

Mark Anderson*

¿EXISTE EL RACISMO EN HONDURAS?:

ESTEREOTIPOS MESTIZOS Y DISCURSOS GARÍFUNAS

Resumen

Este artículo examina los discursos raciales entre los garinagu y los mestizos como un medio para explorar la cuestión del racismo en Honduras. Los discursos oficiales del mestizaje tienden a minimizar la existencia del racismo en Honduras. El artículo critica esta noción de “excepcionalismo racial”, común en muchos países latinoamericanos, a través de una investigación etnográfica de la terminología y estereotipos raciales relacionados con los garinagu en la vida cotidiana. El artículo ilustra la forma en que se utilizan las ideas de condición racial negra y de diferencia cultural para marginar a los garinagu en Honduras. También examina cómo los mismos garinagu abordan la cuestión del racismo y producen sus propias formas de consciencia y discursos raciales que orgullosamente reafirman una identidad como negra y garinagu, mientras destacan la necesidad de combatir el racismo en Honduras.

DOES RACISM EXIST IN HONDURAS?:
MESTIZO STEREOTYPES AND GARIFUNA DISCOURSES

Abstract

This article examines racial discourses among Garinagu and mestizos as a means of exploring the question of racism in Honduras. Official discourses of *mestizaje* tend to minimize the existence of racism in Honduras. The article critiques this notion of “racial exceptionalism”, common to many Latin American countries, through an ethnographic investigation of racial terminology and stereotypes concerning Garinagu in everyday life. The article illustrates the ways in which ideas of racial blackness and cultural difference become deployed to marginalize Garinagu within Honduras. It also examines the ways Garinagu themselves discuss the question of racism and produce their own forms of racial consciousness and discourses that proudly assert an identity as black and Garinagu while highlighting the need to combat racism in Honduras.

* Mark Anderson (estadounidense) obtuvo su doctorado en antropología en la University of Texas en Austin. Actualmente es Assistant Professor/Harper Fellow en la University of Chicago e investiga sobre la política de raza, cultura e identidad de los garinagu de Honduras. La investigación para este artículo fue financiada por becas del programa Fulbright IIE y de la National Science Foundation. El autor agradece a James Brow, Rachel Chance, Nancie González, Edmund T. Gordon, Charles R. Hale, Calla Jacobson, Rachel Meyer, Kathleen Stewart y Pauline Turner Strong por sus comentarios respecto a este estudio. Traducción de Apen Ruiz. Su dirección de correo electrónico es mda@uchicago.edu.

El 12 de abril de 1997, el pueblo garífuna conmemoró el 200 aniversario de su llegada a Centroamérica desde la isla caribeña de San Vicente. La semana de actividades que culminó en una ceremonia pública en Punta Gorda, Roatán, estaba coordinada por la organización política-cultural garífuna, Organización de Desarrollo Étnico (ODECO), y el Comité del Bicentenario de los Estados Unidos. Los líderes e intelectuales garífunas aprovecharon la ocasión no sólo para celebrar la fortaleza de la cultura e identidad garífuna sino también para protestar por las condiciones de marginalidad y discriminación que confrontan, tanto en Honduras como en el resto del mundo. Al mismo tiempo, los burócratas del Estado hondureño aprovecharon la oportunidad para enfatizar los programas que el gobierno estaba concediendo a sus “grupos étnicos”, con el fin de enfatizar retóricamente el carácter “multiétnico” y “multicultural” de la identidad hondureña. Durante el discurso de la ceremonia final, el presidente de Honduras, Carlos Roberto Reina, dijo:

En Honduras debemos jactarnos [de] que no existe el sectarismo, la xenofobia o el apartheid, por eso somos un país con una maravillosa cultura de la tolerancia. La alegría y el carácter extrovertido que caracteriza al garífuna ha favorecido el aire taciturno y la timidez de los toltecas y lencas y el carácter de ambos nos ha favorecido a todos lo que nos debe [hacer] sentir felices de ser mestizos.¹

El discurso del presidente Reina pone en relieve una serie de tensiones existentes en la actualidad hondureña. Por un lado están los esfuerzos por considerar a Honduras como una nación “multiétnica” y, por otro, la construcción de Honduras como una nación predominantemente mestiza. Así pues, el presidente, al mismo tiempo que está alabando a Honduras como una “maravillosa cultura de tolerancia”, invoca una serie de estereotipos ambiguos y problemáticos sobre el “carácter” garífuna (e indígena). Su discurso cuestiona a los dirigentes garífunas, quienes afirman que los garinagu² conti-

¹ “Garífunas entregan al presidente su Plan Nacional de Desarrollo”, en *La Tribuna* (14 de abril de 1997). Véase también Carlos Roberto Reina, “Doscientos años después”, en *El Heraldo* (20 de abril de 1997).

² En el idioma garífuna, “garinagu” es la forma plural que se utiliza para referirse al pueblo en general. El término “garífuna” se usa como un adjetivo o como la forma singular, como por ejemplo en “cultura garífuna” u “hombre garífuna”. En el idioma cotidiano también se usa el plural “garífunas”, especialmente en función de adjetivo, como en “hombres garífunas”.

núan siendo sujetos de discriminación y marginación. En breve, su discurso niega la existencia de racismo en Honduras.

Mediante un análisis de los discursos cotidianos sobre raza, específicamente sobre el pueblo garífuna, este ensayo ofrece un examen crítico de la opinión que niega la existencia del racismo en Honduras. El ensayo no intenta ofrecer un análisis completo de los discursos y prácticas raciales en Honduras, ni una explicación histórica de los orígenes de las formas del racismo que se manifiestan hoy. Ni tampoco debe verse como la última palabra sobre el carácter del racismo en este país. Más bien, pretende abrir un espacio para discutir la cuestión del racismo en Honduras a partir del análisis de los discursos que sostienen tanto mestizos como garinagu sobre el racismo. Mi análisis está fundamentado en la combinación de mis observaciones etnográficas acerca de interacciones sociales junto con un análisis de las conversaciones con mestizos y garinagu en la comunidad garífuna de Sambo Creek.

CONTEXTO ETNOGRÁFICO E HISTÓRICO

El material que se presenta en este ensayo constituye parte de una investigación más amplia acerca de las políticas de identidad garífuna en la nación hondureña y los significados de raza en el pasado y presente.³ Los garinagu residen en cuatro países centroamericanos (Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua) y en los Estados Unidos, donde se concentran en grandes centros urbanos como Nueva York, Miami, Chicago, Nueva Orleans, Houston y Los Ángeles. Desde su llegada a Centroamérica en 1797, los garinagu han reproducido y transformado su identidad racial y cultural, su idioma (denominado garífuna) y sus prácticas económicas, religiosas y culturales. En Honduras, los garinagu viven en 41 comunidades en la Costa Norte y en centros urbanos como La Ceiba, Tela, Puerto Cortés, San Pedro Sula y Tegucigalpa.⁴ En

³ Mark Anderson, "Garifuna Kids: Blackness, Tradition, and Modernity in Honduras" (Tesis de doctorado, University of Texas at Austin, 2000).

⁴ Los garinagu constituyen uno de los dos grupos étnicos más numerosos de Honduras, que incluyen criollos (definidos aquí como negros de habla inglesa), lencas, miskitos, tolupanes, chortis, pech, tahwakas y noahas (un grupo que ha sido reconocido recientemente y cuenta con una población de aproximadamente ochocientas personas). En su totalidad, dichos grupos étnicos en Honduras constituyen un 10% de la población del país. De acuerdo a los cálculos de la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras, viven unos 250,000 garinagu en Honduras. Las estimaciones para el resto de los grupos son las siguientes: lencas 80,000; miskitos 35,000; tolupanes 18,000; chortis 3,500; criollos 20,000; pech 1,595; tahwakas 975. Véase Germán Chávez, *Apuntes sobre los pueblos autóctonos de Honduras* (Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia y Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras, 1993). Estas cifras son sólo estima-

estas comunidades, la producción está basada en una división del trabajo por géneros, en la cual las mujeres cultivan yuca, plátanos y otros productos, mientras que los hombres pescan en las aguas costeras. Tanto los hombres como las mujeres emigran de sus comunidades para trabajar como asalariados dentro de Honduras y en otros lugares. Mientras están fuera de sus hogares, envían dinero a sus comunidades y vuelven siempre que pueden; de esta forma los garinagu están creando una red transnacional de parentesco e intercambio que es crucial para la formación y la expresión de sus identidades.⁵

La investigación se llevó a cabo en la comunidad de Sambo Creek y en la ciudad de La Ceiba. Al igual que la mayoría de las comunidades garífunas, Sambo Creek se caracteriza por altos índices de emigración de adultos en edad de trabajo hacia a otras ciudades de Honduras y a los Estados Unidos y que envían remesas a sus familias. En comparación con otras comunidades, los residentes de Sambo Creek trabajan muy poco en labores agrícolas y sin embargo mantienen un intenso contacto con los centros urbanos. Durante los últimos veinte años, Sambo Creek ha experimentado un dramático incremento del número de residentes mestizos.⁶

ciones que ofrecen cierta confusión y están sujetas a intenso debate. Por ejemplo, el cálculo del número de lencas varía entre 80,000 —según el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) y la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH), *Apuntes sobre los pueblos autóctonos de Honduras* (Tegucigalpa: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1993)— y 100,000, según el antropólogo Ramón Rivas (Ramón Rivas, *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras* (Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1993), pág. 56) o la cifra de 400,000 que recientemente ha ofrecido la Fiscalía Especial de las Etnias y Patrimonio Cultural. Rivas arguye que la cifra de 250,000 dada para los garinagu es demasiado alta y que, seguramente, incluye a los garinagu que viven fuera de Honduras (*Pueblos indígenas y garífuna de Honduras*, pág. 257). Sin embargo, la cifra de 98,000 que ofrece Rivas es demasiado baja y seguramente sólo contabiliza a los garinagu que viven en las zonas rurales y no los miles que habitan en ciudades como La Ceiba, San Pedro Sula, Tegucigalpa, Puerto Cortés y Tela. La Fiscalía de las Etnias continúa utilizando la cifra de 250,000 garinagu. Discrepancias similares se dan también en las estimaciones demográficas de otros grupos. Sin la existencia de un censo riguroso, la población exacta de los varios grupos étnicos de Honduras seguirá siendo un tema de controversia y debate.

⁵ Nancie González, *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garífuna* (Urbana: University of Illinois Press, 1988); y Sarah England, "Negotiating Race and Place in the Garífuna Diaspora: Identity Formation and Transnational Grassroots Politics in New York City and Honduras", en *Identities* 6: 1 (1999), págs. 5–53.

⁶ En 1981, la población de Sambo Creek era 10% mestiza. Véase Carolyn McCommon, "Mating as a Reproductive Strategy: A Black Carib Example" (Tesis de doctorado, Pennsylvania State University, 1982), pág 61. En 1997, la población mestiza llegó a 35–40% de la población total de la comunidad.



Carga de bananos en Puerto Cortés, Honduras, hacia 1930



Barcas de pesca en la playa de una comunidad garífuna, 1999

Fotografía de Rachel Chance

Los discursos locales garífunas acerca del racismo mestizo están indudablemente influidos por el sentimiento de desplazamiento que sienten como resultado del rápido influjo de residentes mestizos y la resultante escasez de tierra. Dadas las diferencias existentes entre comunidades, no se puede asumir que los discursos de los garinagu de Sambo Creek representen las experiencias de todos los garinagu. Sin embargo, los residentes de muchas otras comunidades garífunas enfrentan situaciones similares como consecuencia de las amenazas externas. Sobre todo debe resaltarse que todos los garinagu confrontan el mismo tipo de estereotipos existentes en la sociedad hondureña.

Antes de empezar la discusión, es importante revisar la historia de las relaciones existentes entre los garinagu, el Estado y la sociedad hondureña. Los garinagu siempre han padecido discriminación racial en Honduras. Durante el siglo XIX, tanto los agentes del Estado como los observadores extranjeros representaban a los garinagu como “negros”, en términos raciales; como un grupo inferior y culturalmente atrasado que requería de la “aculturación” y “civilización”.⁷ Los garinagu vivían aislados de otros grupos de la Costa Norte y subsistían de la pesca, el cultivo itinerante y el trabajo asalariado.⁸ A lo largo del siglo XIX, la Costa Norte se consideró como una región despoblada y salvaje, sin “civilización” ni progreso. Junto a los grupos indígenas en la región, los garinagu ocupaban los espacios más inferiores de la jerarquía social que estaba fundamentada en clase y raza, y en la cual dominaban los extranjeros blancos y las elites ladinas locales. Durante la primera mitad del siglo XX, los garinagu continuaron ocupando el lugar más bajo dentro de una nación que oficialmente fue definiéndose como “mestiza”.

Darío Euraque ha realizado varios análisis históricos que examinan la cuestión de raza en las diferentes construcciones oficiales de la identidad nacional.⁹ Según Euraque, los censos estatales en 1930 definieron a la mayoría de la población de Honduras como “mestiza”, entendida como la mezcla de europeos e indígenas. Los censos anteriores empleaban una mayor variedad de categorías raciales y étnicas, incluyendo el término “mulato” para designar

⁷ Véase Anderson, “Garifuna Kids”, págs. 117–124.

⁸ González, *Sojourners of the Caribbean*, págs. 119–134.

⁹ Véanse de Darío A. Euraque, “La creación de la moneda nacional y el enclave bananero en la costa caribeña de Honduras: ¿en busca de una identidad étnico-racial?”, en *Yaxkin* 14: 1–2 (1996), págs. 138–150; *Estado, poder, nacionalidad y raza en la historia de Honduras: ensayos* (Tegucigalpa: Ediciones Subirana, 1996); y “The Banana Enclave, Nationalism, and Mestizaje in Honduras, 1910–1930”, en *Identity and Struggle at the Margins of the Nation-State: The Laboring Peoples of Central America and the Hispanic Caribbean*, Aviva Chomsky y Aldo Lauria-Santiago, editores (Durham: Duke University Press, 1998), págs. 151–168.

a los descendientes de africanos y europeos. Al abandonar las categorías de mulato y ladino y reemplazarlas por el término “mestizo”, el censo nacional de 1930 contribuyó a silenciar la importante herencia africana del hondureño “típico”, que se concibe como de origen indo-hispánico. Euraque arguye que la eliminación de la negritud de la identidad nacional tuvo lugar no sólo de acuerdo y al mismo tiempo que otras ideologías de mestizaje en Latinoamérica, pero sobre todo como respuesta a cambios importantes que tuvieron lugar en la Costa Norte. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, esta región se convirtió en un lugar de intensa actividad y crecimiento económico a consecuencia del desarrollo de la industria de fruta para la exportación. Durante las dos primeras décadas del siglo XX, la industria frutera pasó a ser dominada por compañías extranjeras. La Costa Norte, al convertirse en la región más industrial y comercial de Honduras, atrajo empresarios y trabajadores del interior del país, así como inmigrantes extranjeros, especialmente de otros países de Centroamérica, y los llamados “turcos” de Palestina, quienes lograron un papel muy fuerte como comerciantes. La industria bananera también atrajo inmigrantes negros de las islas del Caribe.

Según Euraque, el dominio de las compañías fruteras norteamericanas condujo a los “mestizos” (tanto de las elites como los trabajadores) a reimaginar una identidad nacional en oposición al imperialismo extranjero. Durante este proceso formularon una identidad indo-hispana contra los inmigrantes, especialmente los negros de las islas del Caribe que trabajaban para las compañías fruteras. No fue una coincidencia que el gobierno hondureño aprobara una ley de inmigración que restringía la entrada de los negros y ciertas “razas” extranjeras (como los “turcos” y “chinos”) en 1929 y 1934, al mismo tiempo que la nación era definida oficialmente como mestiza.

Los garinagu se vieron atrapados en la encrucijada de sentimientos nacionalistas que excluían a los negros de la participación igualitaria en la nación. Constituían una parte muy importante de la mano de obra de las compañías bananeras, pero continuaban ocupando los escalafones más bajos de la sociedad de la Costa Norte y fueron relegados a trabajos de servicio como cocineros, camareros, sirvientes o jardineros. Raramente los trabajadores mestizos los consideraban como nacionales y, al menos en una ocasión, cuestionaron los derechos de los garinagu a optar por trabajos en los embarcaderos argumentando que eran “negros”.¹⁰ En La Ceiba, los garinagu fueron excluidos de trabajos en los hoteles de lujo, restaurantes, casinos e incluso en el parque central.¹¹ A pesar de que los norteamericanos y las compañías

¹⁰ “Notas de Pto. Castilla”, en *Diario del Norte* (6 de diciembre de 1932).

¹¹ Antonio Canelas Díaz, *La Ceiba, sus raíces y su historia (1810–1940)* (La Ceiba: Tipografía Renacimiento, 1999), pág. 76.

bananeras fueron responsables de muchas de las formas de segregación en Honduras, las elites locales y oficiales también tomaron parte en prácticas discriminatorias. Según cuentan los ancianos garífunas, durante la dictadura de Tiburcio Carías Andino, la policía obligaba a los “negros” a recoger un perro muerto de la calle o los golpeaban porque no se quitaban del medio cuando llegaba un oficial mestizo. Entre la gente común circulaba una serie de estereotipos que caracterizaban a los garinagu como brujos, hipersexuales o ladrones.¹² Mientras tanto, los discursos de las elites continuaban representando a los garinagu como salvajes en necesidad de aculturación para “civilizarse”. Si se quisiera considerar a Honduras como un país que cuenta con “una maravillosa cultura de tolerancia”, como afirma el presidente Reina, se debería olvidar o negar un complejo legado de discriminación cultural y racial.

Las formas de discriminación características de la primera parte del siglo XX se han transformado de forma importante. Hoy en día, los garinagu afirman que los mecanismos de opresión racial empezaron a cambiar como resultado de la huelga bananera en 1954 y con el surgimiento del Partido Liberal de Villeda Morales. La creciente investigación histórica sobre ese período ayudará a entender mejor cómo los garinagu adquirieron un nuevo espacio dentro de la Costa Norte y la nación, a medida que empezaron a participar en la política partidaria y a integrarse en las instituciones nacionales.¹³ Empezando en la década de 1960, los garinagu habían adquirido cierto “lugar” en la identidad nacional como representantes del folklore nacional y de una diferencia cultural que convierte a Honduras en una nación única. Desde esos momentos, algunos garinagu han obtenido movilidad socioeconómica mediante un mayor acceso a la educación o emigrando a ciudades importantes de Honduras o transmigrando a los Estados Unidos.

Aunque una discusión sobre las transformaciones históricas que han tenido lugar en la representación garífuna de sus propias visiones acerca de su identidad racial rebasa los objetivos de este estudio, la evidencia sugiere que su identificación pública como “negros”, tan común hoy en día, surgió como una fuerza política sólo a partir de la década de 1950. Según Nancie González, anteriormente los garinagu tendían a rechazar una identificación con sus ori-

¹² Ruy Coelho, *Los negros caribes de Honduras* (Tegucigalpa: Editorial Guaymurás, 1981), pág. 42.

¹³ Darío Euraque, “El mestizaje y los negros en la historia de Honduras: apuntes para una próxima investigación”, ponencia presentada en el taller, Proyecto “Memorias del Mestizaje” (Tegucigalpa, 24–25 de Julio, 1999).

genes africanos y acentuaban el componente indígena de sus ancestros.¹⁴ Es necesario realizar más investigaciones sobre las transformaciones ocurridas durante el siglo XX en las concepciones que los garinagu tienen de sí mismos pero, de momento, podemos indicar que durante la década de 1950 los activistas garifunas aseveraron su identidad racial negra como parte de los movimientos sociales antirracistas. Estos movimientos estuvieron influenciados por acontecimientos y procesos nacionales —incluyendo el surgimiento de organizaciones de trabajadores en la Costa Norte y transformaciones en la política de partidos—, así como por procesos transnacionales como el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, las luchas anti-coloniales y el impulso que se le dio a la negritud y a la identidad negra en Estados Unidos y el Caribe.

El crecimiento de un movimiento negro en las décadas de 1980 y 1990, al exigir reconocimiento y derechos con base en una diferencia racial y cultural autóctona, ha cuestionado las visiones de Honduras como una nación esencialmente mestiza. El Estado, bajo los regímenes de Roberto Reina (1994–1997) y Carlos Flores (1998–presente) ha respondido a estas críticas reimaginando la nación como “multiétnica” y promoviendo las diferencias culturales mediante algunos programas como el ejemplo de la educación bilingüe. Sin embargo, al mismo tiempo, el Estado ha realizado políticas económicas neoliberales que acostumbra a menoscabar los derechos autóctonos a la tierra y a los recursos.¹⁵ En estas condiciones, las cuestiones de diferencia racial se han convertido en temas de lucha, no sólo en la esfera de las políticas de Estado, sino también en la vida cotidiana.

MESTIZAJE Y LA NEGACIÓN DEL RACISMO

Así como las demandas políticas de las organizaciones garifunas y la utilización nacionalista de su cultura han colocado a los garinagu en la con-

¹⁴ González, *Sojourners of the Caribbean*, pág. 137; y Nancie González, “The Garifuna of Central America”, en *The Indigenous Peoples of the Caribbean*, Samuel Wilson, editor (Gainesville: University of Florida Press, 1997), pág. 200.

¹⁵ Para un análisis de los movimientos negros e indígenas de Honduras y sus relaciones con el Estado hondureño, véase Marvin Barahona y Ramón Rivas, “¿Existe un movimiento indígena en Honduras? Hacia una interpretación de la protesta indígena”, en *Rompiendo el espejo: visiones sobre los pueblos indígenas y negros en Honduras*, Marvin Barahona y Ramón Rivas, editores (Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1998), págs. 81–128; Sarah England y Mark Anderson, “¿Auténtica cultura africana en Honduras?: Los afrocentroamericanos desafían el mestizaje indo-hispánico hondureño”, ponencia presentada en el taller, Proyecto “Memorias del Mestizaje” (Tegucigalpa, 24–25 de Julio, 1999); y Anderson, “Garifuna Kids”, págs. 183–247.

ciencia pública de Honduras, las cuestiones de subordinación y opresión racial aparecen raramente en la esfera pública de la política estatal y los medios de comunicación nacionales. Las festividades del bicentenario garífuna abrieron una oportunidad para realizar una discusión pública en la prensa nacional acerca de las relaciones entre garinagu y mestizos. Todos los periódicos principales publicaron artículos y editoriales sobre el acontecimiento, subrayando el importante lugar de los garinagu en la nación, por ser uno “de los más representativos de los grupos étnicos de Honduras”¹⁶ y “orgullo de nuestra identidad nacional”.¹⁷

Sin embargo, un gran número de editoriales silenciaron el impacto de la movilización negra, negando la existencia de discriminación racial. Por ejemplo, Rosa Láinez Rojas, una profesora de escuela jubilada, escribió una carta titulada, “No hay tal discriminación de los negros en Honduras”.¹⁸ Con ésta respondió a los comentarios hechos por Tulio Mariano González, un representante de la Coordinadora de Organizaciones Negras de Honduras. González había afirmado en la prensa que los garinagu “siguen siendo cruelmente discriminados del desarrollo, pues ni el gobierno ni los políticos interpretan nuestras aspiraciones”. Láinez Rojas respondió diciendo que “si hay una nación latinoamericana donde la discriminación racial (entendida como un fenómeno social manifiesto) está lejos de producirse, esa es Honduras”. La maestra afirma que aunque es posible que los indígenas sean marginados del desarrollo, los negros no, y no hay más que darse cuenta de que ciertos “descendientes directos” de los garinagu ocupan lugares en varias secretarías del gobierno, de que el embajador en las Naciones Unidas es garífuna y de que varios ciudadanos y familias prominentes en Honduras manifiestan claramente que cuentan con “ancestros negros”. Finalmente, para rematar el tema, señala: “¿Acaso no son negros muchos de nuestros mejores deportistas?” Láinez Rojas desmiente la existencia de racismo en Honduras, señalando algunos espacios de inclusión en el Estado y la sociedad, pero ignorando completamente la posibilidad de discriminación y exclusión.

Otros autores niegan el racismo dentro del discurso de “integración”, que en última instancia culpa a los propios garinagu por su subordinación. El editorialista Carlos Geremías Girón afirma que el “Racismo, como discriminación, es una realidad y no sólo para la etnia negra. Lo es para cualquier

¹⁶ “Los 200 años del pueblo garífuna”, en *El Herald* (10 de abril de 1997).

¹⁷ “El bicentenario de los garífunas y la identidad nacional”, en *El Tiempo* (10 de abril de 1997).

¹⁸ Rosa Láinez Rojas, “No hay tal discriminación de los negros en Honduras”, en *El Tiempo* (11 de abril de 1997).

minoría cuyas costumbres, creencias y aún valores socio-económicos no son los mantenidos por el sistema aceptado por las mayorías”.¹⁹ Pasando rápidamente de la discriminación racial a la cultural, señala que sería inapropiado “importar el problema del racismo que se practica en Estados Unidos... o en Sudáfrica”:

En Honduras, más bien, lo que hay es una barrera cultural que ha impedido la integración de las personas de color al mundo de la mayoría india o mestiza. La forma de percibir y aún de pasar la vida, es diferente entre ellos y nosotros. La costumbre de hablar una lengua para la mayoría incomprensible les aísla y hace que el indio se margine de cualquier conversación y se involucre en cualquier actividad sin la inseguridad que produce el no saber qué es lo que realmente hablen dos o más garifunas. Sin quererlo quizás, pero así los negros se encierran en su propio mundo y se vuelven esquivos y autosuficientes en el mismo.

Así, lo que empieza con una discusión de discriminación racial, se transforma en una discusión de cómo los garinagu se aíslan a sí mismos mediante la práctica de su propia cultura. Al igual que ideologías anteriores que pedían la asimilación de las diferencias culturales y raciales, los garinagu son caracterizados como los autores de barreras culturales que impiden su integración completa en la mayoría nacional. La discriminación mestiza se explica y se justifica como la manifestación lógica de las prácticas de exclusión garifuna.

Los discursos que niegan el racismo en Honduras se refieren a menudo a lo que Michael Hanchard denomina, en el contexto brasileño, como “excepcionalismo racial”, o sea, la creencia de que, comparados a otras regiones (especialmente los Estados Unidos), los países latinoamericanos se caracterizan por unas relaciones raciales armónicas y la ausencia de discriminación racial.²⁰ En varios países de Latinoamérica como Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador y Cuba, las nociones de excepcionalismo racial fueron desarrolladas como parte de las ideologías nacionalistas que enaltecían varios tipos de mestizaje como una marca de diferenciación de los nacionalismos y racismos europeos y de Estados Unidos, pero al mismo tiempo valoraban la blancura sobre lo indio y la negritud.²¹

¹⁹ Carlos Geremías Girón, “Sobre los garifunas”, en *El Tiempo* (9 de abril de 1997).

²⁰ Michael George Hanchard, *Orpheus and Power: The Movimiento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945–1988* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

²¹ Véase, por ejemplo, Ronald Stutzman, “El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion”, en *Cultural Transformations in Modern Ecuador*, Norman E. Whitten, editor (Urbana: University of Illinois Press, 1981), págs. 45–94; Winthrop Wright, *Café con*

En Honduras, los discursos de excepcionalismo se originaron como respuesta a las críticas elaboradas por los grupos subalternos, quienes reclamaban un espacio para los excluidos. De esta forma, el debate sobre el racismo se zanjó antes de que empezara de verdad. El discurso de excepcionalismo refleja además cómo el mestizo o ladino se considera una categoría sin marca y, de forma implícita, se considera la categoría representativa de la nación. Por ejemplo, un libro de texto de ciencias sociales reconoce las diferencias culturales y raciales en la nación, pero afirmó:

La juventud ladina, es decir, usted estudiante hondureño, debe respetar a estas etnias, quererlas y aceptarlas porque son parte de nuestro legado racial. No hay que discriminarlos ni ofenderlos porque se estarían ofendiendo los mismos ofensores. Llamémosles por su nombre no con el término despectivo *indio* o *indígena*.²²

Mucho podría escribirse sobre este párrafo, pues refleja las profundas contradicciones inherentes en el esfuerzo por repensar a Honduras como una nación multicultural: la forma en que el texto privilegia al mestizo-ladino como el protagonista central; la exclusión implícita de las “etnias” de la condición de ser “estudiante hondureño”; los intentos de valorar la etnicidad como una cuestión simplemente de herencia; la prioridad que se le otorga a lo indígena más que a lo negro como el componente más importante de dicha herencia; las sugerencias de que los ladinos no deberían auto-discriminarse, porque estarían ofendiéndose a sí mismos, en vez de intentar reconocer las diferencias en términos de igualdad racial y justicia. El texto, sin embargo, admite implícitamente la existencia del racismo en Honduras y señala la racialización y el racismo que ocurren en procesos de nomenclatura.

Leche: Race, Class, and National Image in Venezuela (Austin: University of Texas Press, 1990); Hanchard, *Orpheus and Power*; Peter Wade, *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993); Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America* (Chicago: Pluto Press, 1997); Carlos Moore, *Castro, the Blacks, and Africa* (Los Angeles: UCLA, Center for Afro-American Studies, 1998); y Aline Helg, *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995).

²² Marel Medina Bardales, *Estudios sociales, rendimientos básicos: Ciclo común, Primer curso* (Tegucigalpa: Dirección General de Educación Media, Secretaría de Educación Pública, 1995), pág. 150.

¿QUÉ HAY EN UN NOMBRE?

NOMENCLATURA RACIAL EN LA VIDA COTIDIANA

En la vida cotidiana, los discursos de raza difieren de los discursos relativamente educados y formales del multiculturalismo oficial y los medios de comunicación. Un breve análisis de la terminología racial sirve como un punto de partida muy útil para entender la dinámica racial en Honduras.

Así como el Estado y los medios informativos utilizan oficialmente los términos de “mestizo” y “ladino”, los términos “indio” y “blanco” son más frecuentes en el uso cotidiano. Más que demarcar grupos sociales distintos, el uso social de estos términos revela el variado papel que juegan las distinciones de clase, de cultura y de color dentro de la categoría mestizo.

Los múltiples significados y usos del término “indio” tienen una larga y compleja historia. En general, esta palabra normalmente hace referencia a distinciones de clase (la más baja) y de color (el más oscuro) en relación siempre a las elites, pero sin tomar en cuenta una cultura o identidad indígena diferenciada. Al mismo tiempo, “mestizos” a menudo incluye “indio” como una forma de auto identificación. Así, el término “indio” circula como un término de referencia común para la mayoría de la población en Honduras, incluso aunque pueda ser usado de una forma degradante para distinguir en Honduras a las personas de piel más oscura, clase más baja y de procedencia rural.

Con relación a las prácticas de formación de identidad en México, David Freye discute el término “indio” como una “categoría colonial, que aún segrega malicia, pero con un significado más vago que nunca. *Indio*: ni una raza ni una cultura, más bien una cuestión de la otredad...”²³ Roger Lancaster advierte que, en Nicaragua, “los nicaragüenses de clase alta algunas veces se refieren a los mestizos de clase baja, especialmente campesinos, como Indios (y a veces negros). Por otro lado, en momentos de agitada discusión política, la gente normal y corriente habla de su ‘sangre india, sangre [de] rebeldía’”.²⁴ De forma similar, en Honduras la palabra “indio” no se refiere tanto a grupos culturales distintivos como los lenca o pech (que son definidos como indígenas), como para connotar más bien nociones de atraso y pobreza asociadas a los campesinos. Sin embargo, incluso en estas circunstancias, muchos hondureños, incluyendo miembros de clase media y alta, hacen uso del término “indio” con orgullo.

²³ David Freye, *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town* (Austin: University of Texas Press, 1996), pág. 4.

²⁴ Roger Lancaster, *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua* (Berkeley: University of California Press, 1996), pág. 224.

Al otro lado del espectro, “blanco” es una categoría complementaria y un significante que denota un estatus material y belleza física. Aunque Honduras ha sido históricamente caracterizada como uno de los países “menos blancos” de Latinoamérica, los habitantes de algunos departamentos como Santa Barbara y Copán se identifican como “blancos” y, con orgullo, se ven como descendientes de los españoles. Lo que es más importante, la blancura física esta íntimamente asociada a la pertenencia social alta tanto a nivel regional como nacional. Incluso un examen detallado de las páginas sociales de la prensa pone de relieve que muchos miembros de la elite nacional son de carácter más blanco que los compatriotas menos privilegiados. La piel clara y el pelo liso y rubio definen los estándares máximos de belleza, que además son continuamente reforzados por imágenes en los medios de comunicación, no sólo desde los Estados Unidos sino también desde otros países latinoamericanos.

En su uso cotidiano, “blanco” no sólo se refiere a una persona de piel clara, fenotipo europeo, o que pertenece a las elites, sino que puede también ser utilizado para referirse a todos los hondureños que no son ni negros ni indígenas. En otras palabras, blanco se refiere a la colectividad que en otras circunstancias sería mestizos, ladinos o indios. Varios mestizos y garinagu se refieren a las diferencias entre “mestizos” y “garifunas”, afirmando que “entre los blancos...” y luego pasan a decir “entre los indios...” Más que referirse a dos tipos distintos de gente, los términos blanco e indio expresan una lógica muy compleja que puede incluir a todos los hondureños mestizos al mismo tiempo que genera distinciones de clase y estatus.

Así como los términos “indio” y “blanco” son referentes que se alternan entre sí, y sin fronteras absolutas entre el tipo y la raza de las personas a las que se refieren, entonces las palabras que identifican a los negros —“negro” y “moreno”— fijan una forma de otredad distinta del continuo racial de mestizo/indio/blanco. En público, los mestizos a menudo identifican y saludan a la gente de acuerdo a sus percepciones de raza y color. En la calle, en el autobús y en las tiendas a menudo escuché a mestizos llamar a extraños como “Ey negro”, “Oye moreno” o “trigueño”. Los mestizos a menudo hacen este tipo de identificación en base a su percepción de lo que significa fenotípicamente ser negro y, ocasionalmente, causan la ira de un criollo angloparlante (“negro que habla inglés”) al que se le saluda con el término de moreno (término que se utiliza para los garinagu).

Si estas formas de interpelación racial se apoyan en metonimias tales como la equiparación de características físicas con esencia, entonces los epítetos raciales operan mediante metáforas que afirman la superioridad de un

grupo que identifica a los “otros” con niños, animales o similares.²⁵ Uno de los ejemplos más obvios en Honduras es el uso del epíteto “chango” o “mono” para referirse a los negros. Los garinagu dicen que algunas veces oyen cómo los mestizos usan estos calificativos para insultarlos en la calle o en una acalorada discusión. Menos evidente —pero igualmente basado en una lógica lingüística similar— es el uso constante de formas diminutivas como “negrito” o “morenito” para referirse a un garífuna adulto.

Los propios garinagu adoptan el término negro como una manera de autoidentificación positiva. La mayoría de la gente utiliza “garífuna” y “negro” indistintamente, pero difiere en opiniones respecto a su uso. Muchos señalaron que “garífuna” era el término más correcto y preciso. Otros decían que preferían “negro” porque se refería a “todas las razas negras del mundo”. Tyson,²⁶ un hombre joven, dijo:

Negro. Eso es mi color y así estoy representado a nivel del mundo. Sí. Yo soy de raza negra. Tú sabes. Eso es mi representación... Soy de la raza garífuna pero soy negro. Soy negro. Mi color es negro. Mi lengua es lo que cambia... Garífuna es mi lengua. Mi color es negro.

Otro hombre contestó con indiferencia que para él no importaba si le llamaban garífuna o negro: “Yo soy garífuna y, en segundo lugar, soy negro”. Sin embargo, el significado y la fuerza social de una palabra como negro, dependen mucho de la identidad del hablante. Una mujer respondió:

Prefiero negro porque nosotros decimos que somos de la raza negra. [Pero] a mí, a veces según quién lo diga. Entre nosotros mismos prefiero decir “Negros, nosotros los negros, nosotros los garífunas”, pero aquí por lo menos es inusual decir “Nosotros los morenos”, cosas así, pero decimos “Somos negros” porque somos de la raza negra. Por ejemplo, cuando nos vemos [decimos] “Hola negra,” pero “Hola morena,” casi no... Pero [los] de la raza que dicen que son blancos de aquí, cuando hablan de nosotros [dicen] “Son negros.” Eso ya es despectivo... Ellos dicen “Esos negros”. Por ejemplo, cuando hay fútbol [ellos dicen] “Esos negros hijos de puta”.

Los garinagu han apropiado el término negro como una marca de orgullo y una característica de identidad a pesar de los insultos que a veces lo

²⁵ David Lloyd, “Race under Representation”, en *Culture/Contexture: Explorations in Anthropology and Literary Studies*, E. Valentine Daniel y Jeffrey M. Peck, editores (Berkeley: University of California Press, 1996), pág. 258.

²⁶ Los nombres de los informantes son seudónimos.

acompañan. La palabra “moreno” —que antes era considerada como un término elegante— ya no se utiliza. Cuando le pregunté a Tyson qué pensaba del término “moreno” se rió y exclamó: “Moreno. Yo no soy moreno. Morenos son esos indios. Nosotros somos los negros”. Tyson se distancia del término moreno, haciendo referencia a la costumbre mestiza que describe su pelo y piel de color moreno, afirmando por lo contrario su radical diferencia racial, al usar el término “negro”. Un análisis de la terminología de identidad que se emplea en la vida cotidiana apunta a la rígida diferenciación existente entre la gente con base en las categorías raciales, al menos entre negros y no negros. Los estudios comparativos sobre relaciones raciales en los Estados Unidos y Latinoamérica han tendido a definir a Latinoamérica como un “modelo” que se caracteriza por el elevado grado de mezcla racial, por los relativamente flexibles procesos de categorización y por la proliferación de términos existentes entre “blancos” y “negros”.²⁷ Estos trabajos tienden a enfatizar que, aunque el ser negro normalmente se devalúa en la sociedad, “no se ha usado como un criterio para distinguir a las personas en categorías separadas”.²⁸

Mi investigación sugiere que Honduras no se ajusta al modelo latinoamericano “típico” en cuanto a relaciones raciales. Dentro de la categoría oficialmente definida como mestiza, existen algunas variaciones y flexibilidad en el uso de los términos “indio” y “blanco”. Sin embargo, entre esta categoría y la de negro, más que una gradación de colores, existe una clara bifurcación entre los individuos que son definidos como negros y los que no. Sin duda, lo que importa no son solamente las formas de diferenciación entre grupos pero los significados de estas diferencias en un contexto de relaciones sociales desiguales.

ESTEREOTIPOS

En Austin, Texas, el 26 de noviembre de 1998 conocí a un mestizo hondureño que se había ofrecido como voluntario para un estudio sobre el SIDA. Le dije que había vivido en su país durante casi dos años y le pregunté de dónde era. Él me dijo que era de Tocoa y me preguntó si conocía el lugar. Dije que sí, que había estado allí de paso hacia Trujillo y Limón, pero que había vivido en Sambo Creek. Él dijo con desapruebo: “Sólo hay morenos

²⁷ Marvin Harris, *Patterns of Race in the Americas* (New York: W. W. Norton & Company, 1964); y Harry Hoetink, *Caribbean Race Relations in the Americas* (New York: Harper & Row, 1967).

²⁸ Livio Sansone, “New Blacks from Bahia: Local and Global in Afro-Bahia”, en *Identities* 3: 4 (1997), pág. 465.

allí”. Luego continuó: “Son muy divertidos, muy felices. Bailan *punta*”, mientras levantaba sus brazos 90 grados y movía su pelvis hacia adelante y atrás imitando el famoso baile.

Durante mi investigación en Honduras, tuve innumerables encuentros como éste. Así sucedió durante mis conversaciones casuales —en taxis, autobuses, oficinas, parques, restaurantes, hoteles y en encuentros con amigos de amigos, entre otros. Como respuesta a la pregunta inevitable de “¿qué haces aquí?” siempre contesté que era un antropólogo que estaba “trabajando” con los garinagu, una noción que nunca pareció ser más alejada de la expectativa de ser o bien un turista, un miembro de los Cuerpos de Paz (Peace Corps) o un misionero. Pero que estuviera interesado en los garinagu —el típico sujeto de análisis antropológico en Honduras— no resultó ser una gran sorpresa para ellos. Muchos de mis interlocutores mostraron comentarios favorables sobre los garinagu, describiéndolos como personas pacíficas, tranquilas, divertidas o alegres. Sin embargo, algunas de estas personas se reían y dijeron cosas como “sólo hay morenos allí”.

Aunque yo no intentaba realizar una investigación sistemática de las visiones mestizas sobre los garinagu mediante entrevistas, rápidamente me di cuenta de que existía una serie de cualidades que comúnmente se le atribuían a los negros —felices, divertidos, pacíficos, humildes, sexuales, atléticos, amantes de la música y la danza. Estas imágenes son comunes en toda Latinoamérica.²⁹ Estos adjetivos o características constituyen estereotipos, figuras retóricas que ideológicamente sirven para esencializar a los individuos. Dicha esencialización no tiene por qué degradar de forma obvia o intencional. De hecho, muchos mestizos hacen uso de estas nociones al mismo tiempo que ofrecen evaluaciones positivas de los garinagu y comentan cómo les gusta visitarlos o vivir con ellos. Sin embargo, estos estereotipos adquieren significado no solamente en relación directa al referente pero también a través de las connotaciones y las negaciones que los acompañan.

La idea de que los garinagu son felices, divertidos, sexuales y relajados recuerda mucho a la noción de pereza tropical y sensualidad atribuida a las prístinas playas y las ciudades costeras de la Costa Norte. Tal como dice el dicho popular: “Tegucigalpa piensa, San Pedro Sula trabaja y La Ceiba festeja”. Al igual que la topografía racial de la nación, la asociación de negros con la diversión les evita contar con otras cualidades como ser industriales, serios o intelectuales. De igual forma, la equiparación de los negros con ser atletas exalta las virtudes del cuerpo y niega las de la mente. Desde mi punto de vista, estas negaciones se hacen más aparentes en discusiones con maestros en relación al desempeño de los estudiantes garifunas.

²⁹ Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, pág. 76.

Cuando entrevisté a una docena de maestros y administradores de escuelas secundarias acerca del desempeño de los estudiantes mestizos y garífunas, muchos dijeron que los garinagu tendían a actuar peor en la clase que los estudiantes mestizos. El director de un colegio en La Ceiba afirmó que “los negros son lentos en la cuestión de aprender. En general, su nivel de aprendizaje es inferior que el nuestro (mestizos). Hay pocos negros que son brillantes”. Aunque el director de la escuela sugería que era la falta de inteligencia de los negros, la mayoría de los maestros asociaban los problemas de los garinagu en la escuela con una falta de interés generalizada por la escuela y por su mal comportamiento. Durante conversaciones privadas, casi todos los maestros dijeron que los garinagu eran inquietos, indisciplinados, traviesos y que prestaban poca atención en clase.

Los maestros ofrecían varias explicaciones respecto al comportamiento y el desempeño de los estudiantes garífunas. Un profesor de música de una escuela secundaria privada afirmó que “hay algo en su naturaleza, en su sangre”. Sin embargo, la mayoría de los maestros no hacían referencia a la naturaleza y la sangre para entender el comportamiento de los garinagu, sino que lo veían como el resultado de su cultura y sus costumbres. Una maestra de biología dijo que los garinagu eran “inquietos” a causa de su dieta; los jóvenes garífunas ingerían demasiadas proteínas procedentes de alimentos como el pescado y la yuca que les daba energía en exceso. Algunos señalaban que los garinagu mostraban poco interés en la escuela porque no les gustaba estar “aquí” [Honduras] y que estaban esperando el momento en que pudieran irse a los Estados Unidos. La explicación más común se refería al carácter de la familia garífuna. En particular los maestros resaltaban la ausencia de un padre como la causa por la cual los hijos crecían indisciplinados y vagos, sin respeto por la autoridad y dedicación a los estudios. Estos argumentos construyen y explican la inferioridad intelectual, concibiendo la cultura y las costumbres como fenómeno problemático. La noción de diferencia racial se identifica con nociones de diferencia cultural y, por lo tanto, se elimina la posibilidad de ver que las prácticas institucionales contribuyen a las aparentes desigualdades en la educación.

Más allá del contexto escolar, la proliferación de significados y negaciones asociados a estereotipos adquiere diferentes formas. Por ejemplo, durante mi primera visita a Sambo Creek en 1994, tuve una conversación con un grupo de jóvenes mestizos que estaban esperando el autobús. Les pregunté cómo se ganaba la vida la gente de la localidad e inmediatamente iniciaron una conversación sobre los “morenos”. Uno dijo, “Pues nosotros trabajamos la tierra pero los morenos aquí no hacen nada. Sólo pescan y trabajan afuera. Consumen sí pero siembran, no”. Otro dijo que “buscan cocos” y un tercero comentó “y montan bicicletas”. El primero concluyó, “No hacen nada. Sólo los indios”.

Mediante una serie de negaciones, los jóvenes estaban considerando a los garinagu como personas esencialmente improductivas. Asumiendo que el trabajo agrícola es un modelo para juzgar otras actividades, los jóvenes mestizos menosprecian las actividades económicas principales de los hombres garífunas —la pesca y el trabajo asalariado en el extranjero. La intersección de raza y género juega un papel muy importante aquí ya que los papeles productivos de las mujeres —particularmente agricultoras locales y vendedoras— son ignorados y, por lo tanto, queda la imagen de que los morenos “no hacen nada”. Estas imágenes son un reflejo de estereotipos de raza, cultura y género ya muy establecidos que jerarquizan a los sistemas de producción económica de los garinagu como inferiores a los de los mestizos.

A pesar del reconocimiento oficial de los garinagu como parte de la identidad nacional, muchas prácticas garífunas son objeto de la burla y el ridículo cotidiano. El lenguaje garífuna es objeto muy común de comentario y crítica. Una noche en una sala de billar en Sambo Creek fui testigo de cómo un hombre mestizo de unos veinte años le gritó enfadado a otro hombre por estar cantando en garífuna. Riéndose y preguntándole por qué estaba cantando en “moreno”, el garífuna contestó “¿Qué? ¿Me estás diciendo que no puedo cantar en mi propio lenguaje, en lo que es mío?” El otro señor habló sin dirigirse a nadie en particular “Ey, he visto en el periódico hoy un anuncio para un trabajo en San Pedro Sula. Se necesita alguien que hable garífuna”. Aunque el mensaje obvio de la broma es que el garífuna es un idioma con poca utilidad práctica para conseguir empleo, asume que el español (o inglés) constituye el lenguaje necesario para comunicarse entre diferentes grupos. Los mestizos a veces se burlan del lenguaje garífuna y les dicen a los garinagu que dejen de hablar su “*garu garu garu*” en lugares públicos como escuelas y autobuses. Esta imitación despreciativa exagera los sonidos guturales del idioma garífuna y los asocia con formas primitivas de comunicación.

La caracterización de los garinagu como primitivos y atrasados aparece en varias instancias, tanto en asociaciones inconscientes como en degradaciones conscientes. Un día un conductor mestizo de autobús, mientras descansaba después de su trabajo, empezó a conversar conmigo. Hablando sobre la comunidad garífuna que utiliza su ruta, dijo: “Los negros son muy atrasados. Nunca llegarán al mismo nivel que usted o yo...” Nunca había escuchado afirmaciones acerca de la inferioridad garífuna tan rotundas. Sin embargo, las representaciones de los garinagu como grupo y cultura están ligadas a imágenes que los caracterizan como una tribu salvaje. En algunas ocasiones, los mestizos atribuyen el “progreso” de los garinagu (definido por la presencia de casas de concreto, letrinas y algunos automóviles) a la presencia de instituciones, como la escuela, dominadas por los mestizos. Estos discursos no sólo justifican la presencia de los mestizos dentro de la comunidad, pero, al igual que los comentarios que se oyen en los medios de comunicación, asumen

que los garinagu no pueden “desarrollarse” sin la intervención de fuerzas externas.

EL “INDIO VIOLENTO” Y EL “GARÍFUNA PACÍFICO”

Dentro de la dinámica de la representación de identidades, los garinagu y mestizos emplean ciertas imágenes de sí mismos y de los otros que de forma compleja coinciden y divergen entre ellas. Uno de los estereotipos más comunes respecto a los garinagu, y que incluso es usado por ellos mismos, hace referencia a su definición como “pacíficos” y “tranquilos”: un pueblo pacífico, humilde y calmado que se preocupa de sus asuntos y no es atraído por la violencia. Los garinagu dicen a menudo que, cuando ellos discuten, pocas veces se ven envueltos en una pelea física, al menos nunca llega a correr la sangre. Dicen que prefieren mantenerse calmados, no buscar problemas. De hecho, el uso de la expresión “tranquilo” es una de las formas favoritas para saludarse, especialmente entre jóvenes que se encuentran en la calle.

La noción del garífuna pacífico contrasta con la visión del “indio” como violento, que quizás es el estereotipo más prominente que los garinagu sostienen sobre los mestizos. Esta imagen aparece en contextos bien diversos, desde pandillas de adolescentes que merodean en las calles de las ciudades más grandes, a campesinos borrachos que luchan por una botella de *guaro* y a las interminables contiendas familiares que acaban con muertes en todas las facciones. Muchos mestizos que conocí durante mi trabajo de campo también identificaban a los garinagu como pacíficos y a ellos mismos como “violentos”, aunque rellenaban dichos estereotipos con distintos significados. Valentín, que se autoidentificaba como indio, me dijo en una entrevista que se mudó a Sambo Creek porque la vida se estaba complicando mucho en La Ceiba con tanto robo y asesinato. Exaltó las virtudes de los garinagu con un listado de adjetivos: llevaderos, humildes, sociables, aceptados, buenos, amigables, respetuosos, tranquilos y sanos. Después, cuando le pregunté si pensaba que existía racismo en Honduras me dijo:

El indio varias veces sí comete errores. Tal vez quiere menospreciar a otra persona porque es humilde. Eso no le quita mérito porque ser humilde es una bendición de Dios. Pero no quiero decir que [se] cree superior sino que es hombre. Desde los tiempos primitivos la raza india [ha dicho] “Yo soy hombre. Yo mato y aquí”. En la raza garífuna, pues yo nunca en mis 58 años que tengo nunca he sabido que un garífuna es asesino. Pero en cambio en la raza india sí.

Este comentario no le atribuye cualidades como la violencia o la sed de sangre racial al “otro” sino al propio “indio”. A diferencia de los negros de

muchos otros lugares del mundo, los garinagu en Honduras no son considerados como una población peligrosa y sujeta a altos niveles de control policial. En realidad sí confrontan intimidación y abuso policial, pero más como un grupo que puede ser explotado que como una amenaza peligrosa. En el discurso (y la práctica) de Valentín, la comunidad garífuna sirve como un refugio frente a la degradación urbana caracterizada por el “indio” más que por el crimen negro.

De todas formas, la imagen del indio violento no es completamente negativa sino que está asociada con formas particulares de masculinidad. El pasaje anteriormente citado relaciona ideologías de género y de raza, atribuyendo el abuso de los humildes no al racismo sino a la hombría. Es importante observar que Valentín invocó al indio violento como respuesta a una pregunta sobre discriminación racial. Él mismo insistió que el abuso del indio sobre el humilde no es una consecuencia de sus sentimientos de superioridad racial, sino de su masculinidad. El indio violento se convierte en una figura ambivalente. Por un lado, se le condena por asesinato y abuso. Por otro lado, se lo ve en posesión de una valiosa característica, masculinidad. Es más, la asociación de cualidades masculinas con el indio violento niega de forma implícita la masculinidad del garífuna humilde y pacífico.

Los discursos tanto mestizos como extranjeros han minimizado durante mucho tiempo el trabajo productivo de las mujeres garífunas como agricultoras y vendedoras y, en ese proceso, han denigrado a los hombres garífunas llamándolos “perezosos”. El estereotipo del “garífuna pacífico” se basa en un espacio confuso en el cual los garinagu, particularmente los hombres, son considerados “pasivos”. Especialmente, los hombres jóvenes reconocen las connotaciones negativas asociadas con su imagen de tranquilidad y tratan de subvertir estas imágenes mediante actitudes defensivas de resistencia contra el racismo.

DISCURSOS GARÍFUNAS SOBRE EL RACISMO

¿Cómo conceptualizan y confrontan el racismo los garinagu? Los estudios acerca de los negros en varias regiones de Latinoamérica se han centrado en examinar la aparente inaptitud de los sujetos subordinados para reconocer y combatir la discriminación racial.³⁰ En contraste, los garinagu que conozco opinaban constantemente que en Honduras existe racismo y mostraban una fuerte conciencia racial.

³⁰ Véase, por ejemplo, Frane Winddance Twine, *Racism in a Racial Democracy* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1998).



Aldea Corozal, Honduras, según una tarjeta postal de 1930



Casas en la comunidad garífuna contemporánea de Sambo Creek, 1999
Fotografía de Rachel Chance

La mayoría de los informantes garífunas consideran el racismo en términos de las actitudes y los prejuicios que creen que los mestizos tienen respecto a ellos. Discutiendo el racismo en el contexto de conversaciones casuales y entrevistas formales, los ejemplos más comunes de prejuicios mestizos se centran en sentimientos amplios: “Se creen superiores a nosotros”; “nos tiraron a un lado”. Algunas veces acompañaban estas opiniones generales con expresiones más específicas. En primer lugar, algunos informantes repararon que en Sambo Creek, donde los mestizos y los garinagu habían convivido y estaban acostumbrados los unos a los otros, el racismo era menos prominente que en ciudades como La Ceiba o San Pedro Sula. En segundo lugar, tanto los viejos como los jóvenes garinagu estaban de acuerdo con que el racismo no era igual que “antes”, que había disminuido desde los tiempos en que el racismo era abierto y violento. Una expresión común sobre estas cuestiones sería que “el racismo está mejorando, pero siempre existirá”.

A menudo le pregunté individualmente a los garífunas si me podían dar ejemplos concretos de experiencias racistas. Las respuestas más comunes eran encuentros esporádicos en el transcurso de la vida diaria. Momentos en que alguien en la calle les había gritado “Ey, vos negro” o insultado con expresiones como “Qué hormiguera”. Una mujer recitó una serie de insultos que había oído en relación al color de la piel: “Ese es demasiado negro” o “muy quemado”, “muy tostado”. Los garinagu que trabajaban o estudiaban fuera de Sambo Creek explicaban situaciones de discriminación en su trabajo o escuela. En un caso, Dennis, un hombre joven de la comunidad de Corozal, explicó que estaba en el baño de su colegio en La Ceiba cuando un mestizo le gritó: “¿Por qué está tan oscuro aquí? Enciende la luz. Oh, no vi a ese negro aquí”. Frases similares, sugiriendo que un “negro” se encuentra “fuera de lugar”, hicieron alusión a los garinagu que estaban trabajando en San Pedro Sula o en La Ceiba. Contando una de estas experiencias como trabajador del gobierno municipal en La Ceiba, un hombre explicaba que: “Para algunas de esas personas era extraño ver a un negro en este empleo. Querían que me fuera”.

Las mujeres garífunas contaban algunos de los ejemplos más detallados de actitudes y prácticas racistas que confrontaban en los lugares de trabajo, que de acuerdo a su posición de clase disfrutaban. Miriam, quien trabajaba como sirviente en la casa de una familia de elite en La Ceiba, dijo:

Mi patrona era una india. Yo no me sentaba con ellos a comer en la mesa. No deberían tratar a su empleado. Ellos tienen que querer a su empleado. No compartía baño con ellos. ¿Verdad?... Siempre, aunque uno estaba sirviendo a ellos pero siempre ellos toman un mal concepto. No sé. Siempre existe eso allí. Ellos me daban a un vaso aparte para que no tomara agua en vasos que ellos utilizaban. Yo por eso me salí de allí, porque yo le estaba sirviendo a ellos

y entonces ellos prácticamente me tenían que tratar como una familia más porque yo le estaba haciendo todo. ¿Verdad? Pero no compartía nada con ellos.

Para Miriam, el modelo familiar que sustenta las relaciones entre patrones y sirvientes se veía perturbado y expuesto a consecuencia de las prácticas discriminatorias que la apartaban de la familia. Miriam se negó a aceptar el espacio asignado y se fue, retornando a vivir a la casa de su madre en Sambo Creek.

La historia de Miriam ilustra cómo la combinación de diferencias raciales y estatus económico puede crear fronteras estrictas de contacto e interacción. A medida que los garinagu han adquirido movilidad social mediante educación y migración, las formas de discriminación y racismo más patentes han disminuido. Sin embargo, los garinagu que aspiran a adquirir una carrera profesional confrontan los prejuicios de una sociedad de elite que tiende a apreciar la “blancura” ante otras formas culturales y raciales. Selma, una mujer que pasó varios años en una escuela de Tegucigalpa, explicaba una historia de prejuicio racial en medio de una discusión sobre cómo el racismo ya no era tan visible como en el pasado:

Lo que pasa ahora es [que] no se ponen en descubierto porque la gente de raza negra estudia, va a la universidad, se relaciona con otras personas. Ya es libre de ser lo que quiere porque ya es libre de ser igual a los demás. Pero en todo caso siempre va a existir. Siempre se va a tener una preferencia. Por ejemplo, si una negra y una blanca se presentan a un banco allí no va a importar quién tenga más capacidad. Van a emplear la blanca... Yo sentí algo de eso de parte de un maestro... Un maestro me dijo, “Ay, para trabajar en Bahncasa tiene que ser alta, bonita, rubia, blanca, bien vestida”. Entonces, le dije yo: “Pues, debo retirar[me] [de] esta carrera. ¿Si no van a emplear un negro en un banco o un lugar importante, entonces por qué voy a seguir estudiando?” Entonces, se retractó pero...

Esta narrativa señala los prejuicios raciales inherentes en la noción de “buena presentación” que era un requisito para muchos empleos de secretariado y oficinista ocupados mayoritariamente por mujeres. Buena presentación privilegia estándares de belleza y apariencia física de la población blanca, en detrimento de las características de la población “india” y excluye casi totalmente las características de los negros. La propia Selma afirma que ella nunca se sintió inferior frente a estas presiones y discriminaciones. Un día el hermano de una amiga mestiza le dijo que “los negros nacieron para servir a los blancos” y Selma respondió, “Pues yo tengo tu color... en la planta de mi pie!”

La mayoría de los ejemplos citados hasta ahora en los que se observa un comportamiento racista ocurren fuera del espacio social dominado por mestizos. Sin embargo, los residentes garífunas de Sambo Creek identificaban patrones de comportamiento racista en la propia comunidad. Miriam elaboró una compleja evaluación de las formas de racismo en Sambo Creek:

Aquí en Honduras, máximamente en esta aldea que es tan pequeña, existe bastante racismo. Bastante, bastante, bastante. Máximamente entre ellos indios aquí, que siempre le gusta ver a uno superior que ellos y antes de Dios todos somos iguales. ¿Verdad? Es lo que yo pienso. La relación entre el garífuna y el indio es bastante distinta. Un ejemplo: una de negra que vive con un indio, no se casa con una. Cuando vive uno siempre hay racismo, siempre existe aunque vive el indio con una de negra. Pero a mi me parece de que el garífuna varón hace feliz a la india. En cambio el indio a la garífuna mujer, siempre veo el obstáculo [que] existe entre nosotros. [Mark]: ¿Y por qué sería? [Miriam]: No sé. Porque el racismo es, me parece que está entre ellos más, máximamente entre ellos. Lo que yo pienso es que no debería ser así. Ante Dios, todos somos iguales. En mi punto de vista existe bastante, bastante, bastante.

Miriam articula una serie de comprensiones del racismo, no solamente en términos de actitudes generales o instantes discriminatorios individuales, pero también en términos de procesos sistematizados de relaciones de poder. Como otros, Miriam considera esta situación como un sentimiento o actitud de superioridad entre los “indios”, contrastando su opinión con la idea de que “ante Dios todos somos iguales” o, tal como un hombre me dijo una vez “todos somos de carne y hueso”. Miriam ilustra sus ideas hablando del tema de las relaciones sexuales.

En Sambo Creek, los garinagu y mestizos a menudo notan que las relaciones interraciales, al menos entre los hombres garífunas y las mujeres mestizas, son más comunes en la actualidad que en el pasado. Esta tendencia quizás puede entenderse como una evidencia de la creciente armonía racial que se está dando allí. Sin embargo, Miriam sugiere una interpretación contraria, señalando que los hombres garífunas salen con mujeres mestizas pero que raramente las mujeres garífunas salen con hombres mestizos. Otras mujeres garífunas indicaban la abundancia de relaciones entre hombres mestizos y mujeres garífunas y explicaban este fenómeno primeramente en términos de las actitudes de los hombres mestizos, quienes son caracterizados como personas que quieren pasar un buen rato pero que no quieren comprometerse como parejas estables.

Ciertamente, el discurso dominante en Honduras considera a los garinagu como personas hipersexuales y polígamas. Aunque la mayoría de mestizos que conocí consideraban guapas a las mujeres garífunas, también decían que

se sentirían avergonzados si se casaran con una mujer garífuna. En realidad, este tipo de actitudes acerca de las mujeres garífunas no son contradictorias sino que reflejan un sistema patriarcal de organización social que confina lo negro fuera de la esfera de relaciones formales. Miriam y otras mujeres garífunas vinculan las difíciles relaciones existentes entre ellas y los hombres garífunas al problema del racismo y el poder.

En una entrevista, Miriam prosiguió una conversación sobre relaciones sexuales interraciales con una discusión sobre cuestiones de tierra que asocian de forma explícita los asuntos de raza con el tema del poder:

Hasta las tierras de a unos de negros le han reventado. Como uno es tan tranquilo no se pone a pelear con ellos porque miren de que todo esto era de unos de garífunas. ¿Pero qué hacía? Cuando uno sembraba su yuca metían vacas, metían chanchos y uno no podía hacer nada. Porque uno es humilde, como ellos son los que tienen el poder porque no les dan poder a unos de negros, solo ellos con su poder y no deberían hacer así, ¿verdad? Como ellos tienen derechos de vivir, unos de garífunas también tienen derechos de vivir. Unos de garífunas no molestan con ellos. Ellos son los que vengan querer molestar con uno.

La afirmación de que los mestizos “hasta las tierras de a unos de negros le han reventado” hace un llamado a la memoria social, que atribuye la pérdida de tierra y la falta de producción agrícola entre los garinagu de Sambo Creek a la usurpación de las tierras por parte de los mestizos. Miriam invoca la imagen del garífuna humilde para enfatizar su explotación y sugerir así que a los garinagu se les ha privado incluso el derecho de vivir en paz en sus comunidades: “Unos de garífunas no molestan con ellos. Ellos son los que vengan querer molestar con uno”.

Mediante estos intentos de elaborar una interpretación de lo que los garinagu opinan sobre el racismo mestizo y de contrarrestar el discurso de “excepcionalismo racial”, no quisiera dar la impresión al lector de que las interacciones sociales cotidianas entre grupos están cargadas de conflictos y tensión abierta. La mayoría de las relaciones sociales entre mestizos y garinagu ocurren sin incidentes o insultos. En Sambo Creek, los garinagu y los mestizos viven en casas intercaladas entre sí, realizan transacciones económicas entre ellos diariamente, se saludan calurosamente en la calle y conversan tranquilamente mientras esperan el autobús o se trasladan hacia La Ceiba o fuera del lugar.

Sin embargo, los residentes garífunas me hicieron notar que las relaciones sociales entre los miembros de los dos grupos eran más bien distantes. Los garinagu y los mestizos tienden a establecer relaciones más cercanas con miembros de su propio grupo. Los garinagu a menudo critican a los mestizos

locales no sólo por haberles despojado de sus tierras pero también por aislarse de ellos. A menudo advertían que los mestizos raramente acuden a sus funerales y vigiliás, acontecimientos abiertos a todos los miembros de la comunidad, y señalaban que los mestizos casi nunca aprenden el idioma garífuna. También indicaban algunas excepciones como casos en que algunas personas, por vivir en el “ambiente” garífuna, aprendían a hablar garífuna y mantenían relaciones profundas con residentes garífunas y en estos casos los describían como “casi garífuna”. Sin embargo, estas excepciones son una confirmación a la regla de que los mestizos tratan de permanecer separados de ellos. Como ejemplos más válidos, afirmaron que los mestizos habían creado instituciones paralelas para permanecer separados de los garinagu: construyendo una iglesia católica y una feria para ellos. Para los garinagu, quienes consideran Sambo Creek una comunidad garífuna, estas prácticas de autosegregación constituyen evidencias de racismo mestizo.

CONCLUSIÓN: NOMBRANDO EL RACISMO

Este ensayo ha proporcionado una interpretación de los discursos y significados raciales sobre los garinagu en la vida cotidiana de Honduras. Está escrito en oposición directa a los discursos dominantes que niegan la existencia del racismo y explora la polarización de las categorías raciales mediante varios procesos como la utilización de expresiones, palabras y estereotipos con un alto contenido y significado racial. Finalmente, ha examinado las formas en que los garinagu mismos discuten el racismo, haciendo uso de una memoria social sobre opresión racial de sus propias experiencias racistas dentro y fuera de la comunidad, y como resultado de un sentimiento general de que los mestizos creen y actúan con superioridad frente a ellos.

Mi trabajo es tan sólo el comienzo de una difícil tarea que consiste en nombrar varios tipos de discursos raciales y no pretende ofrecer una interpretación completa y objetiva del racismo en Honduras. En muchos lugares del mundo, los discursos raciales basados en ideas de superioridad o inferioridad biológica han sido crecientemente substituidos por discursos e imágenes que entrelazan ideas sobre raza y cultura en procesos jerarquizantes de inclusión y exclusión. La tarea de dar nombre al racismo —de definir su presencia y ausencia, su carácter y su fuerza— en las prácticas estatales, las instituciones sociales y la vida cotidiana es cada vez más complicada. En un esfuerzo por entender las prácticas racistas es importante entender cómo los esfuerzos para combatirlas confrontan un factor aún más elusivo, una especie de presencia oculta cuyo carácter es difícil de definir y cuyos contornos formales son aún más difíciles de percibir.

Quisiera concluir ofreciendo una explicación de las formas en que los garinagu discuten el racismo como un fenómeno que está más disimulado en

la actualidad que en el pasado y de cómo luchan en la actualidad para combatirlo. Selma, en una entrevista que cité anteriormente, afirmaba que “ahora” el racismo no “es tan abierto”, principalmente a causa de la movilidad social de los garinagu. Sin embargo, advertía que el racismo está ahí y “siempre existirá”, por debajo de las relaciones sociales. Tyson, uno de mis mejores amigos en la comunidad, proporcionaba una versión un poco distinta de la naturaleza oculta del racismo en Honduras, centrándose en la figura del “indio” falso:

Aquí hay un sistema de racismo que es como con cinismo, no. Bien, un indio pretende ser tu amigo, un indio pretende llevarse bien contigo como negro, pero atrás de ti tu nombre es negro y tu apellido es hijo de la gran puta. El negro que no ve eso vive en la nada. Esto está vacío. Uno tiene que tener convicción en contra del racismo. ¿Tú me entiendes?

Caracterizando exageradamente y estereotipando al “indio” como falso, Tyson considera el racismo “como con cinismo” como un “sistema”. A nivel superficial, las relaciones sociales pueden parecer armoniosas y amigables. Sin embargo, dichas apariencias son engañosas porque, detrás de esa imagen, el “indio” considera al “negro” como un hijo de puta. La figura del indio hipócrita, al igual que la del indio violento, es más que un simple estereotipo. Personifica el racismo como un sistema y, por tanto, proporciona una forma de identificarlo y combatirlo. En última instancia, el discurso en este caso no es más que una careta para el negro que no es capaz de “ver” el racismo en el que vive. Diciendo que dicha persona vive en una ilusión, Tyson insiste que la única forma de luchar contra el racismo es estar convencido en contra de él.

Los garinagu consideran que en la actualidad se oponen a la discriminación y la marginación. Tanto los jóvenes y los adultos enfatizan que las actitudes entre sus gentes están cambiando a medida que prosperan en términos de clase y adquieren nuevas formas de conciencia racial. Tito, un joven de 20 años, respondió de la siguiente forma a mis preguntas acerca de la transformación en las relaciones raciales durante su vida:

Hay un cambio ahora porque hoy en día el negro, o sea la raza garífuna, ya se dio a conocer que esa raza también es importante. Porque quizás hemos despertado de la oscuridad en que vivía[mos] nosotros los negros. Nosotros nos sentíamos humillados ante los indios pero ahora ya no porque ya nos levantamos cabeza y entonces miramos de frente y vemos la claridad y nosotros ya sabemos que no somos inferiores a ellos.

La proliferación de esta actitud de afirmación de la identidad, como negros, tiene su origen en varios factores. Entre ellos la organización del

movimiento político garífuna, las conexiones diaspóricas con culturas negras de otras regiones del mundo y la creciente movilidad socio-económica. Para que Honduras se convierta realmente en una sociedad “multiétnica” con respeto e igualdad para todas las identidades y culturas, los ciudadanos de todos los “colores” y clases deben combatir el racismo. Un lugar importante para empezar sería reconociendo y discutiendo las formas en que se sufre racismo en Honduras.



¿Se superará el racismo en Honduras?

Fuente: Caricatura de Banegas, en la sección de “Opinión” de *La Prensa*, 11 de octubre de 1996.