



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra:

El pueblo garífuna: caribes y cimarrones hoy

Autor:

Gargallo, Francesca

Forma sugerida de citar:

Gargallo, F. (1999). El pueblo garífuna: caribes y cimarrones hoy. *Cuadernos Americanos*, 4(76), 109-149.

Publicado en la revista:

*Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XIII, Núm. 76, (julio-agosto de 1999).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,  
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: [betan@unam.mx](mailto:betan@unam.mx)

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

## El pueblo garífuna: caribes y cimarrones hoy

Por Francesca GARGALLO

Universidad Nacional Autónoma de México

### 1. Historia de memoria

EN LA MEMORIA COLECTIVA del pueblo garífuna existe la certeza de que hacia 1675 un cargamento de africanos secuestrados en las costas de Senegambia por los esclavistas ingleses —o portugueses—<sup>1</sup> se apoderó del barco en alta mar y, después de pasar a cuchillo a todos los miembros de la tripulación, se dirigió hacia la isla de San Vicente donde los indómitos caribes, cuya fama de resistencia al colonialismo y a la esclavitud había cruzado los mares, los acogieron.

En los *Calendar of State Papers*<sup>2</sup> existen varios documentos sobre las incursiones de los caribes contra las colonias españolas. Supuestamente, éstos se llevaban como esclavos a las Antillas Menores, y más específicamente a Dominica y San Vicente donde estaban asentados, a hombres africanos. Asimismo, refieren la historia de dos barcos esclavistas que en 1635 se dirigían a Barbados cuando se hundieron frente al islote de Becquia, quince kilómetros al sur de San Vicente. Los africanos, después de haberse soltado de sus cadenas, pasaron por las armas a los sobrevivientes de la tripulación y fueron rescatados por los caribes vicentinos.

Las diferencias entre la historia documentada de la potencia colonial que en 1797 terminó por derrotar y deportar a los caribes negros de su Yurumein<sup>3</sup> natal y la memoria colectiva de los garífunas, no se limitan a estos episodios del encuentro y fusión

<sup>1</sup> O españoles. Hay pequeñas diferencias en los relatos que escuché en Seine Bite y Dangriga, Belice, y en Tela, Honduras. Diferencias tanto en el año como en la nacionalidad de los esclavistas, pero en esencia se trata de la misma historia.

<sup>2</sup> *Calendar of State Papers Colonial Series: America and West Indies 1574-1660*, Londres, 1860. 1661-1674, Londres, 1880, 1669 1676 (addenda 1574-1674), 1677-1678, 1681-1685, Londres, 1893; 1704-1708, 1719, 1723, Londres, 1916, 1730, Londres, 1937 y 1733, Londres, 1939. Existe hoy una reedición en 40 volúmenes, desde los documentos de 1574 hasta los de 1733, Londres, 1964. A este propósito véanse los vols. 1, 5, 10, 15 B.S. 33/107 de los London Archives.

<sup>3</sup> Yurumein es el nombre indígena, en lengua arauaca, de San Vicente. La memoria

de los y las caribes con los africanos deportados a América con fines esclavistas. Muestran dos visiones irreconciliables de la historia: una más bien mítica (como toda memoria) que visualiza a los garífunas como un pueblo afro-arauaco-caribe libertario y otra, abiertamente colonialista, que los define como salvajes, indios rebeldes y esclavos cimarrones. Intento echar una mirada crítica sobre ambas: revisar la memoria a la luz de los documentos, pero también cuestionar la validez de los documentos a la luz del conocimiento que tenemos en la actualidad de los procesos de construcción de las ideologías, procesos implícitos en la memoria escrita de los pueblos letrados, ante todo la de los pueblos fiscalistas que colonizaron al mundo. En otras palabras, en la presente historia del pueblo garífuna utilizaré las expresiones de la memoria colectiva que pude recoger de 1988 a 1997 entre los garífunas de Belice, Guatemala y Honduras, como una evidencia más, a la que siempre consideraré, tanto como a los documentos coloniales, confiable en la medida que ofrece parte de los hechos y una visión historiable de los mismos.

Según el Museo Garífuna de Tela, en Honduras, “algunos escritores románticos refieren que los negros responsables de la formación del pueblo garífuna adquirieron su libertad por accidentes ocurridos a los barcos en que eran transportados. Desean en el fondo ocultar las rebeliones y luchas permanentes que éstos desataron contra sus captores”.<sup>4</sup> La idea de que los garífunas se han originado del mestizaje entre los caribes de las Antillas menores y los africanos cimarrones que huyeron y pelearon contra los colonialistas y esclavistas españoles, franceses e ingleses, es la más aceptada por las y los escritores, historiadores, etnolingüistas y antropólogos garífunas que, desde hace unos veinte años, se dedican a recopilar datos para reformular la historia de su pueblo.<sup>5</sup>

colectiva de los garífunas de Centroamérica recuerda la isla como una tierra donde vivieron en la abundancia y la libertad. Muchos garífunas se refieren a sí mismos como “un pueblo de la diáspora”, porque han logrado mantener sus tradiciones en tierras ajenas después de la deportación de Yurumein. Esta idea de diáspora es el sostén ideológico de los poemas de Marcella Lewis, *Walagante Marcella Marcella Our Legacy*, Caye Caulker, National Garífuna Council-Producciones La Hamaca, 1994. Asimismo la he escuchado en boca de don Agustine Flores, de Dangriga, presidente del National Garífuna Council, en 1997, y de algunos miembros de la Organización de Desarrollo Étnico y Comunitario (ODECO) en La Ceiba, Honduras.

*Antecedentes históricos*, mural en el Museo Garífuna de Tela, Atlántida, Honduras, abril de 1997

<sup>5</sup> Entre otros Joseph O. Palacios, *Food and social relations in a Garífuna village*,

## 2. Escenario garínagu contemporáneo

Hoy en día los garífunas o garínagu<sup>6</sup> viven en tres poblados de Nicaragua, cuarenta y siete pueblos y dos ciudades (en barrios propios) de Honduras, en tres pueblos de Guatemala, seis pueblos y una ciudad de Belice, así como en ranchos aislados en la costa de Luisiana y entre los migrantes centroamericanos y de las Granadinas de Nueva York, Chicago y Los Ángeles, en Estados Unidos. Se consideran garífunas también los descendientes de los caribes negros que se quedaron en San Vicente, escapando a la deportación y a la masacre sistemática, aunque el colonialismo inglés les impidió el uso de su lengua y la práctica de sus tradiciones, para “criollizarlos” y dominarlos.<sup>7</sup>

El número de garínagu es incierto. Las cifras fluctúan entre cien mil y trescientas cincuenta mil personas, debido sobre todo al hecho de que los censos hondureños, que registran la población entre la cual vive la mayoría, no recogen datos sobre la procedencia étnica y el fenotipo de los encuestados; que en Guatemala y en

---

Tesis doctoral, University of California, Berkeley, 1982, publicada en *Belizean Studies*, vol. 12 (1984); alvador Suazo. *Lugarate garífuna yurumaina La etnohistoria garífuna en San Vicente 1635-1797*, Tegucigalpa, Guaymuras, 1986, Sebastian R. Cayetano, *Garífuna history, language and culture of Belize, Central America and the Caribbean*, Belize, Angelus Press, 1996

<sup>6</sup> Según el historiador estadounidense Guillermo Yuscaran “garínagu es plural para garífuna”, por lo tanto debería decirse las y los garífunas o la garínagu. *Conociendo a la gente garífuna*, Tegucigalpa, Nuevo Sol, 1990, p. 17, Joseph O. Palacio utiliza “garínagu” como sinónimo de “pueblo garífuna”; Sebastian R. Cayetano considera que garínagu es el pueblo que habla la lengua garífuna. alvador Suazo afirma que “garínagu es usado por los nativos para identificar a la sociedad garífuna”, *Lugarate garífuna yurumaina*, p. 5

<sup>7</sup> Por *criollos* se entiende a las y los descendientes de africanos que fueron esclavizados en las colonias y enclaves ingleses y franceses del Caribe. Asimismo, el criollo o créole es considerado una lengua franca entre las poblaciones negras de las islas y la costa atlántica centroamericana. Para los garífunas la política de criollización fue la continuación del etnocidio que los ingleses perpetraron en su contra. Según la enfermera Gilma Fernández, que dirige la oficina de oeco de Punta Gorda, en la isla de Roatán, Honduras: “Al recordar nuestra historia y nuestra lengua, los garífunas hemos podido ser libres. Al haber resistido a la esclavitud no hemos perdido nuestra memoria. Los criollos fueron esclavos y aunque hablen inglés y nos menosprecien por ello, no saben quiénes son, están perdidos” (abril de 1997). Ahora bien, “dentro de los hablantes del inglés nicaragüense se encuentran también unos dos mil garífonos (*sic*) e indígenas rama. estos dos pequeños grupos han perdido en gran medida sus idiomas originales. Hay unos cuantos rama, sin embargo, que todavía hablan su lengua nativa, mientras que los caribes, sumariamente exiliados por los británicos de su isla nativa de San Vicente a la costa Caribe de Centro América a finales del siglo xviii, mantienen fuertemente su garífono nativo en Honduras, Guatemala y Belice”, Wayne O’Neil, “El inglés nicaragüense”, *Wani* (Puerto Cabezas, Nicaragua), núm. 10 (mayo agosto de 1991)

Estados Unidos son considerados simplemente negros o afroamericanos; y que en Belice constituyen apenas trece por ciento de la población. Los mismos garífunas, según su posición en el seno de la comunidad, pueden afirmar que son pocos o que son “más de un millón”, aunque la mayoría acepta que son aproximadamente doscientos cincuenta mil.<sup>8</sup>

La costa caribe de Centroamérica donde residen las y los garífunas presenta ciertas diferencias. En el sur de Belice, está protegida por la segunda barrera coralina del mundo, tiene a sus espaldas la cordillera de las Maya Mountains y está regada por ríos de mediano tamaño. En Guatemala y el norte de Honduras, se vuelve pantanosa por los deltas de los ríos Sarstún, Motagua y Chamalecón. En el centro de Honduras, es apropiada para la agricultura, porque aunque húmeda es firme, protegida por montañas y recorrida por pequeños ríos. En la Mosquitia, que une y separa Honduras de Nicaragua, es nuevamente pantanosa y cubierta por una selva espesa.

Sin embargo, toda ella es netamente tropical y goza de un clima cálido y húmedo que fertiliza las tierras circunvecinas. Lo cual ha permitido conservar la separación tradicional del trabajo entre los sexos. Las mujeres cultivan la parcela doméstica y son responsables de la producción de yuca amarga o mandioca (*Manihot utilissima*), yuca dulce (*Manihot aipi*), arroz, maíz y piña. Asimismo, en la toma de decisiones, la ubicación de la residencia y la

<sup>8</sup>“Se trata de unos 230 000 negros que viven en 51 aldeas, separadas a lo largo de la costa caribeña entre Belize y Nicaragua, la mayoría (más del 80%) residentes en Honduras”, Yuscaran, *Conociendo a la gente garífuna*; “El grupo de negros caribes que compone hoy en día la investigación es de 1948 de 40 000 y 50 000 personas, distribuidas sobre toda la extensión de la costa Caribe, perteneciente a Honduras Británica, Guatemala, la República de Honduras y además la isla de Roatán. También existen pequeñas comunidades caribes en Nicaragua, Costa Rica y San Vicente en las Antillas Británicas”, Ruy Galvão de Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, Tegucigalpa, Guaymuras, 1995; “La población garífuna habita en la Costa Atlántica, entre Belice y Nicaragua, distribuidos en 43 pueblos y aldeas. En Honduras existen aproximadamente unos 98 000 garífunas”, Ramón D. Rivas, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras*, Tegucigalpa, Guaymuras, 1993. La Secretaría de Planificación, Coordinación y Presupuesto de Honduras maneja la cifra de trescientos mil garífunas, SECEPLAN, *Memoria del Primer Seminario Taller con los Grupos Étnicos Autóctonos de Honduras*, 1989. Según Sebastian R. Cayetano, a principios de 1980 vivían 11 000 garífunas en Belice, 4 500 en Guatemala, 70 000 en Honduras, y 800 en Nicaragua. Actualmente, debido al incremento de la migración fuera de la zona caribeña, unos 12 000 residen en las mayores ciudades de Estados Unidos, sobre todo en Nueva York, Chicago y Los Ángeles. *Garífuna history, language and culture*.

educación de los hijos e hijas tienen un papel importante. Los hombres se dedican a la pesca y a actividades colaterales, que los mantienen “en contacto con el mar, elemento que contribuye a formar su visión del mundo. En esta actividad se ponen de manifiesto técnicas de navegación, conocimientos sobre los astros y las estrellas, rutas de navegación, técnicas pesquera y de preparación de alimentos”.<sup>9</sup>

### 3. *El origen arauaco-caribe*

ESTA división sexual del trabajo tiene un origen arauaco-caribe muy antiguo. Cerca del 1200 d.C., grupos masculinos de hablantes de lenguas karinas (caribes, en castellano) abandonaron las costas de las actuales Guayana, Surinam y Venezuela y los deltas del Orinoco y del Magdalena, lanzándose al mar sobre embarcaciones de un solo tronco que manejaban con destreza y que podían transportar hasta sesenta hombres. Las Antillas mayores y menores estaban habitadas desde hacía un milenio por poblaciones también provenientes de América del Sur, las taina e iñeri, que hablaban lenguas del grupo arauaco.<sup>10</sup>

En las islas montañosas de las Grandes Antillas, las y los tainos e iñeris habían avanzado hacia sociedades complejas. Las isleñas cultivaban intensivamente los fértiles valles fluviales y las sabanas, despejando las parcelas con técnicas de roza y quema y sembrando con la coa mandioca, tabaco y algodón. Donde las condiciones lo permitían, la tierra era acumulada en hileras formando montículos que servían para estabilizar el desagüe de las fuertes lluvias. Asimismo, “las mujeres tallaban cuencos de platos, taburetes (*duhos*) y otros objetos bellamente esculpidos para el uso de la élite, que estaban hechos de una madera negra y brillante, posiblemente de la familia del ébano”.<sup>11</sup>

Cuando los caribes empezaron a atacar las islas mayores y a saquear a los pescadores de cangrejos, langostas y tortugas mari-

<sup>9</sup> Alfonso Arrivillaga Cortés y Alfredo Gómez Davis, “Antecedentes históricos, movilizaciones sociales y reivindicaciones étnicas en la costa atlántica de Guatemala” *Estudios Sociales Centroamericanos* (San Pedro de Costa Rica, Consejo Superior Universitario Centroamericano), núm. 48 (septiembre-diciembre de 1988), p. 42

<sup>10</sup> Véase Walter Krickeberg, *Etimología de América*, léxico, FCE, 1982.

<sup>11</sup> Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina I América Latina colonial la América precolombina y la conquista*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 41

nas en el litoral,<sup>12</sup> las mujeres arauacas se adentraron montaña arriba para salvar sus cultivos. Los indígenas callinagos o caribes tenían un tipo de organización sociopolítica de carácter tribal más igualitario, pero los triunfos bélicos conferían prestigio político a los hombres que poseían y dirigían las canoas. Sus botines de guerra incluían a las mujeres arauacas, que los jóvenes guerreros entregaban a sus padres y abuelos para que les sirvieran como esposas.<sup>13</sup>

Por la repetición de las incursiones, con el tiempo en las Antillas menores la población iñeri fue derrotada, los hombres exterminados y las mujeres convertidas por el matrimonio en miembros legítimos de la sociedad caribe. La estructura lingüística del garífuna, que en un cuarenta y tres por ciento es una lengua arauaca, refleja esta situación histórica, ya que mujeres y hombres tienen expresiones distintas, de origen arauaco para las mujeres y caribe para los hombres, para referirse a sí mismos (por ejemplo, *yo* se traduce *nuguya* en femenino arauaco y *awu* en masculino caribe), a la propia pertenencia sexual (un hombre llama *wuri* a una mujer, que se define a sí misma *hiyaru*), a ciertas relaciones de parentesco, formas de trabajo y papeles en la religión tradicional.

La enorme importancia social de las mujeres en la comunidad garífuna me fue explicada en abril de 1993 por un hombre de aproximadamente sesenta años de Seine Bite, Belice, con estas palabras: "Ellas son las más antiguas. Y cuando en la pesca nos va mal, ellas siempre tienen comida para todos".

o obstante, la idea sustentada por la antropóloga costarricense May Brenes María que las mujeres de lengua arauaca fundaban asentamientos únicamente femeninos en diferentes partes de la América continental e insular, con acceso voluntario y temporal a los hombres caribe, sólo me parece una revisión interesante del mito de la existencia de sociedades amazónicas en el Nuevo Mundo, mito que los españoles creían firmemente a su llegada a América. Cristóbal Colón, en su carta del 13 de enero de 1493, ya refería que un indio le dijo que la isla de Matinino "era toda poblada de mujeres"; éstas no parecían muy agresivas a los españoles y, por el contrario, temían a los caribes porque "aquella gente diz que come carne humana". Matinino es, según Brenes María, Martinica, la isla que fue ocupada por los franceses 133 años después de la

<sup>12</sup> Entre los grupos hablantes de lenguas arauacas, así como entre los caribes, la pesca era la actividad laboral masculina por excelencia.

<sup>13</sup> Bethell, *Historia de América Latina 1*, pp. 44-45



visita de Colón. La falta de información sobre las *matininas* podría “haber sido causada por la repoblación de las islas por otros grupos caribes provenientes de las islas mayores que huían de la violencia europea”.<sup>14</sup>

Según Douglas Macrae Taylor, el antropólogo que más estudió a los garínagu en la primera mitad del siglo xx, los taínos ocuparon las Antillas mayores hasta la llegada de Colón, y se llamaban a sí mismos *kalínaku* o *kalípuna*, nombres todavía usados hoy por grupos indígenas del noreste de Sudamérica.<sup>15</sup> La invasión española de 1492 puso fin a las correrías caribes y a su sistemático secuestro de mujeres taínas. Sin embargo, las epidemias y el maltrato europeos exterminaron las sedentarias poblaciones arauacas. Por 1496 había un millón cien mil taínos en las Antillas; en 1523 quedaban quinientos. Cuando Francis Drake atacó La Española en 1585 no encontró uno vivo.

Por el contrario, los callinagos se atrincheraron en las islas Granadinas y en Trinidad y Tobago y elaboraron tácticas militares que les permitieron rechazar a los españoles cuando, en 1515 y en 1520, atacaron las Antillas Menores.<sup>16</sup> El uso del arco y la flecha en el mar y en tierra firme, así como la defensa de los cultivos femeninos por parte de niños y mujeres, fueron sumamente efectivos. La resistencia de los caribes, según la antropóloga estadounidense Nancie González, les valió la reputación de “insalvables”. Asimismo, el sistema religioso insular incluía la idea que la ingestión de partes del cuerpo del enemigo humillaría a la víctima fortaleciendo al vencedor. Según la autora, los europeos y los africanos no eran dignos de este ritual;<sup>17</sup> no obstante, la descripción de los caribes como canibales<sup>18</sup> no fue sólo un acto de venganza, sino

<sup>14</sup> May Brenes María, *Matinino por los mismos caminos de la historia con otros ojos*, Santo Domingo, CE-MUJER, 1992, p. 28

<sup>15</sup> Douglas M Taylor, *The Black Caribs of British Honduras*, Nueva York, Viking Found Publications in Anthropology, núm. 17, 1951

<sup>16</sup> “Las señales de culturas indígenas en las Pequeñas Antillas proceden principalmente de las observaciones realizadas en las islas de Dominica, Guadalupe y San Cristóbal, a principios del siglo xvii. Esta información indica que los indígenas callinagos, o la llamada isla Caribe, no alcanzaron la complejidad y el grado jerárquico de las organizaciones sociales y políticas que caracterizaron a sus vecinos de las Grandes Antillas [...] aunque desarrollaron elementos específicamente políticos e ideológicos”, Bethell, *Historia de América Latina*, I, p. 44

<sup>17</sup> Nancie L. González, *Prospero. Caliban and Black Sambo: colonial views of the Other in the Caribbean*, College Park, University of Maryland Press, 1991 (1992 Lecture Series, núm. 11), p. 6

<sup>18</sup> La supuesta antropofagia glotona de los caribes genera el vocablo *canibal*: cari-

la elaboración simbólico-jurídica de un enemigo extraño y terrible contra el cual, según el derecho e pañol, podía usarse la guerra a sangre y fuego y la esclavización de los prisioneros. El canibalismo conformaba la esencia de la condición bárbara, proveyendo a los españoles el mejor argumento para proponer y justificar el exterminio de los indígenas rebeldes.<sup>19</sup>

Posteriormente, franceses, holandeses e ingleses penetraron en las Antillas como colonizadores. Expulsaron a los caribes de Saint-Kitts en 1625, los mataron a todos en Granada en 1650, y diezmaron la población de Martinica y de Guadalupe. No obstante, los caribes no dejaron de pelear; desembarcaban en las islas colonizadas por franceses e ingleses y sembraban el terror entre los europeos.<sup>20</sup> u resistencia imposibilitó la consolidación de las conquistas coloniales y favoreció el cimarronaje, pues como otros pueblos indígenas en toda América,<sup>21</sup> ofrecieron refugio a los esclavos fugitivos, engrosando con ellos sus filas.

Entre 1635 y 1653 el misionero francés Raymond Bréton vivió en Guadalupe y en Dominica, donde emprendió el estudio de la lengua arauaco-caribe. De regreso a Francia, después que sus connacionales fueron derrotados por los caribes en 1660, redactó un *Catecismo caribe* (1664), un *Diccionario caribe-francés* (1665), un *Diccionario francés-caribe* (1666) y una *Gramática caribe* (1667).<sup>22</sup> Según este misionero, los caribes se consideraban a sí mismos “calinago” o “carínaco”, es decir comedores de mandioca (yuca amarga).

be-caríbale-caníbale. En realidad todos los pueblos indoamericanos practicaban actos antropofágicos religiosos, pues consumir la carne de otra persona, así como verter su sangre en la tierra, implicaba entrar en contacto con su esencia vital, su movimiento y sus cualidades, para fortalecer el sentido comunitario

<sup>19</sup> Álvaro Félix Bolaños, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*, Bogotá, CEREC, 1994

<sup>20</sup> *Calendar of State Papers (1661-1663)*, vol. 5 de la reedición de 1964

<sup>21</sup> En México, ofrecieron refugio a los indios rebeldes y a los negros cimarrones —y parece que también a los españoles que huían de la Inquisición y de la ley y rechazaban su condición de colonizadores— los nayari o coras y los wirrarika o huicholes, así como otros pueblos hoy desaparecidos; véase Carlos Manuel Valdés, *La gente del mezquite: los nómadas del noreste en la colonia*, México, CIESAS-INI, 1995.

El oscurecimiento del tono de piel de los indígenas, que las primeras crónicas definen blanca o aceitunada, puede derivarse del hecho que todos los pueblos indígenas resistieron a la colonización acogiendo o escondiendo a los cimarrones. Asimismo, cabe aquí plantear la hipótesis que el matrimonio de las nativas con hombres de origen africano hay a ayudado a los pueblos indígenas a sobrevivir a las epidemias europeas, pues éstos tenían los anticuerpos para sobrevivir las enfermedades del Viejo Mundo.

<sup>22</sup> Existen reimpressiones decimonónicas: *Grammaire caraibe composée par le R*

El tratado de paz que los franceses, en nombre de todos los europeos, firmaron con los caribes en Basse-Terre, capital de Guadalupe, el 31 de marzo de 1660, les cedía "para siempre", y en exclusividad, las islas de Dominica y San Vicente, a cambio de que se abstuvieran de atacar las islas que estaban en posesión de los europeos. La excusa que habían esgrimido los franceses para atacar a los caribes de San Vicente y diezmarlos había sido la muerte del predicador Aubergeon en 1653; en su celo evangelizador, el sacerdote francés había ofendido repetidas veces la religiosidad autóctona. En realidad, franceses e ingleses en un principio pensaron que era oportuno exterminar a los indios que se resistían a su avance y a los esclavos que se les escapaban. Fueron los ataques a las islas, y el terror que entre los europeos inspiraban los caribes, los que llevaron a sus representantes a buscar un entendimiento para la pacificación de la zona.

En 1668, los ingleses rompieron unilateralmente el tratado de Basse-Terre. Muchos oficiales ingleses habían abogado por continuar el exterminio de los caribes, entre ellos el coronel Philip Warner, hijo del conquistador que había masacrado la población indígena de Saint-Kitts, y el gobernador Stapleton de Antigua. Era el cuarto poder colonial que hostigaba a los caribes y fue el que, después de más de un siglo de resistencia armada, terminó por derrotarlos en junio de 1796, deportándolos a la isla de Roatán, frente a la costa atlántica de Honduras.

La actual distribución costera de la cultura garífuna ha permitido también la sobrevivencia en la "diáspora" de un patrón de asentamiento que denota un profundo conocimiento de los vientos ---que en el Caribe de junio a diciembre pueden fácilmente trastocarse en huracanes--- y del mar.

Desde Belice hasta Nicaragua, la playa sirve como marco delimitante de los pueblos. Entre el agua y las casas, los hombres plantan cocotales para que amortigüen los vientos fuertes en las malas temporadas de lluvia. Las viviendas ---cuyos materiales de construcción pueden variar según la zona, pero no la distribución

*P Raymond Breton, suivie du Catéchisme Caraïbe*, Paris, L. Adam et Ch. Leclerc, nueva edición, 1878, *Dictionnaire Caraïbe-François meslé de quantité de Remarques historiques pour l'éclaircissement de la Langue, composé par le R. P. Raymond Brèton, religieux de l'ordre des Frères Prêcheurs, et l'un des premiers Missionnaires Apostoliques en l'isle de la Guadeloupe et autres circonvoisines de l'Amérique*, Leipzig, Jules Platzmann, edición facsimilar, 1892, *Dictionnaire François-Caraïbe*, Leipzig, Jules Platzmann, edición facsimilar, 1900

en el asentamiento— se ubican siempre detrás de los cocotales, a lo largo de una calle principal que atraviesa el pueblo de lado a lado y hacia la cual están orientadas.

#### 4 Casa, pueblo y comunidad

EL pueblo garífuna se considera una gran familia en la cual deben evitarse la envidia y las peleas, por ello sus viviendas no tienen patios o solares delimitados por cercas. Entre las casas puede haber matas de bananos o plantas de adorno, un pozo compartido, y unas tablas para que mujeres y hombres descansen al aire libre por la tarde. Los pueblos crecen al compás de las parejas que van construyendo sus casas, al lado o atrás de vecinos con los que mantienen una distancia prudencial, por lo general después de haber vivido un tiempo en casa de los progenitores de la mujer. No obstante, en el centro o hacia un límite del poblado siempre se levanta una construcción comunal de dimensiones mayores.<sup>23</sup>

La casa original, que todavía se ve en los pueblos enteramente garífunas junto a construcciones más modernas y complejas, es de palmera manaca (*Oreodoxa manaco*) o de corozo (*Attalea cohune*), desde las paredes hasta el techo. Consta de un espacio de uso múltiple, que puede estar subdividido por cortinas o biombos y no tiene cocina. Las actividades culinarias se efectúan a la intemperie sobre un fogón de barro muy bajo, de origen caribe.<sup>24</sup>

Hoy en día, las tablas de yagua, cedro y otras maderas duras, el ladrillo de cemento, el cartón y las láminas de zinc para el techo se utilizan en la construcción de la mayoría de las casas garífunas “mejoradas” o modernas. Según los recursos económicos de la familia, éstas constan de un espacio subdividido entre el área de

<sup>23</sup> A finales del siglo xv, “los asentamientos callinagos eran pequeños, comprendían aproximadamente de 30 a 100 individuos y generalmente estaban situados cerca de ríos de agua fresca. Una aldea solía componerse por la familia extensa de un ‘hombre de importancia’ que residía virilocalmente con varias esposas, porque los jefes practicaban la poliginia y también recibían las mujeres capturadas en la guerra. Sus hijas casadas y sus hijos de éstas, y sus maridos, también vivían allí, pues los hombres que no eran jefes se alojaban uxirilocalmente. Desde el punto de vista físico, una aldea comprendía una espaciosa casa comunitaria colocada en el centro de un lugar despejado por el jefe”, Bethell, *Historia de América Latina I*, p. 44. Es importante recordar aquí que los cocoteros fueron introducidos en América por los africanos esclavizados.

<sup>24</sup> Iris Milady Salinas, *Arquitectura de los grupos étnicos de Honduras*, Tegucigalpa, Guaymuras, 1991, pp. 25-40; De Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, pp. 69-72.

estar y la de dormir y una cocina adjunta a la casa, o de dos o tres dormitorios, sala, baño separado, corredor en la parte frontal y una cocina adjunta, de forma rectangular, de dos metros y medio por cinco.

Nuevamente porque el patrón ideal propuesto para las relaciones entre garifunas subraya la armonía, la cooperación y la ayuda mutua, la construcción de la casa de una joven pareja involucra a amigos y parientes; la comunidad puede llegar a planear conjuntamente la construcción.

Hasta hace unos cincuenta años, todos los hombres, cantando y riendo, levantaban en un día fijado la armazón de lo que serían el techo y las paredes, con troncos de árboles y varas. Luego empalmaban el techo de abajo hacia arriba y construían las paredes amarrando la manaca en sus extremos y en el centro, una palma hacia arriba y la siguiente hacia abajo. Mientras tanto, las mujeres preparaban la comida y la bebida para la celebración.

Hoy en día todos siguen participando en algo de la construcción, aunque cada vez con mayor frecuencia la estructura se encarga a un carpintero o a un albañil profesional. Este "algo" puede ser la "embarrada", o sea la aplicación de una mezcla de arcilla a las paredes de caña brava amarradas a medio terminar.<sup>25</sup> Ruy Galvão de Andrade Coelho la ha descrito así:

Las mujeres y los niños forman una línea frente al depósito de mezcla y van y vienen llevando tejas y tablas sobre las que colocan material para emplastar. La operación del emplaste es realizada por los hombres, quienes mientras trabajan vigorosamente con sus brazos y manos mantienen ocupadas sus lenguas burlándose de todo el mundo. Todos hablan animadamente, salpicando la conversación con indirectas, a las que tan aficionados son los caribes. Las mujeres mayores son las más temidas, pues tienen un talento especial para inventar canciones burlescas cuyos versos, fáciles de recordar, hacen sufrir a la víctima durante largo tiempo.<sup>26</sup>

En Belice, donde las casas se construyen sólo de madera y palma, no se efectúa la embarrada o *abuduruha*. Sin embargo, en Hopkins, Belice, en 1987, ocho mujeres se constituyeron en una cooperativa para brindar servicios turísticos. La construcción de las dos ca-

<sup>25</sup> Según Iris Milady Salinas la casa de caña brava es una modificación de la casa original garífuna de palma. Se construye así donde abunda el material y lo único que varía es el montaje de las paredes, la armazón y el techo manteniéndose iguales, así como el pavimento de tierra apisonada, *Arquitectura de los grupos étnicos*, p. 38

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp 69-70

bañas, del baño y de la cocina que constituían su “hotelito” —que funciona hasta la fecha y ha sido ampliado y modernizado cada dos años aproximadamente— no correspondía al patrón de ayuda a una pareja, aunque parientes y amigos de las cooperativistas participaron en su construcción. Las mujeres de la cooperativa contrataron a carpinteros profesionales para levantar los marcos de las casas y poner puertas y ventanas, pero entre todos transportaron los materiales, los hombres trenzaron y colocaron la palma real de los techos, las mujeres cocinaron para el festejo final, durante el cual corrieron chismes y cerveza, bailes y cantos. La ayuda colectiva ratificó la aprobación de la comunidad para esa iniciativa económica femenina.

La valoración positiva de lo colectivo se nota también en el hecho que desde que se construyen cocinas al lado de las casas, éstas se han convertido en un punto de reunión social, donde se detiene el vecino, pasa el amigo, las mujeres se sientan a descansar de regreso de las parcelas y la familia se reúne alrededor de una taza de té de jengibre y pimienta gorda. Ubicada paralelamente a la casa, la cocina garífuna tiene una hornilla de lodo pulido, o una estufa de gas, una mesa comedor con sus sillas, una tina de agua limpia y una pila para lavar los platos que pende de la ventana hacia el exterior y desagua en la tierra. Los utensilios de cocina así como los más variados objetos y adornos, muñecas, crucifijos, canastas, calendarios, cortinas de todos los colores, cuelgan de las paredes y el techo.

El baño, por el contrario, espacio íntimo, no es privilegiado en la construcción garífuna. Hasta hace muy poco, en los pueblos pequeños y las aldeas, ni siquiera se construían letrinas. Las y los garífunas tienen una relación muy estrecha con el medio ambiente, están convencidos de que todo lo que se lanza al mar terminarán comiéndoselo y que la tierra no debe ser ensuciada. Por lo tanto, el desagüe del baño nunca termina en la playa ni se construyen letrinas cerca de las parcelas, lo cual marca una diferencia visible con las poblaciones criollas, construidas sobre palafitas a orillas del mar, cuyas letrinas desaguan en el océano.

### *5. Los caribes negros*

LA diferencia entre los asentamientos caribes de los garífunas y los de los pueblos criollos no pareció culturalmente relevante a los historiadores de los años sesenta y setenta, que tendieron a identi-

ficar las culturas contemporáneas del área circuncaribe con las culturas criollas, que hablan lenguas "cuyas sintaxis y vocabulario son tomados de las lenguas africanas".<sup>27</sup>

Ahora bien, así como los asentamientos garífunas siguen parámetros amerindios, los préstamos de lenguas africanas al garífuna son pocos,<sup>28</sup> muchos menos que los del francés (209 palabras),<sup>29</sup> del castellano (119 palabras) y del inglés (49 palabras), rastreados por Taylor en 1951. Es evidente que en la actualidad, la influencia del inglés y del criollo<sup>30</sup> es mucho mayor en Belice y en la Mosquitia nicaragüense, y la del castellano en Honduras y Guatemala.<sup>31</sup>

No obstante, la garínagu es una nación afroindoamericana. La pigmentación de la piel, el uso de los tambores para la música sacra y profana, el pelo crespo, son evidentemente de origen africano, aunque nadie sepa con seguridad de dónde. Más aún, según Nancie González, sólo se puede hablar de garífunas si hablamos de caribes *negros*.<sup>32</sup>

Según Sebastian R. Cayetano, los ancestros africanos de los garífunas deben de ser de África occidental, "específicamente de

<sup>27</sup> Henri Bangou, "Identidad de las culturas caribeñas", *Nuestra América* (México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM), núm. 4 (enero-abril de 1982), p. 25.

<sup>28</sup> La palabra *mítu*, persona, deriva seguramente del bantú *muntu*, pero es una palabra que el garífuna ha incorporado recientemente en Centroamérica

<sup>29</sup> Entre ellas palabras simbólicamente muy importantes, por ejemplo *Bunju* (*Bondieu*), Dios, y la numeración del cuatro al diez

<sup>30</sup> Se trata del criollo-inglés, aunque "con el término *créole* no se quiere designar un francés o un inglés mal hablado o cualquier otro lenguaje básico, sino una lengua propia que se da como estructura bastante uniforme en toda la región caribeña aun cuando desde el ángulo lexicológico se transfiere de manera diferente en cada caso", Gerhard Sandner y Hanns-Albert Steger, "América Latina Historia, Sociedad y Geografía", *Nuestra América* (México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM), núm. 10 (1987), p. 173

<sup>31</sup> Una revisión bibliográfica de los estudios sobre la lengua caribe actual se encuentra en el artículo de Charles Gullick, "Ethnic interaction and Carib language", *Journal of Belizean Affairs* (Ciudad Belice, Saint John's College), núm. 9 (diciembre de 1979) Este etnohistoriador sostuvo en Oxford en 1969 una tesis sobre "The changing society of the Black Caribs", después de la cual ha seguido interesándose en los cambios, los préstamos, las transformaciones de la cultura caribe, también por su interacción con los criollos, los mayas y los mestizos de Centroamérica

<sup>32</sup> En realidad ella piensa que garífunas son todos los caribes después del mestizaje con africanos y, también, con europeos, pues no reconoce validez a la diferenciación europea entre caribes amarillos, o sea indígenas "puros", y caribes negros. Ésta respondería más bien a una necesidad ideológica colonial de diferenciarlos entre buenos y malos: salvajes buenos, los indios, y salvajes malos, los africanos, González, "Prospero, Caliban and Black Sambo"

tribus yoruba, ibo y ashanti, de Ghana, Nigeria y Sierra Leona, para mencionar sólo a algunas".<sup>33</sup> Para Roger Bastide, la casi inaccesible fortaleza garífuna del noreste de San Vicente integró constantemente a fugitivos de origen yoruba, fon, fanti-ashanti y congo.<sup>34</sup> Basándose en documentos ingleses del siglo XVIII, Ruy Galvão de Andrade Coelho sugiere que provenían de Nigeria, Costa de Oro, Dahomei, Congo "y otras regiones de África Occidental".<sup>35</sup> Afirma asimismo que "Sir William Young creía que los caribes negros eran originalmente 'mocos', nombre dado por los europeos a la gente que vivía en Nigeria del sur, y que utilizaba el efik como lenguaje comercial".<sup>36</sup>

El historiador nigeriano Okon Edet Uya, en su monumental *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*,<sup>37</sup> plantea que la experiencia de los pueblos negros del Nuevo Mundo no puede ser cabalmente comprendida sin referirse a las culturas aborígenes africanas. La mayor dificultad para esta historia comparativa es la falta de textos adecuados, en todos los niveles académicos, sobre la experiencia negra en los países del Caribe, América Latina y Estados Unidos. Sin embargo, "una dimensión importante de la temprana importación de africanos al Nuevo Mundo fue la puntilliosidad de los europeos con respecto al origen de sus esclavos".<sup>38</sup> Gracias a la cual sabemos que, por lo general, los africanos que deportaban al Caribe provenían de Senegambia, aunque a Jamaica llegaban personas de Akan, Benin y Biafra, y a Haití de Dahomei.

Ahora bien, a San Vicente llegaron cimarrones de todas las plantaciones de las islas circunvecinas, pero se diluyeron en la fuerte cultura de resistencia caribe. Según el esquema en que Edet Uya ubica los préstamos lingüísticos, culturales, religiosos y agrarios de los diferentes pueblos afroamericanos, los garífunas o "negros caribes" tienen una tecnología, un arte, una lengua y una economía que "muestran fuerte influencia india-caribe", así como una organización social, instituciones no parentales y folklore "con rastros de costumbres africanas", y una religión, magia y música "bastante africanas".<sup>39</sup>

<sup>33</sup> *Garífuna history, language and culture*, p. 32.

<sup>34</sup> Roger Bastide, *African civilizations in the New World*, Londres, Hurst, 1971, p. 77.

<sup>35</sup> *Los negros caribes de Honduras*, p. 36

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Okon Edet Uya, *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*, Buenos Aires, Claridad, 1989

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>39</sup> "Escala de intensidad de los africanos en el Nuevo Mundo", p. 136.



La presencia de africanos entre los caribes de San Vicente está documentada por lo menos desde 1646. En ese año, en la isla de Santa Lucía, el dominico francés Armand de la Paix informó que “algunos negros de la isla de San Vicente”, a las órdenes de su amo, “un salvaje”, asesinaron a unos franceses, lo cual provocó verdadero pánico entre los caribes de Dominica que los acompañaban, pues temieron que el gobernador de Martinica, monsieur Houel, les declarara la guerra.<sup>40</sup> Este testimonio ha sido recogido por todos los historiadores, entre ellos Gullick, que han aceptado la hipótesis de que los primeros africanos que entraron en contacto con los caribes fueron esclavizados por ellos.

A pesar de que Charles Gullick<sup>41</sup> sostiene esta visión, señalando que los esclavos de origen africano que llegaron a San Vicente desde Santa Lucía, Barbados y Granada fueron, por lo menos en un primer momento, esclavizados por los caribes, en la memoria colectiva de los garífunas ha quedado la idea que cimarrones y caribes se fusionaron de inmediato, originando una cultura de resistencia a la esclavitud y a los europeos en general.

Cuando en 1654 los franceses intentaron dominar a los caribes, registraron la presencia de unos 3 000 negros y muchos menos “amarillos”.<sup>42</sup> El número fue ratificado doce años después por un informe del coronel inglés Philip Warner: “En San Vicente, posesión francesa, hay cerca de 3 000 negros y en ninguna de las islas hay esa cantidad de indios”.<sup>43</sup> Cuando en 1668 los ingleses rompieron el tratado firmado entre Francia y los caribes en Basse-Terre, intentaron imponer como primera medida que los indios dejaran de dar refugio a los negros fugitivos y los entregaran tan pronto como se les requiriera.<sup>44</sup>

En realidad, los “arqueros negros”, o sea la población de origen africano que había adquirido costumbres caribes y era aceptada como tal en la isla donde la resistencia indígena no se había apagado, aterrorizaban a los europeos. Un cuerpo guerrero de indios y negros libres constituía una amenaza contra el sistema esclavista de las plantaciones, así como un golpe al orden colonial, poco dispuesto a aceptar mestizajes que no podía controlar.

<sup>40</sup> En Taylor, *The Black Caribs of British Honduras*

<sup>41</sup> Charles Gullick, *Myths of a minority*, Assen, Van Gorcum Press, 1985

<sup>42</sup> A veces también llamados “caribes rojos”, o sea indígenas sin mezcla de sangre

<sup>43</sup> *Calendar of State Papers (1665-1676)*, vol. 10, reedición de 1964.

<sup>44</sup> *Calendar of State Papers (1661-1668)*, vol 5, reedición de 1964

A su vez, para congraciarse a los caribes o porque realmente se sentían “pertenecientes a la misma y única nación”,<sup>45</sup> los negros de San Vicente a principios del siglo xvii vestían taparrabo, usaban el arco y la flecha, navegaban en cayuco, utilizaban las tablas para la deformación craneana de los infantes, tocaban el caracol y se pintaban el cuerpo con tinte rojo de bija o achiote (*Bixa orellana*).

Todavía en la actualidad se festeja el nacimiento de una niña o niño garífuna de pelo lacio y fuerte —o con otros rasgos indígenas: pómulos marcados, tronco fuerte, ojos rasgados— pues se le considera hermosa/o.

Si los cimarrones secuestraban a las mujeres arauaco-caribes o se casaban con ellas, es una más de las contradicciones entre los documentos franceses y la memoria de los garínagu. Ninguna actitud femenina garífuna nos indica que en tiempos históricos recientes las mujeres fueron sometidas por parte del grupo masculino o tuvieron miedo de ser secuestradas y violadas.<sup>46</sup> Sin embargo, esta contradicción ha sido reproducida por los historiadores contemporáneos, sobre todo aquellos que consideran la memoria analizable desde la perspectiva del análisis antropológico, pero no confiable históricamente. Por ejemplo, De Andrade Coelho afirma que “cualquiera que sea el caso, los caribes nunca consintieron en dar sus hijas en matrimonio a los negros”.<sup>47</sup> Por el contrario, Sebastian R. Cayetano sostiene que “los africanos se casaron (*intermarry*) con las mujeres caribes de las islas, dando nacimiento a los garífunas”.<sup>48</sup> Ahora bien, según Charles Gullick algunos caribes se mezclaron pacíficamente con los cimarrones y otros no, creando dos facciones, la de los caribes negros y la de los caribes amarillos, que pelearon en más de una ocasión a finales del siglo xvii y principios del xviii.<sup>49</sup>

Un dato a favor de la idea de Gullick es la separación física entre caribes negros y caribes amarillos, a finales del siglo xvii.

<sup>45</sup> Según afirmó Jean-Baptiste Labat, *l'oyages aux isles de l'Amérique*. París, 1704, citado por De Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, p. 37

<sup>46</sup> El análisis antropológico y psichistórico feminista, en los últimos veinte años, ha demostrado que la sumisión femenina es fruto de una situación extrema de control, en la cual el miedo a la violación, o al matrimonio forzado entendido como una violación que se prolonga en el tiempo, es un hecho brutalmente concreto que permea el imaginario social; véase Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Minuit, 1977; Peggy Reeves Sanday, *Poder femenino y dominio masculino*, Barcelona, Mitre, 1986; Clarissa Pinkola Estés, *Donne che corro no coi lupi*, Como, Frassinelli, 1993, entre otras

<sup>47</sup> De Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, p. 37.

<sup>48</sup> Cayetano, *Garífuna history*, p. 66

<sup>49</sup> Gullick, “Ethnic interaction and Carib language”, p. 4

Quizás por su superioridad numérica, la comunidad negra empujó a los amarillos hacia el lado de sotavento de la isla, quedándose con la parte más plana y fértil (pero también más expuesta a ataques desde el mar) de barlovento. Asimismo, los amarillos pidieron en 1700 la intervención de los franceses contra los caribes negros; sin embargo, cuando vieron que deberían compartir con los primeros sus escasas tierras, prefirieron renunciar a esa alianza.

Por el contrario, poco probable parece el relato del comerciante irlandés Bryan Edwards quien, en 1793, consideraba que los negros habían sometido a los indígenas porque se enteraron que querían asesinar a todos los hombres de su comunidad, así como habían matado a los originarios pobladores araucos de las islas para quedarse con sus mujeres.<sup>50</sup> De ser así, los intentos de invasión francesa, de 1719, e inglesa, de 1725, hubieran encontrado a los caribes divididos y débiles; por el contrario, éstos de día atacaban a las fuerzas militares europeas en la costa (territorio “negro”) y de noche se retiraban en las erranías (territorio “amarillo”).

A imismo, los ritos chamánico de los caribes, que habían sido presenciados y descritos en 1601 por el alemán Andreas Ulzheimer y en 1664 por el jesuita francés Raymond Breton,<sup>51</sup> a principios del siglo XVIII eran practicados por caribes negros.<sup>52</sup>

### 6. Ancestros, espíritus y religión

Esos ritos tan antiguos se modificaron en San Vicente, dando entrada a elementos de origen africano, sin perder su carácter amerindio. Hoy en día, a causa del colonialismo católico, algunos aspectos de la religión garífuna se han occidentalizado,<sup>53</sup> pero es importante notar que, como hace cuatro siglos, la identidad cultural

<sup>50</sup> Bryan Edwards, *The history civil and commercial of the British West Indies*, 5a edición, 5 vols., Londres, G and W B Whittaker, 1818-1819, vol. 1, pp 412-413

<sup>51</sup> Ambos citados por Byron Foster, *Heart drum spirit possession in the Garífuna communities of Belize*, Benque Viejo del Carmen, Cubola Productions, 1994, p. 14 De Breton hay que ver el *Catecismo caribe*, para notar el miedo que la religiosidad chamánica le provocaba, debido a su fuerza. El texto que Foster cita de C. Ratch y A. Craston, “Ulzheimer’s remarks on the Caribs in the years 1599-1601”, *Belizean Studies*, vol. 11, núm. 1 (diciembre de 1983), también reporta los prejuicios europeos frente a los trances y las posesiones, siempre consideradas “demoniacas”

<sup>52</sup> “Interestingly, the Africans quickly adopted as their own the Carib Arawak language, customs, traditions, occupations, music and dance, and traditional religion—chugu, *amuyadahani*, and the highly celebrated ‘Dugu’ *Aduguruhaní* the Feasting of the Ancestors, which is conducted by the Garífuna traditional healer, *Buyae* or Shaman”.

garínagu es capaz de cambiar de patrones, y hasta de incorporar personas y tradiciones, imprimiéndoles su propio sello y convirtiéndolas en propias. Para Byron Foster, las técnicas de médium de los garifunas modernos descienden directamente de aquellas de las Antillas Menores y la posesión de los espíritus se ha convertido en una acción simbólica de continuidad étnica: “La posesión espiritual es un puente mediante el cual los garínagu contactan su pasado y lo representan dramáticamente en el presente”.<sup>54</sup>

La religión tradicional garífuna tiene una complejidad enorme, difícil de captar desde las concepciones occidentales que separan las esferas de la creencia, de la práctica y del comportamiento religioso y prevén la existencia de un grupo especializado de sacerdotes. Para los garínagu la religión está íntimamente ligada a aspectos de la vida social, de la medicina, del trabajo agrícola femenino y de la pesca y la guerra masculinas.

El corazón del credo garífuna es el culto de los ancestros que, como hemos visto, tiene también la función explícita de preservar la tradición. Los ancestros son los muertos de la familia o de la comunidad que han pasado por tres ritos: el *amuyadahani*, o baño del espíritu del muerto para refrescarlo en su viaje al más allá, ritual bastante privado, que se hace al interior de la casa; el *chugu*, o la alimentación del muerto; y el *dugu*, o festejo para el muerto cuya celebración dura tres días y es requerida por el ancestro y para la cual hay que contactar un o una *buyae*, construir un espacio de culto que se destruye después del festejo, comprar alimentos y bebidas e invitar a parientes y amigos; estos ritos los han transformado en protectores del grupo familiar. Puede pedírseles ayuda, prosperidad, éxitos. Por lo general, los ancestros son un conjunto, son *todos* los ancestros de la comunidad, y aunque sea una sola persona o familia quien les rinda tributo, el rito es siempre público.

Cayetano. *Garifuna history*, p. 32. Cayetano debe de basarse en el testimonio de sir William Young. “Journal of a voyage undertaken in 1792”, recogido por Edwards, *The history civil and commercial*, vol. 3, apéndice A.

<sup>53</sup> Según De Andrade Coelho, en Honduras, en 1947-1948, la represión policiaca contra los grandes ritos garífuna —instigada por la jerarquía católica— era tal que los redujo a su mínima expresión, *Los negros caribes de Honduras*, p. 160. La población garífuna se convirtió masivamente al catolicismo en el siglo XIX y, desde la década de los ochenta, sufre los embates del trabajo pastoral de varias Iglesias: Testigos de Jehová, Iglesia Bautista, sectas fundamentalistas, etc. A diferencia de los “nuevos cristianos” (aproximadamente 5%) que siguen al pie de la letra las recomendaciones de sus pastores, los católicos conservan su propia cultura y sus creencias y ritos religiosos.

<sup>54</sup> Foster, *Heart drum*, pp. 9-10.

Un culto de los ancestros de estas características es posible porque en la cosmovisión caribe cada ser humano posee, o más bien es el portador de tres almas individuales:

- una concreta fuerza vital asentada en el corazón y dotada de fluidez, llamada *anigi*, que después de la muerte de la persona empieza a diluirse y llega a extinguirse en unos pocos meses. En vida, el *anigi* es responsable del funcionamiento de los órganos y de la salud de las personas, impulsa los latidos del corazón, da calor al cuerpo y si se enferma se cura con enérgicos masajes en las partes afectadas. Según algunos caribes afectos a meditaciones y pláticas religiosas, la sombra es una proyección del *anigi*, más que del cuerpo; según otros, el *anigi* es la fuerza del cuerpo vivo que después de la muerte se niega a morir del todo, “como el eco que es un sonido que no quiere desaparecer”, según me dijo en 1993 una cocinera de aproximadamente cuarenta años de Hopkins, Belice;

- una fuerza espiritual inmaterial, que reside en la cabeza humana, el *iwani* o alma,<sup>55</sup> que abandona el cuerpo inmediatamente después de la muerte. Como el *iwani* es imperceptible, no se da a conocer a los vivos, ni les preocupa demasiado;

- una forma análoga al *nagual* mesoamericano, doble espiritual de la persona, de cuerpo astral, que reside entre el *anigi* y el *iwani*, llamado *áfurugu* (“el otro del par”, literalmente), que reproduce las formas materiales de los seres humanos en todos sus detalles, pero que está conformado de una sustancia común a las entidades sobrenaturales de cuyas cualidades aparentemente participa. El *áfurugu* es esa parte del alma que puede abandonar el cuerpo de un hombre o una mujer cuando se enferma o se asusta, o de manera controlada para anticipar un peligro o interpretar un sueño. El *áfurugu* es el alma que mayores implicaciones religiosas tiene durante la vida de una persona, porque su extravío puede sumirla en una especie de estupor inconsciente (muerte en vida), y después de la muerte porque permanece en la tierra debido a su apego por los placeres y las pasiones mundanas y debe ser tratada con las mayores precauciones por sus descendientes y familiares.

Si bien el *áfurugu* remite de inmediato a la concepción del doble de sí, o *nagual*, de la tradición chamánica americana,<sup>56</sup> tam-

<sup>55</sup> Esta identificación del *iwani* con el alma es de origen católico, y demuestra que elementos religiosos europeos se han integrado a la religión tradicional garífuna.

<sup>56</sup> En México hay varias tradiciones en las que una persona, sola o con la ayuda de un chamán, mediante la ingestión de hongos o de peyote, tiene “experiencias extraterre-

bién recuerda el concepto de la “cosa misma” de los bantús africanos. Éstos distinguen en el ser visible aquello que se percibe con los sentidos de la “cosa misma”: “Al hablar de la cosa se refieren a la especie propia e interna, a la naturaleza de la esencia del ser o de la fuerza. En su lenguaje figurativo lo expresan de la siguiente manera: en cada esencia de un ser se encuentra otra esencia de un ser: en el ser humano se halla, sin ser visto, otro ser humano pequeño”.<sup>57</sup> Debido a la cosa misma, o *muntu*, los difuntos perviven en un estado vital degradado, sin embargo tienen una fuerza vital superior y paternal, como si hubieran obtenido con la muerte un conocimiento más profundo de las fuerzas vitales y naturales.

Entre los bantús, según el historiador y filósofo ruandés Alexis Kagame,<sup>58</sup> el problema de la relación entre la vida y la muerte está planteado desde el hecho que existen tres palabras que significan “vida”: *bugingo*, *buzima* y *magara*. *Bugingo* sólo señala la duración de la vida; *buzima* implica que la creación de un ser humano es un proceso físico-espiritual, pues indica la unión de una “sombra” con un cuerpo y explica cómo llega a producirse la vida en el encuentro del cuerpo con “algo” espiritual; es decir, con *magara* que es la fuerza, el principio que colabora en la formación de cada ser humano. La vida biológica (*buzima*) y la vida espiritual (*magara*) se encuentran en cada ser humano, ninguna de las dos puede presentarse sola: viva la persona es siempre a la vez animal (la unión de cuerpo y sombra, *bugingo*) y espiritual (*magara*), que lo distingue del animal.

Cuando un hombre o una mujer muere, termina su *buzima* o vida biológica y, también, su *magara* o vida espiritual, “pero permanece algo, aquella ‘fuerza vital’ llamada *nommo*, que ha formado su personalidad”.<sup>59</sup>

nas”, en que “sale de sí”, “se encuentra consigo mismo”, “viaja” Entre los wirrarika (huicholes), los médicos tradicionales curan el “alma” del enfermo y con plumas y cantos la devuelven a su cuerpo. Al relatar una de sus curaciones, la chamana mazateca María Sabina recordó que había visto a su pequeño paciente caminar entre la muchedumbre: “El niño caminaba solemne. Pero su espíritu no iba con él, estaba en otra parte, así me lo decía la voz y así supe que un espíritu que llevaba un rifle disparó una bala y accidentalmente fue a pegarle al espíritu de Rodrigo. En ese momento cayó el niño a la puerta de la iglesia. Su espíritu estaba herido, pero su cuerpo no”, Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México, iglo XXI, 1989, p. 56

<sup>57</sup> Janheinz Jahn, *Muntu las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963, p. 145

<sup>58</sup> Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Bruselas, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1956, p. 35.

<sup>59</sup> Jahn, *Muntu*, p. 147

Ahora bien, bantús son todos los seres humanos de su comunidad, tanto vivos como muertos, ya que los muertos no están vivos pero existen. Según Kagame, cuando el principio de la inteligencia (la "sombra") se separa del cuerpo, el ser se convierte en una esencia inteligente sin vida que desde su existencia puede dirigirse, cuando tiene necesidad, a los vivos.<sup>60</sup> Estas esencias inteligentes, o fuerzas espirituales, son los ancestros que siempre mantienen una relación con sus descendientes.

Los descendientes son tan importantes para los ancestros que éstos se ocupan constantemente de aquéllos; a cambio, les exigen que, con sus cuerpos específicos de mujeres y de hombres, los perpetúen en el mundo de los vivos reproduciéndose. El peor de los males para un bantú es no dejar descendencia, pues de ser así todos sus ancestros habrían "errado la meta de su existencia".<sup>61</sup>

Los garífunas actuales organizan su vida bajo una visión del mundo que privilegia las relaciones entre miembros de la familia y de las asociaciones dedicadas al culto de los espíritus, *chugú*. Los antropólogos guatemaltecos consideran que es "precisamente alrededor de esta función donde se centra su motor como grupo étnico".<sup>62</sup> Ahora bien, entre los seres sobrenaturales, los espíritus de los ancestros, en sus dos aspectos de *gubida* ligados a la tierra y de *ahari* ligados al aire, son los más importantes para el credo garífuna, al punto que al adoptar prácticas católicas los ubican en el mismo nivel jerárquico que los ángeles.<sup>63</sup>

Los ancestros interceden como santos por el bienestar de sus descendientes: "Se supone que los *gubida* se toman muy a pecho el interés por sus familiares, pues la extinción del linaje obviamente trae como consecuencia la interrupción de los ritos en su honor".<sup>64</sup> Esto implicaría que los ancestros siguen siendo parte de la familia, una parte divinizada sin lugar a dudas, pero que de ella depende para existir. Asimismo la convicción de que los ancestros difuntos interfieren en la vida cotidiana de sus descendientes implica que "la frecuente y obligada participación en estos cultos de

<sup>60</sup> Kagame, *La philosophie*, p. 369. Es muy importante subrayar que los muertos no viven sino que existen como fuerzas espirituales, pues vida y existencia no son lo mismo en la filosofía bantú.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>62</sup> Arrivillaga Cortés y Gómez Davis, "Antecedentes históricos, movilizaciones sociales y reivindicaciones étnicas en la costa Atlántica de Guatemala", p. 42.

<sup>63</sup> De Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, p. 132.

<sup>64</sup> *Ibid.*

familias ampliadas y clanes está causando una sólida coherencia racial, por encima de divisiones y desuniones de índole socioeconómica".<sup>65</sup>

Aunque la poderosa filosofía y cosmogonía de los bantús se irradió sobre varias poblaciones de África, y su concepto de *mntu* —que abarca a los vivos y a los muertos, a los progenitores y a los antepasados divinizados, o sea a los dioses— se encuentra entre diversos pueblos desde el sur del desierto del Sahara hasta Mozambique (entre ellos los hablantes efik de Benin, que el tráfico de esclavos llevó a Barbados), y a pesar de que cultos de los ancestros existen en diversas religiones amerindias, no puedo dejar de subrayar la centralidad que este culto tiene entre los pueblos bantú de África y los garinagu, al punto que constituye el elemento dominante de sus religiones.

Ahora bien, existen diferencias fundamentales en la relación con los ancestros. Los espíritus familiares y ayudadores, *hiuruha*, tomando posesión de él o la *buyai* durante un rito de *dugu*, le indican cómo curar las enfermedades del cuerpo del descendiente que paga la construcción del *dabuyaba*, la casa de culto que se erige para la representación del *dugu*. La o el chamán como curandero es una figura central de las religiones amerindias.

Asimismo, en el siglo XVIII, en San Vicente, el *buyai* adivinaba durante la posesión por los espíritus las causas de los males y de las enfermedades que derivaban "de los dioses de algunos enemigos" de sus descendientes y lo que les era propicio para la guerra.<sup>66</sup>

Entre todos los pueblos indígenas de América, que no se sometieron de inmediato al poder colonial, los llamados a la guerra fueron preparados por complejos rituales chamánicos de reconjunción con los espíritus de los antepasados, los "hermanos mayores" o "los que saben".<sup>67</sup> No debería sorprender que las similitudes entre los cultos de los ancestros, así como la fuerza de las diferencias, hayan pronto dado origen a una religiosidad garifuna, indoafroamericana, que sirvió para incitar a la resistencia contra los colonialistas y fortalecer a nivel mítico los vínculos entre caribes y

<sup>65</sup> Rivas, *Pueblos indígenas y garifuna de Honduras*, p. 266.

<sup>66</sup> Young, "Journal of a voyage undertaken in 1792", pp. 8-9.

<sup>67</sup> Por ejemplo, la Guerra del Mixtón (1542), en la cual los caxcanes casi derrotaron a los españoles, fue precedida por meses de una intensa actividad chamánica, José López Portillo y Weber, *Historia de la conquista de la Nueva Galicia*, México, Talleres Gráfi-



cimarrones, indisolublemente unidos por ancestros comunes a los que se les rendía un culto común.

### 7. De guerras, revoluciones y derrotas

**R**ELIGIOSAMENTE cohesionados, los garífunas se lanzaron como un torrente de fuego contra sus enemigos. Byron Foster retoma esta preciosa imagen de la aterrorizada descripción que sir William Young hizo de una incursión de los caribes contra un campamento inglés.<sup>68</sup>

En 1719, negros e indios rechazaron una tropa de 500 soldados franceses que al desembarcar incendió los poblados de la costa y destruyó las plantaciones. La “impertinente” y fogosa respuesta indígena a la agresión colonialista implicó ataques nocturnos y tácticas de guerrilla en las montañas. Después de perder a un oficial y a muchos soldados rasos, los franceses prefirieron volver a dialogar diplomáticamente con los caribes. Algunos de ellos se quedaron a vivir en San Vicente.

En 1725, los ingleses intentaron establecerse a su vez en San Vicente. Para aquel entonces, según Bryan Edwards, los negros lideraban a los caribes y su jefe hablaba “un excelente francés”, con el cual recordó al capitán Braithwaith que habían rechazado a holandeses e ingleses antes que a él, y que a los franceses su paz les costaba muchos regalos. Después de lo cual, respaldado por medio millar de hombres armados de fusiles, le dijo que estaba haciéndole un favor al dejarlo partir.<sup>69</sup>

Los ingleses volvieron entonces a sus barcos, pero su rechazo a la libertad de los caribes en San Vicente les impidió respetar el desarrollo de una economía y una sociedad no colonial entre sus colonias. La riqueza de Yurumein permitió a los caribes participar de la bonanza comercial de finales del siglo XVIII, años que para la memoria colectiva de los garífunas se han convertido en la “época de oro” de su historia. Los jefes indios y negros de Yurumein vendían el añil, el algodón y el tabaco que producían las mujeres y sus

cos de la Nación, 1935 El pánico de los españoles frente a los ritos y la música sagrada de los indios era debido a esta connotación rebelde —y propiciatoria de la rebelión— del rito no cristianizado; cf. Valdés, *La gente del mezquite*; Bolaños, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial*, Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1989

<sup>68</sup> Foster, *Heart drum*, p. 11

<sup>69</sup> Edwards, *The history civil and commercial*, vol. 5, pp. 415-421

esclavos,<sup>70</sup> y a cambio de los cuales recibían armas, municiones, herramientas y vino de las islas francesas.

La inseguridad de las situaciones de excepción, y Yurumein era una excepción mal tolerada, se manifestó apenas terminó la guerra de intereses europeos, que convirtió los territorios de América en un campo de batalla, “donde Gran Bretaña iba a emplear toda su capacidad y poderío posible, basado en el despacho de una flota de proporciones alarmantes que apareció en las aguas del Caribe, opacando a Francia y España”.<sup>71</sup>

Las hostilidades duraron de 1756 a 1763 y produjeron un incremento en el comercio de esclavos para los ingenios azucareros ingleses. En 1763, el Tratado de París puso fin a la Guerra de los Siete Años y ratificó la pérdida del Canadá francés, la ocupación de Guadalupe, el reparto de Dominicana y la jurisdicción inglesa sobre San Vicente, Granada y las Granadinas, Dominica y Tobago.

El gobierno inglés se dispuso de inmediato a dividir San Vicente y nombró a unos comisionados civiles que remataron las tierras habitadas por los caribes sin siquiera haber realizado en ellas ningún tipo de reconocimiento, ya que habían sido expresamente prohibidos por las autoridades británicas.

Los caribes se sublevaron otra vez y se mantuvieron en pie de lucha por diez años, hasta que en 1773 sus jefes y la Corona británica convinieron en firmar un tratado de amistad en el que los negros de San Vicente fueron por primera vez definidos *black charaibes*, caribes negros. El tratado delimitó la zona habitada por los caribes, e impuso la devolución a las plantaciones inglesas y francesas de los esclavos fugitivos que se refugiaron en San Vicente. Esta última cláusula, así como la prohibición de comerciar con las islas vecinas, gustaron tan poco a los caribes que, apenas tres años después, cuando los franceses ofrecieron su apoyo a los independentistas norteamericanos (1776-1783) —y por primera vez se enfrentaron a Gran Bretaña en el mar sin estar al mismo tiempo envueltos en una guerra en el continente europeo—,<sup>72</sup> ellos también se alinearon contra los ingleses. En 1779 inspiraron tanto terror a los colonos británicos que éstos prefirieron rendirse a los

<sup>70</sup> “Dándose cuenta que no había suficientes mujeres para trabajar sus huertas, compraron esclavos”, De Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, p. 42.

<sup>71</sup> Rafael Leiva Vivas, *Tráfico de esclavos negros a Honduras*. Tegucigalpa, Guaymuras, 1987. p. 139

<sup>72</sup> David K. Fieldhouse, *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*, México, Siglo XXI, 1984, p. 36

franceses, permitiéndoles desembarcar sin que dispararan un solo cañonazo.

A pesar de que recuperaron el control de San Vicente, la alianza con Francia no resultó de gran provecho para los caribes. De hecho, Francia y España se habían querido desquitar de la derrota inglesa, se aprovecharon de sus aliados indígenas y reconocieron la independencia de las colonias norteamericanas que habían puesto fin al colonialismo inglés, “y de hecho sostuvieron en firme esa observación, porque también las ayudaron materialmente”.<sup>73</sup> Pero cuando firmaron el Tratado de Versalles, en enero de 1784, Francia sólo exigió de Gran Bretaña el reconocimiento de la independencia de los Estados Unidos y no incluyó ningún tipo de estipulación con respecto a sus aliados isleños.

Los ingleses no se aprovecharon de la “mala conducta” de los caribes, porque los consideraron salvajes fácilmente engañables; volvieron al tratado de paz y amistad de diez años antes. Población francesa, azucareros ingleses, caribes negros y amarillos empezaron entonces a convivir en la isla, en un segundo, muy intenso, periodo de prosperidad.

Es seguramente el recuerdo de esta época lo que ha llevado a algunos garífunas beliceños a componer canciones y cuentos sobre la “república” caribe de Yurumein, en los que la connotación republicana y la idea de abundancia y libertad van aparejadas. Yurumein es el paraíso perdido en el cual los hombres navegaban “sobre un mar peligroso y libre”, era la “tierra madre” que alimentaba a sus hijos.

Sin embargo, según los documentos ingleses, en esos años Duvalle (o Du Vallet) poseía una plantación de algodón donde trabajaban nueve negros de su propiedad.<sup>74</sup> Duvalle era el hermano de Joseph Chatoyer (1760-1795), héroe casi mítico de los garífunas, el jefe que encabezó la última gran revuelta contra los ingleses y proclamó efectivamente una República Caribe<sup>75</sup> antes de morir en un duelo contra el mayor inglés Leith, el 14 de marzo de 1795.

Duvalle no era el único en poseer esclavos. Según William V. Davidson, después de 1750 los caribes negros de San Vicente eran

<sup>73</sup> Leiva Vivas, *Tráfico de esclavos negros a Honduras*, p. 139

<sup>74</sup> Young, citado por Edwards. *The history civil and commercial*, vol. 3, Apéndice A, p. 244

<sup>75</sup> ¿O un reino? Earl Kirby y C I Martin lo llaman “rey y jefe de los caribes”. *The rise and fall of Black Caribs*, 1985

bastante prósperos y numerosos. Los jefes negros eran guerreros que vivían con varias esposas y viajaban en canoa a las islas de Martinica, Santa Lucía y Granada para cambiar el tabaco y el algodón que producían, complementando la mano de obra agrícola femenina con trabajo de esclavos africanos, por armas y municiones.<sup>76</sup>

No obstante, los garífunas fueron sumamente sensibles a la propaganda revolucionaria francesa y a sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad. Se acercaron a mulatos, negros libertos, blancos pobres, indios desposeídos, alejándose del comercio y el trato con los plantadores franceses de origen aristocrático.

¿Qué significa esto? ¿Los ingleses mintieron después de derrotar y masacrar a los caribes o la esclavitud puede ser rechazada ideológica y solidariamente por un pueblo que, sin embargo, la utiliza sin escrúpulos cuando le beneficia económicamente?

Una constante ha sido reportada por todos los visitantes y analistas de las costumbres caribes y, después, garífunas: entre ellos el extranjero no es enemigo ni las novedades son rechazadas. La aversión, la guerra, la resistencia en contra de religiones, economías y personas extrañas se desatan cuando agreden la cosmovisión garífuna impidiendo con ello ser asimiladas por la cultura local. Toda manifestación social que puede ser utilizada por una o un garífuna sin que renuncie a sentirse lo que es, se convierte en garífuna, trátase de un rezo, un esposo o una actividad económica. La identidad caribe se mantiene así sin fosilizarse.

Los garífunas no fueron los únicos negros que tuvieron esclavos en América. En Belice, en el siglo XIX, muchos criollos y mulatos libres y ricos, poco antes de la abolición de la esclavitud, tenían cuadrillas de esclavos para la explotación maderera.<sup>77</sup> Sin embargo, los garínagu fueron los únicos propietarios de esclavos que no dudaron un segundo en alistarse en contra del esclavismo y a favor de un sistema que garantizaba a todos por igual el derecho a la propiedad: apropiada conjunción de su antiguo libertarismo caribe y las ideas políticas en boga.

<sup>76</sup> William V Davidson, *Black Carib (Garífuna) habitats in Central America Frontier adaptations in lower Central America*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, pp. 85-94

<sup>77</sup> *Registros de esclavos de 1834*, Archivo Histórico de Belice, Belmopán

### 8. Joseph Chatoyer

LA existencia, después de 1776, de los Estados Unidos republicanos y, después de 1789, de una Francia revolucionaria, ha sido estudiada como causa de la Independencia latinoamericana: se trató de realidades nuevas que influyeron más que las ideas en la rápida disgregación del poder español.<sup>78</sup> No obstante, en el Caribe la Revolución Francesa enfrentó el pensamiento europeo a una realidad colonial afroamerindia. Después de 1794, ya no fue posible concebir la igualdad sin concretarla en una igualdad de trato y derecho entre franceses blancos de Francia y franceses negros de las colonias, ni la libertad sin la abolición de la esclavitud. El caso de Haití es paradigmático en ese sentido.

El de San Vicente, menos conocido, no debe por ello descartarse como símbolo de las contradicciones ideológicas que los europeos descubren en sí mismos cuando convencen a otros pueblos de la validez de sus ideas, pero les quitan la oportunidad de pensarlas como instrumentos propios para la consecución de objetivos necesariamente distintos a los suyos.

La cultura que generó las ideas de la Revolución Francesa era la misma que con anterioridad había justificado el colonialismo, aunque en un momento de ruptura con su propio pasado. Los ideales revolucionarios no podían comprender un pensamiento libertario que no estuviera vinculado a la cultura del dominador, no podían entender que libertad significara liberación del colonizador. De ahí la importancia del caso de los garínagu con respecto a su embelesamiento con la Revolución, entendida como rechazo a los ingleses y sus leyes. Como muchos pueblos, los caribes negros sufrieron graves consecuencias por el abandono de los revolucionarios franceses. Más aún, la Francia que pretendió que sus ideas eran válidas porque otorgan derechos inalienables a sus propios súbditos coloniales, y sin embargo en 1796 se retiró a defender su territorio nacional, era una de las dos potencias causantes de la derrota de los garífunas, de su masacre y de la deportación de los sobrevivientes.

Según el diario de sir William Young, en 1792 llegaron a San Vicente franceses procedentes de Martinica que sembraron entre

<sup>78</sup> Véase Tulio Halperin Donghi. *Storia dell'America Latina*. Turín, Einaudi. 1968, pp. 76-77

los caribes ideas e inquietudes republicanas.<sup>79</sup> Los temores de Young quedaron en vilo hasta 1794, cuando la Convención envió a un delegado especial a las Antillas, Victor Hugues.

Este joven portavoz del Tercer Estado triunfante se movilizó en todo el Caribe y aprovechó las tensiones existentes en San Vicente para convencer a su jefe máximo, Joseph Chatoyer, a reanudar la lucha contra los ingleses. Chatoyer tenía muchos motivos para desconfiar del poder colonial, se había resistido a que los caribes vendieran o cedieran por dinero o por presiones sus tierras fértiles a los ingleses dueños de plantaciones de azúcar y había enfrentado tanto a los ingleses como a sus esclavos. Victor Hugues y otros emisarios de la Revolución Francesa lo convencieron fácilmente de emprender una guerra a fondo contra los ingleses, sobre todo porque le prometieron apoyo armado con el fin de lograr juntos poner fin al dominio británico en las Antillas.

Chatoyer, cuyo nombre es pronunciado *Satuyé* por los garífunas actuales, era un jefe militar de gran capacidad oratoria y riqueza material que en su quehacer político mezclaba elementos de modernidad y de historia mítica: por un lado planeó la guerra contra los ingleses de manera que no se destruyeran sus cosechas y sus plantaciones para poderlas utilizar después del triunfo, pero por el otro confió en la invulnerabilidad que le daban sus poderes mágicos. Con su hermano y algunos jefes de la zona de Chateau Bellair, proclamó la adhesión de los garinagu a la Revolución Francesa y el 10 de marzo de 1795 se sublevó.

Según Ruy Galvão de Andrade Coelho:

En marzo de 1795, Chatoyer, jefe supremo de los negros caribes, proclamó su adhesión a la Revolución, tras lo cual las plantaciones inglesas en el lado de barlovento fueron atacadas y quemadas. Según un relato inglés, los prisioneros de Chateau Bellair fueron asesinados a sangre fría y se cometieron otras atrocidades espantosas. Si los esclavos de las plantaciones se hubieran unido a los insurgentes, la rápida victoria de la causa republicana hubiera estado asegurada, pero existía un odio violento entre ellos y los negros caribes, que tenía sus raíces más que todo en la rivalidad por la venta de los productos de sus huertos. Los esclavos, por lo tanto, lucharon al lado de sus amos, haciendo posible que los ingleses resistieran hasta que llegaran refuerzos de Inglaterra.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> En Edwards, *The history civil and commercial*, vol. 3, p. 252.

<sup>80</sup> De Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, p. 44

Por el contrario, según el historiador garífuna Salvador Suazo, los esclavos no se sublevaron “dada la pobre comunicación existente” y el levantamiento fracasó porque el enemigo tuvo tiempo para pedir ayuda a las islas vecinas antes de que las dos expediciones garífunas, una comandada por Satuyé y la otra por su hermano Du Valle, pudieran converger sobre la capital Kingstown:

Du Valle durante su trayecto desde Barlovento iba devastando campiñas, quemando plantaciones y matando a todo soldado inglés que hallaba a su paso hasta llegar al Cerro Dorsetshire Hill donde ha derribado la bandera inglesa, en cambio ha alzado el nuevo estandarte de la República Francesa. Por su parte, Satuyé partiendo desde Chateaubellair iba obligando a los colonizadores franceses a que se unieran a su expedición pero conservaba la idea de mantener intactas las propiedades existentes a fin de utilizarlas una vez obtenida la victoria; a su arribo al Dorsetshire Hill se une a la expedición de su hermano, seguidamente ha tomado a tres ingleses prisioneros de guerra que traía y los ha partido en pedazos demostrando con ello su odio furibundo hacia los colonizadores. Satuyé convencido de sus poderes ocultos y haciendo gala de su leyenda de invencibilidad (dado que ningún ser mortal podía darle muerte) ha cometido el grave error de retar al mayor Leith a un duelo, y el inglés que contaba con mucha habilidad en el arte de la esgrima lo ha cruzado con su espada dándole muerte en la noche del 14 de marzo de 1795. Lo cierto es que el Gran Jefe tenía su amuleto de invencibilidad pero días antes del levantamiento había sido despojado de él por parte de su mujer, puesto que ella deseaba que su esposo se evitara de tantas confrontaciones bélicas.<sup>81</sup>

La historia del duelo es muy ambigua. Sebastian R. Cayetano afirma que Chatoyer era un genio militar y un dirigente renovador, pero pocas líneas antes narra que: “Chief Chatoyer and his fighting men were well on their way to victory, when pride took the better part of the valiant leader Chatoyer”. Entonces el “Jefe de Jefes” acepta el duelo con un veterano inglés, el mayor Leith, y es “asesinado” por él.<sup>82</sup>

Por su parte el presidente de la Organización de Desarrollo Étnico y Comunitario (ODECO), de Honduras, Céleo Álvarez Casildo, prefiere no registrar el duelo: “El 14 de marzo de 1795 había sido muerto en combate su máximo líder, Joseph Satuyé, hombre valiente cuyas hazañas aún se recuerdan en las páginas gloriosas de la historia; su mujer Barauda fue su compañera per-

<sup>81</sup> Suazo, *La etnohistoria garífuna*, p. 12.

<sup>82</sup> Cayetano, *Garífuna history*, p. 24

manente y su consejera en sus luchas para defender el territorio y la libertad de su comunidad”.<sup>83</sup>

Gilma Fernández, la enfermera que dirige la oficina de ODECO en Punta Gorda de Roatán, afirma que Chatoyer se “inmoló” por su pueblo. “o se debe olvidar que los caribes fueron el último pueblo de América en rendirse”, me dijo tres días antes del bicentenario de la deportación de los garífunas a Roatán, el 8 de abril de 1997:

Entre los caribes era común que el jefe peleara por todo su pueblo, Chatoyer no quería que nadie más de los suyos sufriera, fuera herido o muerto. Su responsabilidad de jefe era pelear contra el mayor inglés y creyó que podía ganarle y así liberar de la guerra a su pueblo. Quería ganar porque los garífunas somos un pueblo que ama su libertad y no pierde su memoria. Creía que los ingleses respetarían la decisión del duelo, no podía no creerlo.

Cualquiera que haya sido el motivo por el que Chatoyer aceptó luchar contra un solo hombre, su muerte finalizó una primera etapa, victoriosa pero no arrasadora, de la última guerra que los caribes pelearon contra los ingleses en Yurumein. Du Vallet, con 4 000 hombres y un millar de “aliados” franceses, inició entonces un segundo periodo de guerra de guerrillas en las serranías de la isla.

### 9. Guerra de guerrillas y derrota

No hay evidencia militar de que la muerte de Chatoyer desmoralizara a los garífunas al grado de causar la desintegración de su ejército.<sup>84</sup> Entre la muerte del jefe Chatoyer y la derrota caribe pasaron 19 meses de guerra popular, en la que los sanvicentinos enfrentaron un ejército británico inagotable, pues por cada uno de ellos que caía, la flota al mando de sir Ralph Abercombe traía más soldados. La armada francesa comandada por Marinier apoyó poco y mal a los caribes antes de capitular en Old Vigie y New Vigie en junio de 1796. La guerra de guerrillas no cesó, caribes negros y amarillos, así como los pocos republicanos franceses que no los abandonaron, subían y bajaban de la sierra al mar, incendiaban plantaciones y daban muerte a los británicos que se desplazaban por la isla. Pero no podían reproducirse como combatientes con la

<sup>83</sup> Céleo Álvarez Casildo, “Historia de las comunidades garífunas”, *El Herald* (Tegucigalpa), 20 de enero de 1997

<sup>84</sup> Según afirma Salvador Suazo, el más ideologizado de los historiadores garífunas contemporáneos



rapidez con que los británicos reponían a sus tropas, ni producir alimentos con la frecuencia con que los ingleses quemaban sus cosechas y destruían sus casas y sus provisiones.

Diezmados, hambrientos y enfermos, a finales de noviembre de 1796, Duvalle, sus esposas, los hijos de Chatoyer y otros cinco mil mujeres, niños y hombres garífunas y poco menos de un millar de franceses, se rindieron. Los ingleses apresaron los caribes y los deportaron inmediatamente a una de las granadinas, Balliceaux, una isla tan pequeña que no podía contener a todos los prisioneros.<sup>85</sup> Por una trágica ironía de la suerte, fueron trasladados a Becquia, el islote de las Granadinas del norte donde supuestamente naufragaron los barcos esclavistas cuyo rescate había propiciado el mestizaje afrocaribe, dos siglos antes.

Los caribes que se habían escondido en San Vicente para evitar la deportación fueron cazados, algunos encerrados y otros muertos, según una práctica colonial donde el miedo y la venganza actuaban de incentivo mutuo. Sebastian R. Cayetano llama “ordalía” la actuación británica.

En Balliceaux y Becquia, la alimentación era escasa y las condiciones de higiene nulas. Entre octubre de 1796 y marzo de 1797, la mitad de la población murió de una “fiebre maligna”, probablemente fiebre amarilla, agravada por la desnutrición y quizás provocada por los alimentos descompuestos y la ropa contaminada dejados por los británicos.

Sólo 2 248 caribes negros subieron el 3 de marzo a los barcos que después de una navegación larguísima, y con una recalada en Jamaica por agua y alimentos, los deportaron a la isla de Roatán, en la Bahía de Honduras, donde arribaron el 12 de abril de 1797. Doscientos de ellos murieron en la ruta.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> “By October 1796, 4 338 Black Caribs, plus 44 slaves said to belong to them and 102 Yellow Caribs had been captured and sent to the island of Balliceaux, one of the Grenadines. One hundred and forty-six in the two categories were returned to St. Vincent”, Cayetano, *Garífuna history*, p. 33

<sup>86</sup> Las contradicciones entre los datos de los historiadores a propósito del número de barcos que llevaron a los deportados a Roatán, el número de los deportados, sus condiciones de salud, el trayecto del viaje, son impresionantes. Si los ingleses escribieron que el barco *Experiment* al mando del capitán James Barret los llevó a Honduras, los españoles se declararon “invadidos” por negros provenientes de las Antillas a bordo de dos barcos ingleses. De hecho, desde octubre de 1796, y por motivos ajenos a los caribes, España y Gran Bretaña vivían en estado de guerra. La profesora norteamericana Nancie González es de las más confiables sobre la reconstrucción de esta deportación con rasgos de genocidio: *Sojourners of the Caribbean ethnogenesis and ethnohistory of the*

El pequeño número de garífunas que logró esconderse en San Vicente y evitar la deportación fue encontrado por los ingleses y confinado a una reservación de poco menos de trescientas personas cerca de Morne Ronde, en 1804.

### 10. *La diáspora: reubicación y sobrevivencia*

LA concepción dinámica de la propia nacionalidad que caracteriza a los garífunas les permitió adaptarse a la realidad centroamericana desde su llegada a la isla de Roatán. De hecho, son el pueblo indígena con mayor crecimiento demográfico y territorial de los últimos dos siglos. En el lado sur de Roatán, los ingleses desembarcaron el 12 de abril de 1797 a sólo 2 026 garínagu, hoy trescientos mil de ellos viven a lo largo de la costa atlántica de Centroamérica.

*La Gazeta* de Guatemala, del 17 de mayo de 1797, habló de ese desembarco como de una acción de piratas y afirmó que junto con los ingleses, los soldados españoles interceptaron y capturaron a “289 negros caribes”. Esa información debe leerse desde la perspectiva de las hostilidades entre españoles e ingleses que se habían desatado un año antes y de la rápida fuga hacia el interior de mujeres, niños y hombres que cargaban con cuanto los ingleses les habían dejado: redes para pescar, semillas, azadones y unas pocas cobijas y canastas de alimentos. Sin embargo, el 19 de mayo los españoles atendieron la demanda de los garífunas de ser trasladados a tierra firme.<sup>87</sup> El 18 de junio de 1797, la misma *Gazeta* reportó otra incursión de “piratas ingleses” contra la ciudad de Trujillo el 20 de mayo: “Esta vez los negros caribes formaron fila defensiva con los soldados españoles y lucharon con entusiasmo, porque tenían ganas de pelear contra los ingleses, haciendo uso del fusil o machete”.<sup>88</sup>

Parece extraño que sólo un día después de su desembarco en Trujillo, puerto fundado en 1525,<sup>89</sup> los garífunas ya pelearan del

*Garifuna*, Urbana, University of Illinois Press, 1988. Véase además “Garifuna traditions in historical perspective”, en *Readings in Belizean History*, Baltimore, University of Maryland Press, 1987.

<sup>87</sup> Unas trescientas personas se quedaron en Roatán, donde sus descendientes toda vía residen en el pueblo de Punta Gorda.

<sup>88</sup> Leiva Vivas, *Tráfico de esclavos negros a Honduras*, p. 147.

<sup>89</sup> Y que, a finales del siglo XVIII, atraía a migrantes europeos. El marqués de Sante-cièrre llegó con 200 esclavos africanos desde Nueva Orleáns para fundar una finca azucarera. Con anterioridad, habían arribado varias familias de canarios con las mismas intenciones.

lado de los españoles contra los ingleses. No obstante, este hecho es recogido por la memoria garífuna, que lo califica de “vocación hondureña”, a la vez que de prosecución de su guerra contra “la gran nación de Inglaterra”.<sup>90</sup> Esta opinión de garífunas hombres residentes en Honduras no difiere demasiado de los himnos que los y las poetas garífunas beliceñas dirigen a su “patria” Belice. De hecho, este pueblo que habita tres Estados tiene específicas identidades nacionales y otra, más fuerte, étnica y supranacional. Desde hace una década, además, se le ha desarrollado una tercera identidad, no reñida en apariencia con las anteriores: la de una mítica africanidad que hermana a todos los negros de América y de África, allende, por ejemplo, la discriminación que, instigada por los colonizadores ingleses, los garífunas sufrieron por parte de los criollos, afroeuropeos dominantes en Belice y en la cuenca del Caribe,<sup>91</sup> a lo largo del siglo XIX y parte del XX. Esta nueva identidad es también resultado de la mala voluntad de los ladinos —o mestizos— que hacen recurso a elementos de violencia étnica contra los garífunas, en Honduras eufemística y discriminatoriamente llamados “morenos” y en Guatemala “negritos”, como los criollos.<sup>92</sup>

Ahora bien, desde que desembarcaron en Honduras, las relaciones entre los garífunas y los españoles fueron amistosas porque éstos necesitaban mano de obra dispuesta a reconstruir Trujillo, incendiado por tercera vez por los piratas en 1796, y a trabajar el campo aledaño que los europeos no habían logrado adaptar el cultivo del trigo. A su vez, la nación garínagu necesitaba organizar la

<sup>90</sup> Según una charla sostenida con varios hombres en la Casa de la Cultura Satuyé de La Ceiba, Honduras, reunidos para conmemorar el bicentenario de la llegada de los garífunas a Centroamérica, abril de 1997.

<sup>91</sup> A propósito de esta confusión identitaria, es sintomático el contenido de *Garífuna folktales*, de Jessie Castillo (Nueva York, Caribbean Research Center, Medgar Evers College, 1994). La autora plantea que la cultura garífuna es esencialmente africana, porque es la imagen de África la que vivió en Hopkins durante su infancia, cuando escuchaba cuentos en la noche alrededor del fuego. Inmediatamente después pasa a contar “historias tradicionales”, cuyo personaje central, Anancy, es de origen criollo, una araña torpe y lista que se encuentra con otros animales del bosque y tiene aventuras que permiten una moraleja. El texto es bilingüe, inglés y garífuna, pero el contenido de la mayoría de los cuentos es criollo y uno de ellos directamente derivado del catecismo católico: una mujer que busca a Dios todos los días en la Misa y decide esperarlo en la puerta de su casa, es incapaz de reconocerlo en sus vecinos.

<sup>92</sup> Una cuarta identidad a analizar es la de “latinoamericanos” que los garínagu asumen a veces cuando migran a Estados Unidos y, junto con los demás hondureños, guatemaltecos y beliceños, mestizos o indígenas, enfrentan las leyes migratorias y las discriminaciones legales de ese país.

agrícola femenina de yuca y garantizar una cierta independencia. Los hombres aprendieron a combinar la pesca con el contrabando, aprovecharon sus habilidades guerreras, engancharon soldados a sueldo de los españoles.

La cultura femenina tuvo repercusiones inmediatas y a largo plazo. Llegó a los garífunas en una costa con tierra cultivable a sus alrededores, convirtiéndolos en indispensables para la sobrevivencia alimenticia de todas las poblaciones que ahí habitaban, y lo fijó a la tierra a la propiedad colectiva y, por ende, al constante problema indígena de América del Sur: el de la defensa de la tierra como riqueza comunitaria agredida por todas las transformaciones de la economía política de los grupos dominantes.<sup>93</sup>

La minería y la ganadería han sido los enemigos crónicos de los pueblos de los nativos durante tres siglos de vida colonial y un siglo y medio de vida independiente, hoy las grandes transnacionales del turismo compran o arrebatan las tierras costeras de los garífunas y los mayas en Belice, y de los garífunas, los misquitos y los tawahka en Honduras.

Cierto es que en las últimas dos décadas la tierra ha sufrido un proceso de abandono por parte de las trabajadoras escolarizadas (y la mayoría de las garífunas supera la escolaridad media en Honduras, Guatemala y Belice), pero también que las presiones para que vendan son cada vez mayores. Además, la diversificación de los ingresos ligada a la división sexual del trabajo ha creado un patrón de dependencia económica, basado en la necesidad de una doble entrada; el núcleo familiar que se encuentra al margen de los salarios o de la pesca masculinos y la producción agrícola femenina suele considerarse desamparado y opta por vender y migrar.<sup>94</sup>

"A finales del siglo pasado se les extendieron a los habitantes Garífunas los primeros títulos de propiedad sobre la tierra que ocupan en la Costa Atlántica, esto puede ser fácilmente corroborable en el centro de documentación del Archivo Nacional de la Capital de la República. Sin embargo, en los últimos 16 años todas las Comunidades Garífunas están siendo víctimas de la inseguridad jurídica respecto de la tenencia pacífica y ordenada del territorio que históricamente vienen ocupando", *Planteamiento al Gobierno de la República con motivo de la primera Gran Marcha del Pueblo Negro de Honduras. Tegucigalpa 11 de octubre de 1996*, Documento firmado por la Coordinadora Nacional de Organizaciones Rurales de Honduras.

Cf. Francesca Gargallo, "Las culturas afroamericanas de Belice: criollos y garífunas en la identidad pluriétnica de su país", en Luz María Martínez Montiel, ed., *Presencia africana en Centroamérica, México*, CONACULTA, 1993, pp. 61-102, p. 94.

## 11 Las mujeres

SIN embargo, el trabajo agrícola femenino, con su reconocimiento social ampliado, facilita el mantenimiento en el siglo XIX y XX de la importancia económica y simbólica de las mujeres en el seno de la comunidad garinagu.

aliendo a trabajar su parcela, originalmente limpiada y preparada por un hombre de la familia o de la comunidad, a las cuatro de la mañana, las garinagu están de vuelta al pueblo con la carga de leña que han recogido en el camino entre las nueve y las diez. El resto del día lo gastan en actividades sociales que comprenden desde el chisme hasta las clases de lengua garífuna y la organización de fiestas y rituales. El tono elevado de las conversaciones de estas mujeres impresiona a los viajeros mestizos de Centroamérica. Acuden a talleres de agricultura orgánica y de organización campesina así como promueven festivales de belleza garífuna, que convocan a todas las adolescentes desde Belice hasta Nicaragua, nuevamente en sentido étnico supranacional. Cocinan, lavan ropa, cuidan los niños y niñas, conservan alimentos, atienden pequeñas tiendas.

En Belice, junto con los hombres, conforman el grupo más involucrado en la enseñanza a nivel nacional. Coreógrafas, bailarinas y funcionarias garifunas se desplazan con las maestras a lo largo del territorio nacional sin perder los lazos con sus comunidades de origen. En Honduras, muchas se emplean en el trabajo doméstico y envían sus sueldos a la comunidad, generalmente a su madre, para complementar las entradas de la economía agraria de las demás mujeres de su familia. En Guatemala, Livingston se ha convertido en un polo de atracción turística y, a pesar de que algunas familias garifunas han vendido sus tierras al capital transnacional del turismo, otras han obtenido préstamos para construir hoteles y tiendas frente a la costa. Son las mujeres las que manejan estas empresas, probablemente por su propiedad simbólica de la tierra sobre las que se erigen y que ni siquiera las evidencias notariales pueden quitarles. Ellas emplean a garifunas para que no tengan que emigrar.

Esta situación laboral, aunada al papel tradicional que se confiere a las garifunas como garantes de la tradición y al reconocimiento que los hombres les dan de luchadoras contra los colonialistas, invisibilizan la discriminación sexual. No obstante, aun en Yurumein a principios del siglo XVIII, el trabajo agrícola fue la

base del comercio y la riqueza masculinas; las mujeres (y los esclavos) estaban obligados a producir a un ritmo mayor que el de una comunidad indígena tradicional, rompiendo de hecho la simetría de las labores masculina y femenina. Asimismo, la actual búsqueda de ingresos femeninos tiene en la irresponsabilidad paterna una causa evidente.<sup>95</sup>

En el segundo número de *Garinagu Quarterly*, una revista garífuna editada en marzo de 1997 en Estados Unidos, Mirtha Colón se pregunta "Domestic violence: does it exist in the garífuna community?", pero el artículo es una tímida voz de alarma que no cuestiona vicios de comportamiento que se desprenden de la relación tradicional entre las mujeres y los hombres garínagu.

Los conflictos entre miembros de una pareja pueden provocar fácilmente separaciones que enfrentan a la familia de la mujer y la del hombre, pero también a todas las mujeres del pueblo contra el hombre. Los chismes que corren entonces sobre su conducta son exacerbaciones de verdades quizás ocultas en otras ocasiones: que los hombres prefieren a los hijos varones, que los hombres tienen resentimientos contra sus hermanas mayores,<sup>96</sup> que cuentan con lascivia sus hazañas sexuales, que gastan en alcohol lo que no les dan a sus hijos.

El marido atacado por el chisme femenino no puede mantenerse indiferente en el pueblo: o contraataca o emigra. Sin embargo, después de que haya estado ausente por un rato no tiene mayor dificultad en establecer una nueva relación. No es la separación lo que escandaliza a las garífunas, de hecho la disolución de una pareja es un hecho común, ni la existencia de otras relaciones sexuales. Es el desprecio lo que ofende, la falta de cuidados.

La actual campaña de prevención del síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida (SIDA) que ODECO ha emprendido entre la población garífuna de Honduras está muy claramente dirigida a que los hombres no tengan demasiadas relaciones extramaritales.

<sup>95</sup> La irresponsabilidad paterna es justificada culturalmente con que la actividad simbólica masculina implica movimiento (pesca, contrabando, servicio militar, etc.) y por el recuerdo de la poligamia caribe; véase *infra*

<sup>96</sup> El respeto a las hermanas no es menor que el que se le debe a los hermanos mayores, pues se inserta en una jerarquía por razón de edad que es considerada parte integral del orden universal, cuyos principios jamás son puestos en duda. Así cualquier mayor puede reprender o educar a un niño o una niña, todos los ancianos son respetados por sus conocimientos y nunca se manifiestan sentimientos hostiles hacia la madre o el padre. De Andrade Coelho, *Los negros caribes de Honduras*, pp. 67-68

Muchas mujeres saben que sus maridos pueden infectarlas y empiezan a exigir fidelidad o condones. Esto las ha llevado a cuestionarse por qué el adulterio masculino se tolera más que el femenino y por qué se culpa casi siempre a las mujeres de la esterilidad de la pareja o de las enfermedades de las y los hijos.

No obstante, las garifunas no tienden a evitar el matrimonio o a aplazar la maternidad. Los hijos tienen, para ellas como para los hombres, una función social y religiosa: son su propia continuidad y la demostración de que no tienen obstáculos sobrenaturales. Compartir sus vidas con los hombres que pudieron escoger, en ocasiones contra la opinión de sus madres, les parece deseable y muchas mujeres son los soportes vitales de la obra de poetas, lingüistas, historiadores. Orgullosas de saberles dar a sus hombres consejos que ellos toman en consideración, descubren sus vocaciones y no tardan en ponerlas en práctica. En situaciones más tradicionales, festejan una buena pesca del marido o sus dotes, sexuales, de cantante, de bailarín, de trabajador.

Vicenta Álvarez, por ejemplo, es una señora que mantiene en Dangriga toda la tradición culinaria garífuna. Está muy orgullosa de cómo prepara el aceite de coco y el pan de yuca (*cassava bread*) con la ayuda de un rallador eléctrico, aunque conserva la batea de madera para exprimir la yuca amarga y el rallador de cedro con pequeñas piedras incrustadas con que molieron cuatro generaciones de mujeres de su familia antes que ella. Ahora bien, me habla con mucho más orgullo<sup>97</sup> del trabajo de su marido, Austin Rodríguez quien, tras empezar hace treinta y ocho años a estudiar sus propias raíces culturales, e ha transformado en el mejor hacedor de tambores tradicionales garifunas de todo Belice.<sup>98</sup>

Para confeccionar un tambor, el señor Rodríguez necesita recorrer varias etapas previas, algunas lo involucran personalmente, otras lo introducen en un ciclo comunitario. La madera, por ejemplo, va a buscarla en la selva cercana. Cuando ha escogido el árbol, vuelve a Dangriga a declarar su elección y pide el permiso de cortarlo al Departamento Forestal. En luna menguante corta el árbol con varios garifunas más jóvenes que lo ayudan a transportar-

<sup>97</sup> En abril de 1993, Dangriga, Stann Creek, Belice

<sup>98</sup> El *primero*, más grande, es el de los ritmos seculares expansivos y cruzados, y la *segunda*, un poco más pequeño, actúa como acompañamiento. Estos nombres, utilizados por todos los garifunas, son un evidente préstamo del castellano. Para la música sagrada se usan tres tambores muy altos

lo hasta la camioneta y luego a bajarlo en el patio de su casa. Según el tamaño del árbol puede sacar de cuatro a seis tambores, cavándolos uno tras otro de varias secciones del tronco.<sup>99</sup> Necesita luego recurrir al trabajo de los mayas, quienes según sus palabras son unos excelentes cazadores porque le consiguen las pieles de venado para la cubierta. Igualmente, necesito comprar en Yucatán, México, la fibra de henequén (*Agave sisalana*) para amarrar las congas.

Doña Vicenta me recuerda que su marido primero fue marino, luego hizo muebles, luego barcos según la tradición y finalmente los tambores, para terminar triunfalmente diciendo que siempre se ha quedado con él porque es trabajador y le gusta. Le ha dado buenos hijos y nunca se molesta por las personas que ella trae a la casa para que la ayuden en la fabricación de la harina de yuca. Cuando le pregunto si le ha sido fiel, ella se ríe contestando que eso no importa en los hombres.

### *12. A manera de conclusión: hombres y actualidad*

EN 1991, después de visitar el Historical Museum que en Dangriga había abierto una mujer, Melda, me subí a una maltrecha embarcación de madera con un motor de veinte caballos para ir a Hopkins. Antes de bordear la arena dorada de infinitas playas para llegar, los dos jóvenes que accedieron a llevarme por tres dólares ayudaron a una mujer mayor a bajar sus canastos de pan, frutas y verduras en su casa. Se había subido en el canal de Dangriga y durante el trayecto bromeó con los muchachos y les contó cosas riéndose. Los hombres le contestaban con respeto y, a veces, me traducían trozos de la conversación. Poco antes de bajar, en un castellano entreverado de palabras garífunas, maya kekchí e inglesas, la mujer me preguntó sobre mi vida. Le encantaba mi condición de extranjera, es decir de viajera. El que yo estuviera en movimiento le parecía una condición inquietante y atractiva. Me regaló una naranja para la sed y terminó diciéndome, después de tocar mi brazo bronceado por el sol, que tenía suerte de ser casi tan negra como

<sup>99</sup> En esa ocasión me alabó la utilidad de la sierra eléctrica. Según Austin Rodríguez, gracias a ella se evitaba desperdiciar mucha madera, preservando así a los árboles. Cuando le hice notar que con la sierra eléctrica se estaban matando las selvas centroamericanas, entró en un estado de ansia y pesadumbre.



una caribe, pero que me cuidara de los hombres garífunas porque son todos unos calientes. Se rio muchísimo de sus chistes.

Los muchachos resultaron ser excelentes marineros cuando se levantó el viento. Uno de ellos me dijo que no me preocupara, que conocían el mar. Por la noche, en Hopkins, los vi sentados en una cancha rectangular que sirve para el basquet y para las reuniones comunitarias. Una de las cooperativistas del hotel de Sandy Beach, Alberta, me dijo que los hombres reunidos hablan de emigración, lluvias, béisbol y mujeres: “Siempre hablan de mujeres, todas les gustan, a todas dejan”.

Si deben tomar decisiones que conciernen a toda la comunidad, las garífunas también se sientan en la cancha y opinan, pero sólo los hombres lo hacen todos los días, para descansar. Muchos trabajan fuera del pueblo, otros han emigrado a Estados Unidos y han vuelto como jubilados y entonces se reúnen para disfrutar de una recuperada camaradería, hablar de pesca, jugar barajas. Según Ramón D. Rivas, “los hombres constituyen una masa fluctuante que permanece una parte de su tiempo en los poblados”.

Cuando emigran tienden a tener una doble residencia, más aún, “la poligamia generalizada en África Occidental, compartida con los caribe-arawacos de las islas, se ha mantenido en la costa centroamericana a causa de la migración recurrente”.<sup>100</sup> Esta movilidad es fundamentalmente de carácter económico, pero también tiene que ver con un patrón de vida relacionado con el mar y sus símbolos de movimiento y de libertad individual. Si la migración hacia Belice en 1802<sup>101</sup> y la fundación de Labuga (en “la boca” del Río Dulce, actual Livingston en Guatemala) en 1804 por Marcus Sánchez Díaz,<sup>102</sup> respondieron a la búsqueda de trabajo en el corte de madera y la necesidad de bases para el contrabando, las migraciones hacia la costa nicaragüense respondieron más bien a un

<sup>100</sup> Rivas, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras*, p. 270.

<sup>101</sup> Los magistrados ingleses de Belice vieron un gran peligro en la llegada de ciento cincuenta “hombres borrachos e infantiles y mujeres histéricas” que habían cometido “atrocidades” en Granada y San Vicente. Pidieron permiso para expulsar esa gente de su asentamiento, dada la cercanía de las fiestas de Navidad y el peligro que significaba para las mentes débiles de sus esclavos la cercanía con negros rebeldes, *Minuta de la reunión de magistrados del 9 de agosto de 1802*, citada por Cayetano, *Garífuna history*, p. 43. Los ingleses siguieron posteriormente una política de separación entre los grupos que dominaban en Belice; hasta mediados del siglo xx los criollos seguían sosteniendo que los garífunas eran caníbales.

<sup>102</sup> A quien Sebastian Cayetano llama “chamán” aunque no explica por qué, *Garífuna history*, p. 41.

deseo de acercamiento con los misquitos, cuyo rey pareció darles muestras de respeto, y en 1832 los recibió cuando los hondureños los persiguieron.

En ese año, los hombres caribes se aliaron con un grupo conservador hondureño, los "Serviles", que propugnaba el retorno del régimen español. Fueron derrotados por la Federación de los Estados Centroamericanos al mando del general independentista Morazán y cruelmente perseguidos. Alejo Beni, un viejo patriarca garífuna que había comandado un grupo guerrillero en Yurumein se embarcó con 28 adultos y doce niños rumbo a Belice. Ahora todos los 19 de noviembre se conmemora su llegada a Stann Creek, la actual Dangriga, representándose el desembarco de hombres y mujeres en canoas en las playas frente a la ciudad. Este Garífuna Settlement Day es una fiesta nacional beliceña.

El rechazo de las autoridades coloniales inglesas se manifestó sobre todo como marginación y aislamiento, lo cual redundó en beneficio de la identidad colectiva y el trabajo agrícola femenino, pero volvió a empujar a los hombres a emigrar: cuando no para los cortes de madera, para la construcción del ferrocarril que recorría la costa del golfo de Honduras, o para los cargamentos de café, plátanos, algodón y, a principios del siglo xx, las plantaciones de la malhadada United Fruit Company (UFCO).

Asimismo, aliados con los misquitos y los mestizos, lucharon contra la invasión de Nicaragua por el aventurero William Walker. Un garífuna, el sargento Montero, encabezó el pelotón de fusilamiento del filibustero.

La experiencia como trabajadores dependientes en la UFCO y las deplorables condiciones a las que fueron orillados en Honduras por la dictadura de Tiburcio Carías Andino, acercó a los hombres garífunas a organizaciones sindicales que simpatizaban con los liberales. El 18 de junio de 1937, doscientos soldados al mando de un tal "teniente Ramiro" entraron en el pueblo de San Juan y tras declarar a todos los "morenos" culpables de traición, sacaron a punta de fusil a la población de sus viviendas y frente a los ojos de mujeres y niños obligaron a los 22 hombres que encontraron a cavar sus tumbas antes de dispararles. Las sobrevivientes lograron avisar a los hombres que estaban pescando y trabajando fuera de la comunidad, los alcanzaron en un punto convenido y con ellos migraron a Belice, donde fundaron Hopkins.

Sin embargo, por lo general, las acciones políticas y militares de los garífunas en Centroamérica, así como su histórica actividad

de contrabandistas de alimentos y bienes manufacturados, no les han impedido tener una relación serena con la legalidad de sus países. La mayoría de los hombres garífunas hoy en día son marineros en la mercante, pescadores organizados en cooperativas, maestros y comerciantes. Después de su conversión al catolicismo, en la segunda mitad del siglo XIX, muchos hombres han abrazado el sacerdocio y el actual obispo de Belice y Belmopán, monseñor Martín, es garífuna.

A pesar del crecimiento de la delincuencia y el narcotráfico de 1980 a la fecha, los hombres garífunas tienen un índice muy bajo de criminalidad. Aun durante los años en que los contrarrevolucionarios atacaban desde Honduras al gobierno revolucionario de Nicaragua (1981-1990), y a pesar de su cercanía física e ideológica con los misquitos que reclamaban de ese gobierno una mayor autonomía indígena, los garífunas nunca se mezclaron con el tráfico de armas ni con el mercado de divisas.

En el campo de la música, gracias a la rápida difusión de ciertas variaciones rockeras de bailes tradicionales (por ejemplo, el "puntarock"), y en el de las artes plásticas, se han visto descollar últimamente las actuaciones masculinas. A diferencia del teatro, en el que participan mujeres y hombres, la música parece ser un espacio marcadamente masculino que, además, contribuye a difundir una imagen triunfal de la fiesta caribe: giras y buenas ganancias. Músicos y pintores apoyan las actividades de las y los líderes comunitarios que se han organizado para defender el propio derecho a la tierra. De hecho consideran el arte, o más bien su propia capacidad individual de producirlo, un elemento de la cultura del grupo y, por lo tanto, lo caracterizan políticamente. O sea, en sentido étnico y supranacional.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Insisto en este concepto que toma en consideración la nación, y por ende el Estado-nación latinoamericano, porque comparto con el maestro Jesús María Serna Moreno, mi amigo y colega de la Universidad Nacional Autónoma de México, la idea que "hablar de configuración nacional implica concebir el problema étnico no como una condición estática en la que se está ubicado como pueblo indio o afroamericano de un determinado país, sino como un complejo proceso dinámico mediante el cual la nación se constituye contando con la participación de los pueblos indios o afroamericanos a partir de sus especificidades culturales y lingüísticas en un plazo de continuidades y rupturas, de relaciones de alianza y oposición entre ellos", Jesús María Serna Moreno, "La cuestión étnica en el Caribe Centroamericano. Algunos elementos para la discusión", *Cuadernos Americanos*, núm. 47 (1994), pp. 130-148, p. 134.