

In *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*. Cunin, Elisabeth (ed.) INAH, UNAM, CEMCA, IRD, México, 2010. Pp. 35 – 68.

Garinagu Hondureña y los Significados de “Negro” en los 1930s y 1940s

Presentation to be Delivered at: Congreso “Diáspora, Nación y Diferencia”

Veracruz, México, 10-13 de Junio 2008

*Mark Anderson
University of California Santa Cruz, EE UU
mda@ucsc.edu*

En esta ponencia examino las transformaciones en las formas en que los Garinagu públicamente representaban su relación a lo negro, a lo indio, a África y a la esclavitud durante los años treinta y cuarenta. La antropóloga Nancie González sostiene que durante este periodo los garinagu se identificaban como “puramente indios,” negando cualquier origen africano y desligándose de otras “personas de color.” En esta ponencia propongo que es necesario modificar esta tesis. Basándome tanto en lenguaje directo como indirecto, sostengo que los garinagu no se representaban a sí mismos como “puramente indios” ni se divorciaban completamente de lo negro. Al ser racializados como negros por los demás, los garinagu parecen haberse entendido a sí mismos como partícipes de dicha categoría y a la vez enfatizado su particularidad étnica, distanciándose así de otras poblaciones negras y de los estigmas de la esclavitud y de orígenes africanos. Para entender el proceso de formación de identidad garífuna durante los años treinta y cuarenta—incluyendo los discursos de ascendencia india—es necesario hacer un análisis de los discursos de nacionalismo Hondureño y de las jerarquías etno-raciales que hacían de lo negro un problema.

Esta ponencia presenta la primera mitad de un argumento-en-proceso sobre las transformaciones en las prácticas de identificación pública de los garífunas—en particular con respecto a la categoría *negro*—en el periodo comprendido entre los años treinta y los años sesenta. Por mucho tiempo, varios antropólogos han sostenido debates sobre los orígenes culturales de los garífunas, enfatizando por un lado los legados culturales africanos (Coelho 1981 [1955]) y por otro los Amerindios (Taylor 1951) o identificando la cultura garífuna fundamentalmente como producto de adaptaciones a las condiciones del Nuevo Mundo (González 1970, 1983, 1988). Una ola reciente de trabajo académico ha investigado las relaciones contemporáneas de los garífunas con lo indio, lo negro y África (e.g. England 2006, Jonson 2007, Anderson publicación próxima), pero en estos análisis nos han faltado relatos detallados de cómo los garinagu construyeron su identidad en relación a estas categorías en momentos y contextos particulares del pasado. Sin embargo, Nancie González ha producido una estimulante tesis sobre los cambios en las prácticas de auto-identificación garífunas durante el siglo veinte. Dicha tesis amerita un escrutinio y análisis cuidadoso.

González afirma que “a pesar de su deuda evidente con África y su proclividad de absorber negros extranjeros” la tendencia identitaria de la cultura garinagu “persistió durante unos trescientos años identificándose como puramente indi[a],” y negando así todo origen africano hasta los años sesenta y setenta (1992: 403). “Únicamente después de la masiva emigración a EE UU que siguió la segunda guerra mundial—cuando asistieron al despertar de los grupos de ‘poder negro’—empezaron a reconocer su herencia africana” (1992:427). La evidencia etnográfica con la que sostiene dicha alegación se deriva principalmente de su trabajo de campo en Livingston, Guatemala durante 1957 y 1958. En esa época, los garinagu “hacían hincapié en sus orígenes sudamericanos, señalaban que sus ancestros nunca habían sido esclavos y forjaban una ascendencia que negaba toda ascendencia africana” (1988: 137). En una publicación posterior, González afirma que “[n]adie mencionaba a África. De hecho, [los garinagu] hacían un esfuerzo por enfatizar que no tenían relación alguna con otras personas de color. Sus ancestros habían sido de piel clara ‘como tú,’ decían, alisándome el brazo” (1997:200).

En esta ponencia sugiero que es necesario revisar varios aspectos la tesis de González. Primero, encuentro poca evidencia de que en los años treinta y cuarenta, los garinagu, al menos en Honduras, se entendieran o representaran a sí mismos como “puramente indios,” lo cual implicaría que se desligaban de cualquier asociación con una identidad “negra.” Más bien, siendo que los demás los racializaban como negros, los garinagu parecen haber adoptado una variedad de posiciones en cuanto a sus orígenes e identidad. Sostengo que la evidencia disponible sugiere que los Garinagu se entendían a sí mismos como parte de la categoría racial “negro” mientras que a la vez enfatizaban su particularidad histórica y cultural, distanciándose así de otros grupos negros y de los estigmas de la esclavitud y orígenes africanos. Tomar esta posición no significa abandonar la idea de que ocurrieron cambios importantes en las políticas identitarias garífunas. En los años cincuenta, los garinagu comenzaron a politizar y afirmar públicamente una identidad negra; la cual se hace evidente con la aparición de organizaciones anti-racistas tales como la Sociedad Cultural Abraham Lincoln, y con las políticas culturales del Dr. Alfonso Lacayo, quien una vez le dijo a alguien que lo llamó negro “[m]ueve tu árbol genealógico y verás caer un negro.”¹ De esta manera, aunque coincido con González en que ocurrieron cambios importantes en la formación y política de identidad garífuna entre los años treinta y cuarenta y entre los cincuenta y sesenta, sostengo que debemos modificar nuestro concepto de dichos cambios. Primero, necesitamos un relato más matizado sobre las auto-representaciones garífunas en relación a la categoría “negro,” un relato que se sitúe dentro de la política del nacionalismo mestizo de los años de la dictadura de Carías (1932-1948). Segundo, es preciso examinar las afirmaciones públicas de identidad “negra” y de solidaridad con “los negros” en otras partes no como un simple producto de la emigración y del contacto con “*black politics*” en los Estados Unidos y en otras partes de la diáspora africana, sino en relación a las transformaciones políticas que ocurrieron en Honduras a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta (ver Euraque 2004). En la presentación del día de hoy, me enfocaré solamente en este primer componente concerniente al proceso de formación de identidad garífuna en los años treinta y cuarenta.

¹ Gaspar Vallecillo Molina, “¿Hasta Cuándo?,” El Heraldo, 4 de Abril, 2006. Available at: <http://www.elheraldo.hn/nota3.php?nid=48344&fecha=2006-04-04>.

La reconstrucción de modalidades anteriores de formación de identidad racial y cultural no es tarea fácil. Los relatos escritos por garinagu en la primera mitad del siglo veinte son escasos y aquellos producidos por periodistas, antropólogos y oficiales del estado filtran sus voces a través de sus propios prejuicios y proyectos. A su vez, las reflexiones de garinagu contemporáneos nos proveen de una fuente fundamental, pero tienden a obstruir una diversidad de perspectivas del pasado, ya que son productos de historias más recientes. Hoy en día, los discursos de ascendencia africana, los sentimientos de pertenencia a la categoría “negro” y las afirmaciones de negritud tienden a articularse en formas que probablemente no existían en épocas anteriores. Para fines de esta charla, me enfocaré en fuentes escritas, comenzando con las notas de campo de Ruy Coelho, el primer antropólogo en producir una monografía sobre los garinagu hondureños.

Ruy Coelho era alumno de Melville Herskovits e investigaba cuestiones de aculturación y sobrevivencias culturales africanas entre los pueblos garífunas (a quienes, siguiendo las convenciones antropológicas de la época, llamaba Black Caribs o Caribs). Su tesis de doctorado (1955)² contiene pocos comentarios sobre cómo los garinagu entendían su propia identidad, pero en sus notas de campo podemos encontrar reportes de las posturas de algunos garinagu, particularmente varones, respecto a su ascendencia. Estas notas de campo han sido publicadas en portugués (2000).³ Sus comentarios iniciales apoyan la idea de que los garinagu querían distanciarse de otros pueblos llamados “negros,” pero no reafirman la idea de que se identificaban como “indios.”

El peor insulto para un Caribe es que lo llamen esclavo. Desde el principio me percaté de la importancia de esto. Todos los hombres con los que conversé, Abram López, Antonio Martínez, Daniel Álvarez y otros, repitieron lo mismo: Los Caribes Negros no eran africanos y nunca habían sido esclavos (ya que para ellos estas dos condiciones estaban ligadas). Muchas veces, cuando se discutía el tema del culto *gubida* escuché la frase: “Es el culto de nuestra raza.” Con esto se insinuaba que ellos, como pueblo libre e independiente tenían su propio lenguaje y su propia religión y no se sometían a los gobernantes del momento ni adaptaban

² The dissertation was later published in Spanish (Coelho 1981).

³ All quotations here are from the English original, available in the papers of Melville Herskovits at the Northwestern University Archives.

sus costumbres. Decían con orgullo que los ingleses de St. Vincent habían tratado de imponerles el protestantismo pero no lo habían logrado. “Ni los franceses, que eran nuestros amigos, pudieron convertirnos.”...La ambivalencia social de los miembros del grupo también toma otras formas. No creo tener una idea clara y completa de los hechos, pero la forma en que los Caribes ignoran sus orígenes y siempre están discutiendo este tema, es muy interesante. No quieren ser africanos, es decir, esclavos como otros negros franceses, ingleses y creoles. Escucho a muchas personas decir: “Mi abuelo tenía cabello largo y liso y era tan blanco como tú.” Pero la otra alternativa sería ser indios, y ésta tampoco la quieren.⁴

Coelho prosigue comparando los relatos que los garífunas hacen de sí mismos con las construcciones mestizas sobre identidad nacional y su relación a los indios.

En este aspecto su actitud es idéntica a la de la mayoría de los hondureños, quienes orgullosamente dicen tener sangre india, pero enfáticamente niegan cualquier relación con los indios contemporáneos. Ya que los indios que se ven en las calles de las grandes ciudades, o viviendo en sus propios territorios, sin duda son de un tipo muy pobre. Su estatura es baja, sus rasgos no muestran la belleza celebrada por los viejos escritores de crónicas, y su condición es miserable. Los negros tienen una condición de vida mucho mejor, ya que los indios forman el estrato más bajo de la población. Por supuesto, estas personas no tuvieron nada que ver con la construcción de los monumentos de Copán, o con la organización de la defensa en contra de los españoles, una tradición que todo hondureño atesora. Lempira, el más grande héroe nacional, es representado como un hombre alto, que guarda semejanza a los indios americanos de las praderas que aparecían en las películas de los años veinte. De acuerdo a este modelo, los Caribes Negros construyeron su propio tipo ideal de Caribes, los cuales eran una antigua y orgullosa tribu de guerreros independientes...esta es una creación moderna, construida por estudiosos del grupo con la ayuda de trozos de información hallada en manuales, artículos de mala calidad y estampillas de

⁴ Northwestern University Archives, Melville J. Herskovits Papers, 1906-1963, African Manuscripts 6, Series 35/6, Box 105, Folder 2.

enciclopedias de tercera. Sus propias tradiciones son extremadamente exiguas; la gran mayoría no ha escuchado siquiera el nombre de Satuyé, el líder Caribe llamado Chatoyer por los franceses... su imaginación, que no se contiene ante ningún hecho, ha construido y continúa construyendo muchas teorías diferentes. [Douglas] Taylor ha publicado algunos artículos en un pequeño periódico local de Honduras Inglesa. Dicho autor sostiene que los Caribes eran una antigua y “civilizada” raza africana, que tuvieron lenguaje escrito, supuestamente en caracteres arábigos! Y esta, es solo una de tantas.⁵

Finalmente, Coelho recuerda una conversación que sostuvo con su colega, el antropólogo Douglas Taylor (quien estaba de visita mientras realizaba trabajo de campo en Honduras Inglesa) y Sebastián Tifre, un joven garífuna a quien Coelho contrató como ayudante doméstico e informante principal.

Apenas hace poco pude ver claramente un episodio interesante que ocurrió con Sebastián. Una vez, Sebastián nos preguntó a Taylor y a mí si todos los negros originalmente venían de África. Dijimos que no, y le contamos sobre los melanesios, a quienes también se les considera negros. Después preguntó de dónde venían los Caribes. Taylor le mostró St. Vincent en el mapa y, mientras apuntaba a la región norte de Sudamérica y a las Antillas, le dijo que habían habido Caribes en toda esa región y que todavía existían muchos. “entonces por qué dicen que todos los negros vienen de Africa?!” exclamó. En su mente, Caribe y negro eran términos equivalentes. Taylor le mostró unas fotografías que habían sido tomadas en Dominica, y le contó sobre la mezcla de sangre india y negra que se está dando hoy en día en esa isla. Notamos que estaba avergonzado y decepcionado. Para la noche de navidad ya había olvidado todo sobre los Caribes con facciones indias que había visto, y recordaba solamente un hecho: que existían negros que venían originalmente de sitios fuera de África.⁶

Si bien las afirmaciones iniciales de Coelho coinciden con el argumento de González que sostiene que los garinagu no se identificaban con África ni con (otras) poblaciones negras de la región, en última instancia sus comentarios sugieren que los “Caribes” de Trujillo

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

no tenían un relato único y bien establecido sobre sus orígenes, ni tampoco se veían a sí mismos fundamentalmente como indios. Coelho hace énfasis sobre este último punto y permanece perplejo ante las actitudes de los garífunas hacia sus orígenes. Tanto “indio” como “negro” era categorías raciales estigmatizadas.

Tal vez Coelho estaba demasiado preocupado identificando los orígenes culturales de los garinagu para tomar seriamente los esfuerzos de los garinagu mismos por auto-identificarse. De hecho, al subrayar sus “exiguas tradiciones” y el uso de textos dudosos escritos por un estudioso nativo—a quien se le ve como el opuesto del antropólogo experto—Coelho les niega a los Caribes toda autoridad para reconstruir su propio pasado. No obstante, su diario nos provee de buen material para reflexionar. Tomemos el caso de Sebastián Tifre y su pregunta sobre los orígenes negros y caribes. Coelho afirma que para Tifre “Caribe y Negro eran términos equivalentes,” lo cual sugiere que Tifre reconocía que ambas etiquetas eran aplicables a su gente. En el pasaje anterior parece que Tifre veía a los Caribes (garífunas) como un tipo de negro e intentaba entender la relación de ambos (caribes y negros) con África. Cuando los antropólogos confirman que los Caribes—ellos se referían a los indios Caribes—no vienen de África, Tifre pregunta “por qué dicen que todos los negros vienen de África?” En este caso no queda claro quiénes son los que “dicen.” Tifre podría estar refiriéndose a la tendencia general de asociar el ser negro con tener ascendencia africana. También podía estar refiriéndose a un debate local sobre los orígenes africanos de los Caribes.

Una semana más tarde, Coelho describe una conversación que sostuvo con Tifre y sus amigos: “Hubo una violenta discusión sobre la pregunta eterna: los orígenes de los Caribes. Como de costumbre habían dos bandos: los africanistas y los anti-africanistas. Me sorprendió ver que Sebastián adoptó la posición anti-africanista, no tenía idea de que pensara de esa manera.”⁷ Coelho no registra nada del debate entre “africanistas” y “anti-africanistas.” Sin embargo, sí menciona que los anti-africanistas eran “la gran mayoría” y se refiere a un africanista de la siguiente manera: “el caso de Víctor López aún no me queda claro; sus argumentos están basados en un sentido común: ‘Claro que somos negros. Mira nuestra piel, mira nuestro cabello!’ Por qué será que él puede ver estas

⁷ Northwestern University Archives, Melville J. Herskovits Papers, 1906-1963, African Manuscripts 6, Series 35/6, Box 104, Folder 4.

cosas claramente mientras que los demás no las ven? Como camarero de barcos americanos, Víctor López ha viajado a Nueva York y a Chicago; tal vez se identifica con los negros americanos de clase alta y eso lo ha llevado a aceptar sus afiliaciones raciales.”⁸ Según Coelho, Víctor López—un “africanista” que acepta la verdad sobre su propia negritud y sus orígenes africanos—difiere de la mayoría, quienes permanecen en un estado de negación sobre sus orígenes y por lo tanto, sobre sus verdaderas “afiliaciones.”⁹

Poniendo de lado las evaluaciones psicológicas de Coelho, podemos recalcar dos puntos. Primero—el más obvio—las notas de Coelho sugieren que en el Trujillo de 1947 no todos los garinagu compartían la misma postura sobre sus orígenes, particularmente en lo concerniente a orígenes africanos. Como ejemplo de la variabilidad de posturas cabe comentar que un informante identificó a los Caribes como “descendientes de los judíos, de la tribu de Manase, para ser más precisos.”¹⁰ La generación de hombres mayores sostenía que los garinagu jamás fueron esclavos ni eran originarios de África, mientras que una generación de hombres más jóvenes—algunos de los cuales habían vivido en el extranjero—debatían el asunto de los orígenes africanos. Podríamos preguntarnos si esto se trata de un fenómeno reciente o de una conversación más antigua sobre lo negro y África. Aunque desde hace tiempo muchos han notado que los “morenos” “no quieren ser llamados negros” (Lunardi 1946:12), más tarde en el capítulo vemos casos en que varios varones garífunas reconocen públicamente que son negros y/o miembros de la raza de color. Además, típicamente el término “negro” era usado (y tomado) como un insulto y no podemos interpretar su rechazo—por parte de los garinagu—como una negación de verse a sí mismos, en cierto sentido, como parte de la categoría a la que dicho término se refiere. Curiosamente, a finales de la década de 1910 y principios de los años veinte, parece que por lo menos algunos garinagu tuvieron interés en la *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) liderado por Marcus Garvey, la cual contaba con sedes en las comunidades de San Juan y Travesía (en Honduras), Livingston (en Guatemala) y

⁸ Northwestern University Archives, Melville J. Herskovits Papers, 1906-1963, African Manuscripts 6, Series 35/6, Box 105, Folder 2.

⁹ Northwestern University Archives, Melville J. Herskovits Papers, 1906-1963, African Manuscripts 6, Series 35/6, Box 105, Folder 2.

¹⁰ Northwestern University Archives, Melville J. Herskovits Papers, 1906-1963, African Manuscripts 6, Series 35/6, Box 105, Folder 1.

Stann Creek (en Belice) y en la mayoría de los puertos centroamericanos (Hill 1990:997-998). Aunque permanece poca memoria social de la UNIA en Honduras,¹¹ un hombre al que entrevisté, nacido en la primera década del siglo veinte, me dijo que habían dos sucursales en La Ceiba, una que atendía a “Negros ingleses” y la otra a garinagu. Me dijo que su madre había sido secretaria de la sede garífuna pero sólo recordaba que la organización promovía el regreso de los negros a África. Más tarde, mencionó que él y sus amigos leían con gran interés las noticias sobre la guerra que los italianos habían lanzado en contra de Haile Salassie y Etiopía durante los años treinta. Aunque la evidencia es limitada, sugiere que los garinagu adoptaban una variedad de posturas respecto a si eran negros, si llamarse negros, a su solidaridad con los negros y al significado de ser negro.

Segundo, no podemos simplemente asumir que la postura “anti-africanista” conllevaba una negación de ser negro. Esto se puede observar en la conversación que Coelho reporta con Sebastián. En ella, Sebastián hace conexiones entre las categorías Caribe y negro y al mismo tiempo se pregunta si todos los negros son originarios de África. En otras palabras, no debemos asumir que la postura anti-africanista era, estrictamente hablando, anti-negro, es decir, un rechazo de la idea de que los Caribes eran negros. Aunque Coelho, como muchos estudiosos de Afro-América, siempre veía la negritud en el Nuevo Mundo como un asunto de descendencia africana y pensaba que la manifestación de una identidad saludable era la afirmación tanto de raza como de origen, los encuentros y desencuentros entre las ideas de negritud y África y entre expresiones de particularidad étnica y solidaridad racial, requieren de métodos más matizados para analizar las demandas y prácticas identitarias.

En última instancia es necesario notar que la producción de raza, orígenes e historia ocurría dentro de una atmósfera de discriminación racial y represión política durante la dictadura de Carías. Coelho nos informa que las reuniones de más de diez personas estaban prohibidas y que toda señal de protesta política se enfrentaba a rápidas represalias. El liderazgo local ejercido por los mayores se vio comprometido por su complicidad con el gobierno, mientras que las discusiones políticas clandestinas eran

¹¹ Euraque (forthcoming) has reviewed the existent UNIA archive and concluded that there is little evidence to suggest that Garveyism played an important role in Honduras.

parte del ritmo de la vida diaria. En efecto, en las notas de campo notamos que Sebastián Tifre era parte de un grupo—quizás el mismo grupo que debatía sobre los orígenes africanos—que circulaba un folleto en el que denunciaban a una figura política garífuna que trabajaba para el Partido Nacional (Coelho 2000:177-179). Al referirse a la ejecución de un grupo de garinagu de la comunidad de San Juan que supuestamente había traficado armas en 1937 (1981:60), estos autores anónimos se preguntan: “Durante quince años, qué es lo que la dictadura ha hecho a los Morenos. Nada más que mandarlos fusilar. . .” Poco tiempo después de que Coelho partió de Honduras, Sebastián Tifre pasó dos años en la cárcel por atreverse a hacer pública su lealtad al partido de oposición, el Partido Liberal (Centeno 1997:98-99). Además de reconocer la represión política que ocurría durante la dictadura, es necesario entender los procesos de racialización y las formaciones nacionalistas con las cuales los morenos debían lidiar por necesidad. Al identificar la relación entre las creaciones nacionalistas de un pasado indio heroico y las auto-representaciones garífunas que destacan historias de resistencia anti-colonial, Coelho mismo nos da una clave sobre el respecto.

En una serie de publicaciones sobre mestizaje hondureño (e.g. 1996, 1998, 2003, 2004), Darío Euraque analiza las exclusiones etno-raciales del nacionalismo hondureño, en particular la forma en que el concepto de nación ha excluido lo negro.¹² Para principios de los años treinta, cuando Carías llegó al poder, dominaba un discurso—el cual compartían tanto los principales partidos políticos como las organizaciones de trabajadores—que identificaba al negro como un problema que amenazaba a la nación. Al tipo representativo de la nación, al verdadero hondureño, se le imaginaba como producto del mestizaje indo-hispano, una mezcla de descendientes de europeos e indios, mientras que las dimensiones africanas de la historia hondureña eran minimizadas, ignoradas o denigradas. En parte, estos discursos de mestizaje constituían una respuesta al poder que ejercían las compañías de frutas estadounidenses y el departamento de estado de los Estados Unidos. Aunque gran parte del discurso público en contra de los negros estaba claramente dirigido a los inmigrantes afro-caribeños que trabajaban en las compañías de fruta, también implicaba a los garinagu de diversas maneras.

¹² See also Amaya 2006, n.d.

Los garinagu habían sido racializados como “negros” antes y después de su llegada a Honduras a finales del siglo dieciocho. Los oficiales del estado y otras figuras poderosas a menudo los representaban como culturalmente atrasados y racialmente inferiores. Los discursos que veían al “negro” como racialmente inferior, hipersexual, y como un peligro a la integridad racial de la población nacional sin duda se referían a los garinagu (ver Anderson, publicación próxima). Euraque sostiene que de hecho, los garinagu y no los antillanos constituían la mayor amenaza competitiva para los mestizos (2003: 243). Además, la evidencia histórica sugiere que a menudo confundían a personas con identidades y orígenes étnicos y nacionales distintos -garinagu, extranjeros de descendencia africana y negros ingleses. La United Fruit Company, quien diferenciaba cuidadosamente entre diferentes segmentos de la fuerza laboral para reducir el número de trabajadores extranjeros en su nómina (see Soluri 1998:239-240), se percataba de esto. En un artículo de periódico, un oficial hondureño expresó una opinión similar: “Ha sido tan grande y tan profundo el odio manifestado contra los negros, que sus adversarios al atacarlos, no han tomado en cuenta a los morenos hondureños que son nuestros hermanos y que son los que forman la mayor parte de los hombres de color que trabajan en este Puerto, muchos de ellos procedentes de la Islas de la Bahía, en donde predomina el idioma inglés” (1998:240). La ironía es quizás que este oficial olvida mencionar que los habitantes de las Islas de la Bahía también eran hondureños.¹³

Cómo respondían los garinagu a las exclusiones y confusiones del racismo y mestizaje indohispano? Para responder a esta pregunta me enfoco en tres casos de autorepresentación pública de los garinagu. Los primeros dos surgen a raíz de conflictos laborales que ocurrían en la zona de Trujillo. En 1932, un corresponsal de un periódico regional reportó tensiones como resultado de un recorte de operaciones por parte de las compañías de frutas en Puerto Castillo.¹⁴ El corresponsal investigaba la “queja de los morenos,” la cual iba dirigida principalmente a trabajadores (mestizos) rivales.

Para cada embarque se emplea una de las tropas “nativas” o “morenas”, que así les llaman los rubios, y entre ellas existe la triste rivalidad del salario, que la Compañía tiene buen cuidado de no disolver. Los nativos acusan a los morenos

¹³ In an ethnographic survey of Central America conducted in the 1950s, Richard Adams notes that Garinagu (morenos) were often confused with “Antillean Negroes” (1957:633).

¹⁴ “Notas de Puerto Castilla,” *Diario del Norte*, 6 de Diciembre, 1932.

de que son negros; y éstos, trujillanos puros, llaman forasteros a los hondureños del interior, que vienen a disputarles su medio de vida.¹⁵

Los mestizos afirmaban su estatus como nativos de la nación, por consecuencia negándoles dicho estatus a los morenos, al calificarlos de “negros.” Los morenos, por su parte, afirmaban su propia presencia nativa en dicho lugar y acusaban a los rivales de no ser nativos de la costa, repitiendo, con lenguaje regionalista, el argumento nacionalista que sostenía que los extranjeros les estaban robando el pan a los trabajadores nativos.

Unos meses antes de este reportaje, un “moreno” auto-identificado de nombre Sixto Cacho escribió un artículo para un periódico de la costa norte titulado “Por la Raza Morena y la Protección de todos mis Compatriotas” en el que situaba a los morenos dentro del discurso de nacionalismo indo-hispano.¹⁶ Sé poco sobre Cacho, excepto que a finales de los años cuarenta vivía en Tegucigalpa donde le brindaba albergue a Alfonso Lacayo, el primer médico garífuna en honduras y un importante activista de la segunda mitad del siglo veinte. Cacho habla como un ciudadano nacional en representación de los “morenos” como parte de la nación:

Los morenos que habitan en Honduras son también sus hijos legítimos; y a ella le toca atenderlos para que demos el mayor fruto posible, y pueda tener hombres que sean capaces de defenderla en todas las actividades humanas; especialmente para los pacíficos; en este siglo de luces Honduras no debe contentarse con una carga de analfabetas; debe de educarnos para que seamos útiles a la Patria.

Deben protegernos las autoridades . . . somos negros, lo conocemos, pero desgraciada o afortunadamente somos hermanos legítimos de los indo-latinos; hay quien no conozca la historia y probablemente tilde de igualado al que escribe; pero es tan cierto, como el sol que nos alumbra a diario.

Yo puedo demostrar a quien lo solicite, que la raza caribe q’ puebla la Costa Norte de Honduras, descende de los habitantes que encontró Cristóbal Colón, en las islas y tierra firme, cuando el descubrimiento de América.¹⁷

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Sixto Cacho, “Por la Raza Morena y La Protección de Todos mis Compatriotas,” Diario del Norte, 14 de Junio, 1932.

¹⁷ Ibid.

Cacho lidia con las exclusiones raciales del nacionalismo indo-hispano mediante una afirmación de hermandad con los indo-latinos (mestizos), la cual está basada en una ascendencia india en común. Esta afirmación de pertenencia nacional se basa no simplemente en la larga presencia de los morenos en dicha nación o región, sino en su descendencia de los Caribes. Sin embargo, Cacho no niega que los morenos son negros, y admite “somos negros, lo sabemos.” En este sentido—al identificar a un grupo de negros como legítimos hondureños—interrumpe los términos mediante los cuales el nacionalismo indo-hispánico excluye a los negros de la nación. Sin embargo, para Cacho el ser negro no significa una afirmación de solidaridad con los negros extranjeros. Cacho continúa:

Por eso pido la protección para el hombre moreno, como legítimo hondureño; pido el buen trato para mi raza, que es una raza pacífica, trabajadora y honesta; que no admitan nuestros gobiernos, que los extranjeros nos quiten el pan y nos ultrajen en nuestro propio suelo; esto sucede en todas las actividades d' las Compañías, especialmente la Tela, Truxillo Railroad Co., donde los extranjeros aparte de los norteamericanos, son los preferidos en los talleres y muelles; mientras los latinos y los morenos hacen los trabajos más rudos, los jamaicanos y beliceños nos dirigen. ¿No hay hondureños que puedan dirigir las trabajos en los muelles? ¿Por qué es esa preferencia? ¿No hay quien pueda ver esto? Sí hay, pero como todo lo arreglan las Compañías, como hondureño defenderé siempre el derecho de todos mis compatriotas y muy especialmente el de los morenos, que no hay quien diga por ellos.¹⁸

De esta manera, aunque no identifica un “problema negro” generalizado, Cacho reafirma los argumentos en contra de la inmigración negra desde una perspectiva laboral de nativo. Habiendo logrado establecer que los morenos eran hondureños legítimos, implícitamente hace un llamado a la solidaridad con los mestizos en contra del control que ejercían las compañías y de la corrupción del gobierno. Curiosamente, además de comentar sobre su descendencia y de hacer hincapié sobre las cualidades trabajadoras, pacíficas y honestas de su raza, Cacho no apela a las características específicas de los morenos. Su silencio respecto a las diferencias culturales quizás refleja la ambigua posición que ocupaban las

¹⁸ Ibid.

“costumbres morenas” en los discursos dominantes dentro los cuales la diferencia cultural garífuna típicamente representaba una falta de civilización y no una contribución a la nación.

En 1930, en un artículo publicado en un periódico de la Costa Norte podemos observar una temprana excepción a la exclusión de los garífunas del patrimonio cultural hondureño. Dicho artículo titulado “Chancunu: Baile de los Morenos”¹⁹ fue escrito por Vicente Cáceres, un destacado administrador educativo quien más tarde dirigió una importante escuela normal y fungió como congresista durante la dictadura de Carías. Durante un periodo de exilio en los años veinte trabajó para José Vasconcelos en México (Dodd 2005:246-147) y a su retorno se volvió miembro de la Sociedad de Geografía e Historia de Honduras, una prestigiosa organización de intelectuales que investigaba la historia, geografía, literatura y folclor hondureños. Basándose en una descripción de un moreno auto-identificado de la comunidad de Tulián llamado Martín Ávila, en este artículo, Cáceres ubica a la danza Chancunu (John Canoe) como parte del folclor hondureño. Martín Ávila más o menos dice:

Nosotros los morenos de raza de color reconocidos netamente hondureños conservamos nuestras determinadas costumbres y quizás muy poco entendidas en el resto de la República. Por ahora le hablaré del baile porque Ud. lo ha de conocer a todo el país para que vea y aprecie como los hondureños netamente hondureños, que vivimos sin mezclarnos ya varios siglos, amamos con intensidad lo que para divertirnos nos enseñaron nuestros mayores y no lo cambiamos por lo que viene del extranjero, acaso con el propósito de ahogar lo poco que aun nos queda de nuestros antepasados.²⁰

A continuación, Ávila describe la danza brevemente y concluye invitando al presidente de la república a presenciar una interpretación.

En este ejemplo de lenguaje indirecto, Ávila sugiere que los morenos son hondureños verdaderos no a pesar de haber mantenido su pureza racial y sus costumbres tradicionales, sino precisamente por esto. Al recalcar que los morenos no se han mezclado por siglos, Ávila indirectamente mitiga los miedos de mezcla racial negra que

¹⁹Vicente Cáceres, “Chancunu: Baile de los Morenos.” En *Marcha*, 6 de Julio, 1930.

²⁰ *Ibid.*

podrían amenazar con la degeneración de la composición nacional. Si bien Sixto Cacho apela a la pertenencia nacional al invocar similitudes ancestrales con los mestizos, Martín Ávila enfatiza la continuidad de costumbres distintas aún a pesar de las presiones extranjeras. Ambos hacen hincapié sobre la diferencia de los “morenos” como grupo sin así negar que sean “negros” o “de la raza de color.”

En esta ponencia he presentado un breve recuento de la variedad de representaciones de orígenes y afinidades raciales y culturales producidas por los garinagu en los años treinta y cuarenta. Aunque ciertamente la evidencia es limitada, ésta sugiere que durante este periodo los garinagu tendían a subrayar su particularidad étnica y condición nacional dentro de un contexto de consolidación estatal de nacionalismo indo-hispánico y de la existencia de un virulento racismo anti-negros. Como pudimos ver en los comentarios de Cacho, Ávila y Tifre, los esfuerzos por diferenciarse de otros grupos llamados negros no necesariamente significaban un rechazo del ser “negro” y/o miembros de “la raza de color.” Dichos esfuerzos implicaban la negociación de los términos de adscripción racial dentro del discurso nacionalista, mientras que a la vez— como vimos en los relatos que Coelho presenta—cuestionaban (incluso a veces refutaban) tener relación alguna con los dos estigmas íntimamente asociados a lo negro: África y la esclavitud. Al atribuirles dichos estigmas a los antillanos y Creoles hondureños, distinguían a los “morenos”/“Caribes” de otras personas de color. Dada la intensidad del racismo anti-negros que hacía de lo negro una intrusión venida del extranjero, ¿es de sorprenderse que los morenos buscaban distinguir su particularidad étnica y su estatus como nativos, aún cuando les era prácticamente imposible eliminar todo trazo de lo negro ya que eran racializados como negros?

Para entender las políticas identitarias de los garífunas en la segunda mitad del siglo veinte es necesario desarrollar un relato cuidadosamente matizado del proceso de formación de identidad garífuna durante la primera mitad del siglo. En los años cincuenta, algunos activistas garífunas aprovecharían algunas aperturas en la sociedad hondureña para desarrollar una política anti-racista que afirmaba la ascendencia africana de los garinagu y los situaba en relación a las luchas de la diáspora africana. Aunque debemos dejar el recuento de dicha historia para más tarde, cabe afirmar que podemos hallar los fundamentos de este movimiento en las conversaciones y los debates—no en

posiciones finalmente resueltas—sobre los orígenes e identidad garifunas, tales como las que Sebastián Tifre y sus amigos sostenían para entender el significado de ser “Caribe,” moreno y negro.

Bibliografía

- Adams, Richard Newbold
1957 Cultural surveys of Panama-Nicaragua-Guatemala-El Salvador-Honduras. Washington, DC: Pan American Sanitary Bureau.
- Amaya, Jorge Alberto
2006 Los Negros Ingleses o Creoles de Honduras: Etnohistoria, Racismo, Nacionalismo y Construcción de Imaginarios Nacionales Excluyentes en Honduras: Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica.
- n.d. Las Imágenes de los Negros Garífunas en la Literatura Hondureña: La Construcción de Discusividades Nacionales Excluyentes.
- Anderson, Mark
Forthcoming Blackness and Indigeneity: Garifuna and the Politics of Race and Culture in Honduras. Manuscript under review.
- Beaucage, Pierre, and Marcel Samson
1964 Historia del Pueblo Garífuna y su Llegada a Honduras en 1796: Publicaciones del Patronato para el Desarrollo de las Comunidades de los Departamentos de Colon y Gracias a Dios.
- Centeno García, Santos
1997 Historia del Movimiento Negro Hondureño. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras.
- Coelho, Ruy
1955 The Black Carib of Honduras: A Study in Acculturation. Northwestern University.
- 2000 Dias em Trujillo: Um Antropólogo Brasileiro em Honduras. São Paulo, Brasil: Editora Perspective Ltda.
- 1981 Los Negros Caribes de Honduras. Tegucigalpa, Honduras: Editorial Guaymuras.
- Dodd, Thomas J.
2005 Tiburcio Carías: Portrait of a Honduran Political Leader. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- England, Sarah
2006 Afro Central Americans in New York City: Garifuna Tales of Transnational Movements in Racialized Space. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Euraque, Darío A
1996 Estado, Poder, Nacionalidad y Raza el la Historia de Honduras: Ensayos. Obispado de Choluteca, Honduras: Ediciones Subirana.
- 1998 The Banana Enclave, Nationalism and Mestizaje in Honduras, 1910's-1930's. *In* Identity and Struggle at the Margins of the Nation-State: The Laboring Peoples of Central America and the Hispanic Caribbean. A. Chomsky and A. Lauria-Santiago, eds. Pp. 151-168. Durham, NC: Duke University Press.

-
- 2003 The Threat of Blackness to the Mestizo Nation: Race and Ethnicity in the Honduran Banana Economy, 1920 and 1930s. *In* *Banana Wars: Power, Production and History in the Americas*. S. S. a. M. Moberg, ed. Pp. 229-252. Durham, NC: Duke University Press.
-
- 2004 *Conversaciones Históricas con el Mestizaje y su Identidad Nacional en Honduras*. San Pedro Sula, Honduras: Litografía López.
-
- forthcoming Honduras. *In* *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers, Vol. XI, Caribbean Series*. R. A. Hill, ed. Los Angeles, CA: UCLA Press.
- Gonzalez, Nancie
- 1970 The Neoteric Society. *Comparative Studies in Society and History* 12(1):1-13.
-
- 1983 New Evidence on the Origins of the Black Carib. *New West Indian Guide* 57:143-172.
-
- 1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*. Champaign, IL: University of Illinois Press.
-
- 1992 Identidad Étnica y Artificio en los Encuentros Interétnicos del Caribe. *In* *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo (Vol. 2, Encuentros Interétnicos)*. M. Gutiérrez Estévez, M. Leon-Portilla, G. H. Gossen, and J. J. Klor de Alva, eds. Pp. 403-427. Madrid, Spain: Siglo Vientiuno Editores.
-
- 1997 The Garifuna of Central America. *In* *The Indigenous People of the Caribbean*. S. Wilson, ed. Pp. 197-205. Gainesville, FL: University of Florida Press
- Hill, Robert, ed.
- 1990 *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers, Vol. VII*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Johnson, Paul Christopher
- 2007 *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Rediscovery of Africa*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Lunardi, Federico
- 1946 *Honduras Maya*. San Pedro Sula, Honduras: Compañía Editoria de Honduras
- Soluri, John
- 1998 *Landscape and Livelihood: An Agroecological History of Export Banana Growing in Honduras, 1870-1975*. Ph.D. dissertation. University of Michigan.
- Taylor, Douglas M.
- 1951 *The Black Caribs of British Honduras*. New York, NY: Viking Fund Publications in Anthropology.