de políticas de control fronterizo con el objetivo de limitar la movilidad humana en su territorio nacional. Esta política restrictiva ha conducido a situaciones permanentes de violencia institucional y de vulneración de los derechos humanos.

Desde 2011 se ha producido un incremento constante de detenciones de migrantes irregulares en tránsito por México. Esta tendencia se intensificó desde 2014 con el Programa Frontera Sur. Esto a su vez ha contribuido al descenso del número de migrantes aprehendidos en la frontera estadounidense, especialmente de menores (París 2017). Sin embargo, como afirma María Dolores París, el crecimiento del número de detenciones no se asocia

¹⁴⁹Esto sugiere que analizando los datos anteriores, el número de deportaciones desde los Estados Unidos para mediados de 2019, fue casi equivalente al número de deportaciones durante 2018 para todo el año, lo que indica, si la tendencia se mantiene constante, que las cifras de deportaciones también se han incrementado notablemente desde los Estados Unidos hacia Honduras.

necesariamente con un aumento en el flujo migratorio, y es que estas están motivadas por presiones coyunturales de los Estados Unidos (*ibid*: 116-117). Así, esta situación de persecución y contención arbitraria ha contribuido al incremento de las condiciones de vulnerabilidad de los migrantes en tránsito por México al auspiciar la búsqueda de rutas alternativas.

En el contexto de las caravanas centroamericanas de finales de 2018 y principios de 2019 México aceleró una política de reparto de visas humanitarias, que supuso la regularización de la situación de tránsito por el país de migrantes centroamericanos. Algunos garífunas como Dalthan Ruiz o Javier Colón aplicaron para esas visas, otorgadas por la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR). Estas les fueron adjudicadas después de tres meses de espera. Sin embargo, la demora agrava una situación de fuerte vulnerabilidad, al situarse el migrante en una espera indeterminada, sin recursos económicos.¹⁵⁰ Como señalé en el anterior capítulo, esta política migratoria fue sustituida por un enfoque punitivo que implicó el cierre de estaciones migratorias ante la saturación del sistema de otorgación de visas y la intensificación de los controles migratorios y las políticas de deportación.

Así, este viraje ha sido asimilado en las comunidades garífunas, donde un número importante de jóvenes han sido deportados desde México en su intento por alcanzar los Estados Unidos. Karen y Wacha, dos jóvenes de Trujillo, fueron retornados durante la primera mitad de 2019. Karen fue deportada en mayo desde Piedras Negras. Karen recuerda lo cansado del viaje, y que las autoridades migratorias la confundieron por su color de piel con haitianos y centroamericanos que actualmente se encuentran varados en Tapachula. Esto se expresó en el trato diferenciado que recibió por parte de las autoridades.¹⁵¹ Aún así, pretende

150Desde la COMAR se ha señalado a su vez la falta de recursos económicos de la institución para atender las demandas de solicitud de asilo. Esto demuestra las trabas burocráticas que enfrentan los migrantes en su tránsito por México y las limitaciones que México tiene para poder enfrentar una progresiva externalización de las solicitudes de asilo por parte de los Estados Unidos por medio de protocolos migratorios, el Plan Quédate en México y negociaciones de tercer país seguro. Además, distintos expertos señalan las escasas garantías que México dispone para emprender una labor humanitaria en esos términos. Y es que en función de la convención de Ginebra se establece la necesidad de que el país de asilo garantice el derecho a la vivienda, seguridad social, servicios médicos, empleo, educación, y derecho a la reunificación familiar.

151Como mencioné en el anterior capítulo, la presencia de migrantes haitianos y centroafricanos en Tapachula ha sido recurrente en los últimos meses. Esto ha generado situaciones de tensión entre los migrantes y las autoridades. La desatención y posterior muerte del haitiano Maxene Andre de 34 años en la Estación Migratoria Siglo XXI en Tapachula en agosto de 2019 expuso las graves violaciones a los derechos humanos y el racismo institucional existente. Así, a través de conversaciones con especialistas he llegado a la conclusión

regresar con sus hijos hacia el norte nuevamente ante la falta de oportunidades económicas en la comunidad (comunicación personal, 2019).

En junio, Wacha fue deportado pocos días antes de su 22 cumpleaños. A su corta edad ha sido expulsado 9 veces desde México. En esta última ocasión le robó su guía en Monterrey. Había vendido un caballo para poder viajar y pasó un mes encerrado en Piedras Negras antes de ser deportado finalmente a Honduras. Vivía en la casa del migrante Frontera Digna y estaba a punto de cruzar el Río Bravo cuando lo interceptaron. Después de la deportación, Wacha gana 200 lempiras al día como ayudante de albañil (comunicación personal, 2019).¹⁵² Una cifra tope a la que se puede aspirar trabajando en la construcción, en la maquila o en las fincas de palma africana. En Monterrey, como muchos otros garífunas, ha vivido a la intemperie en el “Parque Los Catrachos”. En uno de sus viajes por México fue secuestrado durante cinco días por “los pichichis”, quienes trabajan para el Cártel del Golfo. Aunque le dispararon en una pierna pudo finalmente escapar. En esta última ocasión en que fue deportado regresaron hasta Tapachula un total de 17 camiones.

El viaje de retorno hace escala en la Estación Migratoria de la Ciudad de México, en Iztapalapa. En estas oficinas los deportados descansan una noche y son registrados en el sistema. Los buses cargan gas y se reparten sándwiches a las personas que viajan de retorno. De ahí el viaje a Tapachula es directo. Tras otra noche de descanso en Tapachula, los migrantes son deportados hasta la frontera con Honduras o directamente hasta San Pedro Sula, en un trayecto más corto que los dos anteriores. En total son casi tres días enteros de viaje, sin contar las paradas o el tiempo en que los migrantes son retenidos en los centros de detención con anterioridad a su deportación. A la frontera con Honduras llega por fax información de cada deportado; su fotografía, sus huellas y sus datos personales son computarizados. Aunque Javier Colón ha sido deportado unas diez veces de México, además de dos ocasiones de Estados Unidos (desde Eagle Pass y Houston), este historial no afecta a sus posibilidad de obtener una visa humanitaria en México.

de que la condición racializada de los migrantes garífunas les sitúa en una situación de mayor vulnerabilidad que otros grupos migrantes. Además, las situaciones de acoso y racismo reflejan esta situación en el trato con las autoridades migratorias tanto en México como en Estados Unidos. Sin embargo, ante la falta de trabajos al respecto, considero que deben emprenderse estudios que para el caso garífuna, además de las causas de la migración, aborden las problemáticas del racismo y la discriminación. Respecto a la estigmatización de la población migrante racializada en un contexto securitario véase Ybarra (2019).

¹⁵²Esta cifra es de aproximadamente 160 pesos mexicanos al día. El alto costo de la canasta básica y la baja capacidad adquisitiva en Honduras hacen que sea mucho más atractivo para los hondureños cobrar en pesos mexicanos por el favorable tipo de cambio y la mayor capacidad de consumo.

Las situaciones de violencia que sufren los migrantes en el camino son numerosas, y en muchos casos involucran a autoridades gubernamentales, narcotraficantes y coyotes. Aún así, esto no disuade a los deportados para que intenten regresar de nuevo. También conocí el caso de un grupo de jóvenes que habían sufrido abusos por parte de las autoridades migratorias, a pesar de tener la residencia legal en México durante años. Tras denunciar la situación a la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) sufrieron hostigamiento y persecución. Finalmente decidieron cruzar desde Piedras Negras a los Estados Unidos de manera irregular huyendo de las intimidaciones. Poco después fueron aprehendidos y deportados. En este caso el vuelo salió de Brownsville (Texas) y tras parar en varios puntos a lo largo del país, regresaron a San Pedro Sula.¹⁵³ En el caso de los deportados hondureños que han cometido algún ilícito en los Estados Unidos estos son retornados en vuelos federales que van directamente hasta Tegucigalpa.

En estos viajes los deportados son obligados a amarrar sus manos a una cadena, que les une a otros presos. El vuelo realiza diferentes escalas, abordando también personas que han sido aprehendidas después de una redada migratoria. Julián (Camu) recuerda cómo en su vuelo de deportación viajaban personas con batas de trabajo con pintura fresca. Aunque sus familiares pensaran que iban a regresar esa noche después de una larga jornada laboral, iban camino para Honduras. Por eso, a Camu no le extrañó el anuncio del gobierno estadounidense de que millones de personas serían deportadas, y que las autoridades migratorias “lleguen a llamarte hasta tu casa” (comunicación personal, 2019).

Al regresar a Honduras, los deportados sufren el racismo de la policía. Son desnudados e interrogados. Hay una averiguación de los antecedentes penales de la persona, así como un estudio corporal de sus tatuajes, en un intento por compararlos con otros tatuajes y comprobar su pertenencia o no a las pandillas. Camu fue criminalizado por llevar rastas, por ser negro y por llevar tatuajes (comunicación personal, 2019). Sin embargo, como mostraré

¹⁵³Estos vuelos realizan rutas entre distintos centros de detención lo que supone varios recorridos a lo largo del país. Esto conlleva el retorno por puntos ya transitados, lo que ha sido señalado como un coste innecesario. Uno de mis interlocutores afirmó haber viajado desde Bronxville (Texas) a Phoenix (Arizona), San Diego (California) y Boston (Massachusetts) antes de llegar a Honduras. Estos vuelos son realizados por compañías aéreas, siendo un fuerte negocio para estas (Shoichet, Merrill 2018). Una auditoría realizada a ICE con respecto a los vuelos realizados entre 2010 y 2014 indicó que el coste, entre gasolina, tripulación y mantenimiento de las aeronaves arrojaba una cifra media de 8.419\$ por hora de vuelo, lo que desprende un coste total entre octubre de 2010 y marzo de 2014 de 464 millones de dólares. De estos, alrededor de un 25% de los vuelos viajaron con menos de un 80% de pasajeros, lo que demuestra el excesivo coste de estos vuelos (DHS 2015).

más adelante, Camu encontró nuevos horizontes después de la deportación al regresar a la comunidad. Esto se dio por medio de las recuperaciones de las tierras ancestrales y el retorno a la espiritualidad tradicional. Y es que como mostraré a lo largo del capítulo, la canalización de experiencias traumáticas a partir de nuevas formas de vida que reactualizan las formas tradicionales de vivir, representa un horizonte territorial y comunitario después de la deportación.

Desde 1997 más de 4 millones de personas han sido deportadas desde los Estados Unidos, el doble de las que habían sido deportadas hasta 1996. De esa cifra aproximadamente el 97% son enviadas a América Latina y el Caribe, y el 88% son hombres, lo que demuestra la condición racial, en función de la procedencia, y de género, de los deportados, además de la forma en que el sistema de justicia criminal opera (Golash-Boza 2015). Esto ejemplifica cómo la disponibilidad de mano de obra migrante se regula en función de las necesidades de la economía estadounidense, y que las políticas de refugio y asilo político, así como de deportación, están alineadas con intereses estratégicos de la economía estadounidense en los países de origen de los flujos migratorios.

Así, la deportación es el engranaje necesario para la institución de una “puerta giratoria” de emigración, deportación y reemigración acompañada simultáneamente por la continua importación de mano de obra indocumentada (Cockroft 1986; Rietig, Domínguez 2015). A su vez, esto contribuye a la construcción de regímenes jurídicos y de ciudadanía que buscan la extracción máxima de ganancia de la fuerza de trabajo migrante. Por tanto, la condición de deportabilidad y la producción legal de la “ilegalidad”, como una condición social racializada para los migrantes indocumentados, provee de un aparato que sostiene su vulnerabilidad y maleabilidad como trabajadores (De Genova 2002: 439).

En los linderos de la construcción y exclusión del espacio nacional, la figura del deportado se sitúa como la antítesis de la figura ética del refugiado. No hay compasión ni razón humanitaria para el deportado, que se ve forzado a regresar a un país que en ocasiones ni siquiera conoce al haber nacido y crecido en los Estados Unidos. La deportación se ha integrado como parte de las políticas neoliberales de abandono social que expone a grupos vulnerables a múltiples expulsiones de comunidades, del mercado laboral y de la vivienda, de la esfera de seguridad, del sistema de salud y educativo así como otros marcos de protección estatal (Khosravi 2017: 4). Y es que en ese sentido, la deportación de poblaciones cumple una función análoga a la del desplazamiento de poblaciones de sus territorios en un contexto de economía global marcado por la proliferación de técnicas de expulsión (Sassen 2015).

En los últimos años han emergido trabajos que en los estudios migratorios han llenado vacíos respecto a las experiencias y perspectivas de los deportados (Boehm 2016; Golash-Boza 2015; Khosravi 2017). No obstante, estos corren el riesgo de reforzar nacionalismos metodológicos, al no trascender las fronteras del espacio nacional en las investigaciones (Khosravi 2017: 2). Además, integran herramientas etnográficas de manera muy suplementaria. En el caso mexicano, han priorizado el uso de datos estadísticos y variables socioeconómicas, relegando el enfoque cualitativo (Anguiano 2003; Meza González 2014). Sin embargo, una incipiente bibliografía ha empleado el uso de metodologías cualitativas como la entrevista en profundidad para reflejar las causas y experiencias de la deportación, la atención psicosocial o las violencias y estigmas en el retorno (véase Albicker, Velasco 2016; Izcarra, Andrade 2015; Olvera, Muela 2016).

Para el caso garífuna, la falta de información tanto cuantitativa como cualitativa impide contrastar los datos presentados. Aun así, nuevos datos etnográficos pueden ampliar y cuestionar los presentados en esta investigación. De igual manera, nuevas líneas de estudio pueden retomar y problematizar algunos de los planteamientos presentes tanto en este trabajo como en otros estudios sobre migración garífuna de autores como Kenny Castillo, Sarah England, Mark Anderson y Christopher Johnson.

De ese modo, creo que es necesario recopilar un mayor número de testimonios respecto a los procesos de deportación forzada y el vínculo de los deportados con los procesos de defensa territorial. Además, en estos se presenta una vertiente espiritual que considero necesario explorar como parte del estudio de la migración y el territorio, lo que implica ahondar en la dimensión experiencial de los sujetos de la investigación. En este trabajo presento cómo los procesos de migración y deportación están acompañados de episodios de conversión y transformación espiritual, lo que demuestra un vínculo estrecho entre ambos aspectos.¹⁵⁴ Estos procesos los abordo desde una perspectiva individual por medio de historias de vida y descripciones etnográficas, pero reflejando al mismo tiempo el vínculo con procesos comunitarios de defensa territorial. Este enfoque puede contribuir a plantear nuevas hipótesis respecto a la intersección entre la defensa territorial, la espiritualidad, la economía política de la migración y los procesos de deportación.

En este capítulo planteo cómo los procesos migratorios y de deportación influyen en la defensa territorial y en la espiritualidad del pueblo garífuna. Así, parto de historias de vida de garífunas que han sido deportados y al regresar a Honduras se involucraron en los procesos

¹⁵⁴Respecto a la relación entre movilidad humana y cambio religioso véase Castillo (2013), Odgers Ortiz (2006).

de defensa territorial. En estas historias se subvierte el estigma de la deportación con la inserción comunitaria en procesos territoriales que al mismo tiempo están acompañados de un reencuentro con la espiritualidad y el vínculo con los ancestros. Además, la influencia de las iglesias evangélicas en las comunidades demuestra la existencia de fricciones que trataré de dilucidar a lo largo del capítulo.

En un primer momento describo la economía política de la migración y la geografía racializada de la deportación para señalar cómo estos dos procesos tienen continuidad en las formas de gestión de la mano de obra migrante y en las formas de vida de los garífunas en los Estados Unidos. Así, la expulsión de los deportados conduce a situaciones en las que los garífunas negocian de manera ambivalente su pertenencia a la comunidad de origen, a través de procesos que renuevan sus vínculos con el territorio y la espiritualidad. En estos no solo influye su traumática experiencia de deportación, que supone la separación de sus familias y un quiebre en sus historias de vida, sino también la apertura de nuevos horizontes de multiplicación de los vínculos con la comunidad de origen, los ancestros y el territorio. Así, la defensa del territorio ancestral se sitúa como la actualización de una potencia presente en la experiencia garífuna en un marco transnacional, algo que exploro en distintas historias de vida.

Por un lado, retomo la historia de Delcio, quien tras la deportación canalizó su experiencia traumática por medio de su conversión al evangelismo. Además, se involucró activamente en los procesos de recuperación de tierras. También recupero la historia de Julián (Camu), quien tras ser deportado encontró en la defensa territorial una forma de vincularse con los ancestros y el espiritualismo garífuna. Además, presento los conflictos ontológicos que envuelven procesos espirituales en un contexto de conversión religiosa. En el caso de Delcio, esto se ve reflejado en la disputa que se da entre la espiritualidad tradicional y el vínculo con los ancestros en un contexto de conversión evangélica. Así, muestro aspectos divergentes que se dan durante el proceso de conversión. El objetivo es mostrar la heterogeneidad de experiencias en las que interviene tanto la migración y la deportación, como la lucha territorial, la relación con los ancestros y la conversión religiosa.

Por último, abordo el caso de Raqui, un joven de Santa Fe que tras ser deportado de los Estados Unidos murió en tránsito por México, lo que ejemplifica la puerta giratoria de la emigración, deportación y reemigración que viven algunos jóvenes garífunas. Y es que aun aquellos que se involucran en los procesos de defensa territorial terminan viéndose forzados a abandonar las comunidades ante la falta de oportunidades económicas. Esta situación

demuestra la vulnerabilidad de las vidas garífunas en un contexto marcado por el despojo y el desplazamiento territorial. Sin embargo, en su velorio (*beluria*), se dio un proceso de organización que mostró la convergencia del aspecto espiritual y político en el mundo garífuna más allá del horizonte de expulsión.

4.2. La economía política de la migración y la geografía racializada de la deportación

La migración garífuna está atravesada por procesos de racialización, en los que la clase, la raza y la etnia se articulan mutuamente. En ese sentido, como afirma Seth Holmes, “los cuerpos laborales son organizados por etnicidad y ciudadanía en jerarquías superpuestas de trabajo, respeto y sufrimiento” (2013: 85). Esto indica que la clase y la etnicidad o raza producen una forma de opresión conjunta, y una experiencia articulada materialmente diferente a aquella producida de manera singular. La zona de indiferencia a la que es empujado el migrante irregular conduce a una extensión y prolongación del *continuum* de violencia que atraviesa la experiencia del migrante durante el tránsito migratorio por México y Centroamérica (véase Castillo Ramírez 2018; Izcara 2016; Rodríguez 2018; Vogt 2013; Willers 2016; Yee Quintero 2016).

Al mismo tiempo, la exclusión en la esfera nacional del migrante indocumentado genera una condición de vulnerabilidad que sostiene la economía política de la migración, basada en la gestión de la fuerza de trabajo. Para Michael Burawoy los sistemas de migración laboral se caracterizan por una separación física y temporal de los procesos de producción de la reproducción de la fuerza de trabajo, lo que supone a su vez una externalización de los costes de la reproducción (1976).

La separación geográfica se refuerza con mecanismos de deportación, separación de familias y persecución legal. Este fenómeno, lejos de resultar aleatorio, indica el encuentro de dos fuerzas contradictorias: el requerimiento de mano de obra barata de migrantes, así como la implementación de mecanismos jurídicos que prohíben a los migrantes entrar al país u obtener derechos plenos en el lugar de destino. De este modo, siguiendo a Holmes: “La reproducción de un sistema de trabajo migrante depende de la incapacidad de los migrantes como individuos o como grupo de influir las instituciones que los subordinan a otras fracciones de la fuerza de trabajo y al empleador. Así, renovadas y actualizadas separaciones de tipo legal, político y simbólico producen la máxima extracción de fuerza de trabajo así como el inherente sufrimiento y riesgo vinculando un lado de la frontera al otro” (2013: 13).

La naturaleza ambivalente de la economía política de la migración racializada descansa en la continua demanda de mano de obra barata, mientras que al mismo tiempo niega el acceso regular de los migrantes a distintos servicios educativos, sanitarios y de protección social, así como limita el alcance de redes de promoción laboral. Esta situación de exclusión reforzada con mecanismos de segregación residencial que definen una diferenciación en términos de clase y raza (Massey, Denton 1987). De este modo, estas instituciones totales de organización del trabajo están acompañadas de la construcción legal de la ilegalidad, lo que sitúa al trabajador irregular en una situación de vulnerabilidad que puede conducir en cualquier momento a su deportación (Burawoy 1976; De Genova 2002). Así, esta articulación de ilegalidad, nativismo y racialización explica cómo se yuxtaponen procesos de demanda de mano de obra barata y de deportación. Esto a su vez sitúa al trabajador extranjero en una puerta giratoria de continuas aprehensiones, detenciones y deportaciones, mientras que al mismo tiempo el mercado de trabajo estadounidense requiere para su funcionamiento de la continua importación de mano de obra indocumentada. El freno a la movilidad construye un espacio soberano desde unas líneas de clase y de raza resguardado por los regímenes de deportación (véase De Genova, Peutz 2010).

Esta estructura de organización total muestra los límites a la integración en la sociedad estadounidense y de vivir una vida digna. La deportabilidad del sujeto extranjero indocumentado, así como la estigmatización y discriminación racial y la exclusión de clase, reflejan la inserción subordinada de estos grupos en función de las necesidades económicas del capital nacional estadounidense. Además, esto se ve reforzado por los intereses y necesidades de los Estados Unidos en las colonias del Caribe, lo que genera a su vez un efecto “boomerang” con la apertura de nichos económicos para trabajadores procedentes de determinados países (Grasmuck, Grosfoguel 2014: 357). Esto demuestra a su vez la intersección entre imperialismo, desarrollo desigual, migración forzada y demanda de trabajo (Delgado Wise 2013).

Más allá de la espectacularización mediática del control fronterizo, y de los efectos de las deportaciones masivas sobre la fuerza de trabajo migrante, esta se subordina a las necesidades del mercado de trabajo estadounidense, que por medio de instrumentos de control y disciplinamiento instituye formas de extraer una ganancia extra, fortaleciendo al mismo tiempo procesos de segregación que los convierte en permanentes extranjeros. Esto, además, contribuye a situaciones de precarización de familiares que crecen en un ambiente hostil en los Estados Unidos y que además, carecen de los mismos derechos al no disponer de una

condición legal de ciudadanía. La escasa movilidad social aunada a los mecanismos de exclusión les sitúa en los márgenes del sueño americano.

Esta condición empujó a muchos jóvenes garífunas migrantes a desplegar estrategias alternativas de generación de ingresos en el marco de la economía sumergida. Philippe Bourgois integra estas prácticas de supervivencia dentro de un entramado que define como “cultura callejera de la *inner-city*”, es decir: “una red compleja y conflictiva de creencias, símbolos, formas de interacción, valores e ideologías que ha ido tomando forma como una respuesta a la exclusión de la sociedad convencional” (1995: 38). Así, se construyen formas alternativas de manifestar autonomía y restituir la dignidad personal frente a la discriminación y estigmatización, en contextos de alta precariedad material y escasas posibilidades de movilidad social. Para Bourgois:

En el caso particular de los Estados Unidos, la concentración de poblaciones socialmente marginadas en enclaves deprimidos, ecológica y políticamente aislados del resto de la sociedad, ha fomentado una explosiva creatividad cultural como desafío al racismo y a la subordinación económica. Esta cultura callejera de resistencia no es un universo consciente o coherente de oposición política. Por el contrario, es un conjunto espontáneo de prácticas rebeldes que se ha forjado paulatinamente como un modo, un estilo, de oposición (*ibídem*).

Así, la cultura de la calle permite la construcción de formas de vida que subvierten los procesos de racialización y presentan alternativas económicas y culturales frente a la exclusión social. En estas, la frontera de la legalidad queda en suspensión, y se abre un rompecabezas en el que entra la violencia, lo que a su vez refuerza mecanismos de exclusión como el encarcelamiento y la deportación. De ese modo, estos procesos canalizan formas de resistencia a través de marcos que refuerzan el estigma e impulsan la exclusión.

Como señalé en el anterior capítulo, actualmente existen más espacios en Nueva York donde los jóvenes garífunas se encuentran para jugar a fútbol, socializar o bailar música tradicional. Sin embargo, en las década de los 90 muchos jóvenes crecieron en la cultura del *ghetto* americano, entre la rivalidad de bandas y la venta ilegal de drogas. Algunos se integraron a pandillas como los Crip y los Blood,¹⁵⁵ otros vieron la cárcel o sufrieron abusos

155 Los Blood son una pandilla callejera conformada mayoritariamente por afroamericanos, que fue fundada en Los Ángeles (California). Este grupo ha estado enfrentado durante años a los Crip, un grupo de pandillas originarias de Compton (Los Ángeles). Estas se fueron extendiendo por distintas geografías, hasta el punto en que en Honduras se encuentran señas distintivas o pintas de las diferentes pandillas. En el Bronx operan según la Bronx Gang Squad un total de 22 pandillas, entre las que destacan Latin Kings, Trinitarios

policiales. Los procesos de autoidentificación de la comunidad garífuna en los Estados Unidos son presentados como parte de una compleja situación en la que no son asimilados estrictamente como “latinos” ni “negros” (Anderson 2005, 2007, 2009; Johnson 2007; Oro 2016), lo que ha contribuido a intentos por parte de algunas organizaciones por promover la categoría de “garífuna” en los censos poblacionales.¹⁵⁶

La mayoría de garífunas nacidos en los Estados Unidos, aun identificándose como garífunas u hondureños, se han desligado de las prácticas culturales de las comunidades de origen de sus parientes, abrazando la cultura negra americana.¹⁵⁷ Gorras planas, playeras anchas de baloncesto, jeans, cadenas y brillantes, tatuajes, botas *timberland*, peinado de rastas y la música reggae, dub, hip hop, trap o dancehall se han convertido en parte de la estética de los garífunas neoyorquinos, incidiendo al mismo tiempo en las pautas culturales y modas en las propias comunidades de origen. Esto ha contribuido a la difusión de circuitos de

(dominicanos), la 194 Crew y los Wild Card Crips (Cruz, 2018). Estos grupos recibieron atención mediática después del asesinato en junio de 2018 del adolescente de 15 años Lesandro “Junior” Guzmán-Feliz. Este hecho puso de relieve las altas tasas de homicidios en el Bronx. Un año después, un joven garífuna de 23 años fue asesinado en St. Mary's Park (Bronx) por integrantes de los CRIP. Este asesinato generó una profunda herida en la comunidad garífuna en Nueva York. Activistas como Pablo Gómez (véase capítulo 3) incidieron a través de las redes sociales en la necesidad de acompañar y educar a los jóvenes garífunas para evitar que se integren en bandas juveniles y ayudarlos a que encuentren alternativas en un contexto marcado por la violencia, la desigualdad económica y la marginalidad.

156En el censo de 2010 en Nueva York se promovió la campaña GARÍFUNAS STAND UP AND BE COUNTED! // (¡GARÍFUNAS HAGÁMONOS CONTAR! GARÍNAGU, ABAHÜDÜWA WAMÁ). Esta campaña estuvo impulsada por la Garifuna Coalition USA e impregnó distintos espacios culturales y sociales de la comunidad garífuna en Nueva York bajo la retórica *proud to be garifuna* (orgulloso de ser garífuna). Se promovió la decisión estratégica de marcar “otro” en la casilla del censo y escribir “garífuna”, evitando las categorías de negro y latino (véase López Oro 2016). En función de los datos obtenidos en el censo, la Garifuna Coalition estimó la cifra aproximada de 200.000 garífunas residentes en Nueva York.

157Durante el trabajo de campo conocí muchos casos de garífunas nacidos en Estados Unidos que desconocen la lengua de sus padres, siendo en ocasiones incapaces de hablar correctamente castellano o garífuna, aunque tal vez entiendan algunas palabras. Esto crea una barrera lingüística y cultural cuando visitan las comunidades de sus parientes, al aislarse de la vida comunitaria y reproducir la forma de vida del *ghetto* americano. Esta situación, influye al mismo tiempo en la percepción de los jóvenes de las comunidades de las pautas culturales y de consumo en los Estados Unidos. En estos procesos interviene la difusión de contenidos multimedia de fácil acceso, especialmente por medio de las redes sociales. También se dan casos de garífunas nacidos en Honduras que tras unos años en los Estados Unidos evitan hablar castellano o garífuna y hablan únicamente en inglés cuando regresan a la comunidad como una forma de distinción.

producción cultural transnacionales que han permitido la emergencia de nuevas identidades.¹⁵⁸

Estas interacciones culturales incidieron en los garífunas exponiéndoles a la vida del ghetto y de bandas callejeras como los Blood o los Crip, así como la venta de drogas, en vecindarios de zonas de Nueva York como Brooklyn o Bronx que durante décadas formaron parte de una lógica cotidiana de disputa entre grupos cuyas formas culturales y artísticas juveniles se popularizaron mundialmente. Así, como mostraré en el siguiente apartado, más que reforzar un estereotipo de “bad boys” (Anderson 2005) algunos garífunas abrazaron la forma de vida del *ghetto* como una estrategia de supervivencia en condiciones de exclusión y pobreza (Bourgois 1995).

4.3. Del ghetto al territorio ancestral. Historias de redención y conversión

Brownsville, home of the brave
Put in work in the street like a slave
Keep a rugged dress code, always in this stress mode
[that shit will send you to your grave] so?!
You think I don't know that? [blow!]
Nigga hold that! [blow!] nigga hold that! [blow!] nigga hold that!
From the street cousin, you know the drill
I'm nine hundred and ninety nine thou short of a mil
M.O.P. - Ante Up (2000).

Un caso de exclusión y de juventud en el *ghetto* fue el de Delcio Rochez (Gonviri), originario de la comunidad de Santa Fe. Con doce años migró a los Estados Unidos con sus padres. Llegaron con green card por vía de reunificación familiar.¹⁵⁹ El padre, que había llegado antes, murió dos

158Como Mark Anderson (2009) plantea, la migración garífuna a los Estados Unidos ha estado acompañada de la emergencia de ideas e imágenes de la negritud asociadas a otras geografías; desde el reggae caribeño al dancehall o África. Esto contribuye a la proliferación de nuevos estilos y pautas culturales que inciden en la juventud, en sus hábitos de consumo y percepciones. Así, las imágenes de la América Negra y del cosmopolitismo negro conviven de manera productiva y en ocasiones contradictoria con las tradiciones garífunas y las organizaciones sociales en Honduras (Anderson 2009: 172-200).

159Un residente permanente puede solicitar que su cónyuge, hijos menores y padres vivan en Estados Unidos de manera permanente con una green card. Durante años fue la principal forma de migración garífuna. England (2006) afirma que la gran mayoría de hondureños ingresaba a través de la reunificación familiar (76% en los

años después de que Delcio llegara. Fueron tiempos difíciles para la familia. En esa época su madre trabajaba a diario y Delcio asistía al Thomas Jefferson High School en la 400 Pennsylvania Avenue en Brooklyn, una institución educativa que creció en la época de la Gran Depresión y la II Guerra Mundial pero que en los años 90s registró tiroteos de estudiantes dentro del centro y finalmente cerró sus puertas en 2007 debido a las bajas tasas de graduados. En la época del instituto, Delcio comenzó a andar en “malos pasos” y a hacer según él “cosas de chamacos¹⁶⁰ que no tienen padres que velen por ellos”. Entre sus compañeros de instituto estaban los raperos Billy Danze y Lil' Fame que conformaron el grupo Mash Out Posse (M.O.P).¹⁶¹

Durante su período en el instituto se dieron constantes enfrentamientos entre grupos de dominicanos, colombianos, jamaicanos y negros americanos. Delcio recuerda cómo los árabes y rusos se dedicaban al fraude en los seguros de automóvil. En su instituto los negros americanos conformaban gangs (pandillas o bandas). Era habitual la venta de drogas y la posesión de armas. Delcio asegura cómo en su barrio, Brownsville (al este de Brooklyn)¹⁶² “se

80 y 94% en los 90). Este patrón se reforzó con la *Immigration Act of 1990* que incrementó el número de visas anuales otorgadas por vía de reunificación familiar. Este proceso era largo y envolvía fuertes trabas burocráticas. Además, implicaba largos períodos de separación entre familiares (2006: 64). Sin embargo, como comenté en el anterior capítulo, estas cifras fueron variando desde finales de los 90 con el incremento de la migración irregular hondureña tras el huracán Mitch.

¹⁶⁰Término coloquial para referirse a alguien cuando se encuentra todavía a una temprana edad.

¹⁶¹M.O.P. Es un conocido grupo de hip hop neoyorquino conformado por Lil' Fame (Jamal Grinnage) y Billy Danze (Eric Murray). Han colaborado con Busta Rhymes, Wu Tang Clan, Kool G Rap, entre otros. En sus letras abordan problemáticas del barrio y enfrentamiento entre bandas, siendo durante años referentes en los géneros del underground y hardcore. Sus líricas hacen constante alusión a Brownsville, siendo su tema más conocido “Ante up” (véase epígrafe inicial del apartado).

¹⁶²En el condado del Bronx habita la mayoría de garífunas no solo de Nueva York, sino de Estados Unidos. Hasta el punto en que algunos garífunas con los que conversé bromeaban afirmando que debería implementarse un pasaporte Honduras-Bronx (comunicación personal, 2019). En el pasado muchos garífunas habitaron en Harlem (González 1979a; England 2006). Bronxville se ha ido convirtiendo progresivamente en el segundo núcleo de garífunas en Nueva York, hasta el punto en que cuando se organizan viajes para actividades culturales o religiosas se fletan varios buses que salen de Bronx y alguno más desde Brownsville y el este de Brooklyn. Brownsville fue en su origen un barrio conformado por judíos de origen ruso que trabajaban en fábricas. El barrio llegó a ser apodado “Little Jerusalem”, con uno de los mayores niveles de densidad de población judía de todos los Estados Unidos. También fue escenario de políticas de izquierda y de segregación racial. Después de la II Guerra Mundial se da una recomposición étnica con la instalación de población afroamericana y latina. Se impulsó la construcción de proyectos públicos de viviendas en un contexto marcado por la migración afroamericana del sur de los Estados Unidos huyendo de las leyes segregacionistas

mataban unos a otros”. Recuerda episodios como el disparo a bocajarro en la cabeza de un jamaiquino a un matón que chantajeaba a su grupo y les extorsionaba. Ese momento marcó el inicio de la guerra en el barrio. Sin embargo, con los años, la escalada de violencia fue frenada por las políticas de mano dura de Rudolph Giuliani, quien para Delcio “hizo mucho trabajo limpiando la calle”. Se incrementaron el número de policías y se instalaron cámaras en las avenidas. En 2004, coincidiendo con el endurecimiento de las políticas de seguridad tras el 11 de septiembre, Delcio fue deportado a Honduras. Así relata el proceso de su deportación:

Estaba en medio de una balacera, en Brooklyn, en el bloque. Estaban disparando y no pegaron, yo no sé cómo no me pegaron. La bala solo pasó por aquí (señala su oreja) y lo escuché clarito. Es cuando me empecé a preguntar por qué no me pegó. Entonces empecé a tomar un poco en consideración que yo tenía algún propósito. Pasado el tiempo me deportaron por fumar marihuana, lo que no le encuentro sentido porque allí cultivan, consumen drogas y me deportan. Yo entro en ese tramo en que voy a alejarme de mis hijos, irme a otro país (Honduras) que casi no conocía porque yo me había criado atrás. Era traumatizante pues. Yo empecé a pensar por qué estoy separándome del amor de mis hijos por una marihuana. Perder todo mi ser era lo que estaba pensando. Separarme de mi familia era bien traumatizante para mí. Entonces como yo allá después de la muerte de mi papá a los 14 años empecé a corretear la calle porque ya no tenía nadie que me sostenga. Mi mamá no pasaba en la casa, pasaba trabajando y no podía sostener a un hijo varón rebelde. Yendo a la escuela me encontré a amigos que me llevaron a distintas cosas en el *neighborhood*. Empecé a fumar marihuana, nunca hice

del Jim Crow. Con los años Brownsville se fue convirtiendo en un *ghetto*, con un incremento constante de las tasas de desempleo y de crimen por habitante, con una escasez de instituciones comunitarias y oportunidades económicas. La población judía abandonó el barrio en masa en búsqueda de una mayor movilidad social por el aumento en los niveles de criminalidad. También fue uno de los puntos centrales de la huelga de profesores de 1968 (Ocean Hill-Brownsville), en la que se reflejaron tensiones raciales entre negros y judíos (véase Podair 2004). Con el auge del movimiento de los derechos civiles, se exigió el fin de la segregación. Esta se manifestaba especialmente en las instituciones educativas. Así, padres de familia y vecinos exigieron que las escuelas reflejaran la nueva composición étnica del barrio, sin barreras de exclusión racial y económica. Durante años el barrio fue conocido como “Bomsville”, por la presencia de viviendas vacías y edificios incendiados. Como el sur del Bronx, Brownsville se convirtió en un área atravesada por la pobreza y una reputación de violencia que se intensificó a finales del siglo XX, llegando a ser bautizada como “la capital del crimen” en Nueva York (Pritchett 2002). Aunque el número de homicidios ha descendido en las últimas dos décadas, Brownsville mantiene unos altos niveles de pobreza (40% de la población viviendo por debajo del umbral de la pobreza frente al 21% de media en la ciudad) y la esperanza de vida más baja de toda Nueva York. Esta situación de desigualdad y necesidad económica se expresa en los bajos niveles de graduación entre los jóvenes y en los índices delictivos. Véase: Citizens’ Committee for Children of New York (CCC) (2017).

más que eso. Empecé a llevar una vida de negro americano allá que es vender drogas en el bloque, estaba con ellos y se aprenden muchas cosas de la calle y me adapté a esa clase de sistema y a fumar marihuana. Después me recuerdo que la marihuana la había conocido cuando estaba chamaco porque mi bisabuela hacía medicina con eso. Y eso que no sabían ni leer ni escribir. Yo vi en un documental de CNN sobre la marihuana que es alucinógena, que era una discusión para legalizarla o no. Entonces yo escucho a un ministro de la presidencia, *the law-maker*; le preguntan que por qué no legalizan la marihuana y dice que porque es una sustancia alucinógena. Son estupideces porque mi abuela usaba marihuana y eso que esas viejas no sabían leer, pero ellas lidiaban con la naturaleza, de eso vivían, pura naturaleza (Delcio, entrevista, 2018)

Delcio se vio involucrado en la venta de drogas desde su etapa en el instituto y terminó siendo deportado por posesión de marihuana. Su situación, como la de otros muchos garífunas deportados de los Estados Unidos implicó regresar a su comunidad, Santa Fe (véase segundo capítulo), que había abandonado de muy joven. De ese modo, fue separado de sus cinco hijos y de su esposa, al mismo tiempo que regresó a un lugar donde apenas tenía arraigo. Al retornar a Honduras se encontró en una situación difícil, una realidad que le era ajena. Además, se enfrentó a una coyuntura en la que por un lado carecía de un lugar donde vivir, y por otro, se estaba intensificando el despojo de tierras. Los inversionistas canadienses estaban acaparando las tierras en la Bahía de Trujillo y en su casa no había lugar para él.¹⁶³ De ese modo, las tierras que correspondían a los hijos de la comunidad estaban siendo vendidas a los extranjeros. Esta situación empujó a Delcio y otros jóvenes de la comunidad a iniciar acciones

163Es habitual que las familias tengan problemas de hacinamiento, pues el número de cuartos en la casa familiar resulta insuficiente para cubrir las necesidades de habitación de todos sus miembros. La deportación añade un problema adicional, al sumarse un miembro de la familia con cuya presencia no se contaba en esos momentos. Esta situación es vivida con sufrimiento por los involucrados, aunque difícilmente se le niega a un miembro de la familia deportado un techo al retornar a su país. Pero esta situación no es prolongable por mucho tiempo, especialmente, como suele ocurrir, cuando el deportado se encuentra en edad adulta y con posibilidades de trabajar, por lo que se le exige la búsqueda de un nuevo lugar donde vivir y de los medios necesarios para mantenerse. Los problemas se multiplican cuando el deportado se da cuenta de la diferencia entre los salarios en Estados Unidos y Honduras. Esta situación conduce a problemas sociales o familiares, pues al deportado le termina resultando más sencillo vivir de las remesas que envían familiares o amigos, buscar una alternativa en la economía ilegal, o tratar de regresar nuevamente a los Estados Unidos. Esto puede venir acompañado de situaciones de violencia. Además, en este proceso se involucran problemas de masculinidad y división sexual del trabajo, en los que el varón (la mayoría de deportados son hombres) se encuentra con la dificultad de mantener a sus familiares, e incluso necesita que estos le apoyen desde la distancia, modificando las pautas preexistentes. Sobre el estigma de género de los deportados al retornar a sus países de origen véase Golash-Boza (2014).

de recuperación de tierras. Primero ocuparon un predio en el que se otorgaron 50 solares y que más tarde el alcalde de Santa Fe, Noel Ruiz, bautizó como Sararia.¹⁶⁴

Más de diez años después, Delcio volvió a cruzar la frontera, porque su hijo mayor andaba “en malos pasos” y su familia le pidió ayuda desde Nueva York. En las mismas fechas intentó regresar a los Estados Unidos Wilmer Pandy, un amigo de su infancia en Bronxville, originario de Corozal. Wilmer también sufrió la vida del barrio y casi muere en un tiroteo, cuando unos negros americanos les confundieron a su tío Body y a él con unos jamaquinos. Hoy Body atiende la pulpería Pandy en la calle principal de Corozal, junto a otras tiendas donde sus hermanas y sobrinas venden ropa de corte africano importada desde los Estados Unidos. Wilmer, hijo de Dominga Pandy, ha regresado a México donde viaja frecuentemente en búsqueda de trabajo. El hermano de Wilmer, Walter, también deportado, intentó regresar nuevamente a los Estados Unidos con otro joven de Santa Fe y amigo de Delcio, Raqui, que fue deportado poco antes que Delcio y que también vivió su juventud en Bronxville. Es habitual que muchos garífunas que nacieron en los Estados Unidos se vean envueltos en una espiral o “puerta giratoria” de emigración, deportación y reemigración (Cockroft 1986; Rietig, Domínguez 2015). En casos como el de Raqui, tal y como mostraré más adelante, esta situación tuvo trágicos resultados.

En la mayoría de testimonios recopilados, los jóvenes garífunas que han intentado regresar a los Estados Unidos después de haber sido deportados, han sido interceptados poco después de entrar, lo que ha conducido a períodos en prisión y nuevas deportaciones.¹⁶⁵ La segunda vez que Delcio intentó regresar a los Estados Unidos fue arrestado poco después de ingresar. Esto se dio tras dormirse en el autobús. Fue interceptado en un control migratorio, mientras sus familiares lo esperaban para conducirlo hasta Houston y desde allí viajar de regreso a Nueva York. A finales de 2014 Delcio fue internado en un centro de detención y deportado hacia Honduras meses más tarde. En ese momento, su vida dio un giro de 180 grados al sentir la presencia de Dios y el llamado de los ancestros para participar en las recuperaciones de

¹⁶⁴Recientemente, el alcalde ha otorgado en Sararia lotes de tierras a personas afines a su proyecto de gobierno.

Así, la recuperación de tierras fue aprovechada por la municipalidad para implementar proyectos habitacionales.

¹⁶⁵El intento de reingresar a los Estados Unidos después de ser deportado está penado por la sección 1325 del título 8 del Código Penal. Este dicta una multa o una sentencia de hasta seis meses de cárcel. En caso de subsecuentes delitos, las penas son de multa y hasta 2 años de prisión. Esta situación es recurrente entre algunos garífunas que he entrevistado y se han visto expuestos después de su primera deportación a breves períodos de prisión tras nuevos intentos por regresar al país.

tierras en su comunidad:

Yo fui comprendiendo que Dios existe porque todo lo que estoy haciendo es por él. Pero yo siempre tenía el pensamiento como cualquier otro. Ya llegando a 2015 se me introduce otra energía, de tanto que lo estaba ignorando. Y me entra fuerte esa vez. Tú sabes que él te va a pegar donde más te duele, para que tú lo vayas entendiendo, buscando. Entonces mis hijos es lo más apreciado que tengo después de ahora que comprendo que Dios es el único. Me hizo sentir como si yo tuviera que hacer eso. Rescatar a mi hijo con lo que estaba sucediendo con ellos en el norte. Él ya estaba cogiendo los malos caminos que había tomado yo en el colegio. Yo decía: "Mi hijo, no puede pasar eso. No puede regresar la historia otra vez". Yo fui. Esos fueron los sentimientos que yo tenía. Intenté regresar al norte inmigrando. En todo ese camino siempre puse a Dios en frente, porque a mí me entraba esa energía pero siempre con una fe bien fuerte hacia él. Él me dio muchas pruebas en el camino. La última fue cuando me agarraron y empecé a hincarme pidiendo ayuda a mi padre celestial. Entonces estando allá encarcelado esperando el proceso de la corte me mandó muchas señales para ver que él me está hablando. Entonces un muchacho se me apareció hablando de Dios y yo le digo: "no creo en la biblia hermano. La biblia lo hizo cualquier hombre, no creo en la biblia". Después me dijo a mí que vaya a buscar a Dios como todo cristiano. Yo le digo que no soy cristiano, que no creo en el cristianismo ni nada de eso. Yo solo creo en Dios. No creo que Dios haya escrito la biblia. Entonces el muchacho insiste que vaya. ¿Por qué me insiste si no me conoce? "Vamos, no necesitas ser cristiano. Solo vas a escuchar la palabra del señor". Y el tema que tocó coincidía con lo que me estaba sucediendo. Entonces empecé a ir al grupo ese, a aceptar al señor. Entonces yo tenía sueños de niños que tal vez habían torturado ahí, buscando ayuda, porque los espíritus de ellos estaban allí y ellos necesitan ayuda para regresarlo. En las imágenes que me mandaban habían niños que habían sufrido y los espíritus de ellos necesitaban ayuda para ser liberados de ahí. Y ahora comprendo que los garífunas tenemos el don de liberarlos de ahí. En Texas donde nos habían encarcelado, la habitación 3B, ahí me salieron unos niños. Yo creo que torturaban niños. Y querían ayuda para que su espíritu fuera liberado, porque el espíritu de ellos quedó allí. Estaban perdidos a solas, habían 2-3 niños y un varón mayorcito. Pero ya me habían contado que habían espíritus, torturados. Pero esos deben ser liberados. Pero eso es otra historia. Yo estaba aceptando a Dios en mi corazón y ya iba a cortes. Entonces la última imagen que vino vio una luz bien grande en mis sueños. Y un hombre vino de ahí, ahí fue donde empecé a tomar contacto más comprensible con lo que me estaba sucediendo. Y empecé a comprender que yo tenía que regresar. Yo le dije que tenía que hacer su voluntad conmigo. Entonces me mandó las imágenes de qué es lo que estaba sucediendo en esta tierra. Los problemas que estaban pasando mis compañeros y cosas así. Entonces un día yo agarro el teléfono. Yo llamo para acá y pregunto qué es lo que estaba sucediendo aquí. Ni tengo que preguntar dije de volada. Ya iba entendiendo más la energía que me entraba. Entonces me dio a entender que yo iba a regresar para atrás (Delcio, entrevista, 2018).

Delcio comenzó a sentir unas energías que más adelante volvería a sentir, y le impulsaban a regresar a su comunidad y dejar aparcados sus intentos de regresar a Nueva York. Fue en ese momento, en una celda en un centro de detención en Texas, cuando se le apareció la imagen del líder garífuna Satuyé. Él lo describe como un hombre anciano parecido a Lion¹⁶⁶ o uno de esos viejos africanos pero con más estilo, portando un bastón y un traje blanco. Satuyé brillaba y venía de una luz. El lugar en el que se encontraba se asemejaba a Vallecito, pero con más casas construidas, un lugar en armonía y donde no existe la indiferencia. Como recuerda Delcio en su relato, en cierto momento el anciano se sentó en un banco y dibujó un mapa de puntos cardinales que comprendía el territorio que a Delcio le tocaría cubrir y defender: “En esta tierra, en este lugar, en Honduras. Estamos hablando de Vallecito, a mí me toca desde Vallecito hasta Guadalupe. A mí me toca tirar bases ahí. Una base en Guadalupe, otra aquí, otra en Vallecito, tres bases. Yo sé que entre todo eso van a venir, van a haber muchos obstáculos, dificultades y todo eso, sacrificio, también muerte, yo ya sé eso”.

Para muchos garífunas regresar a la vida de los ancestros es un sacrificio pero también una responsabilidad. Las recuperaciones de tierras se convierten en parte del llamado de los ancestros, que en ocasiones surge de una historia de sufrimiento y trauma marcada por la experiencia de la deportación, pero que en otros casos nace de la convicción de seguir viviendo en la comunidad y defender las tierras frente a los intentos de acaparamiento.

Julián (Camu) también creció en Nueva York, en el Bronx. En su juventud cayó preso, después de participar en un negocio de tráfico de diamantes en el que fue engañado. Fue acusado de conspiración y tras un par de años en prisión aceptó ser deportado. Ahí fue cuando se dio cuenta del negocio que implica en Estados Unidos ingresar a la cárcel, pues asumía que su lugar podía ser ocupado por alguien con una pena mayor, lo que justifica el encarcelamiento de los reos como parte de un negocio que estimula la construcción de cárceles privadas. A pesar de que podría haber apelado su caso y tras unos años obtener el *pardon*¹⁶⁷ y regresar a los Estados Unidos, decidió quedarse en la comunidad y por tanto asumir el sacrificio de vivir distanciado de sus hijos, que residen en los Estados Unidos.

Tras vivir en los Estados Unidos se dio cuenta de la “ilusión” en la que vive la gente cuando llega allá, “un país en el que vives para trabajar y ser explotado”. Él de joven pensaba incluso

166 En relación al León de Judá, que en el movimiento rastafari representa a Haile Selassie I.

167El *pardon* o perdón migratorio refiere la posibilidad de regresar a Estados Unidos después de cinco, diez o veinte años después de haber sido deportado. Esto exige aplicar a la visa I-212, que supone la solicitud de exención, demandando a las autoridades migratorias que pasen por alto la inadmisibilidad en los términos establecidos en la expulsión previa y permitan al solicitante una segunda oportunidad de ingreso.

que los animales hablaban, por unas películas de Hollywood que había visto en Honduras antes de viajar. Camu cree que esa misma ilusión es la que vive la gente antes de migrar, es precisamente la que tiene engañada a los garífunas, que son incapaces de ver “más allá” y darse cuenta de lo que realmente es suyo, es decir, sus tierras de origen. En su vida en Estados Unidos observó cómo la gente vive en la calle y los negros americanos tienen viviendas y prestaciones sociales, mientras que los garífunas hondureños no tienen prácticamente nada, cuando en las comunidades son ricos y están dejando que les roben su riqueza. Antes los migrantes garífunas, con lo que enviaban de remesas, construían sus casas en la comunidad en menos de un año. Ahora tardan años en ahorrar lo suficiente como para poder iniciar la construcción, lo que observa como un ejemplo del empeoramiento en las condiciones de vida de los migrantes garífunas y la esclavitud del trabajo.

Camu, junto a otros jóvenes garífunas, inició el movimiento *gari rasta*, una síntesis entre el rastafarismo y la cultura garífuna que comienza de lo propio. Es decir, partir de la cultura garífuna y de líderes anticoloniales como Satuyé o Barauda, y no de la cultura jamaicana y símbolos como Haile Selassie.¹⁶⁸ Eso implica para Camu “recoger todo lo nuestro para vivir con ello”. Esto le ha llevado a Camu a llevar la filosofía *gari rasta* a la práctica en las recuperaciones de Trujillo; en la colonia Julio Lino, en Barauda y en Laru Beya (véase segundo capítulo). En el pasado su abuelo fue engañado por Miss Peggy, quien le compró baratas las tierras de Campamento, uno de los primeros lugares a los que llegaron los garífunas tras su expulsión de San Vicente. Con los años estas tierras han sido recuperadas por los hijos de la comunidad y se ha conformado la recuperación de tierras de Barauda. Camu trabaja estas tierras a diario

¹⁶⁸El rastafarismo es una teología y a la vez un movimiento cultural y político que hunde sus raíces en el Caribe negro. Este ha articulado una pluralidad de sensibilidades religiosas e identidades fundadas en prácticas anticoloniales. Entre otras expresiones han influido el cristianismo afrojamaicano, el garveyismo y posteriormente el movimiento Rastafari. Aunque a menudo se asocia con el movimiento cultural del reggae y dancehall, es mucho más amplio y heterogéneo (véase Erskine 2007; Campbell 2016). En el caso garífuna es interesante cómo éste se articula con expresiones espirituales tradicionales así como con una lectura bíblica que incluye la asociación del África negra con el pueblo de Israel, asumiendo por tanto el origen negro del mismo. Esta visión, que a menudo es considerada como mesiánica, conlleva una recepción vernacular de la tradición rastafari y al mismo tiempo nuevos procesos de convergencia entre la historia garífuna, la historia bíblica, y la historia de los esclavos negros en América. Lejos de ser monolítico, el rastafarismo incluye distintas percepciones y visiones a menudo divergentes y estas se articulan de diversas maneras al evangelismo, al catolicismo y a la espiritualidad garífuna. Además, en esta difusión del rastafarismo ha influido especialmente la migración hacia los Estados Unidos y el contacto con la cultura jamaicana en lugares como Nueva York, pero también la experiencia de vida de muchos marinos y buzos, que les ha llevado a trabajar en distintas partes del Caribe.

chapeando y plantea construir una vivienda, que se sumaría a la que ya está por terminar en la colonia Julio Lino. Aunque algunos le critican por disponer de varios lotes, él no aspira a lucrarse con ellos vendiéndolos. Al contrario, espera que su legado siga continuado por sus hijos en el futuro.

Durante un tiempo estuvo en la directiva de la comunidad de Cristales y Río Negro así como en el comité de defensa de tierras. Hoy realiza un trabajo de concientización a través de la radio comunitaria (Waruguma) y las recuperaciones de tierras, donde está terminando de construir la primera casa hecha netamente de adobe de las recuperaciones de la Bahía de Trujillo. Retomar formas de construcción y de siembra tradicionales forma parte de un regreso al modo de vida de los ancestros que tal vez se convierta en una alternativa frente a la migración. Camu asegura que muchos de los jóvenes “no tienen la mente aquí sino fuera de acá”, lo que confirma que aquellos que se quedan en la comunidad tienen una responsabilidad: “Casualmente habemos muchos que nuestros ancestros nos han hecho el llamado y se necesita mucho el espiritualismo, porque por medio del espiritualismo Dios nos cuida, nuestros ancestros nos cuidan. Nosotros vemos a Dios como el primero. Y a parte de eso muchos de nosotros somos llamados para ello” (Camu, entrevista, 2018).

Camu escucha de manera cotidiana la radio Católica. Considera que no hay contradicción entre la ritualidad tradicional garífuna y mantener una relación con Dios, pues los ancestros, igual que los santos son una forma de acercarse más a él.¹⁶⁹ Sin embargo, se muestra crítico con aquellos que lucran con el ritual y cree que muchas veces prima el materialismo por encima del espiritualismo. Cree que algunas personas fingen durante el ritual con el objetivo de “llamar la atención”, desviándose del interés principal que es unificar a la familia y honrar a los ancestros. Para Camu no es una casualidad que yo haya llegado a él, pues desde hace unos años “cosas muy fuertes le están pasando en el plano espiritual”, algo que asimila también a su lugar como líder en las recuperaciones de tierras. Considera que los ancestros están enojados, pues los garífunas “no están haciendo las cosas bien”, están buscando migrar sin pensar en los

¹⁶⁹Como mostraré más adelante, muchos garífunas asumen el catolicismo como una forma de integrar la espiritualidad y el vínculo con los ancestros con una experiencia religiosa a través de Dios, Jesucristo y la teología cristiana. Esta síntesis disyuntiva, que en términos de Gilles Deleuze (2005) indica una relación de lo diferente que no conduce a la unidad y que por tanto no disuelve la diferencia, se opone a una visión evangélica que exige un rechazo de la espiritualidad y obligación ritual con los ancestros, por medio de la unificación del mundo espiritual en Cristo. Más que reflejar las características del catolicismo y el evangelismo en las comunidades garífunas, he preferido mostrar desde algunas experiencias etnográficas las potencialidades y contradicciones que se expresan en el contacto entre mundos en conflicto.

territorios ancestrales, lo que achaca a una forma de “esclavitud mental” guiada por el consumismo. Además, la migración afecta la defensa de las tierras ancestrales, pues las comunidades quedan con menos fuerza.¹⁷⁰ Su historia, como la de Delcio, es la de un regreso a las tierras ancestrales, el recorrido inverso al que emprenden muchos garífunas anhelando alcanzar sus sueños en los Estados Unidos. Aunque algunos lo aprovechan, otros terminan perdiendo todo y regresan sin nada, tal y como se marcharon. Esto es precisamente lo que le ocurrió a Camu, Delcio y otros muchos jóvenes que al regresar no tenían nada y tuvieron que comenzar nuevamente su vida.

En la casa de adobes que está por terminar, Camu ha instalado un *guli* (altar). Asume que la vida le ha llevado donde está “por un motivo”, y eso explica que los ancestros le acompañen en su lucha por el territorio. Sin embargo, considera que el camino espiritual forma parte de un entrenamiento, y que no todos caminan correctamente, lo que les lleva a tener problemas espirituales por “malas actitudes”. Antes de que balearan al compañero Leiva, Camu tuvo un sueño en el que unos hombres se acercaban a dialogar con él, lo que interpretó como un mensaje de los ancestros. Así, las cosas no ocurren “por casualidad” sino que en estas intervienen los espíritus de los parientes fallecidos. En las recuperaciones de tierras se tiene una relación directa con ellos, no como en la comunidad y otros lugares que para Camu, “ya quedaron contaminados, llenos de confusión”. En ese sentido, los predios recuperados cumplen con la voluntad de los ancestros, que demanda la continuidad y mantenimiento de la geografía tradicional de las comunidades garífunas.

Los circuitos transnacionales que se construyen a partir de la migración, imprimen nuevos sentidos a la espiritualidad tradicional garífuna. La recepción vernácula del rastafarismo o la emergencia de nuevas interpretaciones del vínculo con los ancestros y la relación con ellos por medio de la defensa del territorio reflejan procesos ontológicos y espirituales más allá de la deportación. Así, la expulsión de la mano de obra migrante garífuna de los Estados Unidos, y las situaciones traumáticas de criminalización, racialización y estigmatización son revertidas desde nuevas formas de vida que dotan de sentidos renovados al modo tradicional de vivir de los garífunas (*garifunaduú*).

Al mismo tiempo, la presencia de iglesias evangélicas conduce a una tensión con la espiritualidad tradicional. Como muestro en el siguiente apartado, la influencia de estas en las comunidades contribuye a la emergencia de conflictos ontológicos entre la espiritualidad

¹⁷⁰Algo que muchos líderes de tierra señalan y que explicaría el interés del gobierno hondureño por promover la migración (Guillén, entrevista, 2019).

tradicional garífuna y la vida cristiana en el marco de la misión evangélica. Estas contradicciones se expresan durante la conversión. Además, los vínculos que extienden en el tejido comunitario reflejan nuevas formas de relación entre la religión y la política.



Fotografía 6. Delcio Rochez (Gonviri) acompañado de los documentos de su deportación. Foto del autor.



Fotografía 7. Julián (Camu). Foto del autor.

4.4. La iglesia evangélica en las comunidades garífunas

Si los ancestros no se arrepintieron también irán al infierno

Si practicaron brujería, hechicería, irán al infierno.

Pastor Santos (14 de abril de 2019, Iglesia Menonita de Santa Fe).

Antes del inicio del encuentro que organizó OFRANEH en la colonia Julio Lino en Cristales (Trujillo), para discutir el anteproyecto de ley de Consulta Previa, Libre e Informada (CPLI) (véase capítulo 2) se realizó un ritual de “llamado a los ancestros”. En distintas marchas y plantones la OFRANEH organiza acciones en las que se diluyen los límites entre la religión y la política. El tipo de invocaciones espirituales que se dan en las actividades políticas de la OFRANEH se diferencian en distintos aspectos de los rituales tradicionales, que requieren una logística y organización particular. En los rituales, los *buyei* desarrollan preparativos durante meses e incluso años con el objetivo de que “el trabajo”¹⁷¹ llegue a buen término. Además, para la celebración de los rituales se exige la asistencia de los familiares.

Sin embargo, desde hace años, durante las actividades de OFRANEH se han dado llamados a los ancestros.¹⁷² Para algunas personas esto es peligroso, pues al organizarse en Tegucigalpa u otros lugares, se puede afectar la relación con los mismos, hasta el punto en el que estos “se enfaden al salir de las comunidades”. De ese modo, la OFRANEH no tendría derecho a sacarlos en marchas y plantones, pues “todos tenemos ancestros” (Guity, comunicación personal, 2018). Esto indica que para algunas personas hacer un uso discrecional del vínculo con ellos fuera de las reglas rituales puede tener efectos sobre la vida de aquellos que no participan en estas actividades. No obstante, estas convergencias entre ritualidad y política se remontan a años atrás cuando en la década de los 90 se organizó una marcha hacia la capital en reclamo de los títulos colectivos de las tierras de las comunidades. El lema de esta fue “Satuyé pide un *dügü* en Tegucigalpa” (Guillén, entrevista, 2018) lo que conjugaba la lucha territorial, el vínculo con el líder garífuna anticolonial de finales del siglo XVIII, Satuyé,¹⁷³ y la relación con

171En distintas religiones afroamericanas se hace referencia a los rituales como una forma de “trabajo” (Goldman, 2019). Esto supone una efectividad, que puede variar en función de los preparativos, la organización y el desarrollo del mismo. Más adelante retomo la cuestión de los trabajos espirituales.

172El objetivo de estas invocaciones o llamadas a los ancestros es expresar el vínculo cotidiano con los ancestros y evidenciar cómo estos están presentes en la lucha del territorio.

173Como comenté brevemente en la introducción, Satuyé fue un líder anticolonial garífuna de finales del siglo

los ancestros por medio del *dügü*, es decir, el ritual de unificación familiar y alimentación de los espíritus de los parientes fallecidos, que articula la vida de las comunidades garífunas. Además, la intervención de los ancestros en la vida cotidiana de distintos líderes de tierras con los que he conversado, les han convencido de que la ritualidad garífuna influye en la defensa de tierras (Martínez, entrevista, 2019; Norales, entrevista, 2018). Por tanto, siguiendo esta lógica, los ancestros validan los procesos de defensa territorial, así como las recuperaciones de tierras.

De ese modo, el encuentro que realizó la OFRANEH en la colonia Julio Lino inició con un llamado a los ancestros. Al inicio, las maracas resonaron acompañando el golpe de tambor mientras se cantó el himno garífuna, *yrumein*. Las mujeres se encargaron del coro, mientras que los hombres fueron designados para tocar el tambor. El guaro (aguardiente) se repartió para purificar a los asistentes y la coordinadora Míriam Miranda, asumiendo el lugar principal que en el ritual ocupa la *buyei*, movió con fuerza las maracas acompañada de otras mujeres. En un determinado momento un hombre vestido de rojo y con un sombrero del mismo color cayó al suelo y comenzó a revolcarse con la mirada perdida, guiando sus movimientos por el sonido del tambor.

Después del ritual el hombre se retiró exhausto y se sentó apartado del resto del encuentro, mientras se organizaron grupos de trabajo en los que se discutieron punto por punto los contenidos del anteproyecto de ley. Cuando terminó el encuentro traté de conversar con Míriam Miranda, quien se encontraba reunida con presidentes de patronatos de distintas comunidades. Pronto se irían los buses que habían traído personas de distintas comunidades y ansioso intentaba figurar cuáles podían ser mis próximos pasos. Apenas hacía unos días que había llegado a Honduras y no sabía cómo continuar con el trabajo que me proponía realizar. En un determinado momento se me acercó el hombre que había convulsionado en el suelo y me invitó a conocer un lugar cercano donde podría vivir lo que definió como “una experiencia”. Al principio desconfié pero finalmente acepté la invitación. Así es como llegué a la recuperación de tierras de Wani Leè y conocí a Delcio. Me despedí y salimos junto a otros compañeros que esperaban el bus que saldría hacia Santa Fe (y que continúa hasta San Antonio y Guadalupe). Entre ellos se encontraban compañeros de las recuperaciones de tierras, líderes de las comunidades y los tamboristas. Finalmente llegamos a Wani Leè al caer

XVIII que dirigió la resistencia frente a los ingleses en San Vicente antes de caer muerto en combate. Posteriormente se dio la expulsión de los garífunas de la isla y su dispersión por América Central. Es recurrente, como muestro a lo largo del capítulo, que en los contextos de defensa territorial se asuma la figura de Satuyé como un referente histórico que es rememorado en las luchas actuales.

la tarde.

En los siguientes días Delcio me relató cómo había sido el proceso que había vivido durante la ceremonia, y que vinculaba con el itinerario espiritual que había iniciado con su deportación, tal y como relaté en el anterior apartado. En este caso, la entrada de Satuyé era interpretada por Delcio como un paso más que debía dar en su proceso espiritual. Además, le confirmaba el lugar escogido para él en la lucha territorial, asumiendo como parte de su responsabilidad la recuperación y la defensa de los territorios ancestrales desde Guadalupe hasta Vallecito.

Sin embargo, Delcio se mostró preocupado por su reciente participación en la Iglesia Menonita de la comunidad, a la que se había incorporado en diciembre del año anterior, tras haber sido deportado por segunda vez. Delcio esperaba ansioso el consejo del pastor Santos, imaginando dos posibilidades. Por un lado ser iniciado como *buyei* en un lugar ancestral como Vallecito, o por otro el temor de ser expulsado de la iglesia, aunque Delcio anhelaba seguir siendo aceptado como parte de la congregación.

En la noche discutió con algunos de los asistentes al encuentro de OFRANEH, entre ellos César Giovanni y miembros de su familia. Delcio les recriminaba que hubieran circulado por las redes sociales vídeos del episodio que había vivido.¹⁷⁴ Sin embargo, ellos negaban su participación en los hechos. Al mismo tiempo, señalaban la posibilidad de que el abuelo de Delcio hubiera sido el espíritu que le había entrado, algo que él rechazó, pues había visto con claridad la imagen de Satuyé. La preocupación de Delcio iba en aumento conforme pasaban los días. En algunos casos imaginaba cómo sería ser iniciado como *buyei* en algún lugar ancestral de mucha fuerza espiritual como Vallecito, en otros se mostraba temeroso de los poderes de aquellos que usan esas fuerzas para hacer daño a los demás.¹⁷⁵ Finalmente se reuniría unos

174Circularon fotos en facebook y twitter, así como algunos vídeos que luego se colgaron en youtube en los que aparece Delcio agitándose en estado de trance, uno de ellos es “Dügü dürürü Miriam Miranda Buyei Sinabuey”, (véase: <https://www.youtube.com/watch?v=flhgbqOj73U>).

175En ocasiones se da un “mal uso” de la espiritualidad, a través de lo que algunos llaman brujería o hechicería. Un ejemplo es el envío de un “misil” a alguien, que puede llevar en ocasiones a la muerte de esa persona e incluso la desaparición de su cuerpo sin dejar rastro. Este sería alguien que desea el mal a los demás (*Gabiñarahati*). Estas situaciones, que no son las habituales, extienden el temor entre algunas personas, lo que empuja a muchos garífunas a la necesidad de discernir entre las malas y buenas energías o entre los buenos y malos espíritus. El origen del misil se remontaría a una técnica de resistencia que surgió en el período colonial, convirtiéndose en un mecanismo de defensa frente a los intentos por esclavizar a los antepasados garífunas (Suazo, comunicación personal, 2019). En ese sentido, algunos pastores generalizan estas prácticas y sin distinguir, consideran toda forma de espiritualidad como brujería que puede implicar la entrada del

días más tarde con el pastor Santos en la Iglesia Menonita de Santa Fe.

Cuentan que la de Trujillo fue la primera iglesia menonita de Honduras.¹⁷⁶ Por la década de los 50 del siglo XX llegaron los primeros misioneros menonitas, aproximadamente el mismo período en el que el antropólogo brasileño Ruy Coehlo realizó su trabajo etnográfico en Trujillo. Los menonitas construyeron una clínica que más tarde vendieron a Banco Atlántida, a unas cuadras del parque central y del mercado municipal.

Diez años más tarde se trasladaron a Santa Fe. La iglesia fue construida en 1960. En un inicio se hizo de caña brava pero más tarde fue repellada. Tenía un campanario que todavía conserva. En aquella época no había carreteras y la gente de Trujillo se trasladaba a Santa Fe en bote o en cayuco. Un misionero murió ahogado al naufragar un bote, cerca de donde hoy se encuentra Banana Beach, a pocos metros de la recuperación de Wani Leèe y la propiedad de la familia Laboriel (ver capítulo 3). Antes de construirse la iglesia, los cristianos se reunían donde la hermana Delsa, quien forma parte de la congregación. En un inicio los menonitas promovieron programas de alfabetización, de carpintería y cría de gallinas. Tras el huracán Mitch construyeron casas para las personas damnificadas.

Durante el período de las compañías bananeras fue constante la presencia de misioneros metodistas, bautistas y pentecostales. Con los años fueron apareciendo nuevas iglesias evangélicas: Asambleas de Dios, Camino a Damasco, Iglesia de Dios de Filadelfia, la Hermandad de Moravia, la Palabra Viviente, también los Testigos de Jehová, que no se consideran protestantes. Las iglesias reformadas surgen como una respuesta a lo que el pastor Santos denomina “campo blanco”, es decir, cuando no hay iglesias en un lugar y entonces los líderes religiosos comienzan a asistir e incorporan nuevas personas a la congregación (Santos, comunicación personal, 2019).

Las iglesias evangélicas han crecido de manera contundente en las últimas décadas entre los garífunas. Se estima que desde Tela hasta Plaplaya hay unas 50 iglesias evangélicas garífunas, además de 3 en Belice y 1 en Livingston (Labuga, Guatemala), y un total aproximado

diablo. Este a su vez encuentra resonancia en espíritus malignos del monte llamados *máfia*, que toman posesión de las personas. De esa manera, la equivalencia por parte del evangelismo entre *máfia* y demonio contribuye a una demonización de todos los espíritus, que se convierten en el reflejo del mal, de Satán y por tanto en la antítesis de la vida cristiana, aun cuando desde un marco interpretativo del ritual garífuna tienen otros efectos dentro de los vínculos cosmológicos (véase capítulo 5).

176La mayoría de aseveraciones que se realizan en este apartado forman parte de la reconstrucción de informaciones compartidas por el pastor Santos en conversaciones privadas entre 2018 y 2019 en la Iglesia Menonita de Santa Fe o en casas de miembros de la congregación.

de 20 en los Estados Unidos (Jenny, comunicación personal, 2019). Organizadas en redes de iglesias en Centroamérica y los Estados Unidos algunos de sus lemas como “Soy embajador de la unidad en Cristo Jesús” han ido permeando e influyendo en las formas de religiosidad garífuna, creando nuevos sentidos comunes y percepciones respecto a la fe. Son habituales las conferencias y los encuentros de jóvenes, hombres adultos (“caballeros”) y mujeres durante fechas significativas en los que participan conferencistas, apóstoles, evangelistas y ministros. Además, se comparten salmos y alabanzas en lengua garífuna. Esto ha contribuido a la progresiva indigenización del evangelismo en las comunidades garífunas, lo que les ha permitido ganar adeptos (véase Poluha 2015: 217-255).¹⁷⁷

En Estados Unidos los encuentros tienen lugar en centros de convenciones o iglesias y requieren de una importante logística y preparación. En mayo de 2019 la Evangelical Garifuna Church of Manhattan (160 w 146 st.) organizó la Conferencia Anual de Caballeros Garífunas Cristianos con representantes de iglesias garífunas de diferentes estados (Nueva York, Maryland, Carolina del Norte, Florida, Nueva Orleans en Luisiana y Texas). En Honduras se celebró un encuentro de mujeres en la comunidad de Limón en febrero de 2019, así como uno de caballeros en abril en Triunfo de la Cruz. También se realizó un multitudinario evento en la comunidad garífuna de Livingston (Guatemala) en julio del mismo año. Se movilizan habitualmente excursiones en autobuses en las que participan miembros de las distintas congregaciones. Esto permite a los asistentes conocer otras comunidades y el trabajo religioso que se está realizando en ellas. Las sedes escogidas van cambiando, lo que permite una mayor distribución de las cargas así como de los gastos.

Delcio ingresó en la iglesia de Santa Fe a finales de 2017 y desde entonces su participación ha ido en aumento, asistiendo a los cultos, las sesiones de estudio y las reuniones de caballeros que se organizan en diferentes días de la semana. Las actividades de la iglesia son constantes y los pastores se involucran cotidianamente en la vida espiritual de los miembros de la congregación. Cuando Delcio acudió con el pastor Santos y le comunicó el episodio que vivió en Trujillo, el encuentro se dio en un clima de confianza y amistad. El trato cotidiano entre el pastor y los hermanos suele ser de cordialidad, como parte de un intento por fortalecer los vínculos que se establecen en el seno de la congregación. El relato de Delcio reflejaba por un lado la tensión que se daba entre la energía que se había activado en él y el

¹⁷⁷Tanto en el catolicismo como en el evangelismo las letras de las canciones en la iglesia se traducen al garífuna. Véase Poluha (2015), Norales (2011). Esto ha contribuido a la construcción de circuitos de música cristiana en garífuna. Los salmos, las oraciones y las alabanzas se reproducen tanto en vivo como por listas de audio en internet, lo que ha ayudado a la difusión y circulación de las letras por distintos medios.

significado e interpretación de la misma. Delcio intentaba dilucidar la agencia de Dios, los ancestros, en especial de Satuyé, y la suya propia en este proceso. Asimismo, Delcio vinculaba este episodio con otros sucesos ocurridos anteriormente como la deportación violenta desde los Estados Unidos así como su arrepentimiento por su estilo de vida en el pasado. A su vez, asociaba esta deriva espiritual con su misión en las recuperaciones de tierras.

Además, al coincidir con su llegada a la iglesia, Delcio consideraba que su conversión religiosa y el acto ritual estaban de algún modo relacionados, a pesar de la ontradicción que aparentemente podía implicar el cruce entre dos esferas desde una perspectiva evangélica: el vínculo ritual y espiritual con los ancestros y la vida cristiana y la relación con Dios. En ese sentido, durante la conversación entre Delcio y el pastor Santos se explicitaron diversas perspectivas y negociaciones ontológicas. Estas, en última instancia, performaron malos entendidos y acuerdos respecto al sentido de la experiencia de Delcio en el marco de un proceso de conversión evangélica e inserción en una comunidad cristiana. A continuación reproduzco el diálogo entre el pastor Santos y Delcio:

Delcio: Bueno tú me conoces desde chamaco, tú sabes de dónde vengo, quién soy yo y todo. Tú sabes cómo llegué a esta iglesia, a esta casa del señor, fui enviado por él acá. Fue un ancestro que me envió aquí. Tuvo que ser él. Entonces hace años estoy sintiendo esa *energía*, ¿entiendes? que traté de ignorar, traté de ignorar, ignorar. Y ha llegado el tiempo donde no puedo ignorar más, ya no puedo ignorar más.

Santos: ¿Ya no puedes negar más?

Delcio: Ignorar. Todos esos llamados, todas esas energías que he estado obteniendo desde hace tiempo. Desde antes de que me fuera de aquí básicamente. Pero yo siempre ignorándolo haciendo lo que me da la gana, dándome la vida mundana. Hasta que aquel día... (ríe) me vino a buscar. A base de energías. Entonces llegué a comprender que él quería lo que yo estoy haciendo ahora. Escuchar la palabra y aprender de él. Me mandó hacia ti, yo ya te dije eso. Donde me preguntaba qué tú me vas a enseñar a mí, si yo... vos sos un cipote para mí. Entonces qué tú me vas a enseñar, esa era mi mentalidad. Pero sí, te me puso en mi camino para que tú me enseñes sobre la biblia y tener más práctica sobre la palabra de él. He estado haciendo todo lo que... básicamente todo lo que me ha señalado de hacer. Ahora me encuentro en una actividad bien grande, bien grande, que es rescatar este pueblo. Y tú sabes que no es una tarea fácil. No es una tarea fácil entonces yo lo clamo todo el tiempo que sea él el que me dirija en cada acción, cada actividad, cada movimiento que haya en mi vida, que surja de él, que venga de él. Yo estuve aquí en su casa tal como él me lo dijo, volviendo tal como él me lo dijo, pidiéndole perdón tal como él me lo dijo. Cuando estaba allá encarcelado en los Estados Unidos se me apareció y me dio esta tarea y me hizo comprender que la tarea que estaba haciendo no la he terminado. Que tenía que regresar para acá otra vez. Y terminar la tarea que estoy destinado a hacer. Entonces tú

ya sabes los recorridos desde este año, desde que entré a la iglesia este año fue 31 de diciembre de 2017, ¿verdad? Esta energía que me jaló para acá no es porque yo quería, no es porque yo quería, es porque él me hizo hacerlo. (...) Ahora lo que sucedió allá en Trujillo, la misma energía, la misma energía, no es porque yo quería porque sí pensé que el señor dado a esos rituales culturales que no debería ser supuestamente pero todo a la orden de él, todo a la orden de él. Esa energía me jaló a esa reunión, me jaló a enfrentarme, a pararme enfrente bueno enfrente de los sucesos que estaban sucediendo y ahí surgió eso que sucedió en mí. Ahora esta gente está diciendo vos ya sabés (interviene Delcio en garífuna y se refiere a los rituales ancestrales; *chugú y dügü*). Yo solo voy con la energía y los mandatos que quieren que yo haga. Yo fui ahí, y lo que sucedió no sé cómo explicártelo porque ni tengo constancia de esas cosas, yo solo sé que es cultural, ¿entendés? Pero de practicarlo no lo practico pero surgió así. Entonces mi hermano, antes que yo fuera a esa reunión hice mi oración, hice mi oración y le pedí al señor que me de el conocimiento de lo que está sucediendo conmigo porque según yo no lo comprendo, yo no entiendo nada. ¿Me entiendes? Y qué es lo que está sucediendo con mi cuerpo, con mi alma, con mi espíritu, yo no sé. Entonces le pido comprensión, entendimiento. También le pedí que si... eso es lo que él quiera... antes de ir para allá, que me dé más conocimiento, más sabiduría sobre lo que me está sucediendo y le pedí que le diera el permiso, Satuyé, el líder garífuna, que le diera permiso para hacerle comprender lo que me está sucediendo, o tal vez me daría una señal más clara... (conversación Delcio, Santos, 2018).

Para Delcio su responsabilidad con la comunidad se vincula con la entrada de espíritu del ancestro Satuyé en su cuerpo. Asimismo, en su narración indica el papel que recae en él (“mandato”, “tarea”) que se asimila tanto con su camino espiritual como con su agencia dentro del proceso de recuperación de tierras. Como expliqué anteriormente, Delcio comenzó a vislumbrar la problemática territorial tras ser deportado de los Estados Unidos. En ese momento se dio cuenta de que la entrada de inversionistas extranjeros estaba contribuyendo al acaparamiento de las tierras de la comunidad. Además, ante la falta de un lugar en el que ubicarse en la comunidad después de ser deportado, debía de construir un hogar propio, lo que implicaba por tanto emprender las acciones necesarias para obtener un lote de tierra. Esto le llevó a la lucha en defensa del territorio y a participar en las acciones de recuperación de tierras. En ese proceso, comenzó a sentir una serie de “energías” que le hicieron darse cuenta de la importancia de esta lucha.

En la espiritualidad garífuna, tal y como abordo en el próximo capítulo, esas energías son consideradas parte de la intervención de fuerzas espirituales, que incluyen a los ancestros. Sin embargo, estas son rechazadas por los evangélicos, al considerarlas contrarias a Dios. Esto supone una resignificación de estas experiencias, que son presentadas en el contexto de

relación con Dios

Por su parte, Delcio asumió la responsabilidad de defensa de las tierras con la entrada de Satuyé. En este sentido, la imagen de Satuyé podría concebirse como un paralelismo histórico que se establece entre la lucha actual frente al despojo de tierras y la expulsión de los garífunas de sus territorios, con la resistencia que protagonizaron sus antepasados hace más de dos siglos antes de la expulsión de San Vicente y el posterior desplazamiento. Sin embargo, considero que más que un paralelismo, que actualiza y reconstruye un proceso histórico, la intervención del ancestro Satuyé en Delcio define una singularidad, es decir un cronotopo histórico.¹⁷⁸ Así, con la entrada del ancestro Satuyé se construye una realidad que debemos discernir desde su propia situacionalidad. De ese modo, a través de la relación con el ancestro se configura lo que Marcio Goldman (2016) define como una ontología y epistemología del trance y la posesión. Más allá de los códigos culturales y rituales existentes, los procesos de posesión, anclados en la experiencia, construyen su propio marco de inteligibilidad, que Goldman define como teoría etnográfica (2016: 33).¹⁷⁹

No hay paralelismo ni asociación entre Satuyé y Delcio dentro de una historia lineal que asociaría la resistencia territorial actual con la lucha anticolonial de hace más de dos siglos, aunque sí se manifiesta un vínculo específico que renueva estas memorias¹⁸⁰ por medio de la acción ritual.¹⁸¹ Así, a través de procesos espirituales, que se han dado en distintos contextos de producción de conocimiento se ha activado el vínculo entre el ancestro Satuyé y Delcio. Aunque Delcio asegura que ha tratado de situar a Dios primero, y considera que los rituales (que define como “rituales culturales”) forman parte de una realidad comunitaria que le excede, reconoce el efecto de esas energías en él y en su propio cuerpo. Asimismo, cree que la entrada en su cuerpo de Satuyé está vinculada con una tarea encomendada por Dios, que se

178Los trabajos de Federico Navarrete (2016) en torno a la “cosmohistoria” recuperan la noción de cronotopo del crítico literario ruso Mijail Bajtin para referirse a la emergencia de configuraciones espacio-temporales que operan desde una historicidad propia. En estas se incluye la operación de transformaciones ontológicas desde esquemas enunciados únicamente desde su propia performatividad.

179Esto implica, siguiendo a Goldman (2016) nociones particulares de persona, ritual, agencia e historicidad.

180Hay trabajos interesantes sobre cómo ciertas memorias históricas contra la esclavitud y el colonialismo han movilizadas identidades políticas desde diferentes genealogías de lucha en diferentes períodos históricos en contra de la explotación, el imperialismo y la opresión política (véase Ruetten-Orihuela, Soriano 2016; Thomson, Lazo 2010).

181Siguiendo a Maurice Bloch (1986) considero importante mostrar los significados que se dan en el acto ritual, es decir, lo que significa para los participantes, así como las contradicciones y complejidades que se dan a partir de este.

entrecruza con el lugar que ocupa en la lucha en defensa de tierras.

Esta misión terminó llevándole a participar en la iglesia después de todo el proceso de su vida. En un principio, para Delcio la intervención de los ancestros (específicamente Satuyé) y Dios no entrañaba una contradicción. Sin embargo, para el pastor Santos sí existía una confusión en Delcio pues para tener una relación con Dios es necesario apearse a lo que dice la biblia y rechazar las prácticas rituales así como la agencia de Satuyé dentro de la historia de vida de Delcio. Como afirma Santos:

...y vamos a hacer algunas comparaciones. Por ejemplo del Levítico 19-31, dice: “No os volváis a los encantadores ni a los adivinos, no los consultéis, contaminándoos con ellos”, bueno... y otras recomendaciones que Dios hacía a su pueblo, hacía al pueblo de Israel en aquellos tiempos con respecto a aquellas personas, aquellas personas que se dedicaban a consultar con gente que ya había fallecido. En este caso estaban los adivinos, estaban los encantadores, los médium que nosotros conocemos como *buyei*. Dios nunca estuvo de acuerdo con eso y tampoco... En la biblia, Dios nos muestra a nosotros su posición. La posición de Dios es no consultar con ellos. Hubo un rey llamado Saúl, Saúl quiso llamar al espíritu de Samuel, el profeta Samuel. Saúl hizo que el espíritu de Samuel viniera pero ese no era Samuel. Lo que hace el enemigo muchas veces. Entonces él se hace pasar por otras personas para que nosotros podamos creer en eso pero es que Dios nos dice a nosotros: no consultemos, porque él nos engaña, porque él es mentiroso dice la biblia. Desde el momento en que la biblia dice no os volváis a los encantadores, a los adivinos, no los consultéis, Dios hace la advertencia a su pueblo y nos la hace a nosotros, no solamente en el antiguo, sino que en el nuevo testamento dice que ni los adivinos ni los hechiceros entrarán en el reino de los cielos porque Dios nunca estuvo de acuerdo en eso. Y hay más ejemplos en la biblia y más ejemplos en la biblia, por ejemplo del rito y Lázaro. Cuando tú decías, por ejemplo. que le solicitaste a Dios como si Dios pudiera cederle algún permiso a Satuyé para que Satuyé se comunicara contigo pero Dios no hace eso. Sí, Dios no hace eso. Dios dice su palabra; de la manera que está establecido por ejemplo, te voy a decir algo. Te voy a leer algo aquí en la palabra de Dios. En Hebreos, Hebreos 9-27 dice: “y de la manera que está establecido para los hombres que mueran una sola vez y después de esto el juicio”. ¿Qué significa eso? Que cuando se muere la persona ya no se puede tener ni contacto con esa persona. Pero en nuestra cultura garífuna nos han enseñado de que sí podemos tener contacto con ellos. Ahora, este es el choque que hay entre Dios y nuestra cultura, hay un choque, y estas prácticas no son de ahorita, esas prácticas son viejísimas y esas prácticas Dios se las advertía a Israel porque habían pueblos que las hacían. Dios nunca estuvo de acuerdo con eso. Entonces por eso es que nuestra cultura tiene ese choque. Te digo una cosa, nuestra cultura... no es mala nuestra cultura. Solo que hay cosas ahí que metieron nuestros ancestros que han venido dañando nuestra cultura como por ejemplo esos ritos satánicos, esos gastos... Por ejemplo esos gastos que hace la gente, esos gastos que hace

la gente, viene más pobreza sobre sus vidas comprando un montón de cosas y después se quedan sin nada (conversación Delcio, Santos, 2018).

El pastor Santos aconseja a Delcio alejarse de aquellas personas que practican rituales, pues estos actos son considerados satánicos, ya que se convierten en ocasiones en las que el demonio o “el enemigo” puede aprovechar para actuar frente a uno. De ese modo, el enemigo engaña y puede imponer su voluntad cuando ciertas personas se comunican con los espíritus, con los muertos o con los ancestros. Estas prácticas consideradas “antiguas” son incompatibles con el evangelio desde la interpretación de los pastores, lo que demuestra una contradicción que conduce a un “choque” entre las prácticas rituales garífunas y el cristianismo. Esto supone que dentro de la misión evangelizadora cristiana los rituales ancestrales son considerados prácticas con riesgo de ser intervenidas por el demonio que deben ser abolidas y desaparecer de la cultura garífuna.¹⁸²

No obstante, estas percepciones no son homogéneas. Varían entre el respeto y la intolerancia, aunque prima principalmente un rechazo que se ve reflejado dentro de las familias cuando un cristiano rechaza las prácticas rituales hacia un ancestro o para sanar una persona. Esto conduce a divisiones dentro de las familias, aunque generalmente termina por imperar un cierto respeto mutuo hacia las formas religiosas de cada quien. Por ejemplo, Gregoria Flores (2018) afirma que “no se atrevería a satanizar la espiritualidad garífuna” a pesar de ser cristiana. Gregoria asume el lugar que ocupan los ancestros garífunas dentro de la lucha territorial. Sin embargo, señala las contradicciones de aquellas familias que a pesar de mantener la ritualidad ancestral se desligan de los procesos de defensa territorial. Según Gregoria:

Mire nosotros en base a nuestro territorio nosotros le debemos mucho a nuestros ancestros. Ellos se jugaron la piel, el pellejo y la vida para establecernos en el territorio, establecernos en esa franja de tierra estratégica en la que nosotros vivimos en Honduras, donde estamos en Guatemala y donde estamos en Belice. Nunca vamos a poder quitarle el mérito a los ancestros garífunas por haber llegado, haberse establecido y haber cuidado esa tierra que ahora son nuestras y que es nuestra obligación

182Otra referencia al rechazo del ritual se encuentra en el Deuteronomio 18: 10-11 (Poluha 2015: 247). Este refiere: “No sea hallado en ti quien haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, ni quien practique adivinación, ni agorero, ni sortílego, ni hechicero, ni encantador, ni adivino, ni mago, ni quien consulte a los muertos” (Biblia Reina Valera 1995). Durante mi trabajo de campo escuché en diferentes ocasiones al pastor Santos referirse a la consulta de los muertos, lo que refleja que este pasaje es otra de las referencias empleadas en la lectura bíblica para expresar rechazo a las prácticas rituales.

cuidar esas tierras y poder ir dejando ese legado al pueblo garífuna que viene. Es muy irresponsable y mire, sería muy irresponsable de parte de nosotros que digamos que le hacemos todo un culto a los ancestros y vendemos la tierra. Y para mí que no hagan ningún culto pero que conserven y defiendan la tierra, porque eso es pertenencia del pueblo garífuna y no es pertenencia de los... y eso es lo que yo puedo decir al respecto Por qué tengo yo que vender la tierra para poder hacer una ceremonia si la base (empieza a golpear la mesa) del pueblo es esa tierra que precisamente esos ancestros cuidaron para poder dárnoslo a nosotros. Entonces yo creo que el discurso debe ser bien coherente con las acciones (Flores, entrevista, 2018).

Así, por una parte, el pastor Santos expresa la incompatibilidad de vincularse con los ancestros y la posición de Dios expresada en “la palabra”. El ritual, al convertirse en un momento en el que puede entrar el demonio, puede alejar a los garífunas de Dios. Esta perspectiva, como veremos en el siguiente capítulo más en profundidad, es exclusivamente de los evangélicos, pues en la iglesia católica existe cierta tolerancia hacia las prácticas rituales, hasta el punto en el que un sacerdote ofrece una misa antes del inicio de la celebración de los rituales. Santos, al preocuparse por la relación de Delcio con Dios, le aconseja alejarse de ese tipo de prácticas, algo que influirá más adelante en la decisión de Delcio de olvidar estas experiencias y cerrar estos episodios, asimilando su misión únicamente desde su vínculo con Dios.

Por otra parte, Gregoria señala una cuestión importante que es reiterada por los evangélicos con el objetivo de cuestionar los rituales tradicionales: el derroche económico que implica la organización de un “culto”. Gregoria encuentra incongruente que muchos garífunas decidan vender sus tierras e incluso eviten involucrarse en los procesos de defensa territorial y al mismo tiempo organicen rituales. Gregoria, quien fuera coordinadora de OFRANEH durante diez años, aun siendo evangélica, no tiene la misma perspectiva que el pastor Santos, pues considera que los rituales son “una creencia” que debe ser respetada, aunque no la comparta. Además, los ancestros ocuparon un lugar importante dentro de la historia garífuna y del territorio garífuna que sus descendientes deberían honrar sin que necesariamente sea por medio del ritual. Esto implica una comprensión mutua de la diferencia que sin embargo muchos pastores no comparten al verse involucrados en la misión de cristianizar las almas de sus hermanos garífunas, aunque las posiciones dentro de las congregaciones tienden a variar y ser heterogéneas.

Por último, un aspecto importante que problematiza Gregoria es el de la relación con los ancestros y el territorio. Tanto en las comunidades garífunas como en las actividades en

defensa de tierras que promueve y en las que participa OFRANEH, está presente el vínculo entre la defensa territorial y los ancestros. Sin embargo, es cierto que muchos garífunas evangélicos también participan en estos procesos. Un ejemplo es el de la Iglesia evangélica “Ministerio Trabajadores de Dios”, erigida en un lote de unos 40 pies de ancho y 80 pies de largo ubicado dentro de la recuperación de tierras de Laru Beya (véase capítulo 3). El pastor, Melesio, junto a su esposa Magdalena, fueron los artífices de un proyecto que sufragaron en un 90% con sus propios recursos. Ambos, impulsados por las demandas de otros comuneros que habitan en alguno de los lotes que conforman Laru Beya, consideraron que era necesario dotar a “este pedazo de terreno” de un proyecto espiritual. El objetivo fue evitar problemas como la drogadicción o el alcoholismo que se han extendido a lo largo y ancho de la comunidad.

Para Melesio “el garífuna de Trujillo” es sumiso y padece una “colonización mental”, al estar sometido de rodillas, transmitiendo mensajes que le impone el verdugo de su propio pueblo (comunicación personal, 2019). En ese sentido, considera necesario emprender una reforma moral y espiritual de una comunidad en la que proliferan las cantinas pero no hay una farmacia, una consejería, un centro de rehabilitación, un museo, una biblioteca o una librería. Esta reforma espiritual exige iniciar una nueva alfabetización desde la palabra del señor. Algunos garífunas como Delcio consideran una señal inquebrantable de Dios que se haya construido una iglesia en una recuperación de tierras, lo que avala el trabajo de aquellos que luchan por la defensa territorial. No obstante, las visiones son diversas y también hay pastores que reproducen discursos ultraconservadores o que se alinean con las directrices de los políticos locales o nacionales y criminalizan la resistencia territorial o el conflicto social, aunque generalmente predomina un discurso neutral frente a aquellos problemas que se asocian con la política.

Por ejemplo, para el pastor Santos “todo es de Dios y no tiene sentido luchar por tierra ni nada, pues todo es de él”. Esta visión, lejos de rechazar la lucha emprendida por Delcio y otros líderes del territorio, puede ser convergente con la defensa de éste, pues la soberanía de Dios debe primar sobre cualquier autoridad terrenal. Esto implica que no hay ninguna situación política, social o económica en el mundo que de facto sea inquebrantable. De ese modo, el compromiso social de las iglesias evangélicas varía en función del contexto, las aspiraciones y las necesidades de la congregación. Para Omri Elisha el evangelismo es estimulado por las demandas ideológicas y los contextos institucionales en los que emerge, es decir, a través de “las múltiples y en ocasiones conflictivas influencias de carácter histórico, cultural y teológico que coexisten dentro de estos contextos” (2011: 2). En ese sentido, una multiplicidad de

expresiones cohabitan de manera ambivalente, permeando la realidad cotidiana de las comunidades en el marco de la misión evangélica.¹⁸³

Aun así, algunos recuerdan cuando las iglesias evangélicas prohibían que el culto se realizara en lengua garífuna o cómo el tambor se fue introduciendo progresivamente hasta convertirse en una parte fundamental del mismo (Bodoma, comunicación personal, 2019). En ese sentido, los intentos de las iglesias evangélicas por “indigeneizar” el cristianismo oscilan entre la adaptación y la resistencia (Lucero 2006; Poluha 2015). Esta permanente tensión está marcada por una agenda comprehensiva por cristianizar todos los ámbitos de la vida social, una aspiración expresada en las interacciones y vínculos que se dan en el seno de las iglesias. En el caso de Melesio y la Iglesia Ministerio Trabajadores de Cristo, la agenda ideológica y moral asume la cristianización de la cultura así como la reformulación de las relaciones sociales, los significados culturales y las experiencias personales en términos exclusivos de ideales cristianos (Elisha 2011: 3; Hefner 1993: 3-4). Para David Stoll las iglesias evangélicas han logrado con éxito organizar de manera vital grupos duraderos en contextos locales (1990: xiv). Esto ha permitido cubrir un espectro ideológico y social amplio que disuelve perspectivas monolíticas al estar en continua discusión. Cada iglesia tiene sus propias dinámicas, las que a su vez moldean sus lealtades políticas e ideológicas. Como sugiere Stoll: “Si las devociones religiosas son desechadas como meros reflejos de intereses políticos, perdemos de vista las nuevas y creativas respuestas que producen” (*ibid*: xv-xvi). A su vez, los pastores tienen un fuerte arraigo local, lo que les permite entender las problemáticas de la comunidad (Poluha 2015: 229). La atención personalizada de las necesidades espirituales de los hermanos por parte de los pastores contribuye a la extensión de lazos de solidaridad entre los miembros de la congregación que se amplían al ámbito material.

A su vez, los imperativos que impone el cristianismo se ven expresado en contextos

183Poluha distingue entre factores internos y externos en la conversión (véase 2015: 227-230). Entre los internos están las experiencias interiores, los quiebres emocionales y las epifanías que implican modificaciones de perspectiva, hábitos y valores que contribuyen a cambios socioeconómicos. Entre los externos destacan factores de índole política, social y económica, entre los que destaca el rechazo al sistema de ritualidad tradicional garífuna y las obligaciones económicas que conlleva, el machismo, el alcoholismo. Sin embargo, para Poluha, la perspectiva externa minimiza la importancia de la fe, la convicción y la experiencia espiritual. Más allá de reflejar la preponderancia de una esfera u otra he optado por mostrar las distintas dimensiones que se dan en la conversión. Así, más que tratar de dilucidar cuál es más determinante he preferido describir distintos aspectos que complejizan el proceso y expresan los conflictos ontológicos que se performan a partir del mismo, especialmente con relación a la ritualidad tradicional y el vínculo con los ancestros.

institucionales locales en los que se da una convergencia con las directrices de las autoridades locales de gobierno. Uno de los casos que pude observar fue el de la organización de un cabildo abierto en el municipio de Santa Fe en donde el encargado de presentar el foro pidió gracias a Dios antes de iniciar el foro y que “tomara control” del cabildo. Es habitual en los cultos y en los encuentros evangélicos que se hagan peticiones al señor respecto a la toma de control de problemas sociales y políticos. Esta lógica se traslada a problemáticas ambientales o territoriales que involucran conflictos internos dentro de la comunidad. En el cabildo participaron diferentes personas de núcleos aledaños. Muchos de estos pobladores, de origen ladino, han mantenido durante años relaciones clientelares con la municipalidad. Así, el alcalde se ha encargado de realizar gestiones en su favor a cambio de apoyos electorales. La mayoría de garífunas desisten de la posibilidad de participar en estos espacios pues consideran que “no tienen voz”, mientras que los asistentes se ven beneficiados por programas gubernamentales como el programa “Mejores familias” de la Secretaría de Desarrollo e Inclusión Social (SEDIS).¹⁸⁴

El cabildo se presentó como un espacio donde explicar decisiones y desarrollar un diálogo en torno a la ejecución de los recursos públicos. Aunque el foro se nutrió de un lenguaje político en torno a la rendición de cuentas, la responsabilidad, el fortalecimiento de la democracia o el deber legal y ético de los funcionarios públicos, el espacio para la interlocución fue limitado. La retórica de la transparencia y la buena gobernanza ocultó los limitados canales de mediación de conflictos que se dan dentro de la comunidad, hasta el punto en el que la posibilidad de participación en el foro fue prácticamente nula.

De igual manera, la presencia de operadoras de programas sociales de marcado carácter asistencialista formó parte de un intento por apaciguar los ánimos entre los asistentes. Estos fuimos testigos de una lluvia de cifras de inversión que difícilmente se ven materializadas en proyectos tangibles en las comunidades pertenecientes al municipio de Santa Fe. Algunos bromearon sobre el tipo de desarrollo que tendría Santa Fe en caso de que esas cifras fueran ciertas. La mayoría se contentó con inscribirse a una lista que les garantizaba recibir las ayudas y el servicio de comida al medio día nos llenó el estómago después de horas de intervención del alcalde y otros regidores de la municipalidad. Algunas críticas e interrupciones fueron rápidamente desechadas con reiteraciones en torno a la necesidad de que Dios tomara control sobre el cabildo.

¹⁸⁴Diferentes “guías de familia” promueven la implementación de un programa destinado a la prevención de embarazos entre adolescentes y la seguridad alimentaria. Los críticos de estos programas remarcan su carácter clientelar y asistencialista.

La gramática religiosa impregnó el debate político, diseñó los límites de discusión y los sentidos comunes en torno a las formas de participación y acuerdo. El pastor Santos quien también asistió junto a otros pastores, trató de tranquilizar a Delcio, que en cierto momento interrumpió al alcalde para señalar algunos agravios y falsedades vertidas en su discurso. Delcio ejerció un señalamiento de algunos negocios ilícitos que involucraban a la vicealcaldesa, algo que en los siguientes días fue ampliamente comentado por diferentes vecinos de la comunidad. Algunos miembros de las recuperaciones de tierras han señalado la complicidad del alcalde en las ventas ilegales algo que ha sido respondido con amenazas e intimidaciones por su parte. Además, para el alcalde Noel Ruiz la clave de la venta de tierras no está en los intereses extranjeros sino en el deseo de muchos garífunas por vender sus tierras para irse de mojados. Así, aunque el alcalde señaló en su intervención que es prioritario que ningún niño se quede sin escuela, prometiendo inversión en el sector de la educación, la realidad cotidiana es que las escuelas se están quedando sin niños a causa de la migración.¹⁸⁵

Al mismo tiempo, la criminalización de los líderes sociales por parte de las autoridades gubernamentales en complicidad con el poder judicial, refuerza percepciones negativas que desde ciertas esferas ideológicas se asumen como inaceptables, pues trasgreden no solo la ley sino las convenciones dentro de la comunidad. En la mayoría de ocasiones las iglesias no consideran la cuestión territorial y de acaparamiento de tierras un problema inmediato o que puedan resolver. Además, al presentar una interlocución constante con las autoridades locales, especialmente las municipalidades, desconocen estas problemáticas, que difícilmente son

185Coincidiendo con las fechas en que se organizó el cabildo, el expresidente Manuel Zelaya había convocado a la conformación de “comandos insurreccionales” con el objetivo de organizar un paro nacional el 27 de enero que derrocaria al gobierno ilegítimo de Juan Orlando Hernández, en el noveno aniversario del golpe de estado y a un año del fraude electoral que le llevó a la reelección. A pesar de que muchos preconizaban la llegada de “vientos tormentosos” el paro transcurrió con relativa normalidad. Durante esos días en la Iglesia menonita de Santa Fe se apelaba a la necesidad de que Dios tomara control de los acontecimientos, “que guíe a Honduras y que no pase nada de eso”. Las alusiones a la obstinación de Maduro en mantener el gobierno tras la reciente autopromoción de Juan Guaidó como presidente “encargado” de Venezuela o las referencias en torno a cuestiones como el matrimonio igualitario, los derechos sexuales y reproductivos o el alcoholismo reflejan el marcado carácter conservador de algunas iglesias evangélicas y de cómo plantean una agenda religiosa convergente con posturas ideológicas reaccionarias. En muchos casos, estas posiciones terminan asumiéndolas los miembros de la congregación como un requisito para seguir formando parte de la misma, lo que se expresa en modelos de vida deseables. Respecto a la intersección entre la ontología cristiana pentecostal y las lógicas que sustentaron el apoyo generalizado de los cristianos al golpe de estado que derrocó al presidente Manuel Zelaya en 2009 véase Girard (2019).

objeto de discusión y reflexión en el seno de las congregaciones. Sin embargo, esta posición no es monolítica. En ocasiones, las iglesias, tal y como mostré con el caso del Ministerio Trabajadores de Dios en la recuperación de Larú Beya, se involucran en procesos de defensa territorial, presentando posturas antigubernamentales, ambientalistas, antirracistas e incluso antiimperialistas.¹⁸⁶

De ese modo, las confluencias son heterogéneas y varían en función del contexto particular, siendo múltiples los puntos de encuentro y conflicto entre la religión y la política. Una coyuntura territorial o política puede movilizar a una congregación hacia una u otra dirección. De igual manera se pueden presentar fisuras dentro de las mismas, frente a diferentes percepciones de los acontecimientos. En cualquier caso, los pastores adquieren un papel muy importante como conductores de la vida moral de los miembros de la congregación.

En la Iglesia Menonita de Santa Fe más que un problema político se presentó un conflicto ontológico o cosmopolítico, entre el proyecto evangélico y pastoral de la congregación y la experiencia espiritual de Delcio. Así, para el pastor Santos, la entrada del ancestro (Satuyé) en Delcio constituía una contradicción con la teología cristiana. Sin embargo, más que una “creencia” que debe ser respetada o armonizada en el marco de la creencia en Cristo, esta práctica, arraigada en la cultura garífuna, debe ser extirpada. Esto incluye paradójicamente otorgarle validez ontológica a esta práctica, que al ser concebida como demoníaca, es incompatible con Dios y sin embargo opera cotidianamente en las comunidades garífunas. En ese sentido, más que una cuestión de errónea interpretación, “la confusión” tal y como la percibe Santos se da entre dos registros de existencia contradictorios. La resolución del conflicto supone necesariamente el predominio de uno sobre el otro. Esto implica una

186Un escenario en el que convergieron desde un inicio las luchas territoriales y la iglesia católica y más tarde algunas iglesias evangélicas fue la oposición a la entrada de mineras y la construcción de una refinería en la Bahía de Trujillo promovida por la empresa Castilla Refinería S.A. DE C.V. La Diócesis de Trujillo (que comprende los departamentos de Colón y Gracias a Dios) y es encabezada por el monseñor de origen catalán Lluís Felip Solé Fa, se adscribió desde 2015 a la encíclica del papa Francisco Laudato Si “sobre el cuidado de la casa común” que asumía la defensa del cuidado de la naturaleza. A partir de la conformación de un frente amplio con organizaciones sociales se declaró en cabildo abierto el municipio de Trujillo como municipio libre de concesiones mineras y proyectos de refinería. En este proceso las parroquias de la diócesis de Trujillo y Comisión Episcopal para la Pastoral Social se encontraron con distintas organizaciones sociales y ambientalistas, además de representantes de la comunidad garífuna, entre otros, directivos de la comunidad de Cristales y Río Negro. Un proceso similar se inició en Santa Fe, que también fue declarado como municipio libre de minería.

transición desde una síntesis disyuntiva en la que habita la ambigüedad y la contradicción hacia una unificación de la forma de vida en Cristo que exige una observación estricta de su palabra desde los códigos impuestos por la congregación. Esto incluye desde luego la objeción, y la discusión, pero siempre desde una síntesis bíblica de la existencia.

La misión evangelizadora en las últimas décadas ha tenido un fuerte impacto, contribuyendo a continuos procesos de conversión en una cultura que anteriormente osciló entre el catolicismo y el espiritualismo. En estos procesos han intervenido experiencias traumáticas, marcadas por la migración y la deportación, como vimos en el caso de Delcio. En algunos casos, estas historias migratorias tuvieron un destino fatal. En el próximo capítulo recojo la historia de Raqui, un joven garífuna que murió asesinado en tránsito por México.

4.5. El *beluria* de Raqui

En este apartado presento una viñeta etnográfica de la muerte de Raqui y de la organización de su velorio (*beluria*). Su historia refleja la intersección que se da entre el proceso de migración y deportación, la defensa territorial y la búsqueda de alternativas en el marco del retorno a los territorios ancestrales, que empuja a algunos jóvenes como Raqui a tomar nuevamente el camino hacia el norte ante la falta de oportunidades económicas. Raqui fue un joven de Santa Fe que creció junto a Delcio en Brownsville. Fue deportado de los Estados Unidos y durante años intentó regresar nuevamente sin éxito. Finalmente, se involucró en la comunidad en el proceso de recuperación de tierras en Wani Leè. No obstante, meses después de construir su casa en la recuperación, fue asesinado en tránsito por Veracruz.

Me encontraba en Nueva York con el músico garífuna Bodoma cuando supimos de la muerte de Raqui. Nos dirigíamos a un restaurante jamaiquino en Bronx, donde Bodoma se iba a encargar de arreglar el frigorífico del establecimiento.¹⁸⁷ Nada más supo de la noticia, Bodoma marcó a Medeline David (véase capítulo 2). Ella no quería creerlo. Circulábamos por las calles y avenidas del Bronx, por donde Bodoma se dirige de un lugar a otro con su van blanca, bien cargando los instrumentos necesarios para reparar congeladores o con una miríada de conchas de caracol, tambores y otros instrumentos necesarios para las tocaditas en

¹⁸⁷Bodoma además de músico se dedica a reparar sistemas de refrigeración. Antes de migrar a los Estados Unidos estudió como técnico de refrigeración y aire acondicionado en San Pedro Sula. Durante unos años formó parte del grupo Tocoa Band. Después del Huracán Mitch viajó con otros músicos hacia México, con el grupo Libaña Sabigy la Banda. Tocaron durante meses antes de cruzar a los Estados Unidos. Bodoma llegó poco antes del 11 de septiembre de 2001 a Nueva York (comunicación personal, 2019).

los parques y salas de conciertos. Con su vehículo da jalón¹⁸⁸ a los jóvenes que participan en la banda de música a las estaciones de *subway* o a sus casas después de los conciertos y los ensayos, que suelen ser en casa de Andy, su hijo, o en alguna escuela del barrio.

Mientras conduce, Bodoma acostumbra a comunicarse con familiares y amigos de las comunidades garífunas en Honduras. Aprovecha el tiempo de los viajes para escuchar cápsulas de whatsapp o vídeos que cuelgan a facebook. Se mantiene informado de lo que ocurre cotidianamente en la comunidad, lo que le sitúa un poco más cerca de su gente.

Raqui era muy querido en Wani Leè. Había sido criado como muchos jóvenes garífunas en Brownsville (Brooklyn, Nueva York) donde todavía reside su familia. Tanto él como su hermano Nilfor fueron deportados y participaron desde el inicio en las recuperaciones de tierras de Santa Fe. Ambos fueron amenazados por el alcalde Noel Ruiz unos años atrás. Nada más conocerse su muerte, un vídeo en el que Raqui denunciaba las amenazas circuló por las redes sociales. Este le había intimidado y amenazado en la comunidad, lo que en un primer momento originó la sospecha de que detrás de su muerte se situaba la problemática de tierras.

Cuando llegué por primera vez a Wani Leè, Raqui recién había terminado una casa embarrada (*abüdürühani*) al pie de la colina donde se encuentra la recuperación, a unos metros de la casa de su hermano Nilfor. Un mes después de su muerte, se organizó allí su velorio. Algunos de sus compañeros compartieron esa noche el infortunio de que despidieran a Raqui en aquella casa que con tanto esfuerzo construyó hacía unos meses. En Nueva York la información corría a cuenta gotas, un tal Chepe de Trujillo había anunciado su muerte en facebook. El cuerpo de Raqui fue encontrado sin vida cerca del mercado Hidalgo en Veracruz. Aunque los medios locales señalaron que Raqui había estado pidiendo limosna, lo cierto es que el amigo que le acompañaba reveló cómo unas personas andaban detrás de ellos. Aunque se encontraran en México, para muchos las conexiones apuntaban hacia los inversionistas canadienses y las autoridades locales, quienes en el pasado han empleado testaferros y personal armado para intimidar a aquellos que se niegan a permitir la ocupación de las tierras garífunas. Otros sin embargo señalaron las redes en las que se integran los coyotes, situando una posible venganza. Y es que a menudo en la economía del coyotaje convergen el

188Forma coloquial para referirse a un viaje en el que el conductor ayuda a los pasajeros a alcanzar un punto específico. En el barrio del Bronx hay zonas menos conectadas al transporte público que otras zonas de Nueva York como Manhattan. Así, carecer de transporte privado en ocasiones dificulta la movilidad. Además, los altos precios del transporte público (2,75\$ por trayecto) hace muy costoso moverse por la ciudad, lo que para grupos como los garífunas en ocasiones se convierte en algo bastante prohibitivo.

narcotráfico, el sicariato y las estafas.¹⁸⁹ La economía de la migración irregular refleja lógicas abigarradas que implican tanto la cooperación como la explotación, pluralizándose vínculos que oscilan entre la violencia extrema y las formas comunitarias y populares de resolución de la vida (Gago 2014).

Unos días después del suceso, a principios de enero de 2019, viajé de Nueva York hacia Honduras. Al llegar a Santa Fe, muchos esperaban la llegada del cuerpo, que tardó un mes en llegar desde México. La espera fue ardua, el proceso de recepción del cadáver forma parte de un sistema de violencia administrativa que se repite cada vez que un garífuna muere en México. Me contaron la historia de una mujer de Nueva Armenia que murió a punto de agarrar un vuelo para España. Sus familiares regresaron por el cuerpo para enterrarla en Honduras. Sin embargo, tuvieron que regresarse antes de su llegada, que se demoró más de tres meses (Suazo, comunicación personal, 2019). Otro caso conocido fue el de Magda Meléndez, originaria de Corozal, cuyo cuerpo fue cercenado tras caer de La Bestia. Este tardó semanas en ser repatriado, mientras imágenes suyas circulaban por internet y los familiares esperaban con impotencia el desenredo de las taras burocráticas necesarias para su llegada.¹⁹⁰

El caso de Raqui fue uno más, igual de doloroso, que se suma a la lista de migrantes garífunas muertos en tránsito por México en un contexto de movilidad laboral. Sus restos llegaron al aeropuerto de San Pedro Sula, desde donde se conformó una caravana acompañada por sus familiares y miembros de OFRANEH que organizaron la llegada del féretro con la compañía de autobuses llenos de jóvenes y líderes de distintas comunidades. Los días anteriores se realizaron distintos preparativos por el anuncio de su llegada. Se construyó una champa junto a uno de los costados de la casa de Raqui en Wani Leè. Se chapeó¹⁹¹ y extendió tendido eléctrico para iluminar el lugar. Además, se instaló en el último momento una carpa que serviría de corredor para la recepción del féretro. En esta se tocó *paranda* una vez

189También Jerson, el hijastro del alcalde de Santa Fe, desapareció en la frontera con México, tras cruzar a los Estados Unidos, donde se registró su última comunicación. Sus familiares creen que pudo ser objeto de una venganza por parte de las redes de tráfico de personas que le permitieron llegar (Ruiz, comunicación personal, 2019).

190Aunque a menudo la cancillería hondureña asume la coordinación de los esfuerzos de la repatriación de los cuerpos de hondureños fallecidos en México o Estados Unidos la realidad es que este proceso es lento y está atravesado, especialmente en México, de trabas burocráticas y corrupción. A menudo los familiares se ven incapaces de juntar la suma necesaria para poder realizar este proceso, lo que conlleva esperas indefinidas. Esto, aunado a la espera administrativa perjudica al estado del cuerpo del fallecido, lo que a su vez conlleva a situaciones traumáticas para los familiares.

191Limpiar de hierbas y maleza el suelo con el machete.

llegaron los buses y hasta la llegada del muerto. La vicecoordinadora de OFRANEH, Aurelia Arzú, fue la encargada de la cocina junto a otras mujeres que vinieron al *beluria*. Los jóvenes involucrados en las recuperaciones de tierras estuvieron trabajando desde días antes en los preparativos (fotografía 8). La fuerza y energía que se percibía con la llegada de jóvenes de distintas comunidades para recibir al líder de la recuperación de tierras fue inspiradora. Por un lado expresaba las contingencias que a muchos les pueden ocurrir al emprender el trayecto migratorio. Por otro lado, reflejaba la necesidad de las comunidades por contar con el ímpetu de los jóvenes, el reemplazo generacional que por distintos motivos las están dejando vacías.



Fotografía 8. Construcción de la champa para el velorio junto a la casa de Raqui (tomado de página de facebook: garifuna struggle – wani leè).

La fiesta se apoderó de Wani Leè. Una pancarta mostraba una foto de Raqui junto a una imagen de Satuyé, acompañadas de un lazo negro de luto y la frase “Joven Líder Garífuna Impulsor de las recuperaciones de tierras de la comunidad de Giriga (Santa Fe)”. Algunos grupos decidieron prender fogatas para contrarrestar el inicio de la noche y la presencia de los zancudos. El anuncio de la llegada del cuerpo marcó un silencio sepulcral que tardó en iniciarse. Algunos, movilizados por el ritmo del tambor, tardaron en darse cuenta de que había llegado la familia.



Fotografía 9. Velorio de Raqui en el Salón Club Social Corozo (Santa Fe). Foto del autor.

Los compañeros de Raqui en la recuperación de tierras ayudaron a cargar el féretro desde la carretera hasta la casa, donde se había instalado un pequeño altar. Dentro se reanudó la ceremonia. Los gritos de su madre reflejaron el dolor en el ambiente. Aunque los velorios garífunas se realizan con el cuerpo descubierto, el estado del cuerpo impedía que se hiciera de esa manera. Si bien la muerte se naturaliza en la cultura garífuna algunas muertes duelen más por la forma en que se dan. Independientemente de las causas de su muerte, para muchos su entrega a la defensa de las tierras, lo convertía en un ancestro más. Raqui fue alguien que entregó su vida a la lucha y que murió en Veracruz, como muchos otros garífunas, en busca de oportunidades económicas que les son negadas en la comunidad.

Más tarde se organizó desde Wani Leè una caravana con el ataúd camino al casco urbano de la comunidad. La entrada a una comunidad dividida, en la que algunas familias apoyan al alcalde, mientras que otras censuran la venta de tierras, significó en sí un gesto que rompía con el estado de cosas existente. Aunque los jóvenes que participan en las recuperaciones han sido doblemente estigmatizados, por haber sido deportados de los Estados Unidos y oponerse a la venta ilegal de tierras, recuperándolas para la comunidad, su entrada en Santa Fe demostró que no están solos. Algunos habitantes observaron la caravana fúnebre circular por la comunidad asustados detrás de las rejas de sus casas, otros detrás de las ventanas. Muchos se sumaron con cariño al dolor de los familiares, y más tarde se unieron en el Salón Centro Comunal Corozo para la despedida de Raqui (fotografía 9). Durante la noche los tambores no dejaron de sonar hasta la mañana. Con la llegada del féretro al cementerio se despidió a Raqui

temprano. Entonces, los buses de jóvenes que llegaron el día anterior en la tarde, regresaron hacia las comunidades. En algunos casos como el de Masca, el bus tomó casi ocho horas en llegar, recorriendo nuevamente hacia la frontera con Guatemala el itinerario que meses antes el propio Raqui había emprendido con el objetivo de mejorar su condición de vida.

La historia de Raqui refleja episodios que han marcado la vida de muchos garífunas: la vida en el *ghetto* en Nueva York y el proceso de deportación. El intento por retornar y la entrada en una espiral o puerta giratoria migratoria de difícil retorno, atravesada por la violencia en el tránsito por México. Además, el involucramiento en la defensa territorial y su criminalización al regresar a la comunidad. La historia de Raqui expresa el esfuerzo de muchos garífunas por seguir viviendo.

A su vez, su historia resonaba en esta investigación por las geografías y contextos que transitó; el trabajo de campo en las recuperaciones de tierras garífunas en Honduras, mi investigación en Nueva York y la visita del barrio en el que se crió; Bronxville, y mi vida privilegiada en México, que refleja las diferencias económicas y sociales que se viven y que al mismo tiempo, muestran el trato diferenciado hacia la población migrante. En estos viajes entre México, Honduras y Estados Unidos fui consciente de que más que “peregrinos del Caribe”, como los bautizó Nancie L. González (1998), los garífunas no han naturalizado una historia marcada por la deportación, el exilio, y el desplazamiento. Los garífunas quieren arraigarse a sus territorios ancestrales más allá del despojo y el desplazamiento y cumplir las obligaciones rituales con sus antepasados, entre los que ya se cuenta Raqui.

4.6. Conclusiones

La deportación de Delcio de los Estados Unidos, por segunda vez, marcó su vida. Aunque desde que fue deportado por primera vez se involucró en las recuperaciones de tierras (primero de Sararia y más tarde en Wani Leè) fue en aquel momento en el que interpretó el sentido de su lugar en la lucha territorial y clausuró de alguna forma su período de estancia en los Estados Unidos. La separación de sus hijos y los problemas que se estaban dando en su familia, le había empujado a regresar nuevamente, incapaz de mantenerse alejado de ellos. Lejos de alcanzar con éxito sus objetivos, terminó siendo deportado nuevamente poco después de ingresar a los Estados Unidos. Desde ese momento, la historia de sufrimiento y violencia que vivió durante años fue canalizada por medio de un proceso de conversión, arrepentimiento personal y redención por medio de la lucha territorial.

La conversión al evangelismo contribuyó a dotar de sentido a su historia personal. Abrazar la palabra de Cristo otorgó una “nueva vida” a Delcio, que desde entonces intenta acercarse a la Biblia y a la Iglesia Menonita de Santa Fe con el propósito de estar más cerca de Dios formándose en su palabra. Esto supuso el inicio de una transformación en una historia personal atravesada por la venta de drogas y otros aspectos pertenecientes a su pasado. En la lucha territorial encontró un horizonte de plenitud en el que enmarcar su nueva vida en la comunidad. Esta lucha parte de una responsabilidad política y espiritual que coincide con su experiencia de vida. El “llamado de los ancestros” se inicia en un centro de detención en Texas y culmina con la entrada de Satuyé en el encuentro de la OFRANEH en la colonia Julio Lino. Al coincidir el llamado cronológicamente con el proceso de conversión evangélica, este ha entrado en conflicto con las interpretaciones del padre Santos. Su lectura bíblica contribuye a una demonización de las prácticas rituales y el vínculo con los ancestros. Finalmente, esto ha influido en la decisión de Delcio de negar estas experiencias espirituales, a pesar de que en un primer momento concibió como complementaria su relación con Dios y los ancestros. Así, con el paso de los meses ha terminado por evitar el “espiritualismo”.

Mientras tanto, Delcio continúa involucrándose en las recuperaciones de tierras. En junio de 2019 los miembros de la Iglesia Menonita de Santa Fe asistieron a la inauguración de la Iglesia Evangélica Ministerio Trabajadores de Dios que se ha edificado en la recuperación de tierras de Laru Beya (Trujillo). Esto refleja la institución de tejidos en los que convergen la lucha territorial y el evangelismo, más allá de las relaciones contradictorias que se pueden dar en un plano local por medio de la interacción con distintas autoridades como la municipalidad.

En términos de Roy Wagner (2016), la conversión conlleva tanto una convención como una invención, atendiendo a las continuidades y rupturas que se dan en un mismo plano de existencia. En ese sentido, se establece un choque entre el imaginario antropológico de la continuidad, que presume estabilidad y permanencia, y la discontinuidad y ruptura presente en los ideales cristianos (Vilaça 2009: 149). La conversión como algo nuevo y externo, no contradice la idea de continuidad entre la religión y la cultura nativa (Robbins 2007: 7). Esto contribuye a un ejercicio de indigenización del evangelismo (Lucero 2006; Poluha 2015) no exento de conflictos. La misión evangélica define planos de intervención que reconfiguran los tejidos sociales y comunitarios, a través de una reforma moral, espiritual y religiosa, que incluye un conocimiento de las problemáticas y necesidades locales, lo que a su vez legitima la intervención de los pastores (Stoll 1990; Poluha 2015). Al mismo tiempo, esto conduce a la

sustitución de una ontología ritual basada en el vínculo con los ancestros por una lectura bíblica en el marco de la congregación, lo que genera resistencias y respuestas ambivalentes.

Sin embargo, al constituirse en una práctica que dota de sentido al modo de existencia garífuna, la espiritualidad toma sentido en la trayectoria de otros jóvenes como Camu, que no conciben una contradicción entre la espiritualidad y la relación con Dios, lo que consideran que se ve reflejado en los procesos de defensa territorial. El vínculo entre la defensa territorial y los ancestros se fortalece en diferentes actividades de OFRANEH, que como en el caso del *beluria* de Raqui o el encuentro en la colonia Julio Lino, demostraron no solo la realidad cotidiana de los defensores de tierras, sino también historias migratorias atravesadas por la violencia.

De este modo, los vínculos entre migración, territorialidad y espiritualidad expresan una multiplicidad de articulaciones entre diferentes formas de vida que renuevan y actualizan el vínculo entre la comunidad y los ancestros. Como mostraré en el próximo capítulo, esto se expresa de diferentes maneras. Por un lado, la vinculación de la familia extensa con la comunidad de origen, ha contribuido a un fortalecimiento de los lazos más allá del territorio físico y geográfico. Esto conduce a que segundas y terceras generaciones de garífunas en los Estados Unidos regresen a la comunidad de origen para la celebración de rituales de unificación familiar siguiendo una obligación con un ancestro. Además, esto contribuye a que la geografía difusa de la desterritorialización de las comunidades garífunas por la migración y la expulsión de los territorios sea disputada con el retorno a la comunidad de origen. Por tanto, la ritualidad, sin estar estrictamente vinculada a la defensa territorial, explicita la extensión de lazos de reciprocidad con los territorios ancestrales. Además, los procesos migratorios y de reterritorialización en otras geografías han contribuido a la emergencia de nuevas expresiones, que retoman la espiritualidad ancestral, la transforman y le otorgan nuevos sentidos. Estas prácticas disputan la legitimidad de las expresiones rituales tradicionales. A su vez, la ritualidad tradicional remite a una autenticidad que se formula por medio de un conocimiento específico en el seno de la comunidad ancestral de origen, que actúa como anclaje de las mismas.

Como comenté anteriormente, mi trabajo de campo comenzó con el encuentro de OFRANEH en la colonia Julio Lino. En esta reunión conocí líderes involucrados en la lucha territorial que posteriormente me abrieron la puerta de las comunidades. Al mismo tiempo, la posesión de Delcio por parte de Satuyé, fue mi primer contacto con el mundo de los ancestros garífunas. Este fue el inicio de un recorrido por hacer inteligibles los vínculos que se extienden

entre el mundo de los garífunas vivos y el de los ancestros. Así, ambos itinerarios, el de la lucha territorial y el vínculo con los ancestros, han discurrido de manera paralela en esta investigación, en distintas comunidades y geografías.

5. Ritualidad y cosmopolítica

5.1. Introducción

En este capítulo me propongo abordar cómo la espiritualidad tradicional incide en la forma de vida garífuna. La presencia de los ancestros en la vida de los garífunas demuestra una articulación entre el mundo de los espíritus, es decir, de los antepasados muertos, con las redes familiares y comunitarias que componen el pueblo garífuna. Estos agenciamientos tienen efectos sobre los vínculos que se dan en el seno del territorio ancestral, pero lo desbordan a su vez desde dinámicas atravesadas por el desplazamiento, la migración y la deportación.

Así, como mostré en el anterior capítulo, emergen nuevas formas de espiritualidad que imprimen nuevos sentidos a la relacionalidad ancestral y la posesión. Al mismo tiempo, en la comunidad se da una permanencia en las formas tradicionales, con la organización por parte de las autoridades espirituales (*buyeis*) de los rituales y de curaciones en casos de malestares provocados por los ancestros.

A lo largo del capítulo describo dos episodios rituales. El objetivo es explicitar las relaciones que se dan entre los ancestros y los vivos, así como su continuidad en un contexto marcado por la migración transnacional. He decidido priorizar la descripción para mostrar la singularidad de los procesos presentados más que realizar un análisis exhaustivo de los elementos que componen el ritual, algo que han desarrollado anteriores trabajos (véase Coelho 1995; Foster 1994; Greene 1998; Myrtle Palacio 2011; Perdomo 2019; Taylor 1951).

El propósito ha sido recuperar los testimonios y percepciones de los asistentes para mostrar detalles documentales que den calidad descriptiva a los sucesos narrados. Y es que considero que en la mayoría de trabajos sobre el ritual garífuna se ha incidido en la función social del mismo sin atender a las relaciones que se construyen.

En el primer apartado presento un ritual *dügü* que se realizó a finales de julio de 2019 en la colonia Fil en Cristales (Trujillo). Este implica la unificación de la familia y la alimentación de los espíritus de los ancestros. Es un evento que articula la vida de las comunidades garífunas, asistiendo parientes llegados desde otras geografías. Se requieren meses de preparación y supone un gasto importante para las familias que lo organizan. En el segundo apartado describo el ritual del *lugusuri gayu* que se realizó en la comunidad de Corozal en

2018, cumpliendo un año de la celebración de un *dügü* que aglutinó a varias familias (Pandy, Diego, Fernández, David, Amaya, Martínez). Un año después de organizarse un *dügü* se realiza el *lugusuri gayu*. Este ritual tiene una duración menor. Mientras que el *dügü* puede llegar a durar siete días, el *lugusuri gayu* se realiza en medio día. Desde temprano en la mañana como entre las 6 y las 7 hasta que cae la tarde, alrededor de las 6. La importancia de “cerrar el trabajo” obedece a un intento por asegurarse de que el trabajo del año anterior (*dügü*) haya salido bien, y que los ancestros queden satisfechos. En caso negativo, eso puede conducir a la realización de trabajos posteriores; pues el resultado no fue el esperado, bien por sus efectos o porque no asistieron todos los familiares. En el *lugusuri gayu* de Corozal participaron numerosos parientes que viajaron desde los Estados Unidos. Al ritual me acompañó Darío, un joven *buyei* de la comunidad de Corozal, cuya historia espiritual recojo. Además, presento los lazos familiares existentes entre los distintos asistentes para mostrar los vínculos que se dan en un ritual orientado a la unificación de la familia en un contexto transnacional.

El ritual construye un espacio de interlocución que vertebra el tejido familiar y comunitario. Además, el espacio físico de la comunidad, al convertirse en un engranaje de estas relaciones funge como un elemento fundamental para su realización. Tanto para la celebración del ritual de unificación del *dügü* como para finalizar el trabajo por medio del *lugusuri gayu*, se necesita retornar a la comunidad, pues esta práctica ritual no se puede realizar en otros lugares. Además, recojo la historia de Natalia Diego, quien además de ser pariente de las familias que organizaron los rituales fue la *buyei* principal en ambos. Es decir, la mediadora con el mundo de los ancestros. Por la eficacia de sus trabajos espirituales, Natalia mantiene una legitimidad dentro de las comunidades garífunas, tanto en Honduras como en el extranjero.

En el último apartado, presento el caso de Bodoma, un músico garífuna originario de Santa Fe, que reside en Nueva York y que ha reivindicado la importancia de analizar los cantos rituales para entender la historia garífuna “en sus propios términos”. Esto le ha conducido a emprender una crítica tanto de las jerarquías epistemológicas en la construcción del conocimiento espiritual a partir del ritual, como de los acercamientos antropológicos y etnohistóricos a la historia garífuna. Bodoma ejemplifica nuevas formas de acercarse a la espiritualidad tradicional en un contexto marcado por la migración transnacional.

Mi trabajo dialoga fundamentalmente con el de Paul Christopher Johnson (2007) quien presenta una de las únicas investigaciones en las que se aborda el estudio del ritual de manera comparativa entre la comunidad de origen y la comunidad de destino (en este caso, Nueva

York). Johnson (2007; 2018) presenta un cuadro amplio del estudio del ritual garífuna, problematizándolo desde las transformaciones religiosas y culturales, y no necesariamente sobre los efectos que imprime sobre el territorio. De ese modo, considero que mi aportación reside en mostrar cómo los tejidos que se construyen por la migración a los Estados Unidos imprimen nuevos sentidos al ritual garífuna. Estos a su vez se vinculan de manera ambivalente con las problemáticas territoriales, algo que no expresa necesariamente su alejamiento de la defensa de tierras sino nuevas formas de articulación migración-territorio.

Además de participar en dos actos rituales en comunidades diferentes (Corozal y Trujillo), para elaborar este capítulo he revisado bibliografía especializada sobre el ritual garífuna. Sin embargo, esta no ha ocupado un lugar central, pues he intentado dar un mayor peso en el texto a la descripción etnográfica con la intención de sostener algunas de las tesis que he ido esbozando a lo largo de la investigación. He conversado y entrevistado a diferentes agentes rituales que han participado en la organización de estos, así como familiares y asistentes. Para ello he empleado métodos de observación participante, entrevistas y conversaciones informales. Con Bodoma he mantenido una interlocución constante con él durante el trabajo de campo, por lo que se fue convirtiendo en un colaborador cercano a lo largo de la investigación.

5.2. El *dügu* en Trujillo

Meses antes del *dügü*, Natalia Diego se había reunido con las mujeres cabezas de familia para iniciar los preparativos. Para su organización se requiere una amplia asistencia de la familia y un gasto económico fuerte, lo que exige una planificación con meses de antelación. Al ritual asistieron miembros de las familias de apellidos Álvarez, Blanco, Guerrero y Laredo. Además de los tamboristas,¹⁹² el coro (*gayusa*) y el artista (cantante). También amigos y vecinos. Pudieron llegar nietos y bisnietos, así como el último de los hijos en vida de uno de los ancestros, José Álvarez Laredo, que reside en Nueva York. Los familiares descienden de uno y hasta dos de los cuatro apellidos, lo que conlleva un vínculo de entre tres hasta seis generaciones, en función del parentesco con el ancestro común.

Estos vinieron desde San Pedro Sula, Tornabé, Triunfo de la Cruz, Corozal, Guadalupe,

¹⁹²El tambor de en medio es más grande y produce un sonido más pronunciado que dirige los otros dos en determinados momentos, es el *lanigi garawoun*. Este tiene un lugar importante en el proceso comunicativo con los espíritus de los ancestros durante el ritual del *malí*.

Santa Rosa de Aguán, San José de la Punta, entre otras comunidades garífunas. Como tamboristas llegaron Nahun y Marlon, hijos de Pancho y nietos de Apolonio David, un importante *buyei* de Trujillo que como mostraré más adelante fue el mentor espiritual de Natalia.

La *champa* (*dabuyaba*)¹⁹³ se construyó en el patio del difunto José Álvarez Laredo, ya fallecido desde hace años. De este modo, el templo quedó junto a un grupo de casas situadas a una calle de distancia del cementerio de la comunidad. Antiguamente los *dabuyaba* se construían junto a la playa o en lugares ancestrales. En el caso de Trujillo uno de los lugares predilectos solía ser Barranco Blanco en La Puntilla (Diego, comunicación personal 2019; Pancho, comunicación personal 2019). Estos se construían con la ayuda de los familiares y amigos por medio del trabajo colectivo. En comunidades como Triunfo de la Cruz todos los rituales se realizan en la *champa* de la *buyei* más importante de la comunidad, Ana. En otros casos se encarga su elaboración, lo que implica un gasto añadido. En este caso la construcción costó 65.000 lempiras.¹⁹⁴

El *dabuyaba* presenta una planta principal rectangular (*gayunari*), y su tamaño varía en función de la inversión. Para su elaboración se utilizan pencas de manaca, palos rollizos y horcones. La construcción es una enramada fortalecida con horcones que sostienen el peso del conjunto arquitectónico. En las secciones verticales 4 horcones colocados como postes sostienen el peso de la parte superior, y en las secciones horizontales un total de 16 horcones paralelos y en diagonal mantienen un techo de dos aguas que queda entre ambas paredes laterales. Además, 6 horcones más gruesos atraviesan la planta rectangular uniendo las secciones verticales. En total se ubican tres entradas.

La pared horizontal queda contigua al grupo de casas que se sitúa alrededor. Aquí, una entrada conecta con “la *champa* pequeña”, otra pequeña planta de menores dimensiones de la que cuelgan hamacas para descansar y donde se encuentra “la oficina”, en la que la *buyei* guarda el guaro y prepara medicinas junto al altar (*guli*). La otra pared lateral del *dabuyaba* queda en dirección hacia la calle como fachada exterior, mirando hacia los cerros y el cementerio. Además en una de las secciones verticales, se ubica otra puerta que queda cerca de las dos casas vecinas. Entre ambas casas y el templo queda el patio y se concentrarán durante los días del ritual las mujeres de mayor edad, descansando en sillas de plástico bajo

193El *dabuyaba*, conocido también como *champa* es una casa de manaca que hace las funciones de templo. Es el espacio ritual en el que se desarrolla el *dügü*. Para su construcción se requiere una logística particular que describo más adelante.

194Es decir, algo más de 2.600 dólares.

una lona que las protegerá del sol. En el interior gruesos troncos discurren de manera contigua a las paredes, para que la gente se siente. Más de una docena de gallos atados por las patas repartidos por los laterales de la champa esperan su momento de ser sacrificados.

En diferentes partes, cruces pintadas se emplean para evitar malos espíritus (*gudiba*). Se utilizan el color azul añil (obtenido por medio de un agregado de agua de mar y guaro), el rojo (achiote) y el blanco. También se pintan cruces en los tambores (*garawoun*) y las maracas (*sisira*) empleadas durante el trabajo. En la sección sin entrada, se colocan la mayor parte del tiempo los tambores (*dáünbüria*). Esta parte del *dabuyaba* está estrechamente conectada con la oficina, lo que ayuda a que la *buyei* y sus asistentes puedan cubrir en cualquier momento las necesidades de cerveza, guaro o agua de los tamboristas, el cantante y el coro. En medio del templo se ubica el corazón (*idanu*), que se convierte en el punto central del trabajo, y donde se colocan las medicinas y los alimentos que se ofrecen.

Pocos días antes del inicio del ritual se colgaron en las paredes y travesaños canastas de palma hexagonales (*guagai*). En total fueron cuatro canastas grandes, una por cada apellido, así como otras más pequeñas, además de cuatro tambores, también por cada familia. En el centro se colocan los alimentos que se llevarán los pescadores durante los tres días que saldrán a pescar, en búsqueda de alimentos ancestrales para la celebración.

Antes de entrar al templo es obligatorio echarse guaro para purificar, primero de espaldas y después de frente. Natalia comentaba con las familias cómo “ya están los que Dios quiere que estén”, refiriéndose a los asistentes, pero también a los ausentes. El sábado 20 antes del amanecer se congregaron las familias. La mayoría de mujeres portaba trajes de color rosa con lunares blancos y pañuelos rosas o blancos en la cabeza. Otras personas llevaban vestidos morados, azules, verdes y naranjas, también trajes de estilo africano,¹⁹⁵ especialmente los hombres.

En las dos entradas exteriores se colocó incienso para ahuyentar a los malos espíritus (*gudiba*). Las familias comenzaron a bailar dentro del *dabuyaba*.¹⁹⁶ En un cierto momento los *buyeis* agitaron las maracas para recibir a los ancestros (*ahari* y *gudiba*) dirigiendo la marcha

195Estos son prendas de tipo africano de colores vivos, que en ocasiones incluyen referencias al rastafarismo, son bastante predilectas entre los garífunas. Estas son fáciles de conseguir en algunas partes de Harlem y el Bronx. Es habitual que los migrantes en los Estados Unidos regalen este tipo de indumentaria a sus familiares cuando viajan a Honduras. También es común que existan negocios de ropa en las comunidades en Honduras. Las prendas se envían por paquetería o se aprovechan los viajes para surtir los establecimientos.

196El momento que marca el inicio del ritual es el *adelagudahani* o recibimiento de los ancestros. Tras esta llegada se puede iniciar el primer *malí* (véase más adelante).

afuera del templo, seguidos por los tamboristas y las familias. Natalia organizó al grupo y el contingente tomó el camino de la playa. Durante el trayecto rociaron con guaro las casas de la comunidad para purificarlas conforme se avanzaba en la bajada.

Así, la geografía ritual excede el templo e impregna de manera porosa los callejones de la comunidad. En el recorrido a diferentes mujeres les entró un ancestro¹⁹⁷ y gritaron sus nombres, mientras sus familiares y los *buyeis* les acompañaban para proseguir el camino. El grupo cargaba remos y alimentos que necesitarían los pescadores en su travesía de tres días en búsqueda de aquellos alimentos requeridos por los ancestros (*Idugahatiñu*). En grupo marcharon tres cayucos, cada uno con dos pescadores (*Idúgahati*) además de las provisiones para los siguientes días. Fueron despedidos con guaro y el sonido de las maracas.

Después de marcharse los pescadores, cambiaron los tamboristas¹⁹⁸ y el grupo se dispersó. El inicio de la lluvia hizo que el conjunto se dividiera entre aquellos que caminaban más rápido y los que avanzaban en pasos más cortos. Algunas personas decidieron adelantarse al desayuno y hacer una parada para comprar pastelitos, baleadas o jugos. Todos se reunieron poco después nuevamente en el *dabuyaba* para continuar con la celebración. Antes del desayuno algunas mujeres recibieron nuevamente a los ancestros. Una de ellas gritó: “Francisco Bernardo Álvarez González o mejor conocido como el verdugo de las mujeres”. También mencionó a Rosalba Álvarez, Miguel René y Natividad Sabio Sandoval (mujer de Francisco Bernardo). Mientras la mujer resoplaba agitada, estableció un diálogo cómico con los presentes por medio del cual compartió historias y cantó canciones como Luces de Nueva York de Sonora Santanera. En esta conversación participan los ancestros y los asistentes,

197 *Agúbidaha* significa ser poseído por los ancestros. Esto implica que el espíritu del ancestro o familiar fallecido (*gudiba*) toma control del pariente y transmite un cierto mensaje o información a través de él. Esto puede ser un indicio de que el ancestro está enfadado, por lo que el familiar tiene que buscar la manera de aplacarlo, o puede indicar que esta persona tiene una cierta energía espiritual que le puede llevar a convertirse en *buyei*, es decir mediador entre el mundo de los ancestros y de los vivos. También puede ser una advertencia de que algo grave puede ocurrir, tal vez una enfermedad o peligro que acecha a este familiar. En ocasiones hay personas que sienten miedo a ese “llamado” lo que conlleva un rechazo por temor a ser afectados por los ancestros. Sin embargo, para Carlos Norales (Bodoma) el *gudiba* indica un padecimiento espiritual y no un efecto de los ancestros garífunas que serían los *ahari* (“espíritus de nuestros ancestros”) (comunicación personal, 2019). Distintos trabajos etnológicos han distinguido de una manera un tanto confusa entre los *hiuruha*, los *ahari* y los *gudiba* (véase Coelho 1995; Johnson 2007). Además, las concepciones del bien y el mal en el cristianismo han ido modificando los usos de las categorías empleadas por los garífunas para referirse a los espíritus de los ancestros.

198 Durante todo el ritual se van turnando dos grupos de tres tamboristas.

fungiendo como mediadoras aquellas personas en cuyos cuerpos entran los ancestros. Con la llegada del desayuno se interrumpió la interlocución ritual y muchos optaron por descansar o dialogar sobre lo acontecido.

Con la entrada de los ancestros en el cuerpo de sus parientes vivos se performa un espacio de comunicación entre los ancestros y los asistentes al ritual. Este diálogo contribuye a la reconstrucción de genealogías familiares y de memorias compartidas. Durante la celebración se realizan recorridos por las trayectorias vitales de las familias que propician el encuentro de aquellos asistentes que no se conocían o que hacía años que no coincidían. Además, uno de los temas centrales, que se relaciona con este ejercicio de indagación por el pasado colectivo, es el de ubicar la venta de lotes de tierras que han vendido miembros de la familia o que han sido acaparados de manera ilegal.

Esta situación expresa diferentes visiones respecto a la problemática de tierras, materializadas en la divergencia existente entre aquellas personas que decidieron vender las tierras de sus parientes tras migrar a la ciudad o al extranjero y aquellas que reclaman la continuidad familiar en el uso y propiedad de las tierras comunales. También las situaciones laborales y migratorias son objeto de escrutinio por los asistentes; aquellos que pidieron un permiso de trabajo y lo obtuvieron para asistir al ritual, pero también aquellos que no lo recibieron y no pudieron llegar. En cualquier caso, aquellos que no asisten deben asumir la misma cuota que aquellos que llegaron; 500 lempiras y un litro de guaro.

La división de las familias por motivos migratorios también es recurrente en situaciones en las que los padres viven en la comunidad y los hijos en el extranjero o al revés. Deportaciones o problemas al obtener la visa o la residencia legal pueden conducir a la separación de las familias. Y es que en muchos casos, los familiares no puedan asistir al ritual y reencontrarse con sus parientes por estas problemáticas, lo que es motivo de molestia pero al mismo tiempo de una resignación fundada en el conocimiento práctico del sistema de control migratorio y de las exigencias laborales. También es recurrente la situación de personas que han crecido en otros contextos y no se encuentran cómodas en el ritual, sintiéndose ajenas al desarrollo del mismo o a las situaciones de posesión espiritual.¹⁹⁹

199Uno de esos casos fue el de la hija de Francisca Blanco (de apellido Chimilio Blanco) quien me confesó que “no se hallaba”. Aunque ella es originaria de Trujillo, creció y vivió toda su vida en La Ceiba, por lo que no se siente vinculada con las prácticas rituales. Sin embargo, asistió por la obligación exigida al ser familiar directa. Aún así, muchos que se encuentran en situaciones similares reconocen lo interesante que les resulta asistir a pesar de ser la primera vez.



Fotografía 10. Techo del *dabuyaba* y canastas (*guagai*) colgando. Foto del autor.



Fotografía 11. El retorno de los pescadores tras viajar en búsqueda de los alimentos (*Idugahatiñu*). Foto del autor.

Los pescadores marchan por tres días en búsqueda de los alimentos de los ancestros (*Idugahatiñu*). En este intervalo de tiempo no hay tambor y las familias descansan. Los propios tamboristas aprovecharon para visitar la feria de Santa Fe e intentar recaudar un dinero extra para amortizar el viaje. Además de la estancia y la comida, los músicos y los tamboristas llegan a un acuerdo para recibir una cierta suma de dinero, que les entrega la *buyei* a cambio de su trabajo. Para ellos, ella es la “patrona”, pues es la encargada de la contratación y dirige en todo momento su actividad.

De esa manera se conforma un circuito de artistas (cantantes), coristas, tamboristas y

buyeis que en función del trabajo realizado adquieren fama entre familias de distintas comunidades. Esto les permite ganarse la vida. En el caso de dos de los coristas, Geibu y Nibu, viajarían unos días después a un fin de novenario a Triunfo de la Cruz y más tarde a un *dügü* en la misma comunidad. En el caso de Nahun y Marlon esperaban ser contratados nuevamente unas semanas más tarde para participar en otro *dügü* que se realizaría en Río Negro.

El lunes 22 durante la tarde se convocó a los familiares invitados para entregarles el *galatu*, una prenda de color café rojiza cuyo tinte se obtiene después de sumergir el vestido en una pana con achiote y agua viva durante dos o tres horas.²⁰⁰ En este período se prepararon también las canastas (*guagai*). Mientras que antes estuvieron pendiendo de la pared ahora son situadas en los horcones superiores (véase fotografía 10). Estas fueron rellenas de guaro y refresco. También se colgaron pedazos grandes de casabe de yuca y casabe tostado para hacer *jiyú*,²⁰¹ miniaturas de remos, veleros con los apellidos de las familias y tamales.

El martes 23 desde las 2 o 3 de la mañana los familiares son convocados para acudir al mar y bañarse. Lejos ya se comienza a divisar el regreso de los cayucos, y un grupo de jóvenes vestidos de *mascaro*²⁰² son acompañados a los barcos. Tras el baño, los grupos regresan al *dabuyaba* donde se vuelcan una pana de medicina en la cabeza. Los tambores comienzan a sonar al filo de las cinco de la mañana. En las entradas se enciende el sahumero²⁰³ para evitar la entrada de los malos espíritus. Tras el baño, los familiares se visten con el *galatu* que recibieron el día anterior. Pronto el grupo emprende nuevamente el camino de la playa. Alrededor de las seis llegan los pescadores en tres cayucos acompañados de pencas de coco y de los alimentos que encontraron en el camino; nances, uvas, palma, limones, icacos. Además de los pescadores llegan los *mascaros* (véase fotografía 11).

Los familiares dividen los alimentos obtenidos y encienden candelas que cada quien porta de regreso al templo. Además, todos cargan botellas de guaro. Al llegar al templo se colocan las botellas de guaro en círculo en torno a una candela principal encendida en el centro (*idanu*). A su vez se organizan en canastos los alimentos que recolectaron los pescadores. En las paredes

200Las prendas adquieren color con *gusewe* o achiote (bixa orellana). Según Wells (1982) originalmente los caribes negros empleaban el *gusewe* como pintura corporal antes de utilizar el *galati* con fines rituales. También Conzemius (1928, 1930) y de Andrade Coelho (1995) identificaron el uso del *gusewe* en contextos rituales y funerarios.

201El *jiyú* es una cerveza o bebida a base de yuca o mandioca fermentada.

202El *mascaro* es una danza realizada generalmente por hombres en la que se emplea una corona, una máscara, un vestido con falda y cintas de colores.

203El sahumero es un incienso que se quema y se coloca en las entradas con la intención de evitar los malos espíritus.

se cuelgan las pencas de coco que trajeron en los cayucos y los seis remos que utilizaron en el viaje. Está saliendo el sol desde las 5 y pico de la mañana y poco a poco se cuele en la champa.

Después del trabajo de los pescadores ahora comienza el trabajo de los tamboristas, que durará hasta el jueves. Antes Natalia retira las botellas de guaro para más tarde repartirlas entre los asistentes, que durante los ciclos rituales las empuñarán en el aire junto a los gallos, mientras las *buyei* lanzan guaro a las personas participantes. En total serán dos noches y tres días en las que se tocarán 17 *malí* o *ámalihani*. El *malí* es una ceremonia ritual de apaciguamiento que se da durante el *dügü* con el objetivo de calmar a los ancestros.²⁰⁴

Estos ciclos son necesarios para que el “proceso vaya bien” y es un “requisito de los ancestros” (Marlon, comunicación personal, 2019). Durante estas horas los jóvenes “apadrinados” duermen en las hamacas. Estos son jóvenes escogidos por los ancestros que apenas han cumplido la mayoría de edad. También en estas descansan aquellas personas a las que durante los *malí* les entran los ancestros. La mayoría de las asistentes son mujeres, lo que es un patrón tanto en la organización como en la asistencia a los rituales (véase Kerns 1977, 1997).

Además, el espacio ritual es un contexto en el que la transexualidad y la homosexualidad discurren con normalidad, a veces oscilando entre la burla y la aceptación. Esta percepción se contrapone a la visión que imponen ciertas iglesias evangélicas respecto a la diversidad sexual. Durante los rituales las puertas al *dabuyaba* no deben ser bloqueadas, pues es la forma de entrar de los ancestros. El lugar del gallo en el ritual es análogo al del ancestro (“así es el ancestro de nosotros”), lo que se expresa en la letra de diferentes cantos.

En un cierto momento una señora reconoce a José Álvarez en su nieta poseída. A fin de cuentas este era su patio, él era el dueño, exclaman las personas más cercanas al difunto. “Otro cayó”, “A las diez, once va a ser mucho peor”. Durante el ritual se gritan vivas a los ancestros, mientras a algunos les entra en su cuerpo. A una mujer que le entró el ancestro afirma: “No hace falta que suframos para creer”.

En los descansos entre rituales de *malí* se realizan *abaimahani*, cantos de mujeres en los que se agarran de la mano en semicírculo. Mientras, un hombre al que le ha entrado el ancestro se revuelca en el suelo y toma guaro junto a un familiar que coloca su pierna encima suya. Al mismo tiempo los gallos pican a la gente y pelean entre ellos. Otra mujer grita enojada: “Toda mi familia son cristianos”, reflejando a través de ella el enojo del ancestro por

²⁰⁴La ceremonia del *malí* comprende recorridos en espiral alrededor del *dabuyaba*, con breves pausas en las entradas con fuerte toque de tambor y de maracas. Los asistentes siguen la marcha del *buyei* y los tamboristas. En ocasiones se dan cambios de dirección. Más adelante en el texto intento describirla.

las prácticas religiosas de sus parientes. Se suceden otras burlas a los cristianos: “Va a morir cargando una biblia”. Otros hacen chiste sobre los migrantes.²⁰⁵ Algunos graban con el celular lo que ocurre. Natalia les desea un buen viaje a aquellos en trance.

Al rato Natalia realiza un *arumahaní* en semicírculo con los tamboristas. Los familiares se añaden brazaletes de color salmón como protección, uno en cada muñeca. Los comentarios sobre si fulano o mengano llegó de Nueva York se suceden, también sobre si un familiar cree o no cree. Una mujer a la que le entró el ancestro implora que un cierto familiar, Víctor, haga un “envío” desde Estados Unidos para pagar una caja de cervezas Barena para calmar la sed y el sufrimiento de un ancestro terco.

Poco después, a las diez de la mañana, se organiza un *lemesi*.²⁰⁶ En el centro del *dabuyaba* se coloca una mesa de plástico cubierta por un mantel blanco con unas rosas rojas y naranjas bordadas, además de dos candelas prendidas y una figura de la Virgen con Cristo y jarras de agua. En los costados del templo se sientan las mujeres de mayor edad, algunas se abanicán por el calor. Aprovechan la sombra del *dabuyaba* que evita la sofocante luz del sol. La misa la ofrece el vicario Ricardo, venido de la diócesis de Trujillo.

Al llegar al templo Natalia le explica al párroco el significado de los objetos colgados del techo. La misa es acompañada por cantos en garífuna. Al finalizar, el padre esparce agua como bendición a los asistentes con las ramas de coco que trajeron los pescadores. Posteriormente, se retoma el ciclo ritual con otro *malí*. La mayoría de canciones refieren a situaciones cotidianas que tienen que ver con la familia, el hogar o la comunidad y se relacionan a su vez con los gallos, los ancestros, o también el origen de los garífunas en San Vicente. Entre las letras de las canciones espirituales del *malí* (*úgulendu*) se encuentran referencias a la abuela (*nagatu*), las llamadas de los gallos (*wala gayu*), el vínculo (*au bún amärü nún*), la muestra de deferencia e intentos de apaciguamiento y alivio (*bamalihounían*) y el silencio y la quietud (*maniguate*) (véase Myrtle Palacio 2011: 81-83).

Cada vez más personas entran en trance a lo largo del día, y nuevos nombres surgen de entre los presentes, entre ellos el de Rito Blanco. En ocasiones las exageradas gesticulaciones de las personas a las que les entra el ancestro hace que la gente les rehuya. Estas se revuelcan y lanzan guaro, hasta te intentan quitar tus zapatos. Pero sus familiares más cercanos les

205Una mujer relató la historia de King, un hombre que migró a los Estados Unidos. Su historia fue ampliamente carcajeada porque al parecer King no se movía nunca a ningún lugar, hasta el punto en que una vez no fue de noche a una excursión porque iba en calcetines y chancletas. Esta ejemplifica la paradoja de que una persona que no acostumbraba a ir a ningún sitio fue capaz de recorrer miles de kilómetros para llegar al norte.

206El *lemesi* es una misa garífuna adaptada a la liturgia romana. Véase Greene (2014).

acompañan, abanicán y tranquilizan. Mientras, Natalia agita las maracas hacia el centro del *dabuyaba* y las entradas, invocando a los espíritus, intentando apaciguar a los ancestros presentes entre los asistentes. Los toques de maracas incluyen diferentes movimientos de rodillas y posiciones del cuerpo. El cuarto es el más intenso. Estos van oscilando de mayor a menor fuerza conforme va avanzando el trabajo.

A medida que transcurre el día, el alcohol y la organización hace que los grupos de tamboristas discutan. Nahun y Marlon apelan a su conocimiento de los ciclos rituales, afirmando que se repitieron los tamboristas y no se alternaron. Afirman que “el *dügü* no se hace así, así no me enseñaron”, aludiendo a cómo su abuelo, el *buyei* más fuerte de Trujillo, Apolonio David, les explicó. No todo es armonía en el contexto ritual, y múltiples conflictos emergen, también distintas perspectivas con las que la *buyei* debe lidiar, tratando de acompañar a los participantes y a la vez concentrándose en llevar a buen término el trabajo. Esto implica un cierto control, pero también permite que jueguen y bailen los ancestros. El cansancio de las asistentes, muchas de edad longeva, hace que algunos *malí* se realicen de manera doble para ampliar las pausas para descansar. Esto permite ganar horas a la noche, donde las ausencias son cada vez más notables conforme pasan las horas.

Los *malí* más fuertes (*malí* mayor) se realizan un poco antes de las 12 de la noche, pues a esa hora no se puede, es “cosa seria”. Este es el más peligroso, pues puede salir un mal espíritu. Los más vulnerables a la entrada de los espíritus son los jóvenes. Afirman algunos que el demonio ataca a la juventud. Estos descansan exhaustos en las hamacas en la champa pequeña la mayor parte del tiempo. A las nueve de la mañana del segundo día ya se habían alcanzado la mitad de los *malí*. Algunos creen que hay “poco movimiento”, que “la cosa está muy débil”.²⁰⁷ Consideran que es importante entrar con fuerza en los *malí* del día para poder descansar un poco en la noche, pero al final el criterio que prima es el de la *buyei*. Otros anhelan tiempos pasados, en los que toda la comunidad vivía en una champa (padres, hijos, nietos).

El *dügü* siempre ha sido un momento excepcional dentro de la vida familiar y comunitaria,
207Uno de los coristas llegado de Triunfo de la Cruz afirmó: “No me hallo porque la familia no cumple el acuerdo establecido. Eso me está molestando mucho. Todo el mundo está paniqueado y triste como si estuviera el cuerpo presente en una funeraria. No hay ambiente, no se siente felicidad ni alegría”. Otro tamborista llegado de Santa Rosa de Aguán concordó afirmando: “En Aguán no se siente así el *dügü*, la gente la pasa contando historias al lado del *dabuyaba*, hay carcajeo, es alegre, hay movimiento”. Ambos consideraban que es peligroso si se ve tristeza pues eso puede ayudar a la entrada de malos espíritus. Marlon también lamentó que se fueran las personas aprovechando las pausas o ciertas actitudes: “Se van uno, dos, tres, uno detrás de otro. Si está así los 'bolos' se alegran. Se necesita algo de *paranda*. Hay gente que te puede arruinar el trabajo. Yo como llevo a mi abuelito atrás me dice las cosas” (comunicaciones personales, 2019).

en el que “si te enamoras vas a decir todos tus sentimientos”. Así, algunos sienten con pena que algunos familiares incumplan la exigencia de su presencia, que se retiren por largas horas del trabajo espiritual para ocuparse de sus tareas o que consulten el smartphone mientras se desarrolla el evento ritual. Los cambios que ha impulsado la modernidad y la globalización han ido transformando una práctica ritual que hace décadas, a principios del siglo XX cuando etnólogos como Eduard Conzemius o Ruy Coelho registraron era bastante diferente.²⁰⁸

Conforme pasan las horas más personas se van sumando. Frente a la oscuridad de la noche, fortalecida por el humo del sahumero y los gritos de los ancestros, la luz de la mañana va acompañada de la presencia de más familiares. Natalia da indicaciones durante los ciclos espirituales del *malí* para que entren y dancen los espíritus. Los giros y las vueltas se dan cuando cambia el tono de voz de las canciones entonadas y estas se expresan por un cambio en el toque de maraca. Esto implica el cambio en la dirección seguida por el grupo, dividido en dos filas nutridas de gente y que da vueltas en espiral. Estos son impulsados por el toque de maracas y el recorrido de los tamboristas.

En ocasiones los asistentes no siguen las directrices y el grupo de tamboristas acompañados por la *buyei* confronta al grupo al cambio de ritmo y sentido. Esto provoca que

208 Los trabajos de Eduard Conzemius o Ruy Coelho fueron pioneros en el estudio del ritual garífuna. Eduard Conzemius fue un etnólogo y lingüista luxemburgués que exploró durante seis años diferentes regiones de Centroamérica y trabajó como operador agrícola y forestal en la región fronteriza entre Honduras y Nicaragua como empleado de la Truxillo Railroad Company, la subsidiaria de la United Fruit Company (Wey 2017: 24). En los escritos de Conzemius (1928, 1930) aparece un nuevo acercamiento a la religiosidad garífuna, donde el autor recupera algunas de las nociones en torno a la enfermedad, el uso ritual de alimentos y bebidas, así como la relación con los ancestros. El autor describió un ritual *dügü* celebrado en diciembre de 1920 en la comunidad de Limón, considerando la función de los participantes, la arquitectura ceremonial, el uso de hierbas medicinales y la relación con entidades anímicas involucradas en el mismo. Ruy Galvao de Andrade Coelho fue un antropólogo de origen brasileño alumno de Melville J. Herskovits que en la década de los 40s analizó la organización económica y social del sistema de creencias de los caribes negros. Coelho (1995) realizó trabajo de campo en la misma comunidad en que se realizó el *dügü* que estoy describiendo, Trujillo. Siguiendo a Herskovits el autor encontró pertinente recuperar algunos instrumentos conceptuales como la reinterpretación, el foco cultural, la enculturación o la estructura de la personalidad que abordaran situaciones de cambio. También destacaron en Belice las investigaciones de un interlocutor de Coelho, Douglas Taylor (1951). Estos trabajos marcaron la pauta para posteriores investigaciones del ritual garífuna que fueron ampliándose a cuestiones vinculadas al simbolismo, la identidad, la enfermedad, el parentesco y la configuración de las unidades domésticas o las categorías garífunas empleadas para referirse a los espíritus (véase Bianchi 1989; Chernela 1991; Foster 1994; Howland 1988; Jenkins 1983; Kerns 1997; Wells 1982, 2015).

algunas personas se retrasen e impidan dejar el espacio suficiente para que se de el toque de tambor y de maracas en las entradas. En ocasiones esto se debe al pequeño tamaño del templo, por lo que las personas no pueden avanzar siguiendo los pasos que marca el *dügü* con la suficiente velocidad como para evitar quedar atrapados entre la *buyei*, los tamboristas, y las entradas. Esto crea situaciones incómodas como que los asistentes se queden obstaculizando la entrada y por tanto impidan el ingreso de los ancestros.

Al paso de las horas el optimismo se instala entre los participantes. Marlon me informa de que “ayer cayeron 12” y que conforme pasan las horas todo parece indicar que serán cada vez más a los que les entren los ancestros, lo que evidencia “que es un trabajo de corazón”. En la tarde del segundo día se cuelga un cerdo muerto en la esquina de la champa. Mientras, se suceden los *abaimahani* en los descansos entre los *malí*. Al caer la tarde una mujer, Carolina, grita. Su hijo, escéptico, decidió no asistir al ritual, lo que explica el enojo del ancestro, que se cuestiona dónde está la familia unida. Los familiares, callados, siguen el monólogo del ancestro que se extiende por media hora. Algunos consideran la posibilidad de acudir al negocio de Cristian, a varias cuabras de distancia del templo. Sin embargo, todo parece indicar que esto no será suficiente, pues entre ellos no se hablan y esto no permitirá unificar a la familia. Esta muestra de “dolor inmenso” es lamentada por los asistentes. Para algunos “una muchacha está puteando a la pobre Carolina”, algunos creen que podría ser Grace a la que tendría encima, y que estaría expresando su frustración frente a esta situación de división familiar. Más tarde se calma la situación y Carolina reposa finalmente.

A lo largo de la noche se multiplican las historias: viajes a La Ceiba, infidelidades, sexo, vínculos amorosos, situaciones familiares. La interacción con los ancestros permite recordar historias y tejerlas colectivamente. Aquí no hay distancia entre los vivos y los muertos. Nuevamente las historias de robos y ventas de tierras vuelven a surgir; desmembramiento de títulos, solares en los que la familia solía plantar yuca o plátano que fueron prestados y nunca devueltos, ventas por escasos lempiras. Algunos se lamentan de no poder recuperar las tierras. Pero en general el ambiente instalado es el de la compartición y la armonía; a los que les entra el ancestro realizan bromas, fuman cigarros, toman y piden alcohol, se tumban en el suelo y exigen a sus familiares acompañarles. A su vez, la gente comenta, ríe, interviene cuando lo cree preciso. Esta parte del ritual (*awisahani*) dura hasta la madrugada.

En la mañana, ya finalizado el ciclo de los *malí* y repartido el cerdo entre las familias, se preparan en medio del *dabuyaba* dos mesas amplias, además de una pequeña auxiliar. Es el inicio de una ofrenda de alimentos a los ancestros (*adágaragüdüni*). Con pencas se cubren las

mesas y se dibujan dos círculos de ceniza debajo. En cada uno de los círculos se coloca guaro, vasos de agua, cocos, una candelas prendidas, un jícaro, sahumero, refresco y dos cervezas destapadas a las que se coloca un algodón encima. Las mesas se cubren de casabe. Se coloca una palancana azul con cocos y troncos que luego se retira. Se van poniendo en los bordes de la mesa distintos alimentos; tamales, yuca, queques, pan dulce, pan de coco, pan de guineo, pan de camote. Se descuelgan los veleros del techo (de diferentes colores; naranja, blanco y azul marino), mientras las familias van trayendo decenas de ollas. Muchas quedan en el suelo ante la falta de espacio. Entre los platillos hay carnes, pescados, mariscos, pasta, arroces. Entre estos; sopa de jaiba, machuca (*hudutu*) de camarones, mero, mantarraya, mole de tortuga, gallos hervidos, así como partes enteras del cerdo. Se preparan platos que van llenando las mesas principales. Estos se distribuyen en orden por las familias, lo que constituye una forma de agradecimiento hacia los ancestros (*ayúmura*). Desde los pequeños de la familia hasta los más mayores, estos van moviendo los platos por diferentes partes de las mesas. Algunos tienen que colocar dos veces los platos, una por ellos y otra “por los otros que no vinieron”.

Después se inicia un descanso por horas. Un joven *mascaro* se encarga de quitar las moscas de la comida, a base de abanicar. Se lanza agua bendita con una penca a los alimentos ofrendados. Se reparten icacos, uvas moradas de mar y nances que recolectaron los pescadores los primeros días. Además se añaden más candelas y bebidas en el suelo alrededor de la mesa y se prepara otra mesa con frutas y dulces (uvas, rodajas de sandía, melón, papaya, plátano, chocolate, tabletas de coco y mangos). Se rocía de guaro el suelo y se esparce para curar. Aunque ya no haya tambor el ambiente es festivo, pues los ancestros están presentes y pronto terminará el trabajo. Se toma cerveza y guaro. Se acumulan las cajas de cerveza que se adquieren a cada rato en una pulpería ubicada a unos metros del *dabuyaba*. Se suceden las risas, los comentarios, bailan los *mascaros*. Más tarde regresa el tambor y hay toque de *paranda*. Cantan los tamboristas, ya más relajados, mientras mueven con un pañuelo las moscas de los alimentos. Este ya es “otro proceso”, tras haber finalizado el ciclo de *malí*. A los que les entró el ancestro descansan.

A mitad de la tarde, los tamboristas comen un poco. Son los primeros en probar los platos. Después las familias tienen chance de agarrar uno de los platos. Sin embargo, lo importante no es degustar la comida del banquete, si no el acto mismo de servir y ofrendar los alimentos a los ancestros. Y es que la mayor parte de los alimentos elaborados queda intacto en las ollas, que conjuntamente con los platos que sobran, se echan a una palangana marrón en la que ya estaba la cabeza del cerdo y pedazos de casabe. Al finalizar, un familiar se sube al techo para

bajar las canastas (*guagai*) que durante días permanecieron en lo alto con el guaro y los refrescos y son agrupadas a instancias de Natalia en medio del *dabuyaba*. También se descuelgan las pencas que el primer día se colocaron en la pared. De los tamales solo se quitan los de más abajo, quedándose cuatro en la parte superior. Por el momento el trabajo se interrumpe hasta el próximo día.

Al día siguiente en la mañana se toca media hora de *dügü* antes de juntar toda la comida y bebida sobrante que se colocó en medio del *dabuyaba* el día anterior. Esta se sube a la parte trasera de una camioneta Frontier gris y se lleva hasta la playa donde se sube a una lancha azul marino con un motor yamaha del 40. Natalia rocía de guaro la orilla del mar antes de subirse a la lancha y partir para lanzar los alimentos ofrendados a los ancestros a las profundidades del mar (*achágaruni*). Algunos señalan cómo en el lugar donde sale la lancha “queda un secreto”. A lo largo de la orilla corren *mascaros* con bendiciones, portando telas de colores. Todavía no pueden ingresar los familiares al mar, hasta que reciban una señal de los *buyeis* que quedaron en tierra firme de que ya pueden entrar. Una mujer rompe al protocolo lanzándose al mar y muchos la reprenden. “Esto puede traer mala suerte y hacer enojar a los ancestros” aseguran. Después el resto de los asistentes se sumergen, pues se espera que todos los familiares que asistieron al ritual acudan al baño (fotografía 12). Tras regresar la lancha subimos todos mojados hacia la champa, y se reparte un tambo de medicina mezclado con agua de mar con una jícara entre los asistentes. Esta medicina se elabora a base de agua florida, licor y limón. Algunos se burlan de que decidiera meterme al mar junto a las familias y posteriormente aceptara recibir la medicina. Bromea un *buyei* con que si el español cree, eso significa que todo debe de haber salido bien en el trabajo.

Más tarde se coloca la mesa auxiliar que se empleó el día anterior para reunir la fruta junto al corazón del *dabuyaba*, el *idanu*. Natalia elabora entonces una bebida con agua, azúcar, vainilla, cerveza, refresco, huevos, guaro y nuez moscada. Este ponche se conoce como *funsu*. Después de que los familiares tomen esta bebida se prende fuego con guaro la mesa de madera. Finalmente la gente aplaude el final del trabajo y apaga el fuego con la palma de las manos, lo que ayuda a sanar las partes heridas del cuerpo. Al terminar el *dügü* se celebra el cumpleaños del ancestro y de una de las nietas. Hay piñata y pastel. Javier, quien actualmente reside en México, me pregunta en qué lugar del mundo se quiebra una piñata a un ancestro, pues la celebración de cumplir años se da en vida. Me pide que lo anote y que eso aparezca en la investigación.



Fotografía 12. La familia reunida después de lanzarse los alimentos al mar (*Achágaruni*). Foto del autor.

5.3. El *lugusuri gayu* en Corozal

Dominga Pandy nació en Corozal, pero ha vivido en Brooklyn (Nueva York) desde hace cuarenta años. Ella y su familia se criaron en Brownsville. Dos de sus hijos; Walter y Wilmer, conocieron a otros jóvenes del barrio como Delcio o Raqui. Coincidieron y crecieron juntos antes de ser deportados a Honduras. Compartieron a su vez intentos por regresar nuevamente a ese norte que les expulsó. Cuando me encontré por primera vez con Dominga, y le pregunté por el ritual que se celebraría a finales de aquel mes de junio de 2018 ella no me supo explicar cómo sería. El año anterior, las familias Pandy, Fernández, Diego y Amaya organizaron un *dügü*. Sin embargo, Dominga Pandy desconocía cómo sería el ritual que marca el cierre del trabajo iniciado en el *dügü*, el *lugusuri gayu*. El motivo era que en 1994 su familia participó en otro *dügü* en Corozal, pero por distintas razones salieron y “lo cerraron allá” en Nueva York.

En aquella ocasión un japonés llamado Akira Tomita grabó la ceremonia, que se puede consultar en Youtube como “Garífuna Dugu”. Esta supera las 20.000 reproducciones.²⁰⁹ Dominga recuerda cómo al autor del vídeo “le entró el espíritu y acabó dando saltos”. El lugar escogido para aquel *dügü* fue la colonia Zambrano en Corozal. En el documental se pueden observar partes de la comunidad que apenas han cambiado en este tiempo. Esta vez se realizaría nuevamente en la misma colonia, a escasos metros del mar y a unas pocas calles de

209(Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=v0kMSUJq-10>)

la avenida principal.

En Nueva York residen la mayoría de las hermanas de Dominga. Otras viven en Houston y la mayoría de sus hermanos están en Corozal, pues fueron deportados desde los Estados Unidos. También sus hijos se encuentran divididos entre Corozal y Nueva York, aunque la mayoría de sus nietos residen en Nueva York. Dominga está jubilada. Esto le permite regresar una o dos veces al año a la comunidad. Las prestaciones de las que goza en Estados Unidos le empujan a vivir allí la mayor parte del año, también la cercanía de la mayoría de sus familiares. Eso no le impide retornar frecuentemente, en época de Feria, en Semana Santa o en los meses de julio y agosto a la comunidad que considera su hogar.

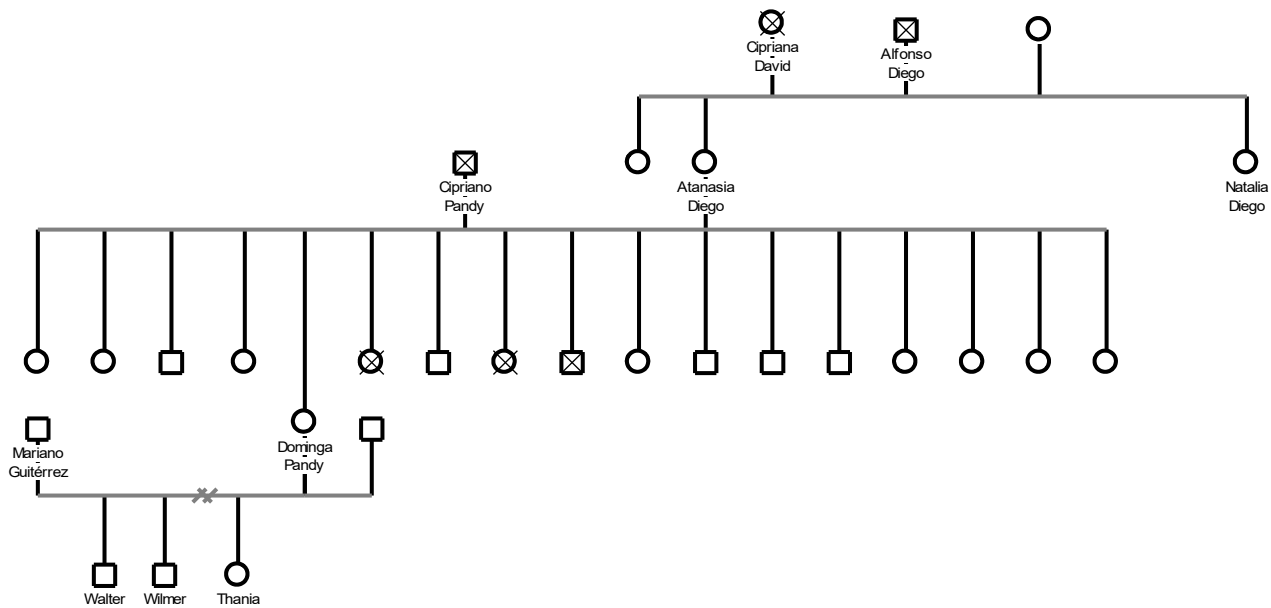


Figura 6. Geograma de la familia Pandy.

En el *lugusuri gayu* la mayoría de las asistentes fueron mujeres de las diferentes familias de alguno de los cuatro apellidos: Pandy, Fernández, Diego y Amaya. El número de asistentes llegadas desde los Estados Unidos fue superior al de aquellas que residen habitualmente en la comunidad. Entre ellas, arribaron a Corozal desde Houston y desde Nueva York las hermanas y la madre de Dominga. Los padres de Dominga fueron Cipriano Pandy, ya fallecido, y Atanasia Diego. Atanasia tuvo un total de 17 hijos, de los que dos mujeres y un varón ya fallecieron (véase figura 6). También crió a los hijos de su única hermana de padre y madre, Rosa Diego, tras morir en un naufragio en Belice en 1982 (Dominga, comunicación personal, 2019). De las hijas de Atanasia, todas, salvo una, que es evangélica, asistieron al ritual. La mayoría viven en los Estados Unidos. También asistió la única hija de Dominga, Tania, nacida en Nueva York y crecida en Brooklyn. La *buyei* encargada del ritual, Natalia Diego, es hermana de Atanasia por

parte de padre. De ese modo, la obligación de asistencia al ritual del ancestro común, en este caso Cipriano Pandy, se extiende a sus descendientes directos (de padre y madre), pero también, a sus sobrinos y cuñados. Esto hace que tengan obligación de asistir también los hijos e hijastros de sus hermanos, en ocasiones de un apellido diferente al no ser hijos de padre y madre.

De la familia Pandy, tal y como se puede desprender del cuadro genealógico, asistieron tanto las hijas de Atanasia y Cipriano, como su nietas. En este caso las bisnietas no tienen estricta obligación de asistir por su corta edad, de hecho se desaconseja que a los rituales asistan los niños. Sin embargo, en otros casos en que el ritual se organiza a una persona fallecida ya hace tiempo sí llegan a extenderse los lazos con el ancestro fallecido hasta los bisnietos. En su mayoría, las asistentes son mujeres, lo que se explica por el preponderante lugar que ocupan en la familia garífuna, pues en ocasiones el pariente fallecido tuvo hijos con varias mujeres y estas asumieron un rol central como cabezas de su propia familia. Esto se refuerza por el carácter matrifocal de la familia garífuna (véase González 1979b; Kerns 1977, 1997). Así, esto explica que cada mujer de por sí construya su propio árbol genealógico y que por los vínculos que un ancestro varón tuvo, teniendo hijos con diferentes mujeres, las familias tengan distintos apellidos. Por tanto, aun cuando tengan distintos apellidos, es habitual que se mantengan vínculos extensos tanto por vía materna como por vía paterna, lo que explica que en ocasiones al ritual asistan familiares muy lejanos o que apenas se conocen. Esta distancia aumenta conforme son más longevos los parientes más inmediatos del ancestro común. De esa manera, los vínculos con los ancestros se extienden de diversas maneras y esto incide en las obligaciones que se mantienen con ellos. Durante el *dügü* que precedió al *lugusuri gayu*, a una de las hermanas de Dominga, Jenny, le entró el ancestro de su padre, Cipriano. Aunque durante años se ha negado a aceptar el llamado de los ancestros, para sus familiares ha sido escogida para ser *buyei*. Como relata Dominga:

Pero increíble fue la cosa, pero increíble. Porque esta hermana mía la que vino aquí ahorita ella estaba... como el esposo de ella es indio²¹⁰ también, ella estaba en la casa de ella, al rato cuando llegó ahí, corriendo llegó a esa, que no quería participar. Corriendo ya todo... estaba en el piso toda la ropa. Y entonces hablando, hablando, y era mi papá que la trajo de ahí para llevarla al sitio ese. Entonces por eso empezó a llorar, porque a ella la quieren para que ella sea *buyei*. Ella quieren... los ancestros quieren que ella sea *buyei* pero ella no quiere. Entonces siempre cuando va a rituales y ella está ahí cae, cae. Entonces ella no quiere aceptar (comunicación personal, 2018).

210Los garífunas llaman indios a los ladinos u hondureños que no son garífunas.

El rechazo a la llamada de los ancestros (*agúdibaha*) es algo habitual en las comunidades garífunas donde muchos jóvenes evitan la “vocación espiritual” por la carga y responsabilidad que conlleva. Uno de esos casos es el de Darío, un joven corozaleño que me acompañó al *lugusuri gayu* y que intercedió por mí ante la *buyei*, Natalia Diego, para poder asistir. Darío fue escogido por los ancestros desde muy pequeño por herencia de su bisabuelo Eleocadio Guity, quien fue *buyei*, y de su abuelo Armando Bernardes, originario de Guadalupe. Para Darío la respuesta de muchos garífunas al llamado a formarse como líderes espirituales es ambivalente, oscilando entre la aceptación y el rechazo.²¹¹ Resalta la carga y sacrificio que implica, además de los efectos que este trabajo tiene para la persona escogida. Como afirma: “Muchas personas dicen que es una bendición pero para otras es una gran carga. Porque yo cargo entidades que en su momento son tristes o por algún motivo están tristes y transmitir esa tristeza a sus familiares como que da mucha carga”(Guity, entrevista, 2018). Así, el efecto de ciertas entidades negativas asimiladas con los ancestros puede producir padecimientos espirituales que deben ser transmitidos a los familiares. Los *buyeis* detectan problemas espirituales y aconsejan a los miembros de las familias las posibles soluciones a estas situaciones, lo que puede derivar en la organización de rituales con el objetivo de apaciguar esos malestares y calmar a los ancestros.

Darío se ha trasladado a una nueva casa, pues el reciente éxodo migratorio en Corozal ha dejado una gran cantidad de viviendas vacías, lo que le ha permitido dejar el hogar de su madre e instalarse de manera independiente. Desde hace años Darío ha participado en procesos organizativos dentro de la comunidad, donde ayuda a la conformación de organizaciones sociales. Recientemente se ha involucrado en el grupo de pescadores y aspira a ser el futuro presidente del patronato de Corozal. Mientras que muchos jóvenes han decidido marcharse al norte en búsqueda de una mejor vida, él busca la forma de poder sostener la comunidad, y eso implica una continuidad en las tradiciones espirituales. Vecinas y vecinos le visitan en búsqueda de consejos espirituales y medicina. En su casa ha instalado un altar, a través del cual realiza ofrendas a los ancestros. El altar o *guli* es una representación material del trabajo del *buyei*, convirtiéndose en un índice material de la práctica ritual (Johnson 2007).

211 Sobre la obligación de los garífunas a iniciarse como *buyeis* véase Perdomo (2019).



Fotografía 13. Altar (*Guli*) de Darío (autor Darío Güity).

La casa de Darío, de pequeñas dimensiones, está dividida en dos espacios, uno para su habitación y otro para el *guli* (fotografía 13). El *guli* está conformado por imágenes de Jesucristo, cruces, bebidas alcohólicas como el aguardiente de la marca Tatascan o ron Plata (*binu*), maracas (*sisira*), velas, puros, huacal, pipa, *mureba* (barita) y *sonduru* (cintas). Las referencias católicas demuestran las apropiaciones selectivas de la espiritualidad garífuna, convirtiéndose santos como Esquipulas o San Antonio en ancestros. Estos se vuelven necesarios en trabajos de curación o de vinculación con los espíritus (Johnson 2007: 112). Así, las conexiones entre el catolicismo y la espiritualidad garífuna son estrechas, lo que queda evidenciado con la celebración en el inicio del *dügü* de una misa garífuna (*lemesi*), adaptada a la liturgia oficial católica romana. También la celebración de novenarios y misas para apaciguar a los ancestros demuestran la simbiosis entre el catolicismo y la espiritualidad tradicional garífuna. A su vez, 'los espíritus malignos' (*mafia*) habitualmente asociados con 'el monte', son consideradas manifestaciones del demonio, mientras que los espíritus positivos son considerados como agentes de Dios (*Bungiu*) (*ibid*: 73). Esto expresa la influencia de las ideas cristianas, que progresivamente han desplazado formas tradicionales garífunas de definir las propiedades, las cualidades y el tipo de entidades ancestrales.

Esta perspectiva en la que convergen el catolicismo y la espiritualidad tradicional, contrasta con el rigorismo que impulsa el evangelismo. En ocasiones la negativa de los jóvenes garífunas a aceptar la llamada de los ancestros para convertirse en *buyei* está influida por las percepciones en torno a la espiritualidad y el ritual que promueven las Iglesias evangélicas y

los cristianos. Como señalé en el anterior capítulo, estos consideran estas prácticas como demoníacas así como algo anacrónico y anticuado. Además, las prácticas rituales se señalan como incompatibles con los nuevos procesos de modernización, lo que tiene efectos en las tramas comunitarias y en los vínculos en el seno de las familias. Los cristianos rechazan los espíritus, los santos, los eventos rituales colectivos pero también danzas como la *punta*,²¹² el consumo de bebidas alcohólicas como el ron o los juegos de cartas (*ibid*: 118).

Además, son habituales los conflictos dentro de las familias por motivos religiosos. Estos se originan con la celebración de rituales en los que los familiares cristianos se niegan a participar. También se dan discrepancias al decidir el tipo de velorio que se realizará por la muerte de un familiar, donde finalmente prima en la decisión la creencia del difunto o de los hijos. En ese sentido, la no participación de los familiares perjudica la eficacia de los rituales, pues en el *dügü* la asistencia es un requisito y el incumplimiento de las obligaciones rituales tiene efectos tanto en la eficacia del trabajo como en el vínculo con el ancestro y los padecimientos espirituales de los parientes vivos.

A pesar de la visión que promueven los cristianos de la ritualidad como algo primitivo, antitético a las transformaciones propias de la modernidad, los procesos migratorios, la emergencia de las redes sociales, los conflictos políticos y territoriales así como los cambios en las pautas culturales, lejos de influir negativamente en la ritualidad, contribuyen a un auge revivalista y a la emergencia de nuevas identidades, interacciones y significados (*ibid*: 22-23). En estos procesos ocupa un lugar central el contacto con otras formas de ritualidad afroamericana, las narrativas panafricanistas y de la diáspora negra en América. Estas difunden nuevas concepciones respecto a la historia garífuna, y articulan nuevos sentidos respecto a África, San Vicente y las comunidades de origen (véase Johnson 2007; Anderson 1997; 2009). Así, las comunidades hondureñas se convierten en el marco de la migración garífuna en espacios ancestrales, que para Johnson (2007) indican nuevas formas de identificación que dialogan con otros horizontes diaspóricos y de memoria.

Para algunos garífunas nacidos en Nueva York o que han vivido durante muchos años en los Estados Unidos, el retorno a la comunidad y el vínculo entre la espiritualidad ancestral y el territorio fortalece formas de autoidentificación y de percepción que no siempre se asocian con la realidad cotidiana de la comunidad. Mientras que en el día a día la presencia evangélica

²¹²La *punta* es un género musical que simboliza una danza de apareamiento. Es el más popular de los estilos garífunas. Se emplean tambores y maracas y ha sido popularizado mundialmente a través del *punta rock*. Este género oscila entre la tradición ritual y su modernización a través de la difusión comercial. A su vez ha sido considerado un signo de la identidad garífuna (véase Greene 2002, 2017; Frishkley 2016).

es cada vez más notable y mayor su capacidad de movilizar las percepciones y prácticas religiosas de los habitantes de la comunidad, la espiritualidad tradicional se convierte en una excepción. La organización del ritual a menudo necesita de un proceso de organización largo, lo que implica por un lado la necesidad de recurrir al apoyo económico de las remesas y por otro, el retorno de los miembros de la comunidad que residen en el extranjero para la unificación familiar.

Al mismo tiempo, el regreso de hijos de la comunidad que habitan en los Estados Unidos imprime nuevos sentidos sobre la relación entre el espacio y la memoria. Esto se muestra en las formas de acercarse al evento ritual, como parte de un espectáculo mediatizable o en ocasiones como un mundo espiritual asimilable al de otras prácticas en el contexto de la diáspora africana. Así, el evento construye su singularidad en cuanto acontecimiento, desligándose del tejido de redes espirituales entre ancestros y familias garífunas que definen en su sentido más esencial la realización del ritual.

Anteriores trabajos como el de Carol Jenkins abordaron cómo las dinámicas de intercambio y circulación entre las comunidades de origen y las comunidades migrantes contribuían a una redistribución en el flujo de alimentos y recursos (1983: 23). De igual manera Nancie L. González (1979a), Virginia Kerns (1997) y Sarah England (2006) analizaron cómo la migración influye en las redes de parentesco y en menor medida en cómo estas lógicas afectan a la organización del ritual. Más recientemente, el trabajo de Johnson (2007; 2018) demuestra las transformaciones que se dan en las percepciones en el ritual respecto a la memoria y el territorio a partir de la migración.

Para el autor la simultánea negociación de múltiples horizontes de memoria contribuye a que a través del acto ritual los espíritus ancestrales ingresen en los cuerpos de los participantes replicando de este modo los itinerarios migratorios emprendidos por los ancestros garífunas (*ibid*: 12), lo que vincula la migración actual con la diáspora ancestral del pueblo garífuna. Esta reinterpretación encuentra eco en movimientos panafricanistas o que en el marco de la diáspora africana han producido circuitos culturales y políticos desde los que hacer inteligible la experiencia del colonialismo y la esclavitud.

Sin embargo, el autor norteamericano no problematiza cómo los procesos de desterritorialización garífuna están atravesados históricamente por la desposesión territorial en la costa norte de Honduras. Así, Johnson (2007; 2018) no incorpora al análisis de la religiosidad garífuna cómo los flujos migratorios están relacionados con la desposesión de tierras, de igual manera que no señala cómo el despojo de tierras ha afectado a la

territorialidad ancestral. Y es que como mostraré más adelante, la emergencia de nuevas prácticas de autoidentificación, revitalización espiritual y de construcción de la garífuneidad en un contexto transnacional no necesariamente se contraponen a los procesos de defensa territorial. Aunque la migración genera tensiones respecto al vínculo de los hijos de la comunidad en el extranjero con el espacio territorial comunitario, también alimenta procesos de revitalización. Estos se basan en la reemergencia de formas tradicionales de espiritualidad y de vincularse con el territorio, que como señalé en el anterior capítulo, se han dado con la deportación de jóvenes garífunas y su participación en las recuperaciones de tierras.



Fotografía 14. Casa de Dominga Pandey. Foto del autor.

Así, en algunos casos, la reinterpretación espiritual que se da en el contexto de migración transnacional, no excluye la concepción de la comunidad como un lugar físico o material y por tanto con problemas cotidianos que exceden el ámbito excepcional del evento ritual. Los migrantes y garífunas americanos (*meriganu*) son conocedores de estas realidades e inciden de distintas maneras sobre ellas. A su vez, la reconceptualización de la espiritualidad en un marco transnacional indica una redefinición de la ritualidad que no necesariamente se contrapone a su sentido cotidiano arraigado en la comunidad territorial.

Una de las sobrinas de Dominga, Greindy, me relató cómo el año anterior (2017) le había entrado el ancestro durante el *dügü*. Nos encontrábamos ordenando comida en el restaurante Sea Watch, junto a la playa en Corozal, y su hija, nacida en Estados Unidos, asintió y aseguró en inglés perpleja cómo durante tres días desconoció qué le estaba ocurriendo a su madre,

haciendo visible su extrañeza. Al día siguiente se organizaría el *lugusuri gayu* y su hija pensaba que era una mejor idea no asistir para no ver a su madre en ese estado. Sin embargo para Grendy era fundamental venir a Corozal desde Nueva York.

En un determinado momento reveló “como el ser me pidió a mí yo tengo que cumplir el ser”, explicando cómo ella no podía negarse a la llamada del ancestro y por tanto debía asumir las obligaciones requeridas. Esto implicaba asistir al ritual, desplazándose desde el extranjero y asumir el costo del viaje y su contribución económica para la celebración del ritual.²¹³

Aunque a Grendy le entró en el *dügü* un espíritu que considera que era tanto hombre como mujer, muchos de sus familiares creyeron ver en ella la forma de actuar de su abuelo (Cipriano Pandy) por la manera de bailar y el hábito de consumir cigarros. Esto lo confirmó Dominga, quien reconoció en su sobrina la forma exagerada de fumar de su padre (comunicación personal, 2018). Las sospechas sobre la presencia de Cipriano Pandy a través de Grendy se confirmaron al día siguiente cuando en un determinado momento se balanceó enfurecida por distintas partes de la champa gritando su nombre y reproduciendo al mismo tiempo las expresiones de su abuelo.

El *lugusuri gayu* se organizó en la misma champa que el año anterior. Antiguamente se solía esperar a que el techo de la estructura cayera con el paso del tiempo, especialmente el palo central de la misma, el corazón (*idanu*). Sin embargo, al haberse construido la champa en un lugar rentado temporalmente en la Colonia Zambrano, tras la ceremonia se tuvo que dismantelar el templo para desocupar el espacio, sin dejar esperar a que la naturaleza se hiciera cargo de que cayera.

La gente congregada en el ritual desde temprano se sentó en bancos y sillas de plástico junto a las paredes laterales de la estructura, unas frente a otras, divididas por el *idanu*, donde se sitúan las medicinas del trabajo. Junto a una de las puertas estuvieron atadas durante la mañana las gallinas hembras que se habían obtenido para la fiesta (véase fotografía 11). Durante la ceremonia, las gallinas se ubicaron en el centro antes de que fueran cocinadas. El *guli* (altar) o despacho se mantiene como un lugar cerrado, en el que solo aquellos que asisten y acompañan a la *buyei* pueden entrar si los espíritus lo autorizan. Este se construyó en el

213 Para Grendy el dinero era algo secundario y lo más importante en este caso era llegar a la comunidad y asistir al ritual. Independientemente de los compromisos laborales y familiares en los Estados Unidos, participar en la ceremonia era para ella algo “necesario y a la vez lindo”. El año anterior, la *buyei*, Natalia, le pidió que no sintiera miedo (comunicación personal, 2018). Esto le ayudó a obtener la suficiente confianza como para disfrutar el proceso de trance y no verse afectada por padecimientos espirituales como ocurre en otros casos en los que la posesión expresa un malestar por el enojo del ancestro.

extremo opuesto a la parte exterior, un corredor abierto donde algunas personas colgaron sus hamacas para descansar a escasos metros del mar. Distintas personas vestidas con *galatu* y prendas de colores reposaban esperando recibir a los espíritus en esta parte exterior contigua al *dabuyaba*, el *dibasei*.

Las mujeres protagonizaron la ceremonia, tanto los preparativos como el propio acto. Muchos hombres no pudieron asistir por la fecha, que coincidía con el trabajo. Un hombre *buyei*, hermano de Natalia, acompañó a las mujeres para dar inicio al ritual. Se pintaron cruces blancas y azules en el centro y en las esquinas arriba de las puertas, coincidiendo con los puntos cardinales. Como comenté en el anterior apartado, estas sirven para ahuyentar a los espíritus malignos. Las horas anteriores se prepararon las medicinas, entre conversaciones de las cabecillas de cada familia; Pandey, Diego, Fernández, David, Amaya, Martínez. En esta ocasión los Pandey coordinaron el acto ritual, lo que para Dominga y sus familiares fue una enorme responsabilidad y un importante gasto. Durante la ceremonia se puede llevar cualquier ropa menos ropa negra, lo que supone que aquellas personas que asisten de luto tienen que suspenderlo llevando otra ropa. Algunas llevaban tocados rojos en la cabeza, otras escogieron diferentes colores llamativos. El hermano de Natalia también se vistió de rojo, aunque después de subir al techo para purificar el *dabuyaba* lanzando guaro, se cambió a un traje verde con franjas amarillas, rojas y azules. Una olla (el sahumero) se ubicó en la puerta contigua al corredor externo, hirviendo unos troncos. Natalia impregnó al inicio a las mujeres de guaro con un cuenco y un spray. Poco a poco los *buyei* fueron guiando a las asistentes. Convocaron a los tamboristas y comenzaron bailando en medio del templo ocho mujeres con pañuelos rojos y un vestido rosáceo. Llevaban cintas y bandas de colores. Natalia les escupió guaro, lo tiró sobre su cabeza, detrás y adelante, una por una.

En un primer momento la gente bailó mirando hacia la parte del altar (*guli*), donde los tambores y la *buyei* guían al grupo. Natalia repartió pulseras y les hizo un signo en la frente. Desde ese momento entraron los espíritus. Era temprano en la mañana, y volverían a hacerlo a primera hora de la tarde. Este momento, según Darío, es peligroso. La gente junto a la *buyei* dieron vueltas en círculos alrededor de la champa (ritual del *malí*) siguiendo el movimiento de la *buyei* que guiaba con las maracas (*sisira*) y el sonido de los tambores (*garawoun*). Más adelante, las mujeres se agruparon agarrándose de los dedos meñiques, en dos filas, unas en frente de las otras en los laterales del *dabuyaba* y cantaron canciones (*abaimahani*). Se lavaron con guaro donde les dolía, en las rodillas y en otras partes del cuerpo. En ese momento el hermano de Natalia recogió las gallinas hembras de en medio y las sacó mientras seguían los

cantos rituales. Aunque en el pasado el sacrificio de animales era público en este caso quedó fuera de la atenta mirada de las asistentes.

En el ritual participaron alrededor de cincuenta mujeres. El convivio sustituyó progresivamente la solemnidad que marcó el inicio de la mañana con la llegada de los ancestros. Algunas personas entraban y salían, se retiraban para luego regresar. Los tiempos de la ceremonia están marcados por los actos rituales (*malí*) y por las interrupciones obligadas de los tamboristas para descansar e hidratarse, tomando agua o alcohol para poder continuar. Conforme el encuentro proseguía, todo se mantenía con normalidad en el exterior, como un día más de la semana. Algunos se quedaban fuera en el corredor o en una champa donde a unos metros vendían cerveza. La gente reía de alguna escena familiar o recordaba algún ancestro. El vaivén de los movimientos no cesaba. El guaro sanador aliviaba a los enfermos, curaba las heridas y refrescaba al mismo tiempo. Otras personas optaron por echarse encima del cuerpo una botella entera, mientras respiraban o balbuceaban palabras en garífuna con fuerza.

Después, el hermano de Natalia movió por la champa el sahumerio. Durante este intervalo a diferentes personas les entró el ancestro. Algunas como Grendy lo nombraron (Cipriano Pandy), otras se movieron de manera furibunda por la champa, nunca sin salirse de la misma, mientras que las asistentes trataban de tranquilizarlas. Escogían con quién caminar en su recorrido, acompañadas por sus familiares. Tras otro *abaimahani* el hermano de Natalia escupió guaro a las puertas y echó una cubeta de agua de mar salada en medio donde se sitúa el corazón y también hacia las puertas de la construcción, dibujando en el suelo una cruz. El agua del mar y el guaro sirven como protección. Después los *buyeis* se pusieron en fila junto a los tamboristas y otras personas dándose la mano y balanceándose, cantando sin usar el tambor y guiados por la voz de un cantante hombre (*arumahani*). Al terminar se emplearon los tambores y las maracas en otro *malí* y Natalia realizó nuevamente sanaciones con guaro.

Después su hermano trepó a la parte superior del templo y descolgó con un cuchillo una bolsa donde se había colocado un tamal en honor a los ancestros. Desde lo alto repartió guaro por todo el *dabuyaba*, mojando a la gente. Posteriormente se colocaron en medio unas mesas con los alimentos (casabe, masa y pollo) además de las bebidas (refresco, cerveza, jugo de casabe, *jiyú* y guaro). Tras la comida se reinició el toque de tambor y las mujeres se juntaron para bailar *punta*. El hermano de Natalia volcó un cuenco con agua en cada una de las puertas concluyendo el ritual.

Al terminar hubo tiempo para conversar e intercambiar dudas y temores. El cambio de

fechas impidió que algunos familiares llegaran. Entre ellos los integrantes de los Fernández Band, un grupo musical conformado por miembros de la familia Fernández que residen en Miami. “Casi la mitad viven allá” afirmó Liliana Zapata. No obstante “era necesario cumplir con lo que se realizó el año pasado” y por tanto llevar a buen término el trabajo que se inició. Cada familia aportó un granito de arena este año y por ello el esfuerzo valió la pena. Al final del ritual se repartieron las velas que se emplearon en el trabajo.²¹⁴ También lo que sobró de la comida y la bebida se dividió entre las familias.

“Yo no puedo dejar de creer en los ancestros” afirmaba Carmen que llegó desde San Pedro Sula para el ritual. Relató cómo su tía Justa, hermana de su mamá, estaba alimentando un cerdo para un trabajo. Sin embargo, se olvidó del trabajo al comérselo, por lo que poco después se murió. Esto fue para ella una prueba de los efectos que conlleva descuidar el trabajo espiritual. También recordó otros casos en los que la gente se enfermó por no ofrendar comida a los ancestros. Su hermano Chichiman²¹⁵ señaló cómo antaño los niños se escondían en las cunetas, es decir, en las esquinas superiores del *dabuyaba*.

Para Chichiman hay personas que tienen relación directa con los ancestros y que son poseídos, pero que en otros casos las personas no creen y dicen “cosas pensadas” a los demás para aparentar y emular que recibir a los espíritus de sus parientes. Sin embargo, asegura que el ancestro entra para que “lo comuniquen”, es decir, actúa por medio de los asistentes al ritual tomando posesión de su cuerpo.

Como comenté anteriormente, la organización del ritual requiere toda una preparación previa. Se exige la asistencia de los familiares, pero también de la presencia de tamboristas, cantantes, coristas y *buyeis* que en ocasiones llegan desde los Estados Unidos para participar en los rituales. Natalia convocó para el *lugusuri gayu* a tres *buyeis*, dos de Corozal y su hermano, quien también es de Trujillo. De las corozaleñas una vive durante todo el año en Nueva York. Adela (mejor conocida como Alba) es cuñada de Dominga, esposa de su hermano Bodi. La otra es Lidia, la prima de Chichiman. A Alba la encontraré nuevamente en Nueva York meses más tarde en la celebración de una misa garífuna en Brooklyn, coincidiendo con el bautizo del nieto de Dominga, King, hijo de Tania. Lejos de una contradicción es habitual que

214Esto fue bastante simbólico, pues la demanda de candelas había aumentado ante los recurrentes apagones eléctricos. Al caer la tarde los cortes privan a las familias de luz durante unas horas, lo que deja a la comunidad en penumbra salvo en aquellas casas y establecimientos que cuentan con su propio motor.

215Rolando Marcelino Sosa Martínez mejor conocido por Chichiman, es un conocido músico garífuna que labró una importante carrera musical en Estados Unidos conjuntamente con artistas como Aurelio Martínez y que ahora se encuentra arreglando sus papeles en Honduras con la intención de regresar en algún momento.

los *buyeis* participen regularmente en las actividades de la iglesia católica, especialmente en la organización de las misas garífunas (*lemesi*).

El día de antes de la celebración del *lugusuri gayu* conviví con uno de los hombres de mayor edad de la comunidad, Don Pancho David, que por problemas en la columna apenas puede caminar unos pocos pasos al día con la ayuda de una andadera. Se desplaza a diario del patio que queda junto al lavadero en frente de su hogar y se reúne con sus familiares en un taller ubicado a unos metros en la parte trasera de su casa, en donde confecciona artesanías. Desde pequeñas canoas, utensilios para cocinar la machuca (*hudutu*) hasta tambores o redes de pesca. Don Pancho fue jefe del Grupo Menudo, un grupo musical con el que viajó a mi ciudad natal, Valencia, donde vivió por unos meses después de ciertos problemas con el contrato firmado con la compañía que les llevó.

Además de sus giras como músico Don Pancho recuerda los problemas territoriales en su comunidad natal. A pesar de haber residido por más de dos décadas en Corozal él es originario de la colonia San Martín en la comunidad de Cristales (Trujillo). Recuerda en su juventud las apropiaciones de tierras comunitarias de un garífuna llamado Manuel García (Manuelón). Él y otros ganaderos comenzaron junto a Facussé a comprar tierras en la década de los 80.

Hace décadas, su padre, Apolonio David, fue el *buyei* más importante de todo Trujillo. Contaba con espíritus fuertes que le acompañaban y con los que tenía una relación directa, algo que para Don Pancho ha ido cambiando con el paso de los años pues hay *buyeis* que han aprendido mal o le tienen miedo a los espíritus. Una de las discípulas de Apolonio fue Natalia Diego, a quien Apolonio consagró en 1972 en Río Negro. Natalia recuerda cómo Apolonio tenía una relación “de tú a tú” con los ancestros. Hay historias que cuentan que Apolonio se marchaba de su casa y al recibir visitas en su ausencia los ancestros contestaban en su nombre.

Hoy las cosas han cambiado mucho. Natalia es escéptica del surgimiento de nuevos *buyeis*. Calcula en tono de broma que se cuentan por millones. Para ella “la base del trabajo es el esfuerzo, la humildad y el respeto” (comunicación personal, 2019). Y es que para Natalia “uno no se puede inventar cualquier cosa pues eso puede enfadar a los ancestros”. Esto limita el margen de interpretación de las acciones rituales y el vínculo con los ancestros.

Conversando con ella en su casa mientras preparaba medicina se mostró crítica con Bodoma (véase más adelante), a quien considera “loco” pues se sale de “la norma” y “las reglas”. A ojos de Natalia no se informa o pregunta respecto a algunas de las afirmaciones que

realiza en redes sociales sobre la espiritualidad garífuna. Tampoco le gusta el trabajo de Tola (Bartolomé Guerrero), una de las *buyeis* más reconocidas en Nueva York, puesto que mezcla la espiritualidad garífuna tradicional con otras expresiones religiosas como la santería (véase Johnson 2007).

Natalia apela a cierto rigor en las formas para no generar confusión y causar problemas con los ancestros, que son los que guían los trabajos. La espiritualidad se constituye en una práctica, en un conocimiento particular. Natalia traza el paralelismo con los estudios, donde al terminarlos uno no puede dejar tirados los libros, pues necesita especializarse, formarse pero también practicar desde el esfuerzo. En ese sentido, la legitimidad y autoridad de Natalia emana de la tradición y la transmisión de la experiencia acumulada por generaciones que en su caso fue resultado de las enseñanzas de Apolonio. Asimismo, su reconocimiento entre las familias y comunidades obedece a sus trabajos ancestrales como *buyei*, lo que explica que constantemente acudan a ella en búsqueda de consejo espiritual.

Sin embargo, como mostraré en el siguiente apartado, la emergencia de procesos transnacionales en el contexto de la migración garífuna a los Estados Unidos, ha impulsado nuevas formas de interpretar y concebir la ritualidad ancestral. Esto ha contribuido a desdibujar los criterios de legitimidad de las autoridades tradicionales, con la emergencia de nuevos circuitos culturales y de socialización como las redes sociales. Además, distintas generaciones de garífunas en los Estados Unidos asumen la posibilidad de establecer y definir desde sus propios criterios el mundo espiritual garífuna, lo que conduce a una disputa de legitimidad con los patrones tradicionales.

5.4. La reinterpretación espiritual y el renacimiento garífuna en los Estados Unidos

Con el cambio de territorialidad, la geografía espiritual se transforma. Aunque se organizan rituales garífunas en los Estados Unidos, los distintos testimonios que recopilé reflejaron la dificultad de organizar un *dügü* en la ciudad de Nueva York. Esto se debe a la falta de elementos necesarios, como las conchas de caracol, las pencas de coco, pero también ante la imposibilidad de encender el sahumero o construir una champa (*dabuyaba*) en la que realizar el ritual.²¹⁶

216 Aunque no me pude encontrar con Tola Guerrero en Nueva York, una de las principales autoridades *buyei* en los Estados Unidos junto al beliceño Félix Miranda, encontré muy valiosos los testimonios recopilados por Paul Christopher Johnson (2007), quien en su trabajo de campo entrevistó tanto a Félix como Tola. Además, Johnson da muestra de diferentes trabajos espirituales realizados en la ciudad. Durante mi tiempo limitado de

Así, las transformaciones se reflejan en la menor eficacia de los trabajos, al desarrollarse en una trama urbana y no en el contexto de la comunidad que habitaron los ancestros. Para Carla García: “Tú pones sahumerio en un apartamento y empiezan a sonar todas las alarmas. Y todos los vecinos empiezan a salir corriendo dicen qué es... Mientras que allá la casa está sola, ahí usted pone el humo y todo el que pasa... el humo se esparce por toda la comunidad, limpia toda la comunidad. Acá no se puede hacer eso. Entonces hay condiciones a las que igual tenemos que ajustar” (comunicación personal, 2018). Aunque para Carla la espiritualidad garífuna trasciende el paisaje físico de la comunidad, hay prácticas rituales que deben asimilar el vínculo con el territorio, pues sin comunidad ancestral no hay espiritualidad. De ese modo, la migración marca una ruptura en el contexto de reproducción de la cultura espiritual, al interrumpir la relación inmediata entre la geografía ancestral del territorio y la comunidad garífuna.

En los Estados Unidos se dan procesos de apropiación de elementos espirituales de religiones afroamericanas como la santería en un contexto diaspórico (Johnson 2007). Esto a su vez incluye la difusión de concepciones influidas por movimientos pan-yoruba o de re-africanización que influyen en los circuitos de percepción y autorrepresentación en los que se ha situado históricamente la identidad garífuna en relación al ritual (*ibid*: 205-226). Además, en estos intervienen procesos de racialización y de identificación como negros, latinos o caribeños que propician la inserción minorizada de los garífunas en la cultura estadounidense. También la geografía racial compartida en barrios segregados como Bronx o Brooklyn se convierte en un factor importante.

La constante interacción entre ambas geografías; la comunidad tradicional y el entramado metropolitano de Nueva York, atravesado por la circulación constante de prácticas culturales, imaginarios y representaciones, construye un diálogo permanente entre el territorio y la espiritualidad garífuna. Así, en este contexto la migración garífuna se percibe como parte de una red transnacional que es la diáspora negra en América. La influencia de otras culturas negras y caribeñas americanas compone un marco compartido de sentido en el que se integra la experiencia singular de la historia garífuna; desde la expulsión de San Vicente hasta la dispersión por América Central y Norteamérica.

Del mismo modo, los rituales se perciben desde una óptica que reconfigura las relaciones

investigación en Nueva York no tuve la oportunidad de adentrarme dentro del universo de la ritualidad garífuna en la ciudad. A pesar de que durante ese tiempo se celebraron algunos velorios y un *fedu* (bailes circulares de mujeres que suelen realizarse en algunos salones comunales y que en Nueva York se organizan en salas o en espacios asociados a iglesias), no pude participar en ningún *chugu* ni *dügü*.

entre el territorio ancestral y la espiritualidad garífuna. Para Johnson: “la versión de la tierra ancestral en Honduras apela especialmente al horizonte de San Vicente, mientras que la versión garífuna de Nueva York apela al horizonte de Honduras pero también especialmente al mismo continente de África” (*ibid*: 100). Así, la tierra de los ancestros adquiere nuevos sentidos en el marco de la migración transnacional, lo que tiene efectos en el anclaje territorial de la espiritualidad garífuna. Esto incluye la abstracción de ciertas de sus expresiones, lo que crea una fractura entre una concepción cotidiana del ritual basada en la materialidad de la comunidad y los vínculos familiares con los ancestros, y un imaginario que asimila el vínculo de los ancestros con concepciones diaspóricas que integran la historia garífuna dentro de la historia del colonialismo y la esclavitud de la población negra en las Américas.

A su vez, la renegociación de los marcos identitarios contribuye a una redimensión de las prácticas tradicionales desde nuevos significados. Esto implica la idealización de las comunidades de origen como perfectos repositorios de una auténtica y enraizada identidad. Esto tiene como resultado la reificación e intensificación de la religión así como su recodificación en formas transmitibles en los nuevos espacios de sentido que se construyen con la migración (*ibid*: 45). Por tanto la representación de las comunidades ancestrales difiere según el contexto. De igual manera, el ritual varía según los recursos materiales, los espacios performativos, los hábitos cotidianos, los patrones de congregación, y los medios de transporte y comunicación (*ibid*: 102).

La autodefinición de lo que significa ser garífuna, los ancestros garífunas o lo que es el ritual o el territorio garífuna cambia en función de la acción práctica. Con la migración y el encuentro con el catolicismo y el evangelismo han emergido diferentes versiones en disputa en torno a la autenticidad y la autoridad. Estos espacios de interacción contribuyen a generar tensiones pero también permiten la construcción de espacios dinámicos de producción e intercambio de significados.

En un marco de migración transnacional, los líderes garífunas en Nueva York se arrogan una autoridad cosmopolita que se contrapone a la autoridad indígena y territorial de los líderes religiosos en las comunidades aunque en última instancia formen parte de un mismo circuito religioso (*ibid*: 126). Para Johnson (2007) mientras que en las comunidades el proceso ritual es eminentemente práctico, vinculado con la experiencia cotidiana, y define sus propios marcos de inteligibilidad, en la diáspora se convierte en interpretativo y representativo, siendo más discursivo que performático.

Sin embargo, esa tensión no siempre se da. En ocasiones también en las comunidades

garífunas en Honduras se plantea la posibilidad de integrar otras deidades (Darío, comunicación personal, 2018). Y es que la circulación de símbolos religiosos no se circunscribe únicamente al espacio diaspórico, sino que las interacciones son constantes entre la comunidad de origen y destino por los flujos migratorios de ida y retorno, la deportación desde los Estados Unidos y el acceso a las redes sociales.

Como señalé en el anterior apartado, en ocasiones son más los asistentes que llegan del extranjero al ritual que de la propia comunidad.²¹⁷ Esta paradoja demuestra la forma en que la iglesia evangélica está penetrando con fuerza en las comunidades y está influyendo en la percepción que los garífunas tienen sobre el ritual. Muchas veces son precisamente aquellos garífunas que se encuentran viviendo en el extranjero los que más valoran la necesidad de regresar a las formas rituales y de mantener las tradiciones, mientras que en la comunidad muchos consideran la necesidad de migrar o encuentran en la religión una forma de dar sentido a su vida cotidiana.

También hay quienes apuntan al mal uso de “la brujería” con fines personales o incluso como una forma de actuar contra un enemigo. Es decir, el recurrente argumento de demonizar la ritualidad tradicional por medio del estigma de la hechicería. Esto hace que algunos garífunas dividan entre los *buyeis* verdaderos de los falsos, es decir, aquellos que actúan con fines positivos para unificar a la familia y apaciguar a los ancestros, y aquellos que emplean la ritualidad con el fin de hacer daño a los demás o de lucrar.

En ese sentido, muchos cuestionan la mercantilización de la ritualidad garífuna, señalando cobros desmesurados de trabajos espirituales, especialmente en las grandes ceremonias como el *dügü* que suponen el gasto de varios miles de dólares en contextos atravesados por la pobreza.²¹⁸ Para Carlos Norales (Bodoma), un conocido músico garífuna originario de Santa Fe pero que reside en Nueva York desde hace casi veinte años, es necesario emprender un proceso de revitalización de la cultura garífuna. El objetivo de este proceso de retorno a las raíces garífunas es que cualquier persona pueda realizar un ritual con el apoyo de un guía espiritual, simplificando así las jerarquías rituales y por tanto la interacción con los ancestros

217Esto depende de distintos factores; si el ancestro común migró o no migró, si sus descendientes han migrado hacia los Estados Unidos, etcétera. Cambia en función del contexto de la familia que organiza el ritual.

218Esto es un argumento bastante extendido y que en muchos casos promueven los cristianos. Frente a la pobreza cotidiana, el gasto excesivo que conlleva organizar rituales como el *dügü* es considerado irracional. De igual manera, actos que se dan en el ritual como lanzar la comida al mar son difíciles de explicar más allá de su significación en el marco del ritual. Especialmente en un contexto de necesidad extrema que empuja a muchas personas a mendigar o a migrar.

(comunicación personal, 2018).

Al conocerle, Bodoma me mostró diferentes vídeos de rituales que se han realizado en la ciudad de Nueva York, entre ellos una ceremonia de curación en un parque en el Bronx. Bodoma es miembro del grupo Bodoma Garifuna Culture Band y del grupo Lisanigu Bodoma Garifuna Cultural Band. Este último es un grupo conformado por jóvenes garífunas, muchos de ellos nacidos en los Estados Unidos, que han aprendido la lengua garífuna y a tocar los instrumentos musicales desde Nueva York, a veces sin siquiera haber visitado Honduras. Habitados a tocar en salas y en parques del Bronx donde el público es mayoritariamente de origen garífuna también están acostumbrados a otros circuitos musicales como el de la *world music* en el que la música garífuna se integró con la emergencia de artistas de talla mundial como Andy Palacio o el Garifuna Collective.

El espacio de la *garifuna world music* ha impulsado la constitución de circuitos de producción artística y musical en los que convergen la preservación lingüística y cultural con la fusión de la música tradicional con formatos comerciales (Frishkley 2016; Greene 2017, Stone 2006). La apertura de estos espacios ha contribuido a que artistas garífunas sean conocidos mundialmente. Entre ellos Aurelio Martínez de Corozal o el propio Bodoma, que ha viajado a países como Alemania o España y se desplaza regularmente a ciudades como Houston o incluso a Honduras para la organización de eventos musicales como el Garifuna Celebrity que se organiza cada año en Santa Fe. Bodoma es ampliamente conocido tanto por la comunidad garífuna en los Estados Unidos como en Honduras. Cuando él llegó a Nueva York, poco después del huracán Mitch, los garífunas vivían una vida de *neighborhood*, atraídos por los imaginarios del *ghetto* y la cultura negra americana. En este período emergieron nuevas formas de afirmación y autoidentificación que han sido asociadas con formas de resistencia, estatus, masculinidad y poder simbólico en el encuentro de diversos marcos de consumo y hegemonía cultural (Anderson 2009). La cultura de los negros americanos y de las pandillas fueron desplazando las tradiciones culturales garífunas, consideradas inferiores o incluso anticuadas. Esta situación de aculturación, es decir, de pérdida de arraigo cultural e identitario, como la define Bodoma, ha ido cambiando en los últimos años a partir de los nuevos ciclos migratorios y la consolidación de circuitos culturales garífunas en los Estados Unidos. Para Bodoma esta tendencia refleja que hoy se está viviendo un renacimiento cultural garífuna desde los Estados Unidos.

Esta visión es compartida por otros intelectuales como Pablo Blanco, que coincide en la existencia de una revitalización de la cultura y las artes garífunas. Este movimiento contrasta

con el progresivo desinterés de muchos jóvenes en las comunidades garífunas en Honduras por la lengua, la cultura o la espiritualidad. Y es que de manera paradójica reciben con entusiasmo cualquier expresión cultural que se vincule con la América negra y los Estados Unidos. Esto a su vez influye en sus deseos de migrar, incapaces de vivir en la comunidad, símbolo de atraso y subdesarrollo.

Al mismo tiempo, para los garífunas americanos la posibilidad de incidir y formar parte de las comunidades de origen se ve constreñida por el desarraigo y la distancia existente. Mientras que en Nueva York se sienten con un alto grado de alienación social como expatriados, los lugares ancestrales se convierten en un espacio sacralizado e idealizado (Johnson 2007: 139). Esto se ve reflejado en las visitas periódicas a las comunidades durante el período vacacional, en las que los migrantes o hijos de migrantes garífunas en los Estados Unidos llegan con entusiasmo a la comunidad. Sin embargo, la barrera cultural y de clase difícilmente se rompe incluso en el contexto de la propia familia. Esto genera lógicas de interacción divergentes entre aquellos que visitan la comunidad y aquellos que esperan la llegada de los visitantes para impulsar su economía doméstica.

No obstante, en los Estados Unidos se dan las posibilidades materiales para generar procesos de enseñanza, transmisión y reproducción de la cultura con el apoyo de políticas públicas locales que brillan por su ausencia en Honduras. Mientras que en los Estados Unidos se han impulsado grupos de danza y baile, asociaciones civiles, cursos de enseñanza de lengua garífuna, así como ligas deportivas (véase capítulo 3) en las comunidades hondureñas se vive una marginación histórica por la precariedad económica y la falta de reconocimiento institucional. Además, como señalé anteriormente, las lógicas de promoción de la cultura garífuna han priorizado la folklorización de la música y de la danza, desconociendo la ritualidad ancestral.

De igual manera, en los Estados Unidos, las tradiciones rituales se integran en circuitos musicales y folklóricos (dentro del contexto de la música global garífuna) desligados de otras dimensiones de la experiencia. Por tanto, el vínculo con los ancestros se presenta desde una veta recreativa y no como parte de una obligación con los lugares ancestrales (*ibid*: 140). Esta tensión amplía la distancia entre la forma en que se viven estas expresiones en Nueva York y en las comunidades de origen, así como el vínculo que se establece con el territorio de origen y los espíritus que habitan la geografía ancestral.

Aunque Bodoma se integra dentro de estos circuitos culturales y recreativos que transforman progresivamente la idea de ancestralidad en una mercancía global, ha

aprovechando la coyuntura para promover su figura como “culturólogo garífuna, folklorista y guía espiritual”.²¹⁹ Con su presencia en redes sociales como facebook o youtube²²⁰ difunde interpretaciones de la ritualidad garífuna así como de la historia garífuna a partir de las letras rituales del *dügü* (*úyanu dügu*) considerados cantos ancestrales y sagrados.

Recientemente Bodoma viajó a San Vicente, lo que le ayudó a confirmar hipótesis que había planteado anteriormente sobre la presencia de los garífunas en la isla y sobre su expulsión de la misma. En ese sentido, había realizado análisis no anclados en las fuentes coloniales como han realizado otros trabajos (véase González 1988; Taylor 2012) sino desde el estudio de la letra de los cantos rituales garífunas. Para Bodoma hay cantos que expresan la agencia de los garífunas al abandonar San Vicente. Uno de ellos dice: “*Megei wamali waruweite (bis) Megei wamali Satuyé nei ireme diseti Yurumei*” (que traduce como “En balsas nos iremos de Yurumei (bis) Ya necesitamos a nuestro líder mayor (bis) ya necesitamos a Satuyé, Yurumei está muy lejos”).²²¹

En otros cantos afirma que por medio del *dügü* los garífunas mantuvieron en Honduras contacto con aquellos garífunas que quedaron en *Yurumein* (San Vicente) (comunicación personal, 2019). Además, Bodoma hace un análisis particular del *Úgulendu* (espiritualidad

219Así se autodefine en su perfil de facebook: Bodoma Garifuna (Véase: <https://www.facebook.com/bodoma>).

220Para Paul Joseph López Oro el espacio digital de las redes sociales se convierte en un medio alternativo para archivar la memoria ancestral garífuna y de la diáspora desde dispositivos como YouTube, Instagram, Facebook o blogs (López Oro 2019: 166). Esta práctica archivística desdibuja los criterios tradicionales de autoridad, veracidad, lugar de enunciación o legitimación. Al mismo tiempo, amplían los espacios de autorrepresentación y de difusión y recepción de la historia y cultura garífuna, llegando a un público amplio. El público potencial al que se dirigen no es necesariamente letrado (es decir, informado de los trabajos etnohistóricos o antropológicos sobre la historia de los caribes negros o garífunas). El interlocutor se construye constantemente con los ciclos migratorios y la presencia en las redes sociales. Además el público se convierte no solo en receptor de los discursos, sino también en productor de significados, a través de los muros de facebook, en los que se intercambian opiniones. A su vez esto permite cuestionar los modelos tradicionales de autoridad en la escritura histórica y antropológica. Ya no se limita la figura del intelectual a aquella persona capaz de escribir un libro, dar una charla o conferencias, ahora las redes sociales se convierten en una forma accesible de transmitir ideas por medio de imágenes y vídeos, que a su vez pueden ser cuestionadas o rechazadas, pero que son compartidas y asimiladas de manera mucho más amplia que los productos de circuitos culturales tradicionales. Además, en estos se permite la emergencia de percepciones en torno al ritual y la espiritualidad que los trabajos históricos tradicionales habían rechazado, anclados en el positivismo metodológico. Al mismo tiempo, estas plataformas virtuales conectan garífunas de Honduras, Guatemala, Belice, Nicaragua y los Estados Unidos, lo que auspicia nuevos encuentros y vínculos, así como la construcción de nuevas comunidades por internet.

221Tomado del muro de facebook de Bodoma Garifuna el 9 de abril de 2019.

garífuna) y de su ritual mayor, el *dügü*. Para Bodoma:

La palabra *Dügü*, literalmente significa pisar con los pies sobre la madre tierra, y tener contacto con los espíritus *hiuruwa*, la naturaleza y el universo. A los consagrados al *Úgulendu*, se nos conoce como *iyaya*, así estemos vivos, o hayamos pasado al mundo espiritual. Nuestra ancestral práctica, lema y consigna es: *Aura Buni Amürü Nuni*, que literalmente significa: yo por ti, o tú por mi, o amamos los unos a los otros, venerad el espíritu *aharí* (espíritus de nuestros ancestros), amar y respetar al *umama* (es decir, el universo, la creación, la madre tierra y naturaleza, y todo lo existe en ella que nos provee la vida).²²²

Bodoma se sitúa en la estela de otros intelectuales garífunas que han analizado diversas facetas del ritual o la historia garífuna como Crisanto Meléndez (1997), Víctor Virgilio López García (2004), Santos Centeno (1996; 1997; 2004), Salvador Suazo (1997; 2000), Joseph Palacio (2005) o John Mariano (véase Myrtle Palacio 2012) entre otros. Algunos de estos trabajos se han enfocado en definir las características del ritual garífuna, especialmente los de Suazo y Meléndez. No obstante, dichos textos han sido desdeñados por la literatura especializada, siendo calificados de esotéricos, afrocéntricos o poco especializados (véase Johnson 2007: 212-214).

Sin embargo, para Bodoma la validación de sus interpretaciones por parte de los trabajos de corte positivista fundados en el archivo colonial o de aquellas investigaciones etnohistóricas o antropológicas más especializadas no es una prioridad (comunicación personal, 2019). Su propósito ha sido construir espacios colectivos de reflexión en torno a las interpretaciones que se extraen de los cantos rituales, y que desde su performatividad reconstruyen la historia garífuna más allá de las crónicas o los hechos documentados.

Aportaciones como las de Bodoma, y anteriormente Meléndez o Suazo, ha codificado y estandarizado la ritualidad garífuna. Más allá de si estas reflexiones logran encontrar la cohesión simbólica de un sistema espiritual basado en la posesión del individuo, su importancia reside en la presentación de una interpretación nativa de un cosmos espiritual garífuna que se renueva constantemente desde la práctica ritual. De este modo, los trabajos académicos sobre el ritual garífuna no deben considerar estos esfuerzos como meras representaciones o discursos, sino como mediaciones en sentido estricto que imprimen imaginarios sobre posesiones y trances que sitúan una fuerza en continua transformación (Goldman 2015: 19).

²²²Tomado con correcciones del muro de facebook de Bodoma Garífuna el 17 de septiembre de 2019.

Por tanto, la literatura especializada debe reflexionar sobre las consecuencias de la solidificación de la espiritualidad como un “culto” que establece unas reglas y categorías propias que definen el mundo ritual y espiritual. Es decir, un conjunto de mediaciones e interpretaciones realizadas por los actores involucrados en una determinada manera de ver el mundo. En ese sentido, los trabajos garífunas sobre el ritual establecen una visión que puede entrar en contradicción con las etnografías rituales. A su vez esto puede provocar lecturas divergentes e incluso opuestas de la espiritualidad o de la historia garífuna. También se despliega un conflicto de legitimidad en una práctica espiritual cuya base es la performatividad del acto ritual, en este caso la posesión. De tal manera, la multiplicidad de sentidos que se expresan por las mediaciones, ponen de manifiesto la heterogeneidad y ambivalencia de los trabajos espirituales, el vínculo con los ancestros y el campo mismo de la religión garífuna. Esto tiene resonancia en diferentes experiencias y registros de la vida garífuna, atravesados por la migración, la deportación y la defensa territorial, en los que inciden los ancestros más allá del espacio ritual.

Por lo tanto, la solidificación de ciertos criterios para hacer inteligible la experiencia con los ancestros no solo forman parte de una transmisión de conocimientos prácticos (preparativos, curaciones, medicinas, fórmulas rituales) sino que establece un filtro por medio del cual concebir la relacionalidad con los ancestros en el cosmos garífuna. Esto incluye al mismo tiempo extender el colectivo garífuna más allá del territorio pero sin abandonarlo por completo. Así, la experiencia migratoria desdibuja estas fronteras, rediseñando el vínculo con el territorio y los ancestros sin necesariamente romper con los criterios de autoridad establecidos.

El caso de Bodoma es significativo, pues valora positivamente la posibilidad de multiplicar las formas de interpretación de la espiritualidad garífuna, hasta el punto de convertirse con su presencia en diferentes foros y encuentros en un reconocido promotor y especialista cultural garífuna en los Estados Unidos. Aun así, reconoce la importancia de mantener el vínculo con los territorios ancestrales, lo que le ha conducido a reivindicar en redes sociales, a través de la difusión y el activismo, la lucha de OFRANEH en la defensa de tierras.

Pablo Blanco, desde la página de facebook *Maburiga Garinagu*, ha promovido la discusión de historia, política y cultura garífuna invitando a participar en entrevistas o conversaciones a líderes comunitarios, miembros de organizaciones sociales, especialistas y comunicadores sociales. Estas iniciativas son intentos por romper la distancia entre las comunidades garífunas en los Estados Unidos y las comunidades en Honduras, aprovechando el contexto de

efervescencia cultural que se vive en la actualidad. Además, esto resulta preciso en una coyuntura de urgencia marcada por las caravanas hondureñas y la persecución y asesinato de líderes sociales garífuna en defensa de los derechos territoriales. Y es que frente a un estado de indefensión e impunidad impulsado por el gobierno hondureño muchos miran hacia los garífunas en Estados Unidos en búsqueda de respuestas.

Las intersecciones que se dan en el marco de las migraciones generan nuevas formas de imaginar y representar el territorio que contribuyen a la emergencia de nuevas identidades. Estas presentan a su vez formas de relación que dotan de sentido a la frágil existencia de los garífunas en las metrópolis estadounidenses, pero también como comenté en el anterior capítulo, para aquellos que retornan a la comunidad. Más que visiones idealizadas y romantizadas de una comunidad que se convierte en un depósito de memoria material en un contexto líquido metropolitano, nuevas prácticas refuerzan la memoria colectiva e imprimen con el retorno a la comunidad otras formas de dar sentido al territorio de los ancestros.

Aunque la migración garífuna mediatiza la relación con los lugares ancestrales produciendo nuevas formas de nativismo, pertenencia e identificación, esta adhesión se presenta a menudo desvinculada de los problemas y conflictos que involucran al territorio, reconstruyéndose un lugar imaginario que ha dejado de existir por el despojo de tierras y los ciclos migratorios. En ese sentido, la tensión entre la representación y la experiencia que señala Johnson (2007) se vuelve intransitable por la falta de puntos de contacto material que el itinerario migrante termina por producir, también de posibilidades prácticas de intervenir.

Frente a esta tesitura algunos líderes comunitarios, intelectuales y artistas garífunas señalan la necesidad de atender las problemáticas de las tierras ancestrales desde un llamado que muchas veces es ignorado por los garífunas americanos. Estos, sin embargo, desarraigados de sus comunidades ven los lugares de sus padres o abuelos como un lugar paradisíaco pero cuyas problemáticas se alejan de sus problemas y necesidades cotidianas. Así, más que mirar el lugar de la espiritualidad garífuna en un contexto diaspórico, desde los marcos interpretativos que se construyen a partir de la migración transnacional, el trabajo analítico debería ser observar la diáspora y el cronotopo histórico que se construye con el vínculo concreto que se establece por medio del ritual y la relacionalidad ancestral.

La reconstrucción de estos marcos desde la pragmática cotidiana de la espiritualidad puede aportar otras reflexiones nativas garífunas respecto a los problemas de la migración, el territorio, y los padecimientos espirituales que acechan a la comunidad. Esto implica un tránsito desde el estudio de las representaciones hacia un abordaje de la teoría del trance y la

posesión, es decir; de los agenciamientos que se dan entre los ancestros y los garífunas más allá del espacio ritual, aunque concibiendo el mismo como uno de los índices más importantes de estas prácticas.

En este punto es importante observar las mediaciones que se dan en los procesos, tanto ontológicos como epistemológicos, cómo se construye el conocimiento en un contexto transnacional del que emergen posibilidades de autorrepresentación y en el que se desdibujan los criterios tradicionales de validación del conocimiento, imponiéndose otras autoridades. Esto tiene efectos en cómo se concibe el territorio y la migración cuando los garífunas caminan conjuntamente con los ancestros (*Eibuga Hama Wayunagu Garinagu*).

5.5. Conclusiones

La experiencia migrante transforma la relación de los garífunas con los territorios ancestrales y la naturaleza de las prácticas rituales. Al mismo tiempo, el despojo y la apropiación de tierras contribuyen a modificar la fisonomía e idiosincrasia de las comunidades en Honduras, que pierden con la migración generaciones valiosas de jóvenes que constituirían el reemplazo y relevo generacional.

La ritualidad ancestral es modificada por medio de diversas modernidades que reforman las tradiciones culturales garífunas. Por un lado, la emergencia del evangelismo y sus respuestas a los problemas cotidianos; la posibilidad de redención y una nueva vida, la unidad en Cristo que reorganiza y reordena el tejido social y político de las comunidades garífunas y el rechazo de las prácticas rituales. Por medio de su creciente influencia en las comunidades, los pastores evangélicos desplazan a los *buyeis* como guías espirituales. No obstante, la función de los *buyeis* como unificadores de las familias por medio del trabajo ritual, les convierte en un engranaje imprescindible para la reproducción de la vida comunitaria y la continuidad en los vínculos con los espíritus de los parientes fallecidos.

Por otro lado, la emergencia de nuevos movimientos de revitalización cultural y reemergencia étnica en el marco de la migración masiva de los garífunas hacia los Estados Unidos, que encuentran en este país nuevas formas de reterritorializar su cultura e identidad, constituyendo nuevas comunidades y formas de relacionarse con las de origen.

La emergencia de mediaciones e interpretaciones del contexto espiritual con la migración y difusión de la cultura garífuna desestabiliza la autoridad de los *buyeis*. Esto se da en una época en que la influencia de las redes sociales y la presencia en determinados circuitos

internacionales construye un cosmopolitismo que se enfrenta al vínculo cosmopolítico ancestral, pero al mismo tiempo lo amplía sin necesariamente cuestionarlo.

La cosmopolítica ancestral tiene continuidad por medio de técnicas y prácticas de vinculación con los ancestros y ha sido transmitida durante generaciones de *buyeis* y familias. El cosmopolitismo que emana de la producción de circuitos transnacionales se fortalece con la naturaleza desterritorializada de la geografía de la migración garífuna, implica el contacto con otras tradiciones culturales y se alimenta de las nuevas tecnologías y redes sociales para la difusión de sus contenidos. Este otorga otros sentidos a la relación con los ancestros garífunas.

Sin embargo, con la constitución de circuitos transnacionales se fortalece la reputación de los *buyeis* como autoridades religiosas, mediadores con el mundo de los ancestros así como guardianes del conocimiento colectivo y la memoria de la comunidad. Esto les convierte en índices de autenticidad de las prácticas rituales y al mismo tiempo en protectores de una “tradición” en constante asedio por la migración y la globalización.

De esa manera, se presentan escenarios en los que dos esferas que habitualmente se presentan como escindidas; la religión y la política se encuentran y actualizan por medio de la lucha territorial y el vínculo con los ancestros. En este embate por mantener la forma de vida garífuna (*garifunaduáü*) se expresan fuerzas cosmopolíticas que renuevan el papel ancestral de los *buyei*, su lugar en la historia garífuna como mediadores entre los ancestros y los hijos de la comunidad, entre el territorio y sus habitantes. Así, por medio de la lucha territorial y las recuperaciones de tierra se expresa el vínculo con los ancestros.

A través de experiencias en las que convergen horizontes largos de resistencia frente al colonialismo y memorias recientes de lucha contra el despojo y el saqueo de los recursos naturales de las comunidades se hace indispensable mirar al pasado garífuna desde sus propios términos. Esto incluye asumir un exceso ontológico en el ejercicio descriptivo etnográfico que indica la necesidad de dialogar con el discurso nativo y las mediaciones que se dan en las prácticas espirituales. En ese sentido, la existencia de autoridades religiosas y lecturas garífunas respecto al mundo espiritual de los ancestros contribuye a enriquecer la comprensión de un mundo de “prácticas culturales” como lo definió Delcio, que es actualizado por medio de experiencias de posesión individual, que a su vez se relacionan con distintos ámbitos de la vida garífuna como el despojo de tierras o la migración.

En estos contextos, el encuentro de diversas expresiones religiosas más que producir una contradicción irresoluble alimenta una tensión productiva de conflictos ontológicos de los que emergen las raíces de generaciones venideras. Estas enfrentan en la migración masiva la

principal amenaza para su existencia tal y como ocurrió hace más de 200 años con la expulsión de los caribes negros de la isla de San Vicente. Como afirma Johnson: “Migrantes, viajeros y trabajadores; toda la familia regresa, arrastrando diferentes caminos de retorno al centro neurálgico y el corazón de la memoria. Regresan desde el lugar de desorden hacia uno de casi perfecto orden. Mientras regresan, replican los regresos de los ancestros peregrinando desde Sairi o San Vicente” (2007: 18).

Frente a la precariedad y la vulnerabilidad de la geografía racial de la economía política de la migración a los Estados Unidos, el territorio ancestral se convierte en un lugar de sueños y esperanzas, de anhelos y posibilidades, de certezas y realidades. Es ese eterno retorno el que alimenta la memoria garífuna y la fuerza de los ancestros en la lucha por el territorio. Esta cosmopolítica anclada en el vínculo con los ancestros es la principal herramienta de los garífunas para impedir su tercera expulsión histórica y defender su existencia.

Apuntes finales

En este trabajo he intentado combinar la descripción etnográfica con un análisis estructural de las lógicas de despojo que han empujado a generaciones de garífunas a migrar en búsqueda de mejores oportunidades. Anteriores trabajos se centraron en el estudio del desarrollo económico por medio del envío de remesas y en la percepción respecto a la migración, en la constitución de circuitos transnacionales y de parentesco, en los cambios en los patrones culturales o de las formas religiosas sin abordar las violencias en tránsito o las deportaciones que se dan en un contexto migratorio. Por tanto, considero necesario emprender una redefinición de la noción de migración forzada para dar cuenta de los procesos de expulsión y desplazamiento que se están dando en las comunidades garífunas en Honduras.

Así, enfoques que han planteado una continuidad en los ciclos de dispersión que se dieron en el pasado garífuna, no revelan la actualidad de estos procesos, lo que contribuye al mismo tiempo a un distanciamiento entre los trabajos enfocados en el estudio de los conflictos territoriales en las comunidades garífunas, y aquellos que analizan las redes migratorias. Creo en este punto que hay mucho margen para investigar distintos aspectos que se dan en estas coyunturas: las violencias sexuales y los procesos de racialización que sufren las migrantes garífunas en tránsito por México, las culturas juveniles que se desarrollan en estos contextos, la economía de la migración y el coyotaje, la economía informal en los Estados Unidos y la vinculación garífuna con las pandillas, los estigmas de género y las masculinidades tras los procesos de deportación, la violencia administrativa en los casos de solicitud de asilo y de repatriación de cuerpos, las narrativas que se construyen y los imaginarios que crean. Además, considero que análisis cuantitativos que aporten datos socioeconómicos y demográficos pueden dar luz de los niveles y magnitud de la migración garífuna en las comunidades, así como del impacto de las remesas sobre la economía local, entre otros aspectos.

En ese sentido, hay mucho camino por recorrer en el estudio de las causas y los factores que subyacen a las decisiones de los colectivos a abandonar sus territorios de origen. En el caso garífuna, el desplazamiento de las comunidades garífunas de sus territorios ancestrales debe ser considerado como parte de un proceso histórico de despojo, que se inicia con la economía bananera de plantación, se refuerza durante el proceso de reformismo agrario con las colonizaciones de tierras y se profundiza durante el período neoliberal. También asumo

que hay mucha investigación tanto testimonial como documental que realizar para recuperar las memorias de los garífunas en este período. Esto puede dar cuenta de distintas historias locales de transformaciones territoriales, ocupaciones de tierras, ventas ilegales y amenazas. Esto puede enriquecer y llenar de matices trabajos que se han enfocado generalmente en las dinámicas territoriales y económicas desde una perspectiva regional. Creo que la constitución de archivos orales puede contribuir a la reconstrucción de genealogías atravesadas por la lucha de tierras y los intentos por regularizar y asegurar la propiedad comunal.

También puede emerger un diálogo con las historias de vida de aquellos activistas que se involucraron en movimientos políticos y sociales, y que asumieron un papel fundamental como organizadores y promotores. Esto puede dar cuenta de la difusión de ideologías políticas y estrategias organizativas que nutran la reflexión del papel que ocuparon los garífunas en los procesos políticos y sociales de la costa norte. De ese modo, puede resultar interesante observar cómo se articularon de manera productiva o conflictiva en estos movimientos las categorías raciales y de clase así como los contextos urbanos y rurales. Creo que esta historia está todavía por relatarse y abonaría al autorreconocimiento de los garífunas en estos procesos.

Asimismo, las tendencias actuales de desarrollo reflejan cómo el patrón de dependencia de la inversión extranjera que ha subsumido históricamente la región de la costa norte de Honduras se mantiene. Esta permanente subordinación a los mercados externos demuestra cómo las críticas de hace décadas al modelo de enclave de la economía hondureña se mantienen vigentes. Los procesos de reestructuración económica y territorial han conducido a nuevas tentativas de apropiación de los recursos naturales y las franjas territoriales ocupadas por las comunidades garífunas. Así, desde la economía bananera hasta los grandes complejos turísticos ha habido una continuidad inalterada en estos patrones, por lo que las tierras garífunas siguen concibiéndose desde arriba como disponibles para la rapiña por parte de funcionarios gubernamentales y el capital tanto extranjero como nacional.

El ciclo actual de despojo y éxodo masivo ha sido señalado por OFRANEH como una tercera expulsión, que se relaciona históricamente con los procesos de trata negrera durante el período esclavista y el destierro forzado desde la isla de San Vicente a finales del siglo XIX en el contexto de disputa colonial por el control de la región caribeña. De este modo, es importante enfatizar el carácter forzado e histórico de la migración garífuna de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI en un contexto neoliberal en el que las políticas de reconocimiento cultural se han alineado con los proyectos estratégicos de desarrollo regional

y los ciclos de inversión extranjera.

Esto revela el racismo desplegado en las relaciones entre el estado hondureño y las comunidades garífunas. Una situación que se extiende a otros pueblos indígenas que han sufrido procesos de acaparamiento territorial, represión y marginación económica, social y política. El golpe de estado de 2009 intensificó el extractivismo y las políticas de exterminio, que se han aplicado sobre pueblos como el lenca o los tolupanes, siendo el asesinato de líderes ambientalistas una constante en este país, con el caso de Berta Cáceres como el más conocido, pero no el único.

Los recientes asesinatos de líderes garífunas demuestran la situación de urgencia que se vive en las comunidades, asediadas por la violencia del narcotráfico y los invasores de tierras. El 12 de octubre de 2019 fue asesinada a balazos en la comunidad de Cusuna la maestra María Digna Montero. Unas semanas antes fue también asesinada la presidenta del patronato de Masca, Mirna Suazo, quien durante años se involucró en los procesos de defensa territorial en la comunidad. En el momento en que escribo estas líneas un total de seis mujeres garífunas fueron asesinadas entre los meses de septiembre y octubre de 2019. En un país donde 9 de cada 10 homicidios permanecen impunes es difícil clamar justicia. Los niveles de violencia y de corrupción, de pobreza extrema y desigualdad, de falta de oportunidades laborales, educativas y servicios de salud, han empujado durante años a miles de garífunas a abandonar sus comunidades y probar suerte en otros lugares.

Estas lógicas de desterritorialización han derivado en la continua movilización de población garífuna como mano de obra barata hacia los Estados Unidos. En ese sentido, se ha dado una economía política de la migración racializada por medio de la demanda continuada de trabajadores poco cualificados que ha estado acompañada de un endurecimiento progresivo de los criterios de selección (en los casos de solicitud de asilo u otorgamiento de visas), de las medidas de control fronterizo y la deportación masiva. Estos mecanismos han empeorado las condiciones de vida de los migrantes y sus posibilidades de promoción y movilidad social. Además, su deportabilidad contribuye a una mayor extracción de su fuerza de trabajo, lo que convierte el régimen de deportación en un mecanismo para el disciplinamiento de la fuerza laboral migrante.

Los procesos de criminalización, control y hostigamiento de los migrantes han contribuido a la construcción de regímenes de ciudadanía y aceptabilidad, que moldean conductas y producen subjetividades. Al mismo tiempo, han incrementado las situaciones de vulnerabilidad y precariedad de los migrantes tanto en tránsito como en la sociedad de

destino. De esta forma, México se ha convertido en los últimos años en un país que ha presentado cifras récords en el número de personas hondureñas deportadas, lo que muestra la vigencia de una política fronteriza de muerte que contrasta con la retórica pública del “gobierno del cambio”. En este periplo muchos garífunas han perdido sus vidas, miles han sido deportados y separados de sus familias, otros sin embargo han regresado a las comunidades y encontrando la posibilidad de reconstruir sus vidas tras un período atravesado por el racismo y la violencia. En algunos casos señalados, los procesos de recuperación de tierras se han situado como parte de horizonte de esperanza y redención desde el que resignificar las experiencias traumáticas.

Retornar a la forma de vida de los ancestros (*garifunaduü*) se ha convertido en una posibilidad de muchos garífunas de seguir siendo garífunas. El vínculo con los ancestros y el retorno a la ritualidad ancestral dota de sentido territorio garífuna. En estos procesos de retorno a la territorialidad de los ancestros, las fronteras tenues de la religión y la política han articulado el espacio de una cosmopolítica garífuna. La presencia de los ancestros acompaña la lucha de las comunidades garífunas contra un estado hondureño que durante años ha practicado el etnocidio bien a través de políticas clientelares de reconocimiento cultural que han folklorizado la cultura garífuna o por medio del asesinato y criminalización de líderes comunitarios y defensores de tierras.

Considero que se deben emprender más trabajos de investigación que abonen al discernimiento de los marcos jurídicos, políticos y administrativos que se aplican en la gestión y control de los modos de existencia. Más allá de situar los límites de las políticas del reconocimiento y los marcos normativos de consenso, estos engranajes reflejan formas constantemente actualizadas de construcción de la diferencia, capturando la potencia presente en ontologías múltiples. La traducción de la experiencia remite no solo al encuentro de mundos disímiles, sino también a la posibilidad de vivir en un contexto de exterminio.

Los dispositivos compensatorios empleados en este contexto de expulsión; desarrollo comunitario, economía verde, titulación de tierras, reconocimiento político y cultural, así como el asilo político por medio de la industria humanitaria y la producción de epistemologías deseables, controles fronterizos y regímenes de ciudadanía, contribuyen a la asimilación y la producción de límites aceptables de la diferencia y el disenso. De esa manera, el exceso ontológico que se despliega en las recuperaciones de tierras y por medio del vínculo con los espíritus de los parientes fallecidos en el ritual y la posesión individual, contribuyen a la extensión de la forma de vida garífuna (*garifunaduü*) más allá de los aparatos de captura

gubernamentales.

Frente a jerarquías de desposesión territorial, racial y patriarcal impuestas por la constante inserción del capital extranjero en los territorios garífunas, se construyen otras geografías desde una concepción propia. Estas se extienden con los procesos migratorios, y aun debilitadas, de las cenizas de un trayecto marcado por sangre y fuego, emergen otras posibilidades de vida. En estas, se performa un terreno de colaboración cosmopolítica que tiene efectos duraderos sobre la historia de resistencia garífuna. En este peregrinaje son los ancestros los que dictan las condiciones y las posibilidades de diálogo, o de una política territorial garífuna. La autodeterminación ontológica que implica el vínculo con los ancestros se sitúa más allá del plano material e incluso propiamente ritual. Se asocia con un todo que comprende a la familia, la comunidad, el territorio, y los espíritus de los antepasados, es decir, los *hiyuruha*, los agentes espirituales en el *úgulendu* o mundo espiritual garífuna.

Frente a este cosmos renovado constantemente con la práctica y acción ritual, emerge el evangelismo como un universo de significación que choca con la espiritualidad tradicional. La fricción ontológica que se expresa en un contexto de conversión demuestra los estrechos márgenes de interpretación que imprime el evangelismo sobre el mundo de los ancestros. La demonización de la práctica ritual tiene efectos notorios dentro de las comunidades, con un rompimiento de las familias y los lazos espirituales. En la larga noche de la expulsión garífuna los ancestros en vigilia piden la reunificación de las familias. Están enojados claman algunos, por la venta y el acaparamiento de tierras.

Retomando nuevamente lo planteado al inicio del trabajo, realizar una antropología reversible o simétrica supone partir de la experiencia vivida. La reflexividad que emerge del contacto con el mundo realmente existente y no el desciframiento de códigos de sistemas cosmológicos, es precisamente la pretensión de una teoría etnográfica que asume el encuentro de mundos divergentes, en continua transformación, circulación y conflicto. En ese plano de interacción e intervención es donde se puede situar el trabajo del investigador y la potencialidad creativa de la descripción etnográfica.

Eibuga Hama Wayunagu Garinagu (Caminando con los ancestros garífunas) indica una relacionalidad ancestral como modo de conocimiento y de experiencia. Los trabajos rituales, el acompañamiento de los ancestros en la lucha de tierras o la posesión y trance de los garífunas expresan ámbitos inaprehensibles e intangibles desde la experiencia del etnógrafo. Afectarse, y asumir ese camino, y su influencia en la autodeterminación ontológica de la forma de vida garífuna (*garifunaduáü*), exige al etnógrafo aceptar la conexión parcial que se performa entre

mundos, en el encuentro que se establece en el trabajo de campo. De ese modo, en la investigación se da la puesta en escena de una interacción productiva de la que pueden emerger nuevas posibilidades de diálogo, desde otros criterios y contextos.

Siguiendo los planteamientos de Marcio Goldman (2016) una teoría etnográfica del trance y la posesión no se puede sostener ni concebir sin el encuentro con la singularidad. El encuentro ontológico y la fricción que se da en los agenciamientos garífunas-ancestros garífunas, rediseña el mapa desde el que pensar el mundo social y político. Asimismo, instituye líneas de contacto entre “los vivos” y “los muertos” al aprehender a través de la acción ritual y el vínculo espiritual planos de interacción que muestran la porosidad de estos mundos, que lejos de convertirse en antagónicos, se acompañan de manera cotidiana.

Creo que en el ámbito ritual garífuna hay mucho espacio para ampliar la reflexión antropológica. La reciente tesis de Marcella Perdomo (2019) abre nuevos caminos de indagación en el ámbito de la acción ritual garífuna, así como de las formas de transmisión del conocimiento y de los contextos comunicativos que se despliegan por medio del mismo. Esto sitúa la potencia productiva y etnográfica del proceso ritual, que a su vez se extiende más allá del ámbito ritual con la posesión individual.

Es necesario en este sentido aportar más datos etnográficos que abonen a la reflexividad de distintos elementos rituales y agenciamientos que se dan, para obtener interpretaciones nativas garífunas más precisas de aspectos como el cuerpo, el alma, el demonio o los ancestros, que son conceptos occidentales que borran las concepciones propias de significar el mundo espiritual, pero que adquieren un papel protagónico con la expansión del evangelismo.

Por último, creo que el trabajo iniciado por Bodoma de analizar la historicidad garífuna expresada en las letras de los cantos rituales del *dügü*, inaugura una nueva etapa de autorreconocimiento y producción histórica entre los garífunas. Creo que la emergencia de teorías nativas sobre el trance, la posesión y la espiritualidad garífuna configura mediaciones entre el mundo de los ancestros y los vivos que definen nuevos marcos de comprensión e inteligibilidad, en este caso, de la historia de los ancestros. Estas intervenciones construyen formas de ver el mundo que no solo indican procesos de transmisión de conocimiento espiritual, que reproducen los *buyei* por medio de las curaciones y el apaciguamiento de los espíritus de los ancestros, a través de los rituales, sino que configuran nuevos procesos de relación con los ancestros. Estas interpretaciones discuten los patrones establecidos y las autoridades tradicionales, pero al mismo tiempo amplían y extienden el mundo de los ancestros garífunas hacia otras geografías, incluyendo una nueva manera de ver la propia.

Glosario

Abaimahani o *abeimahani*: cantos rituales de mujeres. Durante el mismo se colocan en semicírculo agarradas del dedo meñique y siguen de manera conjunta un movimiento rítmico con los brazos.

Achágaruni: lanzamiento al mar de los alimentos ofrendados a los ancestros.

Adágaragüdüni: Es el inicio de una ofrenda de alimentos a los ancestros.

Adelagudahani: Es el recibimiento de los ancestros que marca el inicio del malí.

Ahari: espíritu de una persona fallecida y que tiene efectos benéficos. Se refiere al espíritu de “nuestros ancestros garífunas”.

Arumahani: canciones rituales de hombres. Se forman en semicírculo agarrados del dedo meñique y siguen de manera conjunta un movimiento rítmico con los brazos.

Awisahani: Parte final del *dügü* de despedida de los ancestros.

Beluria: velorio.

Binu: ron o aguardiente.

Bungiu: Dios.

Buyei: chamán, curandero, adivino, líder espiritual. Mediador entre los ancestros y los garífunas vivos.

Chugu o *achúguhaní*: ritual de alimentación del ancestro.

Dabuyaba: champa, casa de manaca o templo. Es el espacio ritual en el que se realiza el *dügü*.

Dáünbüria: sección del *dabuyaba* en la que se colocan los tambores (*garawoun*).

Dibasei: parte exterior del *dabuyaba* en donde se colocan hamacas para reposar.

Dügü o *adügürahaní*: ritual de construcción del *dabuyaba*. Se organiza entre varias familias cuando los ancestros lo demandan con el objetivo de apaciguarlos. Se requiere cuando un familiar está enfermo o cuando resulta necesario unificar a la familia.

Gabiñarahati: *buyei* que busca el mal.

Garawoun: tambores.

Garifunaduü: la forma de vida garífuna.

Galatu: prenda de color café rojiza cuyo tinte se obtiene después de sumergir el vestido en una pana con achiote y agua viva durante dos o tres horas.

Gayu: gallos. Son ofrendados en el ritual del *dügü* y se asocian a los ancestros.

Gayunari: planta principal del *dügü*.

Gayusa: coro de mujeres durante el *dügü*.

Gudiba: Espíritus que pueden traer enfermedades o mala suerte en caso de que no sean recordados adecuadamente a través del ritual. En ese sentido se convierten en un padecimiento espiritual.

Guli: altar que se utiliza para un trabajo o consultar a los ancestros.

Gusewe: achiote.

Hiuruha o *hiyuruha*: son espíritus mayores o supremos que acompañan al *buyei* en su trabajo ritual. Hay quienes lo asocian con Jehová o Dios.

Hudutu: machuca, plátano machacado con sopa de pescado y leche de coco.

Hugulendu o *hugulendii*: es una danza ritual que se realiza a través de círculos.

Huruti: pesa el espíritu.

Idúgahati: el pescador que va a buscar comida al mar para proveer comida durante el ritual del *dügü*.

Idugahatiñu: la marcha de los pescadores, el acto de ir a buscar comida y proveer que da inicio al ritual del *dügü*.

Lemesi: misa garífuna.

Máfia: demonio.

Malí o *ámalihani*: ceremonia de apaciguamiento o aplacamiento que se realiza en el *dügü* por medio de intervalos. En estos se ofrendan los gallos (*gayu*) y se alza el guaro.

Paranda: género musical garífuna que emplea maracas y tambor. Generalmente es interpretado por hombres y las letras tienen un carácter melancólico.

Punta: género musical que simboliza una danza de apareamiento. Es el más popular de los estilos garífunas. Se emplean tambores y maracas y ha sido popularizado mundialmente a través del punta rock.

Ruguma: yuca.

Sisira: maracas.

Uguagai: Canasta hexagonal empleada para las ofrendas.

Úgulendu: es una forma de definir el cosmos espiritual garífuna.

Úyanu: canciones sagradas empleadas durante los rituales.

Yankunu, *mascaro* o *wanaragua*: danza realizada generalmente por hombres en la que se emplea una corona, una máscara, un vestido con falda y cintas de colores. Además el danzante incorpora en la pierna caracolitos que emiten sonidos percusivos con los movimientos de rodillas. El origen es de un baile guerrero de resistencia contra los enemigos.

Yurumein: San Vicente.

Bibliografía

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- Agudelo, C. (2013). Movilidades y Resistencias de los Caribes Negros: Pasado y Presente de los Garífuna. *CS*, (12), 189-225.
- Agudelo, C. (2018) "Construcción de identidades y territorio en un contexto de movilidad. El caso de los Garífuna, 'Peregrinos del Caribe'" en Hoffmann, O. Morales, A. (coords.) *El territorio como recurso: movilidad y apropiación del espacio en México y Centroamérica*. San José, Costa Rica: FLACSO, pp. 109-132.
- Albicker, S. L. & Velasco, L. (2016). Deportación y estigma en la frontera México-Estados Unidos: atrapados en Tijuana. *Norteamérica*, 11(1), 99-129.
- Amaya, J. A. (2007a). Los negros ingleses o creoles de Honduras: etnohistoria, racismo, y discursos nacionalistas excluyentes en Honduras. *Revista Sociedad y Economía*, (12), 115-129.
- Anderson, M. (1997). The Significance of Blackness: Representations of Garifuna in St. Vincent and Central America, 1700-1900. *Transforming Anthropology*, 6(1-2), 22-35.
- Anderson, M. (2005). "Bad boys and peaceful Garifuna: transnational encounters between racial stereotypes of Honduras and the United States (and their implications for the study of race in the Americas)" en Oboler, S., & Dzidzienyo, A. (eds.). *Neither Enemies nor Friends*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 101-115.
- Anderson, M. (2007). When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 384-413.
- Anderson, M. (2009). *Black and indigenous: Garifuna activism and consumer culture in Honduras*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anderson, M. (2012). "Garífuna activism and the corporatist Honduran state since the 2009 coup" en Rahier, J. (ed.). *Black Social Movements in Latin America. From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 53-73.
- de Andrade Coelho, R. G. (1995). *Los negros caribes de Honduras*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Anguiano, M. E. (2003). Emigrantes indocumentados y deportados residentes en el estado de México. *Papeles de población*, 9(36), 133-160.
- Argueta, M. (1992). *Historia de los sin historia*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.

- Arrivillaga-Cortés, A. (2010). Asentamientos caribes (garífuna) en Centroamérica: de héroes fundadores a espíritus protectores. *Boletín de Antropología*, 21(38), 227-252.
- Arrivillaga-Cortés, A. (2011). La diáspora garífuna entre memorias y fronteras. *Boletín de Antropología*, 24(41), 84-95.
- Arrivillaga-Cortés, A. (2017). Warigóun águyu, de vuelta a casa... Una historia caminante: de la dispersión a la diáspora garífuna. *Ciencias Sociales y Humanidades*, 4(1), 141-154.
- Atkinson, H. G. & Ottenheimer, D. (2018). Involuntary sterilization among HIV-positive Garifuna women from Honduras seeking asylum in the United States: Two case reports. *Journal of forensic and legal medicine*, 56, 94-98.
- Barahona, M. (2004). *El silencio quedó atrás: Testimonios de la huelga bananera de 1954*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Beaucage, P. (1970). *Economic Anthropology of the Black Carib of Honduras* (Doctoral dissertation, University of London).
- Bensa, A. & Fassin, E. (2016). "Las ciencias sociales frente al acontecimiento" en Bensa, A. *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*. Zamora: Secretaría de Cultura, El Colegio de Michoacán.
- Bianchi, C. C. (1989). *Gubida illness and religious ritual among the Garifuna of Santa Fe, Honduras: an ethnopsychiatric analysis* (Doctoral dissertation, The Ohio State University).
- Blaser, M. (2013a). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. *Current anthropology*, 54(5), 547-568.
- Blaser, M. (2013b). *Un relato de la Globalización desde el Chaco*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Blaser, M. & de la Cadena, M. (2017). "The uncommons: an introduction". *Anthropologica*, (59), 185-193.
- Boehm, D. (2016). *Returned: Going and coming in an age of deportation*. Oakland: University of California Press.
- Bográn, E. L. (1986). *Honduras: Realidad Nacional y Crisis Regional*. Tegucigalpa: Centro de Documentación de Honduras, Universidad Internacional de La Florida.
- Bohmer, C. & Shuman, A. (2004). Representing trauma: Political asylum narrative. *Journal of American Folklore*, 394-414.
- Bohmer, C. & Shuman, A. (2007). *Rejecting refugees: Political asylum in the 21st century*. London & New York: Routledge.
- Bourgois, P. (1994). *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. San José: Departamento

Ecuménico de Investigaciones.

Bourgois, P. (1995). *In search of respect. Selling crack in El Barrio*. New York: Cambridge University Press.

Brondo, K. V. & Bown, N. (2011). Neoliberal conservation, Garifuna territorial rights and resource management in the Cayos Cochinos Marine Protected Area. *Conservation and Society*, 9(2), 91-105.

Brondo, K. V. (2013). *Land grab. Green neoliberalism, gender and garífuna resistance in Honduras*. Tucson: University of Arizona Press.

Brondo, K. V. (2018). "A Dot on a Map": Cartographies of Erasure in Garifuna Territory. *Political and Legal Anthropology Review*, 41(2), 185-200.

Burawoy, M. (1976). The functions and reproduction of migrant labor: Comparative material from Southern Africa and the United States. *American journal of Sociology*, 81(5), 1050-1087.

Burman, A. (2011). *Descolonización aymara: Ritualidad y política (2006-2010)*. La Paz: Plural editores.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Ciudad de México: Paidós.

Cacho, X. M. (1998). *Tumálali Nanígi/La voz del Corazón/The voice of the heart*. Tegucigalpa: editorial Graficentro.

De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics". *Cultural anthropology*, 25(2), 334-370.

De la Cadena, M. (2015). *Earth beings. Ecologies of practice across andean worlds*. Durham: Duke University Press.

De la Cadena, M. & Blaser, M. (eds.). (2018). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.

Campbell, H. (2016). *Rasta y resistencia: de Marcus Garvey a Walter Rodney*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Canelas Díaz, A. (2009). *El estrangulamiento económico de La Ceiba 1903-1965*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.

Canizales Vijil, R. (2008). El fenómeno de los movimientos guerrilleros en Honduras: el caso del Movimiento Popular de Liberación "Cinchonero" (1980-1990). *Estudios*, (21), 93-112.

Cardenas, M. E. (2018). *Constituting Central American-Americans: Transnational Identities and the Politics of Dislocation*. Rutgers University Press.

Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Castillo, J. (2013). *Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas*.

Theologica Xaveriana, 63(176), 367-401.

Castillo, K. (2019). Apuntes sobre la migración garífuna en relación a la caravana migrante de hondureños 2018. *Diarios del terruño. Reflexiones sobre migración y movilidad*. número 7, enero-junio 2019, 122-133.

Castillo Ramírez, G. (2018). Centroamericanos en tránsito por México. Migración forzada, crisis humanitaria y violencia. *Vínculos. Sociología, análisis y opinión*, 12, 33-60.

Centeno, S. (1996). *Historia del pueblo negro caribe y su llegada a las Hibueras el 12 de abril de 1797*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria, Universidad Nacional Autónoma de Honduras.

Centeno, S. (1997). *Historia del movimiento negro hondureño*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.

Centeno, S. (2004). *Adhesión étnica*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria, Universidad Nacional Autónoma de Honduras.

Chambers, G. A. (2010). *Race, Nation, and West Indian Immigration to Honduras, 1890-1940*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Chernela, J. M. (1991). Symbolic inaction in rituals of gender and procreation among the Garifuna (Black Caribs) of Honduras. *Ethos*, 19(1), 52-67.

Chomsky, A. (1996). *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Cockcroft, J. D. (1986). *Outlaws in the promised land: Mexican immigrant workers and America's future*. New York: Grove Press.

Conzemius, E. (1928). Ethnographical notes on the black Carib (Garif). *American Anthropologist*, 30(2), 183-205.

Conzemius, E. (1930). Sur les Garif Ou Caraïbes noirs de l'Amérique Centrale. *Anthropos*, (H. 5./6), 859-877.

Cordero, B. Mezzadra, S. & Varela, A. (coords.) (2019). *América Latina en movimiento. Migraciones, límites a la movilidad y sus desbordamientos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Cordero-Guzmán, H. R., Smith, R. C. & Grosfoguel, R. (Eds.). (2001). *Migration, transnationalization, and race in a changing New York*. Philadelphia: Temple University Press.

Coulthard, G. S. (2014). *Red skin, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota.

Cuisset, O. (2014). Del campo a la ciudad y vice-versa: elementos para la historia del movimiento garífuna en Honduras. *Revista de estudios jurídicos e pesquisas sobre as Américas*, 8(1), 79-111.

- De Genova, N. P. (2002). Migrant “illegality” and deportability in everyday life. *Annual review of anthropology*, 31(1), 419-447.
- De Genova, N. P. & Peutz, P. (eds.) (2010). *The Deportation Regime. Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*. Durham: Duke University Press.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Delgado Wise, R. (2013). The migration and labor question today: Imperialism, unequal development, and forced migration. *Monthly Review*, 64(9), 25.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Durand, J. (1999). Enganchadores, braceros y contratistas: sistemas de reclutamiento de mano de obra mexicana en Estados Unidos. *Revista de Ciencias Sociales*, 7, 126-152.
- Echeverri Gent, E. (1992). Los trabajadores olvidados de Indias Occidentales Británicas en los inicios de la industria bananera en Costa Rica y Honduras. *Journal of Latin American Studies*, 24, 275-308.
- Elisha, O. (2011). *Moral ambition: mobilization and social outreach in evangelical megachurches*. Berkeley: University of California Press.
- England, S. & Anderson, M. (1998). Authentic African Culture in Honduras? Afro-Central Americans Challenge Honduran Indo-Hispanic Mestizaje. *XXI Latin American Studies Association International Congress*.
- England, S. (1999). Negotiating race and place in the Garifuna diaspora: Identity formation and transnational grassroots politics in New York City and Honduras. *Identities Global Studies in Culture and Power*, 6(1), 5-53.
- England, S. (2006). *Afro Central Americans in New York City: Garifuna tales of transnational movements in racialized space*. Gainesville: University Press of Florida.
- Erskine, N. (2007). The roots of rebellion and Rasta theology in Jamaica. *Black Theology*, 5(1), 104-125.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de antropología social*, (41), 25-38.
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Estévez (2018). *Guerras necropolíticas y biopolítica de asilo en América del Norte*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Sobre América del Norte, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Euraque, D. A. (1996). *Reinterpreting the Banana Republic: region and state in Honduras, 1870-*

1972. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Euraque, D. (2003). "The threat of blackness to the Mestizo nation: race and ethnicity in the Honduran banana economy, 1920s and 1930s" en Striffler, S., Moberg, M., Joseph, G. M., & Rosenberg, E. S. (Eds.) *Banana Wars: Power, Production, and History in the Americas*. Durham: Duke University Press, pp. 229-249.

Euraque, D. A. (2004). *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras*. San Pedro Sula: Centro Editorial.

Fassin, D. (2012). *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Berkeley: University of California Press.

Fernández de la Reguera, A. (2019). "Violencia en la frontera sur: las caravanas migrantes en su paso por México", participación en Curso de verano "Asilo, políticas migratorias y procesos de violencia", SUDIMER, UNAM, 24 de junio 2019.

Flores-Fonseca, M. A. (2014). Factores contextuales de la migración internacional de Honduras. *Hitos Demográficos del Siglo XXI: Migración Internacional*, 95-124.

Foner, N. (1997). What's new about transnationalism?: New York immigrants today and at the turn of the century. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6(3), 355-375.

Foner, N. (ed.). (2001). *Islands in the city: West Indian migration to New York*. Berkeley: University of California Press.

Foster, B. (1994). *Heart drum: spirit possession in the Garifuna communities of Belize*. Belize: Cubola Productions.

Frank, D. (2018). *The Long Honduran Night. Resistance, terror, and the United States in the aftermath of the coup*. Chicago: Haymarket Books.

Frishkley, A. L. (2016). *Garifuna Popular Music "Renewed": Authenticity, Tradition and Belonging in Garifuna World Music*. (Doctoral Dissertation University of California Los Ángeles).

Fujigaki, A., Martínez, I., & Salazar, D. (2014). Llevar a serio...Contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro. *Anales de Antropología*, 48(2), 219-244.

Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

García, M. C. (2006). *Seeking Refuge: Central American Migration to Mexico, the United States, and Canada*. Berkeley: University of California Press.

García, D. (2014). *Place, Race, and the Politics of Identity in the Geography of Garinagu*

- Baündada*. (Louisiana Doctoral Dissertations).
- García Merino, F. (2009). *Políticas e instituciones para el desarrollo económico territorial. El caso de Honduras*. Santiago de Chile: CEPAL, Serie Desarrollo Territorial (7).
- Gargallo, F. (2002). *Garífuna, Garínagu, Caribe: historia de una nación libertaria*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Girard, W. M. (2019). Spirit-Filled Geopolitics: Pentecostal Ontologies and the Honduran Coup. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24(1), 162-180.
- Golash-Boza, T. (2014). Forced transnationalism: transnational coping strategies and gendered stigma among Jamaican deportees. *Global Networks*, 14(1), 63-79.
- Golash-Boza, T. M. (2015). *Deported: Immigrant policing, disposable labor and global capitalism*. New York: New York University Press.
- Goldman, M. (2015). Reading Roger Bastide. *Études rurales*, (2), 9-24.
- Goldman, M. (2016). Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social*, 44, 27-35.
- Goldman, M. (2019). "Hacia una teoría del contramestizaje: Respeto, Tolerancia y las Religiones Afrobrasileñas", 26 de septiembre 2019, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, N. L. (1979a). Garifuna settlement in New York: A new frontier. *International Migration Review*, 13(2), 255-263.
- González, N. L. S. (1979b). *La estructura del grupo familiar entre los Caribes-Negros*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, Guatemala.
- González, N. L. S. (1988). *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garífuna*. Urbana: University of Illinois Press.
- Grasmuck, S., & Grosfoguel, R. (1997). Geopolitics, economic niches, and gendered social capital among recent Caribbean immigrants in New York City. *Sociological Perspectives*, 40(3), 339-363.
- Greene, O. N. (1998). The "Dügü" Ritual of the Garinagu of Belize: Reinforcing Values of Society Through Music and Spirit Possession. *Black Music Research Journal*, 167-181.
- Greene, O. N. (2002). Ethnicity, modernity, and retention in the Garifuna punta. *Black Music Research Journal*, 189-216.
- Greene, O. N. (2014). Music, Healing, and Transforming Identity in Lemesi Garifuna (the Garifuna Mass). *Caribbean Quarterly*, 60(2), 88-109.
- Greene, O. (Ed.). (2017). *The Garífuna Music Reader*. Cognella Academic Publishing.

- Grosfoguel, R., & Georas, C. S. (1996). The racialization of Latino Caribbean migrants in the New York metropolitan area. *CENTRO: journal of the Center for Puerto Rican Studies*, 8(1), 190-201.
- Gudynas, E., & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(53), 71-83.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (2008). Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (7), 233-256.
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42.
- Hale, C. R. (2005). Neoliberal multiculturalism. *PoLAR: political and legal anthropology review*, 28(1), 10-19.
- Hale, C. R. (2011). Resistencia para que? Territory, autonomy and neoliberal entanglements in the 'empty spaces' of Central America. *Economy and Society*, 40(2), 184-210.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal ediciones.
- Hefner, R. W. (Ed.). (1993). *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press.
- Holbraad, M. & Pedersen, M. A. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmes, S. (2013). *Fresh fruit, broken bodies: Migrant farmworkers in the United States*. Berkeley: University of California Press.
- Howland, L. G. (1988). *Comunicación con los espíritus en el "Dügú" garífuna (Caribe)*. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.
- Izcara, S. P. & Andrade, K. L. (2015). Causas e impactos de la deportación de migrantes centroamericanos de Estados Unidos a México. *Estudios fronterizos*, 16(31), 239-271.
- Izcara, S. P. (2016). Violencia postestructural: migrantes centroamericanos y cárteles de la droga en México. *Revista de Estudios Sociales*, (56), 12-25.
- Jenkins, C. L. (1983). Ritual and Resource Flow: The Garifuna Dugu. *American Ethnologist* 10: 429-42.
- Johannes, R. E. (1993). Integrating traditional ecological knowledge and management with environmental impact assessment. *Traditional ecological knowledge: concepts and cases*, 1, 33-39.
- Johnson, P. C. (2007). *Diaspora conversions: Black Carib religion and the recovery of Africa*. Berkeley: University of California Press.

- Johnson, P. C. (2018). "The dead don't come back like the migrant comes back. Many returns in the Garifuna Dügü" en Forde, M. Hume, Y. (eds). *Passages and Afterworlds: Anthropological Perspectives on Death and Mortuary Rituals in the Caribbean*. North Carolina, Duke University Press.
- Jung, L. (2011). *African palm and Afro-indigenous resistance: Race and dispossession of Garifuna lands on Honduras' northern coast*. (College of Liberal Arts & Social Sciences Theses and Dissertations, 84).
- Kauanui, J. K. (2018). *Paradoxes of Hawaiian Sovereignty: Land, Sex, and the Colonial Politics of State Nationalism*. Durham: Duke University Press.
- Kerns, V. (1977). *Daughters bring in: Ceremonial and social organization of the Black Carib of Belize* (Doctoral dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign).
- Kerns, V. (1997). *Women and the ancestors: Black Carib kinship and ritual*. Urbana: University of Illinois Press.
- Khan, A. (1987) Migration and life-cycle among Garifuna (Black Carib) street vendors, *Women's Studies*, 13:3, 183-198.
- Khosravi, S. (ed.). (2017). *After deportation: ethnographic perspectives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kirsch, S. (2006). *Reverse anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- Kirsch, S. (2014). *Mining capitalism: The relationship between corporations and their critics*. Berkeley: University of California Press.
- Kirsch, S. (2018). *Engaged anthropology: politics beyond the text*. Berkeley: University of California Press.
- Kirtsoglou, E. & Theodossopoulos, D. (2004). 'They are Taking Our Culture Away' Tourism and Culture Commodification in the Garifuna Community of Roatan. *Critique of Anthropology*, 24(2), 135-157.
- Kuch, S. (2015). *Combates por la identidad: los garífunas ante en desarrollo turístico en Honduras*. (Doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM).
- Lacayo, G. M. (2010). *Desafiando La Ignorancia: Biografía Del Doctor Alfonso Lacayo Sánchez Primer Médico Garífuna De Honduras*, edición Kindle.
- Laínez, V. & Meza, V. (1973). El enclave bananero en Honduras. *Nueva Sociedad*, 6, 21-43.
- Lao-Montes, A., Dávila, A. M. & Davila, A. (Eds.). (2001). *Mambo montage: the latinization of New York*. New York: Columbia University Press.

- Latour, B. (2004). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Common Knowledge*, 10, 463-484.
- Latour, B. (2007). *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.
- Leon, A. (2015) *Rebellion under the Palm Trees: Memory, Agrarian Reform and Labor in the Aguán, Honduras*. (CUNY Academic Works).
- Levitt, P. (2001). Transnational migration: taking stock and future directions. *Global networks*, 1(3), 195-216.
- Levitt, P. & Schiller, N. G. (2004). Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society. *International migration review*, 38(3), 1002-1039.
- Liffman, P. (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Liffman, P. (2017). "El agua de nuestros hermanos mayores: La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados" en Olivier, G. Neurath, J. (coords.) *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Loperena, C. A. (2012). *A fragmented paradise: the politics of development and land use on the Caribbean coast of Honduras* (Doctoral dissertation University of Texas Austin).
- Loperena, C. A. (2016a). Conservation by racialized dispossession: The making of an eco-destination on Honduras's North Coast. *Geoforum*, 69, 184-193.
- Loperena, C. A. (2016b). A divided community: The ethics and politics of activist research. *Current anthropology: A world journal of the sciences of man*, (3), 322-346.
- Loperena, C. A. (2017a). Honduras is open for business: extractivist tourism as sustainable development in the wake of disaster? *Journal of Sustainable Tourism*, 25(5), 618-633.
- Loperena, C. A. (2017b). Settler Violence?: Race and Emergent Frontiers of Progress in Honduras. *American Quarterly*, 69(4), 801-807.
- López García, V. V. (1994). *La bahía del Puerto del Sol y la masacre de los Garífunas de San Juan*, Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- López García, V. V. (2004). *Lamumehan Garífuna. Clamor Garífuna*. San Pedro Sula: Impresos

Rápidos Ariel.

López Oro, P. J. (2016). "Ni de aquí, ni de allá: Garífuna Subjectivities and the Politics of Diasporic Belonging" en Rivera-Rideau, P. R., Jones, J. A., Paschel, T. S. (eds). *Afro-Latin@s in Movement. Critical approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas*. New York: Palgrave Macmillan.

López Oro, P. J. (2019). "Digitizing Ancestral Memory. Garifuna Settlement Day in the Americas and in Cyberspace" en Arias, A. (2019). *Indigenous Interfaces: Spaces, Technology, and Social Networks in Mexico and Central America*. Tucson: University of Arizona Press.

Lucero, J. A. (2006). Representing "Real Indians": The Challenges Of Indigenous Authenticity And Strategic Constructivism In Ecuador And Bolivia. *Latin American Research Review*, 31-56.

Machado, H. (2010). La 'Naturaleza' como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Boletín Onteaiken*, (10), 35-47.

MacNeill, T. (2017). Development as Imperialism: Power and the perpetuation of poverty in afro-indigenous communities of coastal Honduras. *Humanity & Society*, 41(2), 209-239.

MacNeill, T. & Wozniak, D. (2018). The economic, social, and environmental impacts of cruise tourism. *Tourism Management*, 66, 387-404.

Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, (22), 111-127.

Massey, D. S. & Denton, N. A. (1987). Trends in the residential segregation of Blacks, Hispanics, and Asians: 1970-1980. *American sociological review*, 802-825.

Massey, D. S., Pren, K. A. & Durand, J. (2009). Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos: Las consecuencias de la guerra antiinmigrante. *Papeles de población*, 15(61), 101-128.

Maurrasse, D. J. (2002). *Beyond the campus: How colleges and universities form partnerships with their communities*. New York: Routledge.

McSweeney, K., Wrathall, D. J., Nielsen, E. A. & Pearson, Z. (2018). Grounding traffic: The cocaine commodity chain and land grabbing in eastern Honduras. *Geoforum*, 95, 122-132.

Mejía, M. (1996). *Reforma agraria del Gobierno liberal 1982-1986 y Reforma Agraria del Gobierno militar 1972-1975 (Análisis Comparativo)*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria, Universidad Nacional Autónoma de Honduras.

Meléndez, A. C. (1997). *Adejia Sisira Gererun Aguburigu Garinagu: El enojo de las sonajas; palabras del ancestro*. Tegucigalpa: Graficentro editores.

Meza González, L. (2014). Mexicanos deportados desde Estados Unidos: Análisis desde las

- cifras. *Migraciones internacionales*, 7(4), 265-276.
- Mezzadra, S. (2017). *La frontera como método*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mollett, S. (2014). A modern paradise: Garifuna land, labor, and displacement-in-place. *Latin American Perspectives*, 41(6), 27-45.
- Myrtle Palacio, I. (2011). *Adügürahani. A walk through Garifuna Spiritualism*. Belize City: Glessima Research & Services Ltd.
- Navarrete, F. (2016). Conferencia: Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmohistoria. *Anales de estudios latinoamericanos* (36), 1-35.
- Neurath, J. (2018). Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39(156), 167-194.
- Norales, F. (2011). Communicating the Garifuna Culture in Contemporary Church Music. *Journal of Aesthetic Education*, 45(1), 74-88.
- Nystrom, J. A. (2018). *Creole Italian: Sicilian Immigrants and the Shaping of New Orleans Food Culture*. Athens: University of Georgia Press.
- Ochoa, D. (2003). *Estudio diagnóstico sobre la situación de la tenencia de la tierra de los pueblos indígenas y garífuna*. Tegucigalpa: Comisionado Nacional de los Derechos Humanos.
- Ochoa, S. (2018). *"Agencia y narración de mujeres inmigrantes latinoamericanas en Estados Unidos: Los casos de El Movimiento Santuario y Mujeres Unidas y Activas"*. (Tesis de Maestría en Sociología Política, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora).
- Odgers Ortiz, O. (2006). Cambio religioso en la frontera norte: Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio. *Frontera norte*, 18(35), 111-134
- Olvera, J. J., & Muela, C. (2016). Sin familia en México: redes sociales alternativas para la migración de retorno de jóvenes mexicanos deportados con experiencia carcelaria en Texas. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 32(2), 302-327.
- Ong, A. (2003). *Buddha is hiding: refugees, citizenship, the new America*. Berkeley: University of California Press.
- Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO) (2007). *ODECO XV Años*. La Ceiba: Ediciones Guardabarranco.
- Palacio, J. (1992). Garifuna immigrants in Los Angeles: Attempts at self-improvement. *Belizean Studies*, 20(3), 17-26.
- Palacio, J. (2005). *The Garifuna: a nation across borders. Essays in social anthropology*. Belize: Cubola Productions.

- París, M. D. (2017). *Violencias y migraciones centroamericanas en México*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Payne, E. (2007). *El puerto de Truxillo, un viaje hacia su melancólico abandono*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Payne, E. (2015). Las ideas antiimperialistas en El Atlántico de La Ceiba, Honduras. *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 31(58), 141-164.
- Perdomo, M. M. (2019). «*Tu seras buyei*» *Le devoir de s'initier au Dügü, un culte de possession des Garifunas du Honduras* (Thèse Doctorale en Anthropologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales).
- Pérez-Brignoli, H. (2006). El fonógrafo en los trópicos: sobre el concepto de banana republic en la obra de O. Henry. *Iberoamericana* (2001-), 6(23), 127-141.
- Podair, J. E. (2004). *The strike that changed New York: Blacks, whites, and the Ocean Hill-Brownsville crisis*. New Haven: Yale University Press.
- Poluha, L. J. (2015). “*Let’s Worship Our Lord as Garinagu*”: *Sacred Music and the Negotiation of Garifuna Ethnicity* (Doctoral dissertation, University of California Los Angeles).
- Portes, A., Guarnizo, L. & Landolt, P. (2003). *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo: la experiencia de Estados Unidos y América Latina*. Ciudad de México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Portillo Villeda, S. G. (2011). *Campeñas, Campeños Y Compañeros: Life and Work in the Banana Fincas of the North Coast of Honduras, 1944-1957* (Doctoral dissertation, Cornell University).
- Posas, M. (1983). El surgimiento de la clase obrera hondureña. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, (9), 17-35.
- Posas, M. & Del Cid, R. C. (1983). *La construcción del sector público y del estado nacional de Honduras 1976-1979*. San José: Editorial Centroamericana Universitaria.
- Povinelli, E. A. (2002). *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Povinelli, E. A. (2016). *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Prescod, P. (2016). “On Routes and Roots: Movement and Rootedness in Garifuna Culture” en Graham, M. Raussert, W. *Mobile and Entangled America (s)*. London: Routledge.
- Pritchett, W. E. (2002). *Brownsville, Brooklyn: blacks, Jews, and the changing face of the ghetto*. Chicago: University of Chicago Press.
- Puerta, R. (2004). Entendiendo y explicando la migración hondureña a Estados Unidos.

- Población y Desarrollo-Argonautas y caminantes*, 2, 65-84.
- Purcell, T. W. (1993). *Banana Fallout. Class, color and culture among West Indians in Costa Rica*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies Publications, California University Press.
- Rancière, J. (2002). *La división de lo sensible: estética y política*. Salamanca: Consorcio Salamanca.
- Restrepo, E. & Escobar, A. (2015). "Red de Antropologías del Mundo: intervenciones en la imaginación teórica y política en la práctica antropológica" en VVAA. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Chiapas: Cooperativa editorial Retos.
- Robbins, J. (2007). Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity. *Current anthropology*, 48(1), 5-38.
- Rodríguez, M. T. (2018). Violencia sin tregua. Hondureños en la región del Golfo de México. Autoctonía. *Revista de Ciencias Sociales e Historia*, 2(1), 92-10.
- Ruette-Orihuela, K. & Soriano, C. (2016). Remembering the Slave Rebellion of Coro: Historical Memory and Politics in Venezuela. *Ethnohistory*, 63(2), 327-350.
- Saldaña-Portillo, M. J. (2017). Critical Latinx Indigeneities: A paradigm drift. *Latino Studies*, 15(2), 138-155.
- Sambola, K. (2013). Territorialidad de la comunidad de Orinoco desde la cosmovisión garífuna. *Temas nicaragüenses* (68), 5-39.
- Sassen, S. (1988). *The mobility of labor and capital. A study in international investment and labor flow*. New York: Cambridge University Press.
- Sassen, S. (2015). *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz editores.
- Scheper-Hughes, N. (2003). A Genealogy of Genocide, *Modern Psychoanalysis*, vol. 28, no. 2., 167- 197.
- Scheper-Hughes, N. & Bourgois, P. (eds.). (2004). *Violence in war and peace: An anthology*. Malden: Blackwell.
- Schiller, N. G. (2008). "Theorizing About and Beyond Transnational Processes" en Cervantes-Rodríguez, M., Grosfoguel, R., & Mielants, E. H. (Eds.). *Caribbean Migration to Western Europe and the United States: Essays on Incorporation, Identity, and Citizenship*. Philadelphia: Temple University Press. pp. 18-42.
- Simpson, A. (2014). *Mohawk interruptus. Political life across the borders of settler states*. Durham: Duke University Press.
- Soluri, J. (2000). *People, plants, and pathogens: The eco-social dynamics of export banana*

- production in Honduras, 1875-1950. Hispanic American Historical Review, 80(3), 463-501.*
- Soluri, J. (2005). *Banana cultures: Agriculture, consumption, and environmental change in Honduras and the United States.* Austin: University of Texas Press.
- Spener, D. (2016). *Clandestine crossings.* Ithaca: Cornell University Press.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade, 14, 17-41.*
- Stoll, D. (1990). *Is Latin America turning protestant?: the politics of evangelical growth.* Berkeley: University of California Press.
- Stone, M. C. (2006). Garifuna Song, Groove Locale and “World Music” Mediation. *Globalization, Cultural Identities, and Media Representations, 59-79.*
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.
- Strathern, M. (2004). *Commons and borderlands: Working papers on interdisciplinarity, accountability and the flow of knowledge.* Herefordshire: Sean Kingston Publishing.
- Strathern, M. (2005). *Partial connections.* New York: Altamira.
- Strathern, M. (2013). *Learning to see in Melanesia.* Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory. Masterclass Series, 2.
- Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify.
- Suazo, S. (1997). *Los deportados de San Vicente.* Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
- Suazo, E. S. (2000). *Irufumali: La doctrina esotérica garífuna.* Tegucigalpa: Centro de Desarrollo Comunitario.
- Sundloff Schulz, D. (1994). *The United States, Honduras, and the Crisis in Central America.* New York: Routledge.
- Sutton, C. R. (1989). The Caribbeanization of New York City and the emergence of a transnational sociocultural system. *Center for Migration Studies special issues, 7(1), 15-29.*
- Svampa, M. (2017). *Del cambio de época al fin de ciclo: gobiernos progresistas, extractivismo, y movimientos sociales en América Latina.* Buenos Aires: Edhasa.
- Sztutman, R. (2018). Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência-pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, (69), 338-360.*
- Taylor, D. M. (1951). *The Black Carib of British Honduras.* New York: Viking Fund Publication in Anthropology nº 17, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Taylor, C. (2012). *The Black Carib wars: freedom, survival and the making of the Garifuna.* New York: St. Martin's Press.
- Thomson, S., & Lazo, P. (2010). “La descolonización de la memoria: El cuerpo reconstituido de

- Tupaj Katari". Aguiluz, M. Lazo, P. (coords.) *Corporalidades*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Iberoamericana.
- Tsing, A. L. (1993). *In the realm of the diamond queen: Marginality in an out-of-the-way place*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (2011). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Vilaça (2009). "Conversion, Predation and Perspective" en Vilaça, A., & Wright, R. (eds.). *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Farnham: Ashgate, pp. 147-166.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 1, 3-22.
- Viveiros de Castro, E. (2020). Sobre la noción de etnocidio, con especial atención al caso brasileño. *Historia moderna y contemporánea*, próxima publicación.
- Vogt, W. A. (2013). Crossing Mexico: Structural violence and the commodification of undocumented Central American migrants. *American Ethnologist*, 40(4), 764-780.
- Wagner, R. (2016). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wells, M. M. (1982). The symbolic use of guseue among the Garif (Black Carib) of Central America. *Anthropological Quarterly*, 44-55.
- Wells, M. M. (2015). *Among the Garifuna: Family Tales and Ethnography from the Caribbean Coast*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Wey, C. (2017). "Biografía y trayectoria migratoria del etnólogo Eduard Conzemius (1892-1931)" en Conzemius, E. *Estudios etnológicos y lingüísticos sobre El Caribe centroamericano*. Managua: Academia de Geografía e Historia de Nicaragua, pp. 11-48.
- Willers, S. (2016). Migración y violencia: las experiencias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México. *Sociológica (México)*, 31(89), 163-195.
- Wrathall, D. J. (2012). Migration amidst social-ecological regime shift: The search for stability in Garifuna villages of northern Honduras. *Human Ecology*, 40(4), 583-596.
- Ybarra, M. (2019). "We are not ignorant": Transnational migrants' experiences of racialized securitization. *Environment and Planning D: Society and Space*, 37(2), 197-215.
- Yee Quintero, J. C. (2016). *Las víctimas del Estado: Violencia hacia migrantes hondureños, perpetrada por agentes del Estado, durante su tránsito por México* (Doctoral dissertation, Tesis de Maestría. México: El Colegio de la Frontera Norte).

Zapata, C. & Oliva, E. (2019). La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, (39), 319-347.

Artículos periodísticos, documentos e informes

Abuelafia, E. (2018). *La política migratoria de los EE. UU. y su impacto en el Triángulo Norte de Centroamérica* (No. IDB-DP-00593). Inter-American Development Bank. Acceso en:

<https://publications.iadb.org/es/publicacion/la-politica-migratoria-de-los-eeuu-y-su-impacto-en-el-triangulo-norte-de-centroamerica>

ACNUR (2015). *Diagnóstico sobre la caracterización de la población hondureña retornada con necesidades de protección*. Acceso en:

<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2015/10027.pdf?file=fileadmin/Documentos/Publicaciones/2015/10027>

Aguayo, S. (1985). "Éxodo centroamericano", en *Nexos*, México, año VIII, vol. 8, abril, pp. 37-43.

Acceso en: <https://www.nexos.com.mx/?p=4470>

Albasud (2017). *Expolio de los territorios garífunas en Honduras. Impactos del extractivismo y la expansión turística*. Acceso en:

<http://www.albasud.org/noticia/es/965/expolio-de-los-territorios-gar-funas-en-honduras-impactos-del-extractivismo-y-la-expansi-n-tur-stica>

Antecedentes del Instituto Hondureño de Turismo, (s/f), acceso en:

https://portalunico.iaip.gob.hn/portal/ver_documento.phpuid=MTcyMTEwODkzNDc2MzQ4NzEyNDYxOTg3MjMOMg==)

Cancino, J. (2019). Las voces de 'las hieleras': testimonios inéditos de menores que pasaron por centros de detención de la Patrulla Fronteriza, *Univision noticias* (1 de junio 2019), en:

<https://www.univision.com/noticias/inmigracion/las-voce-de-las-hieleras-testimonios-ineditos-de-menores-que-pasaron-por-centros-de-detencion-de-la-patrulla-fronteriza>

Castillo, R. L. (2019). Leave or Die: Neoextractivism and the Garifuna Experience in Honduras. Behind the Migrant Caravan: Ethnographic Updates from Central America. Editor's Forum. *Society For Cultural Anthropology*. Acceso en:

<https://culanth.org/fieldsights/leave-or-die-neoextractivism-and-the-garifuna-experience-in-honduras>

Citizens' Committee for Children of New York (CCC) (2017). *From Strengths To Solutions: An*

Asset-Based Approach To Meeting Community Needs In Brownsville. Acceso en:

<https://www.cccnewyork.org/wp-content/uploads/2017/03/CCC-Brownsville-Report.pdf>

COPINH (2016). “Proyectos hoteleros y extractivistas acaban con comunidades garífunas de Honduras”. En: <https://copinh.org/article/proyectos-hoteleros-y-extravistas-acaban-con-comun/>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2013). Jesús Flores Satuyé y otros vs. Honduras. Informe nº 93/13, Petición 1063-07 Admisibilidad. 4 de noviembre de 2013. En: www.oas.org/es/cidh/decisiones/2013/HOAD1063-07ES.doc

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006). Caso López Álvarez Vs. Honduras. Sentencia de 1 de febrero de 2006. En: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_141_esp.pdf

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2015). Caso Comunidad Garífuna de Punta Piedra y sus miembros vs Honduras. Sentencia de 8 de octubre de 2015. En: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_304_esp.pdf

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2015) Caso Comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs Honduras. Sentencia de 8 de octubre de 2015. En: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_304_esp.pdf

Cruz, D. (2018). Bronx Gang Squad Identifies 12 Gangs Within 52nd Precinct. *Norwood News* (29 de septiembre 2018). Acceso en: <https://www.norwoodnews.org/id=26784&story=bronx-gang-squad-identifies-12-gangs-within-52nd-precinct/>

Decreto (2017) nº68-2017, “Ley de fomento al turismo”, La Gaceta Tegucigalpa (República de Honduras), 17 de agosto de 2017. En: <https://app.box.com/s/8slpttsrz3oitj5111qbakr3melxfxe>

DHS (2015) *ICE Air Transportation of Detainees Could be More Effective*. Acceso en: https://www.oig.dhs.gov/assets/Mgmt/2015/OIG_15-57_Apr15.pdf

El diario (2018). “El problema de ICE con los grilletos electrónicos para migrantes”, 26 de agosto 2018, en: <https://eldiariiony.com/2018/08/26/el-problema-de-ice-con-los-grilletos-electronicos-para-inmigrantes/>

Fertig, B. (2019). A mother and daughter both have H.I.V. The U.S. lets in only one. *The New York Times*, 6 de marzo 2019, en: <https://www.nytimes.com/2019/03/06/nyregion/family-separation-hiv.html>

Fiscal Year 2018 ICE Enforcement and Removal Operations Report, en:

<https://www.ice.gov/doclib/about/offices/ero/pdf/eroFY2018Report.pdf>

Global Witness (2017). *Honduras: El lugar más peligroso para defender el planeta. Estudio de Caso 5: El pueblo garífuna y las fuerzas que apoyan el emblemático desarrollo turístico en Honduras*, en:

<https://www.globalwitness.org/.../Defenders Honduras Spanish case study 5.pdf>

Hirschfeld, J. Shear, M. (2018). "Cómo el gobierno de Trump impulsó la política de separar familias", *The New York Times*, 18 de junio 2018, en:

<https://www.nytimes.com/es/2018/06/18/trump-separacion-familias-ninos-migrantes/>

McKinley Jr, J. C. (1990). Fire in the Bronx; Happy Land Reopened and Flourished After Being Shut as a Hazard. *New York Times*, 29 de marzo de 1990, en:

<https://www.nytimes.com/1990/03/29/nyregion/fire-in-the-bronx-7-victims-their-stories-struggles-and-dreams-of-better-lives.html>

Monzón, J. (2019). Migración deja desoladas las comunidades garífunas del Puerto. *La Prensa*, 4 de junio 2019, en: <https://www.laprensa.hn/honduras/1290134-410/migracion-deja-desoladas-comunidades-garifunas-puerto-honduras>

Observatorio Migratorio y Consular de Honduras (CONMIGHO). Acceso en: <https://www.conmigho.hn/>

OFRANEH (s/f). *Del título del Caribal de Punta Hicacos a la Ley de Propiedad*. Acceso en:

http://ofraneh.org/ofraneh/ofraneh/Historia_titulacion.html Consultado el 11 de mayo de 2019.

OFRANEH (2010). Título Intercomunitario garífuna en la zona entre Punta Piedra y Plaplaya.

Acceso en: http://ofraneh.org/ofraneh/Titulo_intercomunitario.html

OFRANEH (2012). *Más de lo mismo: Libre agresor que disparó a Garífuna en la recuperación en Trujillo*. Acceso en: <https://ofraneh.wordpress.com/2012/05/22/mas-de-lo-mismo-libre-agresor-que-disparo-a-garifuna-en-la-recuperacion-en-trujillo/>

OFRANEH (2013). *La Ciudad Modelo en Trujillo, neocolonialismo canadiense y persecución a dirigentes garífunas*. Acceso en: <https://ofraneh.wordpress.com/2017/06/16/la-ciudad-modelo-en-trujillo-neocolonialismo-canadiense-y-persecucion-a-dirigentes-garifunas/>

Ofraneh Garífuna (2014). *Alerta: Éxodo masivo de mujeres y menores de edad Garífunas a los Estados Unidos*. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=B_37kWFubDk

OFRANEH (2019). *A los 222 años de presencia Garífuna, arrecia el racismo*. Acceso en: <https://ofraneh.wordpress.com/2019/04/15/a-los-222-anos-de-presencia-garifuna-arrecia-el-racismo/>

- OFRANEH (2019). *Declaratoria Nueva Armenia, Atlantida, Honduras*. Acceso en: <https://ofraneh.wordpress.com/2019/05/17/declaratoria-nueva-armenia/>
- Pérez, A. (2014). "Hondureño es el 'rey de la farándula' en NY", *El Herald*, 18 de noviembre 2014, en: <https://www.elheraldo.hn/hondurenosenelmundo/768943-299/hondure%C3%B1o-es-elrey-de-la-far%C3%A1ndula-en-ny>
- Picado, H. (2014). Racismo y crímenes de Estado al servicio del megaturismo y la agroindustria en la costa nororiental de Honduras. *Revista Biodiversidad*, 3 diciembre 2014, acceso en: http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Expulsion_y_el_exterminio_del_pueblo_garifuna_en_Honduras._Especial_de_Revista_Biodiversidad_sustento_y_culturas
- Rietig, V., & Domínguez, R. (2015). *Stopping the revolving door: Reception and reintegration services for Central American deportees*. Migration Policy Institute. Acceso en: <https://www.migrationpolicy.org/research/stopping-revolving-door-reception-and-reintegration-services-central-american-deportees>
- Rosenberg, M., Levinson, R., & McNeill, R. (2017). They fled danger at home to make a high-stakes bet on U.S. immigration courts. *Reuters*, 17 de octubre de 2017, en: <http://www.reuters.com/investigates/special-report/usa-immigration-asylum/>.
- Santos Briones, C. (2014). "Uso de grilletes, "un tipo de esclavitud moderna" en EU: garífunas hondureñas", *La Jornada*, 14 de diciembre de 2014, p. 21, en: <https://www.jornada.com.mx/2014/12/14/mundo/021n1mun>
- Shoichet, C. E., Merrill, C. (2018). "ICE Air: How US deportation flights work", *CNN*, 17 de enero 2018, en: <https://edition.cnn.com/2017/05/26/us/ice-air-deportation-flights-explainer/index.html>
- Trucchi, G. "Nueva Ley de Fomento al Turismo en Honduras, ¿a quién beneficia?", *Alba Sud*, 1 de noviembre de 2017, en: <http://www.albasud.org/noticia/995/nueva-ley-de-fomento-al-turismo-en-honduras-a-qui-n-beneficia>

Fuentes Orales

Álvarez, Carmen; entrevistada por Juan Vicente Iborra en la colonia Julio Lino (Trujillo) el 18 de junio de 2018.

Amaya, Andrés; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Triunfo de la Cruz el 23 de junio de 2018.

Ávila, Dina; entrevistada por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Nueva Armenia el 19 de junio de 2018.

Benedith, César; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Triunfo de la Cruz el 22 y 24 de junio de 2018.

Bernardes, César Giovanni; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Santa Fe el 14 de junio de 2018.

Blanco, Pablo; entrevistado por Juan Vicente Iborra en Bronx (Nueva York) el 14 de enero de 2018.

Castillo (Cayoya), Carolina; entrevistada por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Nueva Armenia el 20 de junio de 2018.

Chávez, Sandra (Cámara de Turismo); entrevistada por Juan Vicente Iborra en La Ceiba el 8 de junio de 2018.

Colón, Mirtha; entrevistada por Juan Vicente Iborra en Bronx (Nueva York) el 6 de octubre de 2018.

David, Medeline; entrevistada por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Guadalupe el 14 de junio de 2018.

Edwin; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de San Antonio el 14 de junio de 2018.

Fito; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Corozal el 10 de junio de 2018.

Flores, Gregoria; entrevistada por Juan Vicente Iborra en Bronx (Nueva York) el 2 de octubre de 2018.

García, Carla; entrevistada por Juan Vicente Iborra en Brooklyn (Nueva York) el 30 de septiembre de 2018.

Gómez, Pablo; entrevistado por Juan Vicente Iborra en Bronx (Nueva York) el 9 de septiembre de 2018.

Grupo de Pescadores de Corozal; entrevista realizada por Juan Vicente Iborra en la comunidad

de Corozal el 27 de junio de 2018.

Grupo de Pescadores de Nueva Armenia; reunión realizada el 2 de febrero de 2019.

Guillén, Celso; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Guadalupe el 20 de abril de 2019.

Guity, Vicente; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Nueva Armenia el 4 de febrero de 2019.

Guity, Darío David; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Corozal el 9 de junio de 2018 y el 31 de julio de 2018.

Julián (*Camu*); entrevistado por Juan Vicente Iborra en la colonia Julio Lino (Trujillo) el 18 de junio de 2018.

Laboriel, Johny; entrevistado por Juan Vicente Iborra en Brooklyn (Nueva York) el 30 de septiembre de 2018.

Laboriel, Milo; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Santa Fe el 25 de enero de 2019.

Martínez, Horacio; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Cristales (Trujillo) el 22 de abril de 2019.

Martínez, Benito; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Cristales (Trujillo) el 26 de julio de 2019.

Norales, Malvin; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Vallecito el 30 de junio de 2018 y en la comunidad de Puerto Castilla el 8 y 9 de febrero de 2019.

Norales (Bodoma), Carlos; entrevistado por Juan Vicente Iborra en Bronx (Nueva York) el 23 de septiembre de 2018 y el 14, 15, 16 de enero de 2019.

Nuñez, Mark; entrevistado por Juan Vicente Iborra en Manhattan (Nueva York) el 5 de octubre de 2018.

Rivera (LARECOTURH), Marcio; entrevistado por Juan Vicente Iborra en La Ceiba el 9 de junio de 2018.

Reyes, Teresa; entrevistada por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Triunfo de la Cruz el 24 de junio de 2018.

Romero (Tourist Options), Frances; entrevistada por Juan Vicente Iborra en Sambo Creek el 21 de junio de 2018.

Rochez, Delcio; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la recuperación de Wani Leè (Santa Fe) el 14, 15 y 17 de junio.

Suazo, Pablo; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Nueva Armenia el 18 y

19 de junio de 2018.

Torres Amaya (*Platero*), Secundino; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Triunfo de la Cruz el 22 de junio de 2018.

Zapata, Pablo César; entrevistado por Juan Vicente Iborra en la comunidad de Corozal el 10 de junio de 2018.