

**Pedagogía de la Indigenidad
Negra: Lucha por la identidad
Garífuna en Honduras**

**Pedagogy of Black Indigeneity
The fight for Garífuna identity
in Honduras**

*Rony Castillo **



Imperatriz (MA), e-0725945, jan./dez. 2025.
ISSN 2675-0805

Recebido em: 04 de março de 2025
Aprovado em: 15 de dezembro de 2025

“... yo no soy inglés, ni francés, ni español,
ni quiero ser nada de esto: soy un caribe, un caribe sin
sujeción, no quiero ser más...”
(Gazeta de Guatemala, 18 de junio de 1797).

Resumen

La negritud e indigenidad son dos categorías construidas que integran o [con]forman la identidad Garífuna. A pesar de un marcado proceso de racialización, los Garífunas han logrado durante muchas décadas construir y fortalecer su identidad cultural en base a una lucha constante contra las políticas de exterminio, supremacistas y racistas. Mis argumentos en este artículo se derivan de mis vivencias ancestrales durante mi investigación doctoral y durante mi ejercicio de defensoría desde el activismo de base con la Organización Fraternal Negra Hondureña. Con esta pedagogía de la indigenidad negra, demuestro que separar las categorías de negritud e indigenidad en la identidad Garífuna es un mecanismo colonial utilizado por la ‘supremacía’ para negar los derechos ancestrales del pueblo Garífuna en Honduras. Consiste en enfatizar la negritud y negar la indigenidad de los Garífunas para excluirlos de los derechos al acceso, uso, y goce de las tierras y territorio ancestral y de otros derechos conexos. Los saberes Garífunas enseñan que la garifunidad o la identidad Garífuna va más allá de la negación o la afirmación de alguna de sus categorías constitutivas, negra o indígena. Se trata de superar la dicotomía o las dualidades coloniales impuestas por los estados nacionales fundados bajo la lógica de la reducción racial del negro, el exterminio y el despojo.

Palabras Claves: Indigenidad negra, identidad, Garífuna, Pedagogía de la indigenidad

* OFRANEH- Universidad Garífuna. E-mail: ronyleonidas@yahoo.com.

Abstract

Blackness and indigeneity are two constructed categories that make up or constitute the Garifuna identity. Despite a marked process of racialization, the Garifuna have managed for many decades to build and strengthen their cultural identity based on a constant struggle against policies of extermination and supremacy. My arguments in this article are based on my experiences during my doctoral research and my grassroots activism with the Honduran Black Fraternal Organization. In this pedagogy of black indigeneity, I demonstrate that separating the categories of blackness and indigeneity in the Garifuna identity is a colonial strategy used by the 'supremacist elite' to deny the ancestral rights of the Garifuna people in Honduras. It focuses on emphasizing the blackness and denying the indigeneity of the Garifuna in order to exclude them from the rights to access, use, and enjoy ancestral lands and territory and other related rights. Garifuna knowledge teaches that Garifuna identity extends beyond the denial or affirmation of any of its constitutive categories, such as being Black or Indigenous. It is about overcoming the dichotomy or colonial dualities imposed by national states founded under the logic of racial reduction of blacks, extermination, and dispossession.

Keywords: Black Indigeneity, Identity, Garifuna, Pedagogy of Black Indignity

Introducción: La identidad como una construcción social

Los Garífunas se autoidentifican como indígenas y negros al mismo tiempo, es decir reivindican una negritud indígena integrada. Esta identidad ha sido objeto de muchos estudios y controversias entre académicos, porque ha existido la idea de que no es posible que un grupo sea considerado negro e indígena a la vez (M. Anderson, 2007; Wade, 1993, 2007, 2010). Esta perspectiva dicotómica, herencia occidental, deber ser superada para entender las identidades construidas en el transatlántico. El Estado de Honduras ha seguido este camino errático para negarle los derechos al pueblo Garífuna y mientras por otro lado, el pueblo ha activado la resistencia ancestral, tal como ha sido evidenciado durante las luchas por la autonomía territorial de este pueblo. El estado neoliberal de Honduras ha sido consistente en negar la indigenidad de los Garífuna, no solo como una vía estratégica para la implementación de las reformas del "neoliberalismo multicultural" (Hale, 2005) sino también como una forma racializada de expresar el desprecio y el menosprecio a la negritud. Soy del argumento que aun cuando los Garífunas entran dentro de las categorías culturales y raciales de indigenidad y negritud, el Estado insiste en asentar su negritud como una forma de negación de sus derechos territoriales y por ende promover su desplazamiento y despojo de sus territorios ancestrales. ¿Con esto en mente, qué tipo de identidad es atribuible al pueblo Garífuna? ¿Qué tipo de identidad es posible negociar en un contexto en el que el neoliberalismo multicultural ha cedido campo al neoliberalismo extractivo, mismo que se alimenta de la persecución, criminalización, asesinatos y desaparición de los defensores de los territorios y además hace transas con el narcotráfico y el capital transnacional?

Para responder estas preguntas es necesarios aclarar y abordar lo que estoy tratando de expresar con identidad. Luis Urrieta Jr., en el primer capítulo de su libro *Cultural Constructions of Identity* basa la definición de identidad en dos premisas: a) la identidad como un proceso de formación y conversión de sujetos, y b) el poder como base para la pertenencia o no a una identidad. Lo que Urrieta resalta en estos dos preceptos es la evolución del concepto de identidad que ha pasado de una descripción de cómo el sujeto es posicionado por otros y / o posicionado por sí mismo, a una concepción más compleja que matiza la formación del sujeto sobre la experiencia de la vida (Urrieta; Noblit, 2018). Urrieta detalla la identidad como “una autopercepción, que es tanto existencial como categórico, tanto individual como sociocultural, y que cambia y se desarrolla con el tiempo” (Urrieta; Noblit, 2018, p. 4). Este concepto es atribuible tanto a la identidad individual como la identidad colectiva. La primera, “está ligada a las identificaciones de una persona o los sentidos y la actividad en torno a la pertenencia”. Y por el otro lado, la identidad colectiva se trata de cómo se forman esas nociones de “yo” y “otros” dentro y fuera del individuo y que inciden en la formación de categorías sociales de pertenencia (Urrieta; Noblit, 2018). Estas dos premisas están muy presentes en el contexto de formación de la identidad Garífuna, que por un lado manifiesta la interpelación y por el otro la auto- identificación (M. Anderson, 2007; M. D. Anderson, 2009).

Mi punto es que esta forma en que el Estado “interpela” al pueblo garífuna ha tenido una repercusión directa en el ejercicio de la autodeterminación y el devenir autónomo de las comunidades Garífunas. Desde la época colonial y en continuación con la construcción de los estados nacionales, a los Garífunas se le ha visto con lentes diferentes de como se ve a sí mismo o de cómo se autoidentifica. Por un lado, es catalogado como los “otros” que recae dentro de la categoría “negro”, incluidos sus diminutivos y sus correlaciones raciales: morenos, negritos, trigüeños, afrodescendientes. Esta forma de negación al pueblo Garífuna de su identidad está basada en las diferencias y jerarquías raciales operadas por el dominio y el poder de un estado neoliberal, lo cual tiene una connotación directa en cómo el estado implementa sus políticas en relación con el pueblo Garífuna. Siguiendo la línea de pensamiento de Luis Urrieta, puedo sostener que es esta relación de poder, basado en la concepción occidental que determina y distribuye el “yo” individual y colectivo de los Garífunas como un argumento para promover su sumisión y dominación bajo estas categorías de poder jerárquico (Urrieta; Noblit, 2018).

Esta relación también la podemos registrar en el encuentro de los Garífunas con los colonizadores ingleses. Cuando los ingleses llegaron a las islas de San Vicente a mediados del XVI, distribuyeron la identidad, llamando a un grupo “caribes negros” y a otros “caribes rojos”(Coelho, 1981; González, 1988; Palacio, 2007; Taylor, 1951). Fue una clasificación racial basada en una jerarquía de dominación como estrategia para agilizar la derrota y la sumisión de los nativos de la isla. Esta conformación de identidad basada en el poder era coherente con lo que representaba la categoría “negro” y que sumado con lo del “caribe”, simbolizaban los “despreciables” de esa región. Se podría afirmar que de esta

forma se inscribió la construcción de lo “negro” para los Garífuna y lo que persiste hasta el día de hoy. Si bien es cierto que la esclavitud fue la escena brutal de la deshumanización del negro, es también cierto que esta fue la pauta para las subsiguientes etapas de opresión y dominación, que, aunque variaron en el tiempo, mantuvieron su esencia en cuanto a su fundamento. Sin embargo, lo que sí está claro es que el negro no se crea para la esclavitud en sí, sino para resaltar el balance entre lo humano y lo no humano. Mi argumento es que se trató de una creación necesaria para la instalación de una matriz de dominación y poder basado en el uso permanente y continuo de la política de la superioridad de una raza sobre la inferioridad de otra. Entendiendo esta matriz como el núcleo principal para la clasificación y subordinación de lo negro al poder y la supremacía blanca.

Esta matriz de dominación basada en esa jerarquía racial es la que hace creer que no puede existir un negro sin ser esclavo, un negro indígena y por tanto imposible que un negro clame el derecho a la tierra o territorio. Existe la creencia y convicción de que todo lo negro está relacionado con la esclavitud y África como atributo inherente de los “miserables de la tierra” (Fanon, 1963). Esta posición también la adoptaron muchos antropólogos y estudiosos que llegaron a Honduras a estudiar los orígenes y la identidad Garífuna. Por ejemplo, Coelho (1981), González (1988) y Taylor (1951) llegaron sin despojarse de sus posiciones de poder y de dominación que les concede su privilegio blanco. Mientras llevaba a cabo mi investigación doctoral en el 2019, un directivo de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) me advertía a través de una pregunta: ¿qué tan diferente va a ser tu investigación de otros que han desarrollados estudios sobre los Garífunas?¹ Mi respuesta parecía obvia, por el hecho de estar discutiendo mi investigación con una organización de base, sin embargo, el hecho de venir de una universidad “gringa” me revestía de cierto poder del cual “yo” todavía no estaba consiente. Me seguían manifestado: “aquí llegan muchos negando y cuestionando nuestra tradición oral y terminan desestimando nuestra autoridad ancestral”. Desde ese momento me propuse a mí mismo que no solo debía hacer las cosas diferentes, sino que también habría que hacer el esfuerzo por desabordar el barco de la dicotomía occidental y ponerme los lentes de una construcción emica de identidades que dé la posibilidad al pueblo de [auto]identificarse y además de mostrar una identidad que no necesariamente calza en un imaginario académico occidentalista.

¿Por qué si son Negros son también indígenas?

El antropólogo Garífuna Joseph Palacios se preguntaba didácticamente: ¿cómo es que los Garífunas adquirieron el estatus de indígenas? (Palacio, 2007). Su respuesta fue aún más impresionante al argumentar que la única forma de haberse hecho esta pregunta es porque los Garífunas son negros dentro de una región, muy pendientes del color de piel, que “atribuye identidad indígena solo a

¹ Notas de campo, reunión de planificación de la investigación con la OFRANEH el 24 de julio 2018: Oficina de la OFRANEH en La Ceiba, Atlántida

las personas con color de piel oliva” (Palacio, 2007, p. 2). Palacios (2007) afirma que esta cuestión de la piel siempre será problemática, especialmente en la percepción de aquellos, que han acusado a los garífunas de usurpar una identidad que no es realmente la suya. Los Garífunas iniciaron a indagar sobre su indigenidad cuando ellos y otros grupos bioculturales de ascendencia nativa americana dentro del “Circum-Caribe” adoptaron el término genérico a fines de la década de 1980. La aceptación de lo “indígena”, no es casual. Vino precedido de una necesidad de reivindicar los derechos ancestrales y de voltear la mirada hacia la rivera del río Orinoco y que encontró en el movimiento político que se originó en Latinoamérica con lo relativo a la preparación de la conmemoración de los 500 años de la invasión colonial. Un indicador regional fue la adopción del Convenio

169 de la OIT para pueblos Indígena y Tribales, la formación en 1989 de la Organización Caribeña de Pueblos Indígenas (COIP) por pueblos de las antiguas colonias británicas de Guyana, Trinidad y Tobago, San Vicente, Dominica y Belice (Palacio, 2007). La mayor validación global se produjo en 1992 cuando la COIP fue aceptada como organización miembro del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (WCIP). El uso de la designación “pueblos indígenas” ha sido refinado por agencias multilaterales, incluidas las Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos y la Organización Internacional de Trabajo. Anteriormente, estas personas, también llamadas amerindios, se autoidentificaban usando sus propios nombres tradicionales, caribe o Garífuna.

Este extremo se puede evidenciar en una conversación que Ruy Coelho recogió en sus notas de campo durante su investigación doctoral entre él, un participante y Douglas Taylor (ambos antropólogos del siglo XX que consagraron muchas horas de trabajo de campo para entender los orígenes de la población Garífuna), publicado por Mark Anderson en su artículo titulado “Los garífunas hondureños y los significados de negro en los años 1930 y 1940” (M. Anderson, 2010)

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 San Vicente en el mapa y, mientras apuntaba a la región norte de Sudamérica y a las Antillas, le dijo que había habido caribes en toda esa región y que todavía existían muchos. “¡Entonces ¿por qué dicen que todos los negros vienen de África?!”, 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 (Anderson, 2010, p. 30).

Cuando los Garífuna enfatizan su identidad Garífuna no pretenden negar alguna de sus formas constitutivas, negro o indio. Por el contrario, las enfatizan ambas y se desmarcan de la dualidad afro-indígena, negro e indígena para buscar la integralidad de su identidad bajo la categoría Garífuna. Yo no encontré ninguna evidencia, ni en mi interacción durante mi trabajo campo y ni en la tradición oral y mucho menos los textos publicados por destacados escritores Garífunas (Suazo, 1991), alguna tendencia a negar su origen africano. Si bien es cierto que lo “negro” fue creado por y para la esclavitud, también es cierto que no todos los negros fueron esclavizados. Hubo un fuerte grupo de “negros” que escaparon y enfrentaron a los esclavizadores y nunca fueron esclavizados, este es el caso que los ancestros Garífunas nos han venido transmitiendo de generación en generación. Y si también es cierto que los negros fueron traídos a las Américas a través del transatlántico para servir como esclavos, también es cierto que hubo negros que llegaron a las Américas sin servir como esclavos (Telles; Paschel, 2014; Wade, 2010). Durante mi trabajo de campo no encontré alguna evidencia que me indica que los Garífunas nieguen su origen africano, por el contrario, los Garífunas reivindican el ser Garífuna como una construcción identitaria establecida en las Américas antes de la conformación de cualquiera de las colonias modernas.

El énfasis que los Garífunas hacen sobre su identidad étnica (indígena) no es meramente una estrategia para asegurar “su participación política y económica en la sociedad mayor” sino el reclamo de algo que efectivamente es parte de su identidad y que su integración en la identidad Garífuna hace aún más fuerte su resistencia a desaparecer y consolidar un proyecto de autonomía como alternativa a la propuesta del neoextractivismo. Un ejemplo de esto es que la propuesta de autonomía de Vallecito incluye la creación de la Universidad Garífuna o la Casa de Saberes Ancestrales, que en caso contrario hubiera sido mucho más fácil utilizar otras metodologías de lucha para atraer regionales de universidades existentes al territorio Garífuna. Mientras los Garífuna consolidan su identidad étnica como parte de su reivindicación histórica y política, el estado y la sociedad hondureña por el otro lado consolida sus políticas raciales alrededor del ideal colonial de la superior blanca y el imaginario de la inferioridad del negro.

El Estado implementó estas políticas de diferentes formas. Una de las más destacadas, fue la implementación de propuesta basadas en una sobreposición de lo “indio” sobre lo “negro”, que fue acompañada por el imaginario del mestizaje entre europeos-indígena con la ausencia de lo “negro” (Euraque, 1996; 1998). Las escuelas, los medios de comunicación, los escritores, el sistema judicial y las iglesias contribuyeron a propagar e implementar este imaginario en el colectivo de la nación. En una entrevista con una señora de la comunidad de Cusuna, Iriona (una de las que acompañó a Lombardo Lacayo en Vallecito al inicio de los años 90s), me explicaba que los sacerdotes católicos decidían lo que se hacía y lo que no se hacía en las comunidades Garífunas, hasta el extremo que cambiaron los nombres y apellidos de la población. Según Anderson (2010) el Estado y la Iglesia impusieron un tipo de identidad sobre los Garífunas a través de una aculturación forzada, aplicaron los preceptos de un programa de integración nacional. Este proceso fue parte del legado de la herencia colonial del imaginario de superioridad

de una raza sobre otra basada en el color de la piel y el ideario del ciudadano común que está integrado por su mestizaje indio- europeo contrapuesto al desprecio y la exclusión del “negro”.

Inclusión y Exclusión: El pueblo Garífuna y las políticas de Racialización

En los 90s el gobierno liberal del presidente Carlos Roberto Reina emitió un acuerdo presidencial en donde por primera vez se declaraba a Honduras ‘un Estado multicultural y pluriétnico’, descrita por (Amaya, 2005, n.p.) de la siguiente manera:

Multiculturalismo desempeña un elemento destacado en la conformación de una ‘nación pluriétnica’, ya que éste reconoce el valor igualitario de las etnias indígenas y negras en la conformación de la nación hondureña; de este modo, la transición de la ‘nación homogénea’ – que excluyó e [in]visibilizó a las etnias [más al pueblo negro] –, al reconocimiento de una “nación pluriétnica” y multicultural, en la que tanto los blancos, mestizos, indígenas, negros y otros grupos forman parte integrante de la ‘nación’, evidentemente que marca un paso sustantivo hacia la construcción de una nación más democrática, incluyente, tolerante y multicultural” (la información en corchetes es mía)

A diferencia de Amaya, considero que esta declaratoria del presidente Reina no cambió sustancialmente el curso de la política de racialización que desde la colonia se estableció con relación al negro. Esta declaratoria multicultural refleja nada más una mutación o una suavización de estas mismas políticas como una nueva estrategia de dominación, donde únicamente se le incluye al Garífuna como el negro “permitido” (Hale, 2002; 2004). Se trató de una movida política fundamentada en dos caras de la misma moneda, inclusión y exclusión. Un ejemplo de ello es que el Decreto presidencial se dio como producto de la presión de las organizaciones indígenas y negras a través de las “peregrinaciones” hacia la capital, cuando el 1992 demandaron la ratificación del convenio 169 de la OIT, el cual se ratificó dos años después, 1994. Posteriormente estas “peregrinaciones” se derivaron en el 1996 en la “Primera Marcha de los Tambores”, también conocida como “Primera Gran Marcha Pacífica del Pueblo Negro de Honduras” (Amaya, 2005). La presión de estas marchas logró firmar un acuerdo con el presidente Reina sobre la titulación y saneamiento y ampliación de las tierras Garífunas (M. Anderson, 2010; Brondo, 2013).

Charles R. Hale, en su artículo “*Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central América*” ha dejado establecido que estas políticas culturales distintivas (junto con sus contrapartes sociopolíticas), son la relación integral entre estos nuevos derechos culturales y las reformas políticas económicas neoliberales (Hale, 2005). Hale enfatiza que, en momentos anteriores de la historia latinoamericana, el lenguaje hegemónico de la construcción de la nación ha sido el mestizaje. Esto consiste en el gesto de profunda reverencia por las raíces indígenas de la identidad nacional, combinado con un privilegio de la orientación europea. El Garífuna, el cual no

forma parte de ese imaginario del sujeto "mestizo", el Estado no lo ve como el portador de derechos y fuente de dinamismo político que mira hacia el futuro (Gordon, 1998; Hale, 2005, p. 2). En parte, tomando el surgimiento del activismo por los derechos culturales como un hecho inevitable, y por otra parte su antítesis que se presenta como a un nuevo principio articulador, el régimen emergente del "neoextractivismo" que Juliet Hooker ha denominado "*the racial backlash*" (reacción racial) (Hooker, 2020).

Juliet Hooker en su libro "*Race and the Politics of Solidarity*" ha criticado las teorías del multiculturalismo por pretender separar estas categorías y discutir las como que si se tratara de dos diferentes tipos de grupos. Hemos discutido en este documento de cómo la pedagogía de la identidad de la indigenidad negra del pueblo Garífuna ha desafiado esta dicotomía que obliga a los teóricos de construcción de identidades y a los propulsores del multiculturalismo a reformular este abordaje y a encaminarse a la propuesta de Hooker, en integrar las luchas por los derechos culturales y la superación de la opresión racial en una sola normativa. Mi argumento en esta línea es que la propuesta multicultural que enfrentan los Garífunas en Honduras son las manifestaciones de un Estado que sobrepone una identidad nacional sobre las identidades colectivas de los pueblos indígenas y negro. Sin embargo, las comunidades Garífunas han generado diferentes respuestas a estas políticas. Las comunidades Garífunas no sólo han resistido la exclusión que ha instaurado el multiculturalismo, sino que también han propuesto una visión política alternativa a la dogmática propuesta neoliberal, "usando el sistema para luchar contra el mismo sistema" (Hooker, 2005; Mollett, 2006).

En el 1994, Lombardo Lacayo, quien desde a finales de los años 1980s estaba al frente de la lucha de Vallecito, se convierte en alcalde municipal en el municipio de Limón, Colón. En una combinación entre su liderazgo visionario, la coyuntura del bum del "neoliberalismo multicultural" y la amistad con el presidente de turno (Carlos Roberto Reina 1994-1998), logró la titulación de más de 1200 hectáreas del territorio ancestral de Vallecito, quedando una porción mayor a esta en manos del empresario de la "palma africana", el señor Miguel Facussé, quien junto con los militares, el gobierno y la iglesia católica crearon 4 asentamientos ladinas (mestizas) dentro del territorio Garífuna (Plan de Flores, *Icoteas*, Planes y Río Miel). Para el caso de este último asentamiento, es una invasión del territorio de comunidad Garífuna de Punta Piedra por la cual el Estado de Honduras fue encontrado culpable a través de una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) en el 2015 y obligado a reubicar dicha invasión, mandato que hasta la fecha no se ha cumplido. Río Miel es una invasión que data del año 1993 y hoy está instalada como una comunidad compuesta; tiene escuela, kínder, iglesias, agua, patronato y un respaldo de las autoridades municipales (pertenecen al municipio de Iriona). Y hoy bajo las actuales circunstancias del país y de la región, en donde se mezcla el interés extractivista, del narcotráfico y de la creación de las Zonas Especiales de Desarrollo, parece casi imposible que el Estado devuelva este territorio a las comunidades. Bajo el liderazgo de la OFRANEH, las comunidades han utilizado

estrategias desde marchas (en el caso de los 90s), tomas de carreteras (desde el 2009), denuncias en el Ministerio Público hasta llegar a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en donde ha roto el récord de ser la única organización indígena en toda Centroamérica que ha llevado y ganado res casos contra un Estado. Bajo ese mismo esquema, se dio la propagación de las comunidades mestizas, iniciando como una invasión y hoy se ha convertido en asentamientos importantes en esa región.

Así como la hegemonía del mestizaje le dio paso al neoliberalismo multicultural, hoy las comunidades Garífunas enfrentan la irrupción de otro fenómeno mucho más agresivo, el neoextravismo. Esta nueva etapa, que se profundiza en Honduras con el golpe de Estado del 2009, consiste básicamente en el despojo de las comunidades Garífunas de sus territorios ancestrales con la excusa del 'desarrollo' sostenible. Implica la explotación y destrucción de los bienes comunes y la acumulación de capital con la tutela del Estado. A diferencia de la época anterior, este, promueve el deterioro de las estructuras organizativas, así como las manifestaciones culturales y espirituales de los pueblos indígenas y negros. El neoextractivismo, también está sumido en un paradójico desempeño, que promueve las políticas sociales basadas en la actividad extractiva para financiar políticas que suponen promover el bienestar social para todos (North; Grinspun, 2016). Sin embargo, hoy en día, las comunidades indígenas, negras y campesinas de Honduras están siendo criminalizadas, asesinadas y despojadas de sus territorios ancestrales, todo en el nombre de lo que se denomina el "interés nacional" (Castillo, 2019; Hooker, 2020).

Las comunidades indígenas, negras y defensores de los bienes comunes representan un obstáculo no solo para el neoextractivismo per se, sino para sus operaciones subyacentes, el narcotráfico y el lavado de activos. La comunidad Garífuna de Vallecito, sigue siendo un territorio en disputa y de resistencia. Las luchas Garífunas enfrentan la nueva jerarquía racial que ha venido a [re]ordenar las relaciones de poder y por tanto el nuevo marco para la negociación y la asignación de identidades. Es un regreso al pasado tomando el camino hacia el futuro. Es decir, presenta una nueva reconfiguración de las relaciones sociales en las comunidades priorizando las políticas coloniales y de los colonos nacionales o internos.

Las mujeres han tenido que ir en la delantera de la resistencia y la lucha del pueblo Garífuna, no solo como un principio de conservación de la identidad de un pueblo íntegro, sino también para enfrentar el exterminio y la tercera expulsión de las comunidades. Las defensoras Garífunas afirman que la garantía de la sobrevivencia cultural depende directamente de la garantía del territorio ancestral. Tal cual lo manifestó una señora de Vallecito: "nosotros acompañamos esta lucha desde hacen muchos años, no repartimos estas tierras porque no es de nadie en particular. Es de todos nosotros y los que vienen detrás de nosotros, porque no hay Garífuna sin

tierra. Sin tierra no somos nadie.”² La mujer ejerce un papel central tanto en el ejercicio espiritual, como en la conservación del territorio basada en la herencia matrilineal.

La defensa del territorio está sumamente entrelazada con la espiritualidad del pueblo Garífuna. Cada asamblea o acción política inicia con una ceremonia espiritual liderada por mujeres garífunas. A través de ritos y bailes “las buyeis” (mujeres guías espirituales) evocan y hacen un llamado a los ancestros y ancestras, pues según el pueblo garífuna sus antepasados intervienen diariamente en sus vidas y en las acciones que, como comunidad, de forma colectiva, realizan. Este grupo de Buyeis conforman actualmente la red de Buyeis que dirige todas las ceremonias y ritos espirituales de la OFRANEH y además son quienes dirigen las actividades espirituales en las comunidades y regiones que representan. Los hombres y mujeres adultas, al igual que las y los jóvenes, con una particular reverencia, obedecen las peticiones, los mandatos e instrucciones de estas lideresas. Las buyeis y las lideresas de los “clubes ancestrales” (conocido como Fedu) son fundamentales en conservación y la defensa de los territorios. Así lo manifestó, uno de mis alumnos de la clase de lengua Garífuna, cuando expliqué la composición de género que conforma la lengua Garífuna: “desde niños se nos enseña a respetar la voz de las mujeres, particularmente las de mayor edad, que son, a la vez, las que se reúnen para adoptar decisiones importantes para sus comunidades, siempre guiadas por la voz de sus ancestras y ancestros”³.

A manera de Conclusión

Con esta pedagogía de la identidad de la negritud indígena, la experiencia y la lucha de los Garífunas en Honduras nos confirman que la identidad, el poder y el control de los recursos se interceptan cuando se habla de la construcción y la negociación de las identidades (Brondo, 2013). Y como lo afirma (Urrieta; Noblit, 2018), la identidad está relacionada con la formación del sujeto y poder. La identidad es una construcción y un producto social, y las personas crean su identidad a través de interacciones con otros, como seres situados y simbólicos. Los individuos se convierten en “sujetos” al ocupar posiciones con significados yuxtapuestos a ellos y al reconocer el significado adjunto a esa categoría de identidad (Foucault, 1979). Es decir, los Garífunas pueden tomar sentido de la categoría de identidad de acuerdo con el significado que ellos mismos le quieran dar y la posición que quieran tomar al respecto, independientemente de las atribuciones que otros le hagan. Consecuentemente, un grupo puede, en el caso de la comunidad Garífuna, rechazar categóricamente ser enmarcado en un estado de alteridad. Estos procesos confirman que la categoría de “ser Garífuna” significa algo convincentemente diferente de ser solo “negro” o de ser solo “indígena”, incluso diferente de “ser hondureño”. El Garífuna reivindica una negritud indígena

² Apuntes del diario de campo, comentarios y conclusiones de la caminata de reconocimiento del territorio en litigio de Vallecito, Colón, 2 de agosto 2019.

³ Registro de campo, clase de Garífuna al Centro Básico de Vallecito, el viernes 22 de mayo del 2019.

como una categoría identitaria que supera la dicotomía occidental de negro/indio, afro/indígena, raza/etnicidad y raza/ cultura para darle surgimiento a una nueva categoría que sobrepone raza y etnicidad (Hooker, 2009; 2012).

No es posible accionar un tipo de identidad diferente en un contexto en el que el neoliberalismo multicultural ha cedido campo al neoextractivismo, alimentando-se de la persecución, criminalización, asesinatos y desaparición de los defensores de los territorios y además hace transas con el narcotráfico y el capital transnacional. Cuando los Garífuna enfatizan la integralidad de su identidad, no pretenden negar alguna de sus formas constitutivas, negro o indio. No se trata, necesariamente, de posiciones contradictorias o ambiguas, sino que tiene su lógica, presenta resultados de resistencia y de sobrevivencia y de reafirmación de su identidad negada. No importa qué categoría se pudiera invocar ante cualquier contexto o circunstancia, lo que sí es importante es que esa categoría no deberá estar en contraposición de la otra constituya de la identidad, sino complementarias. Por ejemplo, la lucha de la comunidad Garífuna ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos utilizando el derecho a la propiedad territorial establecido en el Convenio 169 de la OIT enfatiza la categoría indígena, sin embargo, no puede dejar de lado su negritud para ser indígena sólo el momento del juicio o durante el proceso de la demanda. En otras palabras, cuando el Garífuna demanda: “llámeme como soy” (Garífuna), está afirmando que es posible ser negro e indígena al mismo tiempo. Solo de esta forma puede hacer frente a un contexto geográfico, social, económico y político en que actualmente vive.

Finalmente, en el contexto actual de persecución, criminalización, de despojo, y de asesinatos en contra de los y las lideresas solo es posible una identidad que supere el concepto occidental de la identidad: “uno es lo que el otro no es” (Urrieta; Noblit, 2018). Es decir, ante políticas racializadas y contextos racistas, donde el Garífuna es categorizado en el fondo inferior de la pirámide de la jerarquía racial impuesta por los grupos o elites de poder que representan el privilegio y la supremacía blanca, solo queda ser Garífuna. Los Garífunas fueron excluidos de la identidad nacional hondureña promovida a través del imaginario del mestizaje durante una parte significativa de su tiempo en la nación. Sin embargo, el manifiesto de identidad del Garífuna de hoy hace eco del manifiesto de ayer como la consolidación de una construcción cíclica y contextualizada: yo no soy inglés, ni francés, ni español, ni quiero ser nada de esto: soy un caribe, un caribe, sin sujeción, no quiero ser nada más...”

Referencias

AMAYA, J. A. “Reimaginando” la nación en Honduras: De la “nación homogénea” a la “nación pluriétnica”. Los negros garífunas de cristales, Trujillo. AFEHC. **Asociación Para El Fomento de Los Estudios Historicos de Centroamerica**, 15. 2005. Disponible en: https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_365.html. Acceso en: jan. 2025.

ANDERSON, M. When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, 12(2), 384–413. (2007). Disponible en: <https://doi.org/10.1525/jlat.2007.12.2.384>. Acesso en: fev. 2024.

ANDERSON, M. Los garífuna hondureños y los significados de “negro” en los años 1930 y 1940. In: E. Cunin (Ed.), **Mestizaje, diferencia y nación: Lo “negro” en América Central y el Caribe** (Primera edición). Instituto Nacional de Antropología e Historia. 2010. Disponible en: https://www.academia.edu/4160613/Los_gar%C3%ADfuna_hondure%C3%B1os_y_los_significados_de_negro_en_los_a%C3%B1os_1930_y_1940. Acesso en: fev. 2025.

ANDERSON, M. D. **Black and indigenous: Garifuna activism and consumer culture in Honduras**. University of Minnesota Press. 2009.

BRONDO, K. V. **Land grab: Green neoliberalism, gender, and Garifuna resistance in Honduras**. The University of Arizona Press. 2013.

CASTILLO, R. L. Leave or Die: Neoextractivism and the Garifuna Experience in Honduras. **Society for Cultural Anthropology**. 2019. Disponible en: <https://culanth.org/fieldsights/leave-or-die-neoextractivism-and-the-garifuna-experience-in-honduras>. Acesso en: jun. 2025.

COELHO, R. G. de A. **Los negros caribes de Honduras** (1a ed. en español.). Editorial Guaymuras. 1981.

EURAQUE, D. A. **Estado, poder, nacionalidad y raza en la historia de Honduras: Ensayos**. Ediciones Subirana. 1996.

EURAQUE, D. A. The Banana Enclave, Nationalism, and Mestizaje in Honduras, 1910s–1930s. In: A. CHOMSKY; A. LAURIA-SANTIAGO (Eds.). **Identity and Struggle at the Margins of the Nation-State: The Laboring People of Central America and the Hispanic Caribbean**. Durham: Duke University Press Books. 1998. pp. 151–168.

FANON, F. **The wretched of the Earth**. New York: Grove Press. 1963.

FOUCAULT, M. **Discipline and punishment: The birth of the prison**. New York: Vintage Books. 1979.

GONZÁLEZ, N. L. S. **Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and ethnohistory of the Garifuna**. University of Illinois Press. 1988.

GORDON, E. T. **Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community**. Austin: University of Texas Press. 1998. Disponible en: <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/6081>. Acesso en: ago. 2025

HALE, C. R. Rethinking indigenous politics in the era of the “Indio Permitido.” **NACLA Report on the Americas**, 38(2), 2004. pp. 16–21. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>. Acesso en: ago. 2025.

HALE, C. R. Neoliberal Multiculturalism. **PolAR: Political and Legal Anthropology Review**, 28(1), 10–19. 2005. Disponible en: <https://doi.org/10.1525/pol.2005.28.1.10>. Acesso en: mar 2025.

HOOKE, J. Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. **Journal of Latin American Studies**, 37(2), 285–310. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0022216X05009016>. Acesso em: mar 2025.

HOOKE, J. Negotiating Blackness within the Multicultural State. In: K. Dixon; J. Burdick (Eds.). **Comparative Perspectives on Afro-Latin America**. Gainesville: University of Florida Press, 2012.

HOOKE, J. (Ed.) **Black and Indigenous Resistance in the Americas: From Multiculturalism to Racist Backlash**. Lexington Books. 2020.

NORTH, L. L.; GRINSPUN, R. Neo-extractivism and the new Latin American developmentalism: The missing piece of rural transformation. **Third World Quarterly**, 37(8), 1483–1504. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/01436597.2016.1159508>. Acesso em: dez. 2024.

PALACIO, J. Cómo fue que los Garífuna adquirieron el estatus de indígenas? Reconstrucción de la persona cultural de los nativos de Centroamérica. **Revista Pueblos y fronteras digital**, 2(4), Article 4. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.226>. Acesso em: dez 2024.

SUAZO, S. **De Saint Vincent a Roatán**: Un resumen etnohistórico garífuna [Yurúmaingien dagá Rubadan: murusun lídangien lúragate garífuna yurúmainalabürühan]. CEDEC. 1991.

TAYLOR, D. M. **The Black Carib of British Honduras**. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. 1951.

TELLES, E.; PASCHEL, T. Who Is Black, White, or Mixed Race? How Skin Color, Status, and Nation Shape Racial Classification in Latin America. **American Journal of Sociology**, 120(3), 864–907. JSTOR. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/679252>

URRIETA, L.; NOBLIT, G. W. **Cultural constructions of identity: Meta-ethnography and theory**. Oxford University Press. 2018.

WADE, P. **Blackness and race mixture**: The dynamics of racial identity in Colombia. Johns Hopkins University Press. 1993.