

**“Garífuna es nuestra manera de ser,
es lo que somos”**

**Enfoque de identidades e hibridaciones en la
transculturación**

Por Tatyana Kleyn

Orígenes e historia de los garífunas

Los garínagu¹ rastrean su historia al África occidental desde dónde fueron forzados a embarcarse para ser vendidos como esclavos. Un barco que encalló cerca de la isla San Vicente originó una rebelión gracias a la que pudieron escapar de la esclavitud. Este grupo quedó en esta isla de las Antillas menores, donde sus miembros comenzaron a casarse con las mujeres carib de la isla, lo que dio como resultado el nacimiento de los garífunas. Después de una larga estadía en San Vicente, los conquistadores británicos forzaron su deportación, en 1797. Casi 5.000 hombres, mujeres y niños garífunas fueron puestos en barcos y abandonados en Roatán, isla en la costa de Honduras, país que se independizó veinticuatro años después [Anderson, 1997; Cayetano, 1996]. Menos de la mitad de los pasajeros pudieron sobrevivir el viaje y heredaron la responsabilidad de perpetuar su cultura e idioma garífuna, el cual es una mezcla de estructuras gramaticales y lingüísticas del caribe indígena, el África occidental y Europa. "Está conformado por un 70% de palabras en arahuaco-callina, un 15% de francés, un 10% de palabras de origen inglés y 5% de vocablos técnicos del español" [Suazo, 2001, p. 9]. Eventualmente, los garífunas de Roatán se dispersaron en tierra firme y poblaron la costa norte de Centro América en Honduras, Belice, Guatemala y Nicaragua. Muchos se han trasladado a los Estados

¹ Aunque garífuna es el término común utilizado para referirse a este grupo, ésta es la forma singular de la palabra y garíganu su plural. Ellos también son llamados carib negros.

Unidos, donde los grupos más grandes se encuentran en Nueva York, Nueva Orleans y Los Ángeles.

De acuerdo al censo hecho en Honduras en el año 2001, hay nueve grupos indígenas que componen el 7,2% de la población nacional, la cual difiere drásticamente a la de la vecina Guatemala, donde la mitad de la población es indígena. Aunque los garínagu no se originaron en Honduras, aún encajan dentro de la denominación indígena nacional ya que estuvieron allí antes de que el país consiguiera su independencia [Anderson, 1999]. Los garínagu son el grupo minoritario más grande y cuentan con 50.000 residentes distribuidos en cuarenta poblados de la costa hondureña.

Durante su estadía en Honduras han sido relegados y casi forzados a vivir en los márgenes de la nación. Los garínagu viven en extrema pobreza. Su tierra, en las costas, ofrece escenarios pintorescos, pero, por lo general no permite el cultivo de productos alimenticios. Al igual que otras comunidades pobres en el país, muchos pueblos garífuna no tienen agua potable, electricidad ni la infraestructura, y la calidad de las escuelas es precaria y se mantienen en mal estado. Muchos en la comunidad garífuna dependen de ayuda económica de sus familiares que viven y trabajan en el extranjero, mayormente en los EE.UU.

Posición del investigador y lazos posmodernistas

Mi interés en el grupo garífuna nació cuando estuve trabajando como maestra de tercer grado en una escuela internacional y bilingüe en Honduras. Vivía en San Pedro Sula, una ciudad con pocos residentes garínagu, y supe de ellos a través de anuncios para giras que ponían énfasis en su estilo singular de baile y música Punta. Estos aspectos superficiales de su cultura son acentuados y a veces explotados por el gobierno y agencias turísticas, que promueven el "turismo étnico", para su propio provecho económico, dejando a los garífunas en la periferia, y aprovechándose de su diferencia [Kirtsoglou & Theodossopoulos, 2004]. Este enfoque deja a los garíganu vulnerables: sus diferencias culturales y su paisajes marítimos están siendo explotados y hasta "robados", ya que sirven como "reservaciones de mano de obra barata y entretenimiento cultural" para los grupos de poder [Anderson, 2007, p. 389].

Me parece que esta imagen representa de manera incompleta a un grupo de gente que difiere drásticamente con el grupo ladino² mayoritario. Dicho sea de paso, cada vez que mencionaba a un amigo ladino que tenía planes de pasar tiempo en una comunidad garífuna, la respuesta típica era: "ah, tienes que comer pan de coco y hacerte trenzas". Frustrada por esa clase de comentarios, limitados y repetitivos, decidí aprender más sobre los garífunas. A partir de esta experiencia empecé un internado con USAID (Agencia estadounidense para el desarrollo internacional), para un programa educativo informal de radio llamado "Educatodos", que se escuchaba por todo el país y dentro de una comunidad garífuna donde ya había estado dos veces. En mi segunda visita conduje un programa piloto en dos comunidades garífuna, en Honduras, sobre el impacto de la raza, la cultura y el lenguaje en las escuelas locales. Durante estas dos experiencias pude vivir con familias en las comunidades, hacer observaciones y a veces dar clases en las escuelas, así como conversar con los miembros de las comunidades. Esta experiencia me dio la oportunidad de entender mejor la realidad garífuna. Además, algunos de los garífunas que conocí en Honduras se mudaron a mi lugar de residencia actual, la ciudad de Nueva York. Por lo tanto, pude ver las experiencias transnacionales de los garífunas cuando ellos se adaptan a un contexto nuevo, diferente, donde tratan de conservar conexiones logísticas y culturales con su comunidad de origen. Sin embargo, es importante mencionar que este ensayo no pretende, ni puede proporcionarnos esta "experiencia"; sino más bien, la que me ha sido revelada, dados los límites y privilegios asociados con la percepción de mi persona como mujer estadounidense blanca de clase media. En este contexto, presentaré las historias y conclusiones por medio de un garífuna que ha estado viajando, viviendo y experimentando las realidades locales, nacionales e internacionales, especialmente entre Honduras y los EE.UU. Estas intersecciones conducen a áreas de convergencia y divergencia que emergen a través de fronteras, gente y conocimiento a partir del proceso de globalización.

A través de una óptica posmodernista, desafío las definiciones establecidas que buscan negar, clasificar y mantener jerarquías. En lugar de esto, un mayor énfasis recae en las experiencias culturales, locales y transnacionales de individuos para dar su percepción personal y de

² En algunos países centroamericanos, incluido Honduras, la gente de orígenes mixtos indígena-españoles son llamados ladinos. No se debe confundir con el lenguaje de los judíos sefardita, que tienen el mismo nombre.

grupo. Las calificaciones estereotipadas se convierten en meta-narrativas que tienden a “ocultar, distorsionar y ofuscar... excluir, ordenar y controlar poderes rivales” [Rosenau, 1992, p. 81]. Las teorías y narrativas dominantes no solamente provienen de una base de conocimiento establecido, sino también de aquellos en el poder. Por eso, para entender la complejidad detrás del transnacionalismo, uno no sólo debe considerar el discurso dominante de aquellos que están en el poder, sino también la perspectiva de los grupos menos visibles que internalizan las calificaciones estereotipadas que provienen del “nexo conocimiento-poder” o crean una oposición y otras narrativas [Foucault, 2000]. Por medio del estudio del caso garífuna, este trabajo busca desafiar las “verdades” dadas por hechos acerca de cómo los individuos son percibidos desde afuera, versus como se ven ellos a sí mismos. Como una manera de expandir el discurso y problematizar lo que es “conocido”, considero cuerpos teóricos de conocimiento más grandes desde las experiencias de un grupo minorizado en el contexto hondureño y estadounidense. Me fijo en suposiciones universales de raza, etnia, lengua e identidad de diferentes perspectivas históricas y vividas, así como el concepto de hibridismo como un producto del transnacionalismo de una manera más crítica.

Contextos nacionales, transnacionales y diáspora

Identidad no siempre coincide con lugar de nacimiento o residencia, es negociado localmente en el contexto de transnacionalismo, donde individuos consideran “el asunto histórico en lugares específicos y procesos dentro de los cuales las ideologías raciales, étnicas y nacionales han sido movilizadas para proyectos de dominación y resistencia” [England, 1999, p. 6-7]. Como ciudadanos indígenas en Honduras, los garífunas poseen derechos, que incluyen el derecho a ser dueños de tierra, autonomía cultural y desarrollo económico. Pero, a diferencia de la población indígena nacional, los garífunas también se incluyen dentro de la categoría de afro-latinos, un grupo que ha tenido limitado éxito para ganar derechos debido a la asociación con la discriminación racial acoplada a la definición. La correlación coloca al frente una plataforma discutible sobre dónde se pueden conseguir derechos de grupo, especialmente dentro de la rotunda negación de

racismo en Honduras [Anderson, 1999]. Cultura y etnicidad, términos que se asocian más a los grupos indígenas, son construcciones más inocuas y menos amenazantes. De ese modo, la clasificación indígena se vuelve más incluyente por medio de un tipo de multiculturalismo que mezcla la experiencia indígena y negra, sin prestar atención a las diferencias a través de grupos [Hooker, 2005]. No obstante, los garífunas, que son racialmente negros, aún difieren de otros grupos indígenas que rastrean su nacimiento a tierra firme.

La manera en que los garífunas son percibidos por otros varía significativamente a través de contextos nacionales y trae implicaciones de derechos, afiliaciones y discriminación. Durante el siglo XX, Honduras se enfocó en el proceso de mestizaje, el cual teóricamente elogió a los grupos indígenas, europeos y africanos que se juntaron para crear la nación. Sin embargo, el predominio de la jerarquía de la raza europea condujo a la marginalización de la negritud y se enfocó en los europeos e indígenas. Como resultado, la negritud, asociada con lazos africanos, no es fácilmente percibida como una característica de un grupo que conforma parte de la identidad nacional [England, 1999]. El poder incrustado en la jerarquía racial sirve como una negación descarada de los garífunas como grupo central en el movimiento del mestizaje.

Dentro de los EE.UU., el multiculturalismo de la nación es siempre discutido como una fuerza, desde los indígenas estadounidenses hasta los inmigrantes que ayudaron a construir la nación. Sin embargo, en estos tiempos la cara —y más específicamente el color—, de la inmigración ha cambiado junto con su percepción. Históricamente, la inmigración a los EE.UU. era predominantemente blanca y europea. Aunque los inmigrantes siempre han enfrentado resistencia, la reciente oleada se ha intensificado y los inmigrantes ahora son vistos como una amenaza social, económica y cultural a la unidad nacional [Huntington, 2004]. El diálogo nacional se ha enfocado alrededor de la inmigración sin documentos o “ilegal”, con un exagerado enfoque en los inmigrantes mexicanos. La actual percepción o estereotipo del inmigrante es de alguien sin papeles, con piel trigueña, hispanohablante, que no puede hablar inglés. Esta limitada visión del inmigrante ha permitido a los garífunas escapar a la definición de inmigrante, y para los que son indocumentados también camuflarse de las autoridades por su piel oscura y residencia en las comunidades afroamericanas. En este

caso, la meta-narrativa sirve, aunque sin intención, para trabajar en beneficio de algunos garíganu. No obstante, no escapan las consecuencias de la política inmigratoria en relación con la legalización, el trabajo y la posibilidad de viajar al extranjero.

En Honduras y en casi toda Latinoamérica existe una amplia gama de categorizaciones raciales y étnicas para diferentes grupos. Aunque no todos los individuos se pueden encasillar dentro de estos términos, existe una categorización más amplia que en otros países como los EE.UU. Estas clasificaciones incluyen ladino, mestizo, mulato, indio, negro, cholo, etc. En Honduras, los garíganu son inmediatamente conocidos y reconocidos por todo el país. Ellos son clasificados por su etnicidad como garífuna, más que por su raza negra. Por lo menos, en Honduras hay un conocimiento general, aunque superficial, sobre su cultura y su bilingüismo. Pero con este encasillamiento también viene el racismo y la discriminación.

Como una manera de superar su posición socio-económica, algunos garíganu se mudan a los EE.UU. donde también existen categorizaciones y discriminación, pero en diferentes términos. Naheed Islam nos recuerda que “las categorizaciones raciales no son estáticas ni permanentes en ningún contexto, pero esto es verdadero cuando estamos lidiando con nociones transnacionales sobre la raza, ya que los conceptos raciales no se transfieren fácilmente... ni se traducen a través de lenguajes ni marcos conceptuales” [2000, p. 41]. Una vez dentro de los EE.UU., las categorizaciones raciales se reducen, y básicamente dejan a cualquier individuo con sólo cinco posibilidades establecidas: blanco, negro, latino/hispano, asiático e indígena estadounidense. Esto crea una situación donde los garíganu tienen que escoger si son negros o latinos, porque basados en su color de piel serían encasillados dentro de una de las posibilidades, como negros (afro-americanos); pero basados en su país de origen y su habilidad para comunicarse en español también podrían ser clasificados como latinos o hispanos. Muchos se alejan de esta clasificación debido a sus sentimientos negativos hacia los latinos que los tratan mal en Honduras. Además, porque el color de piel es un identificador específico en los EE.UU., la mayoría de personas extranjeras instantáneamente creen que los garíganu son afro-americanos,³ ya que muchos no tienen familiaridad con este grupo y por eso se limitan

al estándar racial nacional. Dos estudiantes de cuarto grado en el Bronx, muestran las diferentes perspectivas e identidades que los garíganu en los EE.UU. deben negociar.

Estudiante 1: Nuestra piel es negra, hablamos como negros, así que somos negros.

Estudiante 2: Eso no es verdad. Yo soy oscuro, pero soy garífuna. Mi familia viene de Honduras y nosotros hablamos español, inglés y garífuna. Sólo porque uno es oscuro no significa que es solamente negro. [Marrero, 2004, p. 15]

Para los jóvenes garíganu, las demandas externas a identificarse como un grupo monolítico choca con la presión del hogar y la comunidad de sentirse orgullosos de sus orígenes diferentes.

Aunque ambos marcos, el estadounidense y el hondureño, obran para establecer jerarquías y estructuras de poder a través de grupos, el sistema hondureño de clasificación deja un espacio para diferencias de orígenes raciales y étnicos. En cambio, la definición negro o afro-americanos en los Estados Unidos limita y homogeniza a aquellos que han crecido fuera de ese país y hablan otros idiomas que no son el inglés.

La percepción del garífuna como afro-americano no carece de problemas. Así como muchos toman la calificación afro-americana para los extranjeros, con el tiempo ellos ven como el tipo de trato que se les da a los afro-americanos nace del bajo prestigio del grupo. Dentro del contexto nacional esto muestra como “cuando uno se identifica como miembro de un grupo racial... uno necesariamente asume la historia, estigma y estereotipos asociados con ese grupo” [Norguera, 2003, p. 51]. Por lo tanto, la calificación afro-americano puede convertirse en indeseable para muchos garíganu. England [1999] menciona que cuando unos garíganu fueron escuchados hablando español, su estatus incrementó al de “sólo ser negros”. A medida que el tiempo pasa, en los EE.UU., algunos garíganu también empiezan a aceptar las creencias estereotipadas sobre los afro-americanos como flojos e ignorantes. Ellos ven la vida en los EE.UU. como una oportunidad para mejorar su posición económica, por medio de determinación y trabajo arduo, aceptando así la teoría de meritocracia y el sueño americano.

³ En los EE.UU. el término afro-americano es típicamente usado para referirse a individuos con piel oscura quienes han nacido allí. Mientras que las raíces de los garíganu se pueden trazar al África y tienen orígenes en América Central, ellos generalmente no encajarían dentro de esta categoría.

Para desarrollar un mejor entendimiento de las diferentes perspectivas de éxito (y su carencia) Ogbu creó un sistema de clasificación para dos grupos particulares minoritarios en los EE.UU.: minorías voluntarias e involuntarias. Estas agrupaciones están basadas principalmente en “la naturaleza de la participación de la América blanca en su transformación a minorías y la razón por la cual vinieron o los trajeron a los EE.UU.” [Ogbu & Simons, 1998, p. 164]. Minorías involuntarias, como la afro-americana, fueron forzadas a venir a los EE.UU. por medio de conquista, esclavitud o colonización, mientras que las minorías voluntarias, como los garíganu, vienen a los EE.UU. por elección para buscar oportunidades que no existen en sus tierras. Ogbu asegura que estos grupos difieren en el índice de éxito educacional por la buena disposición de las minorías voluntarias a trabajar arduamente e ignorar el racismo institucionalizado, debido a una constante comparación a fuerzas opresoras mayores en su lugar de origen. Mientras que las minorías involuntarias desarrollan un resentimiento a las fuerzas estructurales que obran para mantenerlas reprimidas, las minorías voluntarias tienden a concentrarse en las oportunidades positivas a las que de otra manera no tendrían acceso. Esta teoría ha sido criticada por un sin número de razones, incluyendo la visión determinista del éxito de una minoría y la percepción de niños y jóvenes que fueron traídos a los EE.UU., sin libre albedrío, como minorías voluntarias. Sin embargo, estas estructuras pueden ayudar a explicar el por qué después de estar un tiempo en los EE.UU., los garínagu adoptan perspectivas diferentes a las del grupo afro-americano al que ellos tan fácilmente, aunque erróneamente, parecen pertenecer; demostrando así cómo el color, la cultura y el lenguaje chocan.

Dentro de los dos contextos, la identidad está basada más en la cultura, el color y la etnicidad que en la nacionalidad. Muchos garíganu son ambivalentes sobre si llamarse hondureños o estadounidenses. En Honduras hay una pequeña asociación del garífuna como parte valiosa de la nación, a pesar de ser ciudadanos indígenas. Esto se compara con cómo los indígenas estadounidenses son excluidos de la definición “estadounidense”, a pesar de que son los habitantes originales del territorio. En Honduras, los mestizos identifican a los garíganu por su etnicidad y negritud, lo cual no es visto como elemento central ni parcial de la identidad nacional. Los ladinos a menudo ven a los garíganu como un grupo que se

“mantiene entre ellos”. Por otro lado, simultáneamente, muchos garíganu ven a los ladinos con desconfianza por discriminarlos racial y étnicamente. Un adolescente garífuna respondió a mi pregunta sobre cual es su visión del ladino de esta manera: “Yo nunca confío en una persona hispana, no son honestos. Ellos roban y hurtan, y además matan. Una persona negra nunca haría eso. No son bien recibidos en nuestras comunidades, pero sí los blancos (turistas). Ellos se preocupan por nosotros y nosotros por ellos”. La falta de confianza y respeto acaba con poner al garífanu en una posición de ciudadano periférico, que es en parte por elección propia como resultado de no querer ser asociado ni identificado con el grupo dominante, como también con su marginación.

Dejados con frecuencia sin una fuerte conexión nacional, los garínagu deben buscar otras maneras de identificarse. La identidad hondureña está vinculada a los ladinos, con la mención ocasional de indígenas, y en los EE.UU. la identidad estadounidense es a menudo asociada con europeos blancos. La afiliación de la identidad estadounidense con los blancos, hablantes del inglés es tan fuerte que el ciudadano negro, ladino y asiático (sin mencionar a los que no caben dentro de estas calificaciones) siempre se ven como inoportunos y desde luego no representados por el término [Nieto, 2002]. Desde una perspectiva diferente, puede darse la pregunta sobre si estos grupos verdaderamente desean adoptar el termino estadounidense, o verlo como uno que ignora y distorsiona sus realidades.

Una visión alternativa de los garíganu como “diáspora de nacionalidad” deja “categorías de raza y nacionalidad dentro de las cuales los garíganu han sido inscritos por otros y desafía la noción de que la etnia nacional debería ser unida por un territorio particular” [England 1999, p.35]. Una diáspora es usualmente descripta como “un grupo de gente dispersado de su territorio original, un grupo de gente que posee una memoria y mito colectivo sobre conexiones sentimentales o materiales a su tierra natal, lo cual fomenta un sentido de simpatía y solidaridad con co-étnicos diásporas” [Patterson, 2006, p. 1896]. Aun sin una patria específica, la diáspora garífuna puede expandirse a través de continentes, calificaciones externas y tierras en común. Las experiencias transnacionales de una etnicidad, cultura y lenguaje compartidos a través de continentes tiene precedencia como fuerza determinante para construir una identidad de grupo unificadora y simbólica.

El empuje, el jale y lo intermedio de la hibridación

El enfoque en la migración ha sido —en países donde la gente está siendo empujada por fuerzas como su estatus económico—, discriminación y oportunidades futuras. Los mismos factores, pero con frecuencia a niveles opuestos, trabajan para jalar o juntar inmigrantes que buscan mejorar su posición y el futuro de sus hijos. Mientras que cada nación posee distintas cualidades que la gente o bien busca evitar o experimentar, también hay un espacio intermedio donde las conexiones virtuales y físicas se mantienen, al mismo tiempo que se forman nuevas maneras híbridas. La hibridación tiene el potencial de reunir lo moderno con lo tradicional donde ninguno de los dos posee una ventaja, pero cooperan en un proceso de transformación. Appadurai [1996] se refiere a este proceso como la “indigenización” de la cultura occidental, indicando a la bi-direccionalidad del proceso. Para los garíganu, la hibridación es negociada tomando como base sus lugares de nacimiento, residencia, tipo de educación, el bagaje lingüístico de sus familias y la exposición a la cultura popular y la dominante, a través de entornos.

Vale la pena explorar el flujo transnacional de la gente, idiomas, dinero y de las actitudes relacionados con los garíganu. Basch [*et al.* 1994] definieron esto como “el proceso por el cual transmigrantes, a través de actividades diarias, funden y sostienen relaciones sociales multilíneas, económicas y políticas que unen a sus sociedades de origen y establecimiento, y mediante las cuales crean campos sociales transnacionales que cruzan fronteras nacionales” [p. 6]. Dichas conexiones están mitigadas por la situación en la cual uno deja su país de origen (por ejemplo, persecución religiosa, pobreza o guerra), recursos para mantener la comunicación (tecnología, finanzas, etc.) y el deseo de mantener las relaciones con la familia, amigos y la comunidad o nación en general. Estos lazos son, por lo general, más fuertes con los inmigrantes recién llegados y pueden potencialmente menguar a través de generaciones, lo que depende de la fuerza de la conexión y la afiliación con su comunidad de origen.

El clima económico dentro de ambas naciones crea una situación de dependencia de aquellos que viven en el extranjero, ya que las oportunidades laborales dentro de Honduras son espantosas. El racismo junto

con la calidad de la educación crean un obstáculo sustancial para conseguir empleo en ciudades o pueblos cercanos. Por lo general los hombres consiguen trabajo en el mar y tienen turnos que pueden durar semanas o inclusive meses, lo cual deja a las mujeres en la casa solas por largo tiempo al cuidado del hogar. Es muy común para los garíganu en los EE.UU. el envío de remesas a sus comunidades natales. Para aquellos que recibieron una educación en Honduras y hablan un inglés limitado, los empleos suelen ser como obreros, como en mantenimiento y trabajo de factoría para hombres y empleo como asistentes médicos para las mujeres. Una vez que la cantidad y la calidad de educación mejora, a la par con su competencia en el inglés, los garíganu consiguen empleo en el campo administrativo, el educativo o el de salud.

La supervivencia económica de aquellos que se quedan en Honduras por lo general depende de las remesas de dinero de familiares que viven y trabajan en los EE.UU., lo que crea un flujo unidireccional de dinero y productos a las comunidades que de otra manera carecerían medios importantes para generar fondos, fuera de los generados ocasionalmente en hoteles y bodegas. Este flujo más o menos constante de dinero sirve para que los garíganu de las aldeas locales puedan suplir sus necesidades básicas y sobrevivir; sin embargo hace poco para enmendar el problema de la pobreza y la falta de oportunidades económicas. De alguna manera, los productos adquiridos con el dinero de las remesas beneficia a los ladinos dueños de los negocios. Este patrón también refuerza la dependencia entre las naciones en “vía de desarrollo” y las “desarrolladas”.

Otra manera sostenible con la que los inmigrantes garíganu, en colaboración con aquellos en las comunidades hondureñas, trabajan para mejorar sus aldeas o pueblos natales es mediante organizaciones cívicas que tienen como objetivo el mejorar condiciones de vivienda y aprendizaje. Los grupos en los pueblos pueden coleccionar fondos para la mejora de la infraestructura vial, agua y vivienda. En una de las comunidades en las cuales pasé tiempo, una organización afrolatina compuesta de locales y garíganu de los EE.UU. fueron capaces de equipar un laboratorio de computadoras para una escuela pública. Organizaciones como éstas, enfrentan el desarrollo local en dos niveles: ejerciendo presión sobre los gobiernos locales para que estos coloquen más recursos en las necesidades de la comunidad, mientras que

al mismo tiempo toman estos problemas en sus propias manos, después de haberse dado cuenta de la apatía y la corrupción del gobierno con relación a los garífanu.

La combinación de las dificultades y la discriminación que los garífanu experimentan cuando buscan empleo, junto al conjunto de retos que trae consigo el vivir en Honduras, resulta en una experiencia de vida muy difícil. La exposición a la forma de vida garífanu en los EE.UU. y los medios de comunicación que retratan un cuadro del "sueño americano" filtrado en el lujo y el confort material, crea una alta motivación para que muchos de los garífanu emigren a los EE.UU. Muchos de ellos creen que el mudarse a los EE.UU. incrementaría sus oportunidades financieras, les permitiría vivir dentro de un ambiente más aceptante y ayudar a los miembros de la familia en la comunidad. Por muchos años esta motivación deviene en un deseo incrementado por aprender el inglés, lo que les convierte en trilingües al añadir a su competencia en español y garífuna.⁴ Esta aspiración de aprender el inglés y emigrar a los EE.UU. es lo que mantiene a muchos jóvenes en la escuela hasta el noveno grado, lo que los convierte en posibles graduados. A pesar de ello, la instrucción del inglés dentro de la comunidad es muy precaria. En vez de construir en el multilingüismo de los docentes, los profesores de lengua casi no hablan el inglés, y dejan a los estudiantes copiando palabras de la pizarra que ello(a)s mismo(a)s han previamente copiado de un diccionario. Esto sigue lo que Paulo Freire [1970] llamó el modelo banco de educación, donde el profesor deposita el conocimiento en el estudiante, pero en este caso el profesor carece de la información. Es probable que la adquisición del inglés provenga más de la interacción con aquellos que viven en los EE.UU., así como de la exposición a medios de comunicación populares y música, que del sistema educativo.

Cada uno de los tres idiomas que se escuchan y se hablan dentro de las comunidades garífuna posee objetivos importantes y específicos. Una mujer garífuna me explicó lo siguiente:

El español es nuestra lengua de supervivencia. ¿Qué significa esto? Necesitamos hablarlo para comunicarnos con las autoridades y el mundo exterior. El inglés es una ventaja y casi siempre lo conside-

ramos más importante que el español ya que antes fue éste el idioma que nuestros abuelos necesitaron para comunicarse con el mundo exterior como lo hacemos nosotros ahora con el español. El garífuna es nuestra manera de ser; es lo que somos, nuestro sentido de orgullo y cultura. Es nuestro y el orgullo que mantenemos vivo hasta después de unos 300 años.

Ambos, el español y el inglés claramente juegan un papel importante para los garífanu. El español es necesario para vivir en Honduras, localmente el uso y las posibles oportunidades asociadas con el inglés elevan su estatus. Sin embargo, el idioma garífuna es el que no puede ser separado de su esencia, ya que un idioma compartido es un fuerte determinante de la identidad de grupo. Debido a su bajo estatus en Honduras y de la falta de conocimiento de su existencia en los EE.UU. la pérdida y eventual cambio del idioma garífuna al español o al inglés es aún una realidad. Un estudiante de cuarto grado nacido en el Bronx en el seno de una familia garífuna hablante explicó: "no me gusta hablar en garífuna a pesar de que puedo entender algo. Se me hace algo gracioso. Como sé que otros no me pueden entender en esa lengua no quiero hablarla en frente de mis amigos... es por eso que hablo más en inglés o en español" [Marerro, 2004, p. 12]. Sin embargo muchos de los garífanu que he conocido atestiguan que dentro de Honduras hay actualmente menos temor al ridículo asociado con el hablar el idioma afuera de sus comunidades que en décadas pasadas. En los EE.UU., el hablar en garífuna mantiene los lazos con la cultura natal, mientras que el español provee un beneficio añadido de comunicación con los muchos hispanohablantes de toda Latinoamérica. Es así como estos tres idiomas sirven como una combinación de instrumentos prácticos, necesarios, económicos y culturales a través de ambas naciones.

Para los garífanu que migran a los EE.UU., su cultura e idioma natales se enmascaran por percepciones externas. La refundición de percepciones, tanto internas como externas, lleva a que muchos jóvenes garífanu se aculturalicen o inclusive se asimilen dentro de la cultura afro-americana, más específicamente la cultura hip-hop. Esto se manifiesta en el estilo de su vestimenta, el hablar en el inglés negro vernáculo y en la afición por la música hip-hop. Algunos estudiantes mani-

⁴ La mayoría de los garífanu crecieron hablando el garífuna en casa y empezaron a aprender el español una vez que asistieron a la escuela. El currículo entero es impartido en español, principalmente por profesores que no hablan garífuna. La separación y los diferentes usos de idiomas entre la casa y la escuela, lo que cae dentro de la descripción que hace Fishman (1972) de diglosia, conduce al bilingüismo a la mayoría de los garífanu, mientras que el bialfabetismo es menos importante.

fiestan vergüenza o inclusive niegan cuando se les pregunta sobre sus orígenes, y exhiben una fuerte preferencia hacia la asimilación, dejando su idioma y cultura atrás [Bonner, 2001; Marerro, 2004], en oposición a la aculturación donde el “cambio de códigos” culturales o mezcla se convierte en una nueva realidad. Con la intención de disuadir la asimilación, los padres garígunu enviarían a sus hijos nacidos estadounidenses a que pasen un tiempo con sus parientes en comunidades garíguna durante las vacaciones de invierno o verano. Algunos de los hijos hablan solamente inglés y son forzados a aprender garífuna y/o español mientras simultáneamente construyen puentes con la cultura natal de sus familias. Estos viajes funcionan para contrarrestar las crecientes presiones que favorecen a las dominantes cultura e idioma estadounidenses mientras se olvida las de sus propios orígenes. Sin embargo, el ver a padres o a familiares realizar estos viajes a su país de origen aún tiene el potencial de reforzar la importancia de los lazos transculturales [Smith, 2006].

La habilidad de mantener los lazos transculturales ha mostrado tumbar el equilibrio de la fuerte presión de la asimilación para la mayoría de los inmigrantes [Portes, 2001]. Así mismo, se ha comprobado que conexiones con el idioma natal y su cultura es una característica del éxito académico de estudiantes inmigrantes en los EE.UU., quienes no pueden asentarse por sí solos mientras navegan en un contexto cultural nuevo [Nieto, 2002]. La comunidad garífuna en la ciudad de Nueva York se encuentra muy bien entrelazada y los lazos comunales y familiares funcionan como apoyo y redes sociales. Como resultado, sitios culturales seguros como lugares de culto religioso, conciertos de Punta, festivales garíguna, sitios de internet y otras reuniones permiten a que los garíguna se puedan fácilmente identificar sin calificaciones, en la ausencia de la necesidad de explicar o de suposiciones externas sobre raza, etnicidad e idioma.

Los garígunu dentro de los EE.UU. generalmente mantienen fuertes lazos con sus comunidades en Honduras, y realizan largos y frecuentes viajes a sus lugares natales cuando las circunstancias —tales como su estatus financiero o migratorio— lo permitan. Aquellos que regresan a sus comunidades de origen traen con ellos las influencias y los artefactos asociados con los EE.UU., lo afro-americano, y en especial para los jóvenes, la cultura hip-hop (nótese que esto no insinúa que las

culturas afro-americana y hip-hop en los EE.UU es una y lo mismo. El hip-hop es una subcultura dentro de la primera). La música hip-hop puede escucharse fuertemente emitida por pasacassettes o como música de fondo en desfiles de modas. Saludos en inglés, tales como *Yo cuz, what's up?*, también se pueden oír. Los garíguna que viven en los EE.UU. forman también lazos económicos transnacionales que traen consigo música punta en CDs para vender, así como la compra de tierras en Honduras. Marcas de ropa como Fubu, zapatillas Nike, jeans de diseñadores, y camisetas deportivas estadounidenses son comunes en comunidades por lo demás pobres. La inclusión de la cultura hip-hop no quita de ninguna manera el lugar a prácticas más tradicionales, el vestir e inclusive el idioma garífuna; la influencia estadounidense existe simplemente como complemento a ella. Sin embargo, la exposición a tales factores incrementa radicalmente las aspiraciones consumistas de los garíguna en Honduras, más que en la mayoría de las comunidades indígenas pobres que experimentan menores conexiones transnacionales. Ya que estos deseos materiales son casi imposibles de obtener en Honduras, el jale de los EE.UU. se refuerza.

Como resultado de estas intersecciones variadas, la hibridación ocurre, la cual ha sido referida como “la disrupción, o el ablandamiento de las fronteras tradicionales entre la alta cultura, la de masas y la vernácula; y con la intensificación de los cruces culturales entre el primer y el tercer mundo” [García-Moreno, 1995, p.63-64]. La hibridación impacta las culturas y los idiomas de los garígunu que físicamente cruzan las fronteras, así como aquellos que se quedan en el otro lado de la misma ya sienten las influencias transnacionales sin haber inclusive dejado sus comunidades, lo que ilustra cómo el transnacionalismo ocurre para aquellos que se quedan al nivel local, tanto en Honduras como en los EE.UU.

Conclusión

A medida que el mundo se interconecta a través de la tecnología, el viaje y los medios de comunicación, la hibridación se ha convertido en un concepto ampliamente dirigido, tanto por académicos como en la población media, lo que responde a cómo los lugares, los espacios, la gente y las ideas interactúan y se combinan. Sin embargo, uno no

puede aceptar ciegamente la hibridación como un resultado positivo de la mundialización: cabe llamar la atención sobre este fenómeno. Si miramos hacia atrás, los usos tempranos de la hibridación se pueden trazar hacia el siglo XVIII, donde la colonización de la gente de color por los europeos llevó a preocupaciones sobre la “mezcla de razas” como una amenaza a la dominación blanca. Un siglo después, el concepto latinoamericano de mestizaje trajo al frente una ideología en que las recientemente formadas naciones eran híbridas de descendientes españoles e indígenas, como un intento de disimular la realidad colonizador / colonizado [Kraidy, 2002]. El término hizo poco para colocar a ambos grupos en posiciones iguales. Sin embargo, por lo menos en el nivel teórico el término se ha movido hacia una dirección más positiva relacionada con la combinación de diferentes grupos raciales y étnicos y sus tradiciones, mientras en un nivel práctico la hibridación puede convertirse en el escenario hacia la homogeneidad.

Uno se debe preguntar quién se beneficia en última instancia de la hibridación, especialmente en las comunidades locales donde la gente enfrenta fuertes presiones exteriores. Si una identidad es forzada sobre un grupo o individuo, ésta eventualmente empujará tan lejos hacia un lado que cualquier aspecto o competencias lingüísticas podrían desaparecer a favor de aquella que sea más aceptada y poderosa, ya sea a una escala local, nacional o global. Un ejemplo es el poder que el inglés y el español ejercen sobre lenguas menos comunes, como el garífuna. Es decir, que la hibridación en el mejor de los casos junta lo mejor de todos los mundos en lo que Bakhtin [1981] refiere como un “tercer espacio”, donde idiomas y variedades diferentes funcionan en unísono, lo que resulta en una forma de hibridación al mismo tiempo que crea oportunidades para un entendimiento mayor. Sin embargo, también tiene el potencial de ser una fase temporal y actuar como “un armamento capaz de destruir el idioma de la minoría” [García, 2006, p. 172]. La hibridación debe entonces considerarse como un posible intento de dominación a través del tiempo donde las culturas medias se benefician de los toques de cultura y la “otredad” lingüística en el nombre de la inclusión percibida y de la diversidad y ganancia económica. Sin embargo, el estatus del “otro” nunca puede alcanzar o infiltrar totalmente el de quien comprende el grupo dominante y en control. En el caso de los garígunu, la hibridación permite la aceptación e

inclusive en ciertas situaciones la sobrevivencia mientras que también permite espacios para la cultura e idioma nativos. Sin embargo, debemos prestar seria atención para que con el tiempo la hibridación no se torne en homogenización para los garígunu. En el momento en que Karen Brodtkin escribió su libro *Cómo los judíos se convirtieron blancos*, en 1999, parece que estábamos en camino en los EE.UU. a ver la transformación de “Cómo los garífuna se convirtieron en negros”. Sin embargo, conexiones fuertes hacia las comunidades garígunu, tanto en los EE.UU. como en Honduras, así como los lazos a una comunidad común de discurso garífuna, podría contrarrestar dicha tendencia.

El fenómeno mayor de la erradicación de grupos étnicos a través de la homogenización de macroetiquetas ha tocado muchos grupos a lo largo de las Américas. Podemos considerar muchos otros grupos indígenas en muchas partes de Centro y Sur América, especialmente aquellos que se mudan afuera de sus comunidades al pasar el tiempo, quienes son conocidos ahora sólo como guatemaltecos, peruanos, o latinos. En los EE.UU. podemos mirar a específicos grupos étnicos blancos, como los alemanes o los irlandeses, quienes en un momento en la historia fueron considerados como separados y diferentes de la población media, pero que ahora son clasificados en la actual sobre arqueada calificación blanca. Esta tendencia global trae a colación muchas preguntas: ¿qué sucede con el estatus de un grupo minoritario que se convierte en parte de los grupos sociales mayoritarios o de los grupos mayoritarios minoritarios, como es el caso de los garígunu en los EE.UU., quienes frecuentemente se convierten en parte del grupo mayoritario minoritario de los afro-americanos?; ¿cómo son su idioma y sus culturas impactadas?; a largo plazo, ¿las ventajas prevalecen sobre las desventajas? O, ¿sería todo lo contrario?

En conclusión, mis experiencias con las comunidades garígunu me han ofrecido una ventana hacia un grupo que ha exhibido orgullo en su historia, cultura y lenguaje, mientras que otros han mostrado vergüenza y negación. Los garígunu han persistido a través de situaciones difíciles al ser desplazados por más de tres continentes y se han adaptado a pesar de las dificultades anteriores y actuales. Inclusive como minoría han alcanzado derechos en Honduras y han mantenido su idioma y tradiciones culturales al mismo tiempo que han incorporado la cultura hondureña y estadounidense en su repertorio. Su habilidad de negociar presio-

nes externas, racismo y discriminación, demuestra la fluidez del poder que permite a grupos determinar sus senderos híbridos a pesar de las influencias dominantes [Genishi, 1999]. Según García-Canclini:

El incremento del proceso de la hibridación evidencia que entendemos muy poco sobre el poder si examinamos confrontaciones y acciones verticales. El poder no funcionaría si fuera solamente ejercitado por la burguesía sobre los proletarios, blancos sobre los indígenas, padres sobre los hijos, los medios de comunicación sobre los receptores. Ya que todas estas relaciones están entretejidas una con otra, cada una alcanza una efectividad que jamás sería capaz de alcanzar por sí sola. [1989, p. 259].

Las experiencias de los garífanu descritas en este trabajo ilustran el jale de los valores dominantes, creencias y clasificaciones, inclusive cuando se presentan bajo el disfraz de la hibridación. Sin embargo, estas experiencias también muestran cómo aquellos que son percibidos como foráneos pueden afirmar sus realidades como válidas y poderosas. El postmodernismo permite la inclusión de historias y voces múltiples y diversas, pero aún existe dentro de una dicotomía donde ciertos grupos mantienen el privilegio sobre otros. De esta manera, la inserción de diferencias y similitudes como un resultado de las crecientes fuerzas globales y transnacionales se convierte en un lugar de lucha, pero también uno de diálogo a través de grupos de orígenes divergentes.

El impacto del transnacionalismo en los garífanu será, con el tiempo, más evidente. A pesar de presiones exteriores y de la discriminación, ellos mantienen un sentido del poder y determinan cómo y hasta qué grado su cultura, idioma e identidad se moverán hacia la hibridación. La influencia de familias, escuelas, iglesias y organizaciones rurales pueden tomar pequeños pasos para contrarrestar las fuerzas dominantes. Sin embargo, el poder de las culturas e idiomas dominantes es una fuerza conductora sobre las comunidades pequeñas. Pero, su lucha no difiere con la de otros grupos minoritarios, su posición como indígenas, afro-latinos, y el de una diáspora garífuna crea una situación única en la que se negocian diferentes lugares, percepciones y presiones.

Bibliografía

- Anderson, M. "When Afro becomes (like) indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous", *Politics in Honduras, Journal and Latin American Studies and Caribbean Anthropology*, 12(2), 2007. P.384-413.
- Anderson, M. "The significance of blackness: Representations of Garífuna in St. Vincent and Central America, 1799-1900", *Transforming Anthropology*, 1&2, 1997. P.22-35.
- Appadurai, A. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Bakhtin, M. M. *The dialogical imagination*. Austin, University of Texas Press, 1981.
- Basch, L. G., Glick, S. N., & Blanc-Szanton, C. *Nations unbound: Transnational projects, post-colonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. Langhorne, PA, Gordon and Breach, 1994.
- Bonner, D.M. "Garífuna children's language shame: Ethnic stereotypes, national affiliation, and transnational immigration as factors in language choice in southern Belize", *Language in Society*, 30, 2001. P.81-96.
- Brodin, K. *How the jews became white folks and what that says about race in America*. Rutgers, University Press, 1998.
- England, S. "Negotiating race and place in the Garífuna diaspora: Identity formation and transnational grassroots politics in New York City and Honduras", *Identities*, 6(1), 1999. P.5-53.
- Fishman, J. A. "Societal bilingualism: Stable and transitional", *The Sociology of Language*. Rowley, Ma, Newbury House, 1972.
- Foucault, M. *The order of things: An archeology of human sciences*. Routledge Publishers, 2000.
- Freire, P. *Pedagogy of the oppressed*. New York, Continuum, 1970.
- García, O. "Lost in transculturation: The case of bilingual education in New York City". In M. Putz, J. A. Fishman, and Neff-Van Aertselaer (eds.), pp. 157-178. *Along the Routes to Power: Exploration of the empowerment through language*. Berlin, Mouton de Gruyter, 2006.
- García-Canclini, N. *Culturas híbridadas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico City, Mexico, Grijalbo, 1989.

García-Moreno, L. "Situating knowledges: Latin American readings of postmodernism". *Diacritics*, 25(1), 1995. P.63-80.

Genishi, C. "Between psychology and poststructuralism: Where is L2 learning located?", *TESOL Quarterly*, 33(2), 1999. P.287-291.

Hooker, J. "Indigenous inclusion / black exclusion: Race, ethnicity and multiculturalism. Citizenship in Latin America". *Journal of Latin American Studies*, 37(1), 2005. P.1-26.

Huntington, S. "The Hispanic challenge", *Foreign Policy*, March-April, 2004. P.30-45.

Instituto Nacional de Estadística. Censo nacional de población y vivienda. Tegucigalpa, Honduras, Instituto Nacional de Estadística, 2001.

Jenkins, C. L. "The Garifuna dugu", *American Ethnologist*, 10:3, 1983. P.429-442.

Kirtsoglou, E., & Theodossopoulos D. "They are taking our culture away": Tourism and culture commodification in the Garifuna community of Roatan", *Critique of Anthropology*, 24(2), 2004. P.135-157.

Kraidy, M. "Hybridity in cultural globalization", *Communication Theory*, 12(3), 2002. P.316-339.

Marerro, N. *Multicultural Education: Useful or not?*, Unpublished Masters Thesis. City College of New York, City University of New York, 2004.

Naheed, I. "Research as an act of betrayal: Researching race in an Asian community in Los Angeles". In F.W. Twine & J.W. Warren (Eds.), *Racing research, researching race: Methodological dilemmas in critical race studies* (p. 35-66). New York, NYU Press, 2000.

Nieto, S. *Language, culture, and teaching: critical perspectives for a new century*. Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 2002.

Noguera, P.A. *City schools and the American dream: Reclaiming the promise of public education*. New York, Teachers College Press, 2003.

Ogbu, J., & Simons, H. D. "Voluntary and involuntary minorities: A cultural-ecological theory of school performance with some implications for education", *Anthropology and Education Quarterly*, 29(2), 1998. P. 158-188.

Patterson, R. "Transnationalism: Diapora-homeland development". *Social Forces*, 84(8), 2006. P.1981-1906.

Portes, A. "Introduction: The debates and significance of immigrant transnationalism", *Global Networks*, 1(3), 2001. P.181-193.

Smith, R. C. *Mexican New York: Transnational lives of new immigrants*. Berkeley, University of California Press, 2006.

Suazo, E. S. *La Normativa Lingüística Garífuna*. CEDEC, 2001.