



Política e identidad
Afrodescendientes en México
y América Central

Odile Hoffmann

Coordinadora

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES-INSTITUTO
NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO-CENTRO DE
INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

POLÍTICA E IDENTIDAD.
AFRODESCENDIENTES
EN MÉXICO Y
AMÉRICA CENTRAL

COLECCIÓN AFRICANÍA

POLÍTICA E IDENTIDAD
AFRODESCENDIENTES
EN MÉXICO Y
AMÉRICA CENTRAL

Odile Hoffmann

Coordinadora

CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES-
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO-CENTRO
DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Política e identidad: Afrodescendientes en México y América Central / Odile Hoffmann, coordinadora. – México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Sobre América Latina y El Caribe: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Institut de Recherche pour le Développement, 2010.

344 p.; 21 cm. – (Colección Africanía)

ISBN: 978-968-602-992-5

1. Negritud – México. 2. Negritud – América Latina. 3. Negros – Identidad – México – Ensayos. 4. Negros – Identidad – América Latina. 5. Afroamericanos – Identidad. 6. I. Hoffmann, Odile, coord. II. Serie.

LC F1392 / B55 / P64

F1419 / N4 / P64

Primera edición: 2010

- D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, México, D.F. 06700
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx
- D. R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria
México, D.F. 04510
www.cialc.unam.mx
- D. R. © Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Sierra Leona 330, col. Lomas de Chapultepec,
México, D.F. 11000
Ministère des Affaires Étrangères et Européennes, Paris, Francia
cemca.difusion@francia.org.mx
- D. R. © Institut de Recherche pour le Développement
Anatole France 17, col. Chapultepec Polanco, México, D.F. 11560
mexique@ird.fr

Portada: Fotografía de Melissa Portilla, *Écriture paradoxale*, 2009

ISBN: 978-968-602-992-5

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE



- 11 **Prólogo**
*Elisabeth Cunin, Odile Hoffmann, Juan Manuel de la Serna
y María Elisa Velázquez*
- 15 **Introducción**
Odile Hoffmann

PRIMERA PARTE

MOVILIZACIONES Y MOVIMIENTOS DE AFRODESCENDIENTES. MODELOS Y EXCEPCIONES

- 31 **Las luchas por los derechos colectivos de los afrodescendientes en América Latina**
Juliet Hooker
- 65 **Génesis de redes transnacionales. Movimientos afrolatinoamericanos en América Central**
Carlos Agudelo
- 93 **Los indígenas y los “étnicos”: inclusión restringida en el Régimen de Autonomía en Nicaragua**
Miguel González

- 129 **El movimiento negro en Panamá: una interpretación histórica y política, 1994-2004**
Georges Priestley y Alberto Barrow
- 157 **Los criollos de Belice. ¿Encarnación de la identidad nacional o afirmación étnica?**
Elisabeth Cumin

SEGUNDA PARTE
EL MANEJO DE LA DIFERENCIA EN
EL ACCESO A RECURSOS

- 189 **El poder de la demarcación: el primer deslindamiento en Barranco, Belice**
Joseph O. Palacio, Judith Rae Lumb y Carlson Tuttle
- 233 **Pensar el feminismo afronicaragüense**
Courtney Desiree Morris
- 271 **Memoria social de las mujeres criollas. Política y derechos sobre la tierra de afrodescendientes en Nicaragua**
Jennifer A. Goett
- 307 **Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)**
Gloria Lara
- 335 **Acerca de los autores y coordinadores**

in memoriam

Georges Priestley

Para Melesio P.,
por los caminos andados
y los que faltan explorar

PRÓLOGO



Este volumen forma parte de una serie de cuatro libros elaborados a partir de una experiencia colectiva de investigación.



Al momento de celebrar 200 años de Independencia en América Latina y 100 de la Revolución mexicana, esta serie contribuye a reflexionar cómo se construyeron las sociedades nacionales, cada una con su diversidad y complejidad, y cómo fueron considerados, en mayor o menor medida, los ciudadanos. Los debates sobre la construcción de las nuevas naciones, abiertos en el marco de las celebraciones de los bicentenarios, no pueden dejar de lado la reflexión sobre la heterogeneidad característica, ayer y hoy, de las sociedades latinoamericanas, y la compleja relación entre ciudadanía y diferencia.

Es fundamental recordar que las sociedades americanas no sólo resultaron del “encuentro entre dos mundos”. Por sus múltiples mestizajes e intercambios, fueron un laboratorio de la modernidad planetaria que hoy en día todos compartimos. Las poblaciones africanas, primero como parte de las huestes de los conquistadores, después como esclavos y más tarde como personas libres con participación en diversas actividades, fueron y siguen siendo parte fundamental de este proceso. La migración forzosa y el gran comercio de esclavos de África hacia América, practicados por negociantes europeos,

fue el primer movimiento a escala mundial que de alguna forma condicionó y permitió el desarrollo capitalista, lo que luego se llamó la “modernidad” y la “primera mundialización”. La cuestión de la diáspora negra en el mundo y en América es, por tanto, un tema que nos interesa y atañe a todos, ciudadanos, académicos, científicos, así como a los pueblos e instituciones de todos los continentes y países.

La trayectoria de los estudios sobre este tema cuenta ciertamente con varias décadas de investigaciones. En este contexto, nos pareció necesario analizar un aspecto poco tratado hasta ahora en relación con las experiencias de México y los países centroamericanos, es decir, la historia que los africanos y sus descendientes compartieron durante el periodo colonial, así como las diferencias que vivieron en el siglo XIX e intercambiar experiencias del presente con el propósito de crear nuevos lazos de cooperación académica entre los países de la región, pues existen pocos intercambios en este sentido.

Con esta serie de cuatro libros pretendemos contribuir a este conocimiento con algunas innovaciones. En primer lugar queremos insistir en un diálogo más equitativo entre la historia, la antropología y otras ciencias sociales. En segundo lugar, ir más allá de los estereotipos sobre la importancia de la herencia africana en las manifestaciones espectaculares como la danza o la música. Entendemos su validez, pero nos interesa ir más allá y reflexionar sobre la contribución de los africanos y sus descendientes en las sociedades americanas desde el trabajo, la política o la cultura de la vida cotidiana, es decir sus aportaciones a la construcción de las naciones, sin considerarlas como primera, segunda o tercera raíz, sino como nuevas formas de concebir la diversidad cultural colectiva. El tercer objetivo, pero quizá el primero en importancia, consiste en

reflexionar sobre los problemas de discriminación y racismo presentes en nuestros países, bajo distintas modalidades y características con el fin de denunciar, buscar soluciones y ampliar nuestras perspectivas en relación con estos conflictos.

Estos libros se gestaron a partir del diálogo entre científicos mexicanos, centroamericanos, europeos y norteamericanos, durante el congreso “Diáspora, nación y diferencia. Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica” que tuvo lugar en Veracruz, México, en 2008. El evento brindó la oportunidad de hacer un balance de las investigaciones en curso, tanto en México como América Central, y se contó con gran riqueza de innovaciones teóricas y nuevas perspectivas fundadas en trabajos documentados en archivos y en investigaciones etnográficas, tanto desde los estudios de historia y antropología como desde otras disciplinas, entre ellas la geografía o la ciencia política. Dicho congreso anunció una ruptura en relación con los abordajes clásicos, criticó los términos “tercera raíz” o “aporte cultural” y propuso interpretaciones más contextualizadas y politizadas de la “cuestión negra” en la región. Sentó así las bases de una renovación teórica y metodológica, política y ética, para comprender la diversidad étnica y cultural de las sociedades latinoamericanas y las dificultades que tienen para enfrentar la desigualdad y el racismo persistentes.

Entusiasmados con los resultados del congreso decidimos publicar cuatro libros con artículos de diversos autores en cuatro líneas de investigación: *i*) las características de los procesos políticos contemporáneos, *ii*) aspectos relacionados con las políticas y culturas de lo afro, *iii*) debates que hoy interesan a los historiadores y *iv*) cuestiones también históricas que atañen a los procesos de libertad y abolición.

Si bien cada volumen fue preparado por alguno de los editores, los cuatro se desarrollaron a partir de un trabajo colectivo para concebir los temas y líneas de investigación. Esta serie también es resultado de un trabajo interdisciplinario entre varias instituciones y países interesados en estas problemáticas y en busca de soluciones, entre ellos CEMCA, INAH, IRD, UNAM, CIESAS, con el apoyo de universidades, centros de investigación y fundaciones mexicanas, francesas y norteamericanas.*

Los coordinadores:

Elisabeth Cunin

Odile Hoffmann

Juan Manuel de la Serna

María Elisa Velázquez

Ciudad de México, junio de 2009

* Las traducciones se deben al financiamiento del programa ANR Suds - AIRD Afrodesc (ANR-07-SUDS-008) "Afrodescendientes y esclavitudes: dominación, identificación y herencias en las Américas (siglos 15 - 21)" (<http://www.ird.fr/afrodesc/> <<http://www.ird.fr/afrodesc/>>) y del programa europeo Eurescl "Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities". Esta publicación contó con el apoyo del Proyecto PAPIIT IN 401108 de la DGAPA de la UNAM, y de la DEAS-INAH, Seminario de Poblaciones de Origen Africano.

INTRODUCCIÓN



Odile Hoffmann

Este volumen está dedicado a los procesos políticos contemporáneos que atañen a sociedades, grupos organizados, colectivos sociales e individuos considerados como “negros” o afrodescendientes en América Central y México. En él se busca discutir las modalidades de acción, negociación y posicionamiento de los actores sociales y políticos representativos de estas poblaciones en diversos países y desde varias líneas de interpretación.

En las últimas décadas del siglo XX se multiplicaron en América las iniciativas para establecer nuevos “pactos nacionales”, plasmados en constituciones reformadas para incluir los principios del reconocimiento a la diferencia y el respeto de usos y costumbres específicos de ciertos sectores de la población. El multiculturalismo hizo así su entrada en las prácticas discursivas, legislativas y reglamentarias de varios países. Para los sectores indígenas organizados desde los años 1970, esta etapa marcó sin duda una ruptura en la medida en que legitimó sus luchas y demandas de un trato específico en cuanto población autóctona, y los ubicó como interlocutores de los Estados y los gobiernos ahora obligados a negociar con ellos la repartición de recursos y algunas reformas (Sieder, 2002). Sea como “pueblos”, “naciones” o “grupos étnicos”, los indígenas

ganaron espacios de negociación en sus respectivos países y en arenas internacionales, aunque no lograron forzosamente ventajas materiales o políticas definitivas (para un análisis de casos empíricos en una perspectiva comparada entre México y Colombia, véase Hoffmann y Rodríguez, 2007). Los diferentes “regímenes de ciudadanía multicultural” incluyeron o excluyeron a las poblaciones afrodescendientes en distintos grados o modalidades, pero no pudieron evitar el tema, sobre todo después de la conferencia internacional de Durban en 2001.

En efecto, en este mismo periodo y articulado con los sectores indígenas, el movimiento negro empezaba a emerger como una fuerza visible en América Latina. Sin embargo, a diferencia de los anteriores, éste no gozaba de un discurso legitimador reconocido en los espacios internacionales en cuanto “grupo autóctono” o “indígena”. Se conformó entonces de manera bastante dispersa, en un principio alrededor de movilizaciones localizadas que se basaban según los casos en la lucha contra la discriminación y el racismo, las reivindicaciones culturales, las demandas de tierras o el acceso a salud y educación, entre otros. La diversidad de acciones corresponde en gran medida a la amplia gama de situaciones de las poblaciones afrodescendientes en América, misma que Juliet Hooker, en su ensayo de este libro, organiza en cuatro grandes “tipos”: *i*) los “afromestizos”, descendientes de esclavos coloniales y mezclados en las sociedades desde varios siglos, que no han desarrollado identidades raciales o colectivas específicas; *ii*) los que son descendientes de esclavos coloniales y sí desarrollaron identidades racializadas, como en Brasil; *iii*) los descendientes o miembros de comunidades de esclavos

fugitivos, como los garífuna;¹ y finalmente *iv*) los afrodescendientes llegados a América en los siglos XIX y XX, en su mayoría como migrantes trabajadores en las plantaciones o el ferrocarril.

No quiero ahondar en esta tipología y su pertinencia, expuesta por su autora, sino subrayar que esta variedad demuestra que no es posible ni deseable buscar un patrón único concerniente a las poblaciones negras, ni siquiera el que se funda en la diversidad, la hibridez, la fluidez y la movilidad, reunidos alrededor del concepto de “diáspora”, utilizado por Appadurai (1996), Gilroy (1993) o Chivallon (2004).

En cuanto a las políticas públicas de la diferencia referidas a poblaciones afrodescendientes, podemos también reconocer varios “tipos” o modelos, principalmente tres desarrollados desde los años 1990. El representado por Colombia, fundado en un multiculturalismo pragmático pero asumido, reglamentado y efectivo, aunque sea parcialmente, y que reconoce derechos territoriales, políticos y sociales de los afrodescendientes considerados como “grupo étnico”. La opción brasileña, que reconoce las reivindicaciones territoriales de los *quilombolas* por un lado, pero que por otro adopta el modelo de cuotas para regular el acceso diferencial a los recursos educativos, de salud, etc., sobre una base fenotípica y explícitamente racializada. Otros países aplican medidas restringidas en una u otra de estas orientaciones o se limitan a reconocer derechos culturales.

¹ Las normas editoriales en materia de nombres propios siempre son sujetas a debate. En este caso, y siguiendo en esto las preferencias de autores garífuna, optamos por utilizar “garífuna” como invariable, sin plural. Otro caso es el de *bell hooks*, autora citada en varias ocasiones y que pide ser citada de esta forma, en minúsculas.

Ahora bien, México y Centroamérica no se enmarcan en ninguno de estos modelos, ni política ni académicamente hablando. En México los modelos interpretativos alrededor de la “tercera raíz” desarrollados desde los años 1950 y sobre todo en la década de 1980 ubicaban a las poblaciones afrodescendientes como un “hecho histórico”, un grupo portador de ciertos “rasgos culturales”, pero que hasta hace pocos años no tenía ninguna presencia política (Aguirre Beltrán 1946, Hoffmann 2006). Se le negaba incluso cualquier pertinencia sociológica, lo que llevó a los militantes afro a considerarse como “el eslabón perdido” de América en el gran concierto de los afrolatinos, una población que sufriría de un déficit de identidad o, peor, que renegaría de sus orígenes e identidades. En la Costa Atlántica de América la historia es, por supuesto, completamente diferente por la importancia demográfica de los garífuna, british negroes, afroantillanos y otros grupos negros. Sin embargo, ahí también, son pocos los países que realizaron medidas específicas, a pesar de las iniciativas legislativas en este sentido en Guatemala, Nicaragua y Honduras en los años 1980 y 1990.

La idea que queremos defender en este libro es contraria a estas posturas. Las poblaciones afrodescendientes de México y Centroamérica no sufren de “déficit identitario” sino que escapan de las interpretaciones “clásicas”, y por lo mismo no pueden encasillarse en los esquemas analíticos conocidos. Por lo mismo tienen mucho que enseñarnos, y su análisis debe realizarse desde las perspectivas étnico-políticas, ciudadanía mestiza y enfoques culturalistas, sin exclusiones. Las configuraciones mexicanas y centroamericanas, por sus originalidades, nos obligan a adoptar visiones plurales, ya no siempre desde el binomio dominante-dominado, pero con múltiples despla-

zamientos de la mirada hacia los márgenes, los bordes y las situaciones de mezcla y sobreposición como en el caso de los afroindígenas, creoles, mujeres afro, mestizos, etc. (véase, para América Central, la obra colectiva de D. Euraque, J.L. Gould y Ch. Hale (eds.) 2004).

Los textos aquí reunidos plantean experiencias que desafían el “sentido común” y el “políticamente correcto” de los enfoques que sobre los afrodescendientes se desarrollan habitualmente. Proponemos enfoques nacionales puestos en perspectiva, en los que por una vez no se olvidaron los países anglófonos como Belice y Panamá (véase mapa). En una primera parte nos interesa resaltar la diversidad de modelos y las numerosas excepciones a los mismos, forjadas tanto en movimientos organizados como en movilizaciones más restringidas, espontáneas o efímeras. Después de un texto general sobre América Latina (Hooker) y otro sobre América Central con énfasis en Honduras (Agudelo), presentamos estudios de caso sobre Nicaragua (González), Panamá (Priestley y Barrow) y Belice (Cunin). En una segunda parte, nos enfocamos a estudiar experiencias sobre el manejo diferencial de los recursos, sean éstos ideológicos o materiales. Tenemos aportes acerca de Belice (Palacio, Lumb y Tuttle), Nicaragua (Morris y Goett) y México (Lara).

Las metodologías y los fundamentos empíricos y teóricos de cada texto son bastante diversos y van desde la historia oral y los movimientos sociales hasta enfoques jurídicos y censales o historiográficos, desde enfoques individualistas hasta interpretaciones holistas o de corte estructural, desde la consideración de recursos más concretos (la tierra) hasta los más abstractos (la identidad, el género, la memoria). Pero dialogan entre ellos y se reúnen alrededor de algunos puntos fuertes.



Mapa de los países de estudio.

Todos los autores en algún momento tocan la cuestión del racismo, aspecto que resulta el pivote de todas las vivencias pasadas y actuales de los afrodescendientes (Castellanos, 2008). Todos en algún momento abordan la cuestión de las categorías utilizadas para calificar la diferencia étnica y racial, tanto en la vida común como en los estudios, tanto por la propia gente afrodescendiente como por los observadores. Los términos que en algún momento hacen consenso (“black”, “afro”) a veces sólo sirven para dar ilusión de una cohesión y soslayar diferencias difíciles de plantear o manejar (Hall, 1994). Todos los autores terminan por hablar de las identidades y pertenencias múltiples y simultáneas, refiriéndose a un dispositivo teórico complejo (la “interseccionalidad”) o basándose sencillamente en experiencias cotidianas. Muchos, si no todos, mencionan en algún momento la cuestión lancinante de la esclavitud. Hooker llega a afirmar que América Latina se caracteriza por su “incapacidad para entender que la discriminación racial histórica *de facto* que inició durante la esclavitud es la causa de las desigualdades contemporáneas”. Finalmente, en varios de los textos se integra la dimensión espacial para explicar o cuestionar patrones de discriminación, exclusión o inclusión ciudadana. Sea como “territorio”, “región autónoma” o “circunscripción especial”, la consideración del espacio es un concepto eficaz para observar la diferencia o reclamar tratos diferenciales.

Así empieza a dibujarse lo que podrían ser algunas especificidades del quehacer político para grupos y colectivos afro en América Central y México: su necesaria distancia frente a explicaciones unívocas. Utilizando los debates sobre los pesos respectivos de la agencia y la estructura, los actores políticos y las instituciones, las redes transnacionales y las ini-

ciativas ancladas en espacios locales, el Estado o las organizaciones de base, los textos de este libro rebasan propuestas sencillas y tienen la pretensión de afirmar y comprobar la dimensión política de las negociaciones de las comunidades y colectivos afrodescendientes rurales y urbanos con sus respectivos ámbitos.

* * *

JULIET HOOKER reintroduce la cuestión del racismo en el debate político, partiendo de la idea de que es un elemento fundamental y específico de la lucha por los derechos colectivos de los afrodescendientes. Estos últimos se enfrentan a una dificultad inicial y fundadora, que es la ausencia de un discurso o narración colectivamente aceptada y difundida acerca de su historia, origen, identidad y memoria. Todo está por construirse, no en un solo discurso sino en un tejido de narrativas en elaboración permanente, con una primera pregunta: “¿Los afrodescendientes de América Latina deben movilizarse en términos de identidad racial, étnica, o ambas? ¿Cuáles son las ventajas y obstáculos que acompañan el uso de una, o ambas, de estas dos justificaciones normativas para los derechos colectivos?” En este orden de ideas, las organizaciones negras se enfrentan a la disyuntiva de elaborar sus reivindicaciones alrededor de las injusticias y reparaciones, o de la diferencia cultural. La respuesta dada por Hooker —a la que me adhiero pues observé lo mismo en varias partes del continente—, es contundente: “de hecho, no existe razón alguna por la que estas dos formas de plantear la reivindicación de los derechos colectivos de los afrolatinoamericanos deban ser consideradas incompatibles, o por la cual los afrodescendientes

tengan que elegir sólo una, especialmente teniendo en cuenta la multiplicidad y complejidad de sus identidades". En esto reside, a mi parecer, una de las desigualdades centrales a las que se enfrentan los afrodescendientes ¿Por qué se exige de ellos lo que nadie exige a los mestizos y demás dominantes: ubicarse de un solo lado? Otro de los aportes de Hooker consiste en una tipología muy sugestiva de las sociedades o grupos afrodescendientes en América Latina, que establece cuatro grandes tipos y los pone en relación con la naturaleza (étnica o racial) de las demandas, la antigüedad de las mismas y los tipos de derechos colectivos otorgados-obtenidos. Es decir, construye una tipología política que no se queda en los discursos sino que integra las contextualizaciones históricas, económicas y geográficas de cada situación.

Al recurso de la tipología también recurre CARLOS AGUDELO para explicar el complejo tejido de organizaciones, grupos y sectores del movimiento negro en América Central. Esto le permite resaltar el papel de las instancias internacionales y mostrarnos cómo las redes de militancia se establecen en cierta jerarquía y con base en el control de recursos, tanto materiales (viajes, viáticos) como inmateriales (conocimientos, discursos, prestigio). En estas redes, pocas veces horizontales, las lógicas clientelares se articulan con azares y contingencias, afinidades personales y oportunidades que permiten alianzas u obstaculizan la cooperación entre grupos. En las condiciones precarias de la vida diaria de los militantes, las prioridades se negocian en permanencia y la construcción de discursos ideológicos comunes se vuelve difícil, sino es que imposible y poco deseable.

Los escenarios de la vida cotidiana son objeto del análisis de MIGUEL GONZÁLEZ, quien estudia las interacciones y

tensiones entre los grupos étnicos de la Costa Atlántica de Nicaragua, en el marco del Régimen de Autonomía Regional (RAAN y RAAS, Regiones Autónomas del Atlántico Norte y Sur) otorgado por el gobierno sandinista después de conflictos violentos. En un contexto de reconocimiento de ciudadanía multicultural limitado, la contienda por la legitimidad de sus derechos pone en escena a grupos y colectivos que pretenden más democracia y autonomía, pero no convergen siempre en sus modalidades y recursos. Esto lleva al autor a discutir las supuestas correspondencias positivas entre democracia y autonomía en el régimen autonómico. Para negros e indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua, según González, el régimen autonómico regional significa en realidad una “inclusión restringida” a la ciudadanía nacional, que genera ciertamente nuevas posibilidades de participación pero, a la vez, no logra dirimir tensiones entre sectores. Uno podría seguir en esta línea y preguntarse qué pasa con los mestizos que residen en las mismas regiones atlánticas pero que no son parte del esquema multicultural propuesto por los regímenes de autonomía. ¿Se podría introducir la noción de “inclusión impuesta” para dar cuenta de este régimen que pretende incluir sobre la base de una partición en grupos y, por consiguiente, de una exclusión de los que no pertenecen a éstos? Otro aspecto fundamental de la contienda política tiene que ver con la negociación de los espacios concretos en los que se desarrolla, es decir la cuestión de las circunscripciones sobre las que se aplica el régimen de autonomía, que son a la vez los espacios en los que se construye el debate, la contradicción, las tensiones y los conflictos cotidianos. Lejos de ser una cuestión técnica o administrativa, la delimitación de las entidades o unidades políticas y electorales de base remite a

ciertas concepciones del grupo, su cohesión y su diversidad: ¿quién debe ser vecino de quién? ¿Quién decide dónde está el límite?

La definición de “comunidad” suele estar implícita en los estudios sobre el tema. GEORGES PRIESTLEY y ALBERTO BARROW, en su trabajo sobre Panamá, ubican de entrada a las “comunidades negras” en el movimiento popular que se vio fuertemente reprimido a raíz de la invasión estadounidense, y sostiene que “la invasión estadounidense” y la llamada “transición a la democracia” infligieron graves golpes a la organización popular. Durante la ocupación y en los días que siguieron a ésta, las comunidades de negros y morenos fueron devastadas, sus organizaciones desmembradas y sus líderes asesinados, encarcelados o perseguidos. Los partidos políticos volvieron a ser el eje del proceso electoral y cooptaron a muchos militantes de las organizaciones populares y del movimiento negro, con lo cual minaron las capacidades de diversas agrupaciones y eliminaron a otras. Con esto insisten en reconocer la participación de los sectores negros de Panamá (*black and brown*) en la conflictividad nacional, política y social, por lo menos desde el principio del siglo XX, otorgándoles la “condición” de luchadores sociales y políticos al lado de los demás grupos ciudadanos. Dichos sectores se reconocen como protagonistas no sólo de su propia historia sino de la historia nacional.

En el caso de Belice, esta dimensión nacional es todavía más apremiante. ELISABETH CUNIN nos muestra cómo la identidad étnica es a la vez negada y utilizada por los actores políticos en los primeros años de la independencia, en los años 1980. A un modelo “multicultural” —antes de la hora— sucede una especie de “guerra étnica”, igualmente no decla-

rada ni nombrada, que parece desembocar en un proceso acelerado de “eticización” de todos los componentes socio-culturales del país, empezando por los creoles. Sin explicitarlo y escapando así a los modelos aplicados en otros países, Belice construye su historia nacional reciente en medio de contradicciones e innovaciones teóricas y políticas muy originales.

Los textos de esta primera parte del libro nos muestran cómo la movilización puede ser organizada o cotidiana, explícita o subterránea, reconocida o negada por sus conciudadanos, pero no deja de representar una parte importante de los escenarios políticos nacionales.

En la segunda parte se ofrece una panorámica de temas relacionados con la negociación política. JOSEPH PALACIO, JUDITH LUMB y CARLSON TUTTLE se dedican a explorar las modalidades de acceso al recurso tierra por parte de una comunidad garífuna en Belice a finales del siglo XIX. El pueblo de Redcliff se construyó hacia los años 1880, con algunas familias garífunas y otras no-garífunas, con un reconocimiento por parte del gobierno colonial que, sin embargo, no interfirió en la gestión de la propiedad territorial sino hasta 1905. En aquel momento quiso imponer sus normas y se llevó a cabo un registro que evidencia distintas concepciones entre los agentes de la administración colonial y la comunidad garífuna. Para los primeros la posesión es vista como propiedad estrictamente privada e individual, mientras que para los segundos es parte de un derecho combinado con obligaciones hacia la familia y la parentela. Las normas locales si bien se consideran como “típicamente garífunas”, también se aplican, sin problema mayor al parecer a los residentes no-garífunos. Es decir, no son “étnica” ni culturalmente excluyentes, pero sí

se diferencian de las coloniales. Estas últimas se imponen, sin embargo, y provocan cambios fundamentales en la comunidad donde, 20 años más tarde (1922), la residencia ya no se determinaba por la pertenencia étnica o de parentesco. La etnicidad y el parentesco jugaron un papel decisivo en la tenencia de la tierra o los sistemas de residencia en algún momento, pero igualmente dejaron de tenerlo en otras épocas. Lo que hoy es “rasgo cultural” quizá no lo era ayer ni lo será mañana.

El trabajo de COURTNEY MORRIS enlaza la dimensión afro con la lucha feminista en el marco de reivindicaciones regionales por la tierra, también en la Costa Atlántica de Nicaragua. Es decir, toma en cuenta la multiplicidad y simultaneidad de las demandas en tanto afro, mujer, solicitante de tierra y luchadora por más y mejor desarrollo regional, por solamente mencionar algunas dimensiones. A nivel teórico, se junta así con la corriente que estudia la interseccionalidad de las identidades y posiciones, pero su trabajo empírico le permite apartarse de los caminos de la interpretación más ortodoxa y apuntar hacia las adecuaciones y el pragmatismo vistos como fuentes de innovaciones políticas. Así, reconoce que:

La participación de las mujeres afronicaragüenses en estas luchas, en particular por los derechos agrarios y el desarrollo regional, demuestra que sus prácticas feministas divergen o corren paralelas a las corrientes principales de los movimientos de mujeres y del feminismo (...). Mi planteamiento es que, aunque las mujeres afronicaragüenses decidan concentrar su energía política en organizaciones que no son explícitamente feministas, eso no necesariamente implica que el trabajo que realizan en esos espacios no sea feminista.

La tesis central del texto es clara y bastante importante para el debate en general, y para nuestro libro en particular: al introducir el enfoque de género, “el feminismo afronicaragüense politiza lo cotidiano”.

A su manera, JENNIFER GOETT también contempla las posturas construidas al cruce de reivindicaciones étnicas y raciales y de tierras, por y para mujeres afronicaragüenses. Compitiendo por los derechos materiales en un campo ideológico y político donde predominan las construcciones de los derechos nacionalistas de los mestizos y autóctonas de los indígenas, las mujeres de Monkey Point están muy conscientes de la debilidad política de los orígenes afrocaribeños y la identidad negra en Nicaragua, particularmente en la lucha por la demarcación y titulación de tierras comunales. Se enfrentan a un doble estigma, como no-mestizas y no-indígenas, en un momento en que el pasado histórico se ha convertido en un vehículo crucial para un futuro político legítimo. En efecto ambas formas de construir los derechos, la nacionalista mestiza y la autóctona, se sobreponen a las historias locales y sirven para silenciar y deslegitimar las mismas historias de esclavitud y subordinación racial que originan los reclamos sobre las tierras comunales de Monkey Point. La autora considera la historia oral y la memoria social de las mujeres como formas de acción política que entrelazan la representación histórica y la lucha por los derechos materiales. Su análisis entreteje historia, memoria, identidad y acceso a recursos, llevándonos a una nueva lectura de las historias tanto oficiales como “autóctonas” autorizadas. Varios aspectos apuntan a cierta “comunidad” o semejanza con otras situaciones afrolatinas, por ejemplo la existencia de un racismo

“en cascada”, o un mestizaje no exento de jerarquías a la vez determinantes y eminentemente fluidas.

GLORIA LARA analiza la emergencia del referente etnopolítico en México, más precisamente en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero. A partir de un trabajo de campo intenso describe cómo se está estructurando una “corriente negra” a partir de los años 1990-2000, y reconstruye su genealogía y su diversidad interna. Esto le permite escapar de dos escollos: uno que tiende a subvalorar la movilización negra en México, aduciendo su “inautenticidad” por su carácter reciente y su débil aceptación local; otro que, al contrario, sobrevalora el papel y los impactos de las organizaciones afrodescendientes, mismas que no agrupan más que algunas decenas de individuos y a veces hasta menos. Sea cual sea su importancia, la existencia y dinamismo de esta corriente ya no se puede negar y merece atención analítica.

Llegamos así al final del recorrido sintético de este libro, cuyos capítulos se organizaron con el fin de proponer una tesis simple: en el caso de los afrodescendientes, al igual que en todos pero de manera quizá más evidente, el derecho a decidir y a organizarse con base en el respeto a la diferencia y la ciudadanía multicultural se asocia con su contrario, es decir con la libertad de no escoger, el respeto a la identidad no-étnica y la ciudadanía “sin adjetivo”.

julio de 2009

Bibliografía

•

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1984 [1946]), *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Castellanos, Alicia (ed.) (2008), *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa.
- Chivallon, Cristine (2004), *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, París, CNRS Editions.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso.
- Hall, Stuart (1994) (1990), "Cultural Identity and Diaspora", *Anthro 251. Issues on Cultural Studies*, invierno 1994, Stanford Bookstore, pp. 222-237.
- Hoffmann, Odile (2006), "Negros y fromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 68/1, pp. 103-135.
- y María Teresa Rodríguez (eds.) (2007), *Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, CEMCA/CIESAS/IRD.
- Sieder, Rachel (ed.) (2002), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Institut of Latin American Studies, Londres, Palgrave Macmillan.
- Euraque, Darío, Jeffrey L. Gould y Charles Hale (eds.) (2004), *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, CIRMA.

PRIMERA PARTE

MOVILIZACIONES Y MOVIMIENTOS DE AFRODESCENDIENTES. MODELOS Y EXCEPCIONES

LAS LUCHAS POR LOS DERECHOS COLECTIVOS DE LOS AFRODESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA¹

•
Juliet Hooker

Durante los últimos años, en varios países latinoamericanos los movimientos sociales de afrodescendientes obtuvieron el reconocimiento de importantes derechos colectivos y obligaron a sus Estados y a la opinión pública a aceptar la persistencia del racismo en sus respectivas sociedades. Asimismo han librado luchas cada vez más visibles y exitosas por la obtención de diversos tipos de derechos colectivos, con el fin de superar la discriminación racial y la exclusión social y política a la que han sido sometidos históricamente. Durante los años ochenta y noventa varios Estados latinoamericanos establecieron nuevos regímenes de ciudadanía multicultural, entre ellos: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela. Las características de estos regímenes de ciudadanía multicultural varían de país en país, pero generalmente incluyen alguna combinación de los siguientes derechos colectivos: reconocimiento formal de la existencia de subgrupos étnicos/raciales, reconocimiento del

¹ Una versión anterior de este ensayo fue publicada en inglés en la revista *Soul: A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society*, 10, núm. 3 (julio-septiembre de 2008), pp. 279-291. Agradezco a Leith Mullings y al consejo editorial de la revista por permitirme publicar esta versión en español.

Traducción del inglés por Tonatiuh Soley y Tessa Brisac.

derecho consuetudinario indígena como ley oficial, derechos de propiedad colectiva (en especial sobre la tierra), garantías para la educación bilingüe, autonomía territorial o autogobierno, así como legislación para remediar la discriminación racial (entre ellas, medidas de acción afirmativa en materia de educación y empleo).² Como resultado, los afrodescendientes obtuvieron ciertos derechos colectivos referentes a la propiedad de la tierra y a la cultura, aunque generalmente en menor grado a lo logrado por los pueblos indígenas. Además, en algunos países, entre los que destacan Brasil y Colombia, los afrodescendientes obtuvieron algunos derechos en contra de la discriminación racial. Sin embargo, a pesar de estos importantes logros, el tema de los derechos colectivos sigue siendo altamente polémico. El presente ensayo analiza los retos que enfrentan los afrodescendientes al reivindicar sus derechos colectivos en América Latina, específicamente en el tipo de derechos —y en las formas de justificarlos— que actualmente son accesibles para dichos movimientos en la región.³

Las luchas por la obtención de derechos colectivos de los afrodescendientes latinoamericanos aún enfrentan importantes obstáculos. De hecho, las grandes diferencias en los niveles de derechos colectivos conquistados a lo largo de la región ilustran los retos que enfrentan. Uno de los obstáculos más importantes es encontrar un lenguaje convincente, capaz de

² Esta lista es una versión modificada y ampliada de las características del nuevo modelo multicultural de constitucionalismo en América Latina identificado por Donna Lee Van Cott (Van Cott, 2000).

³ Para una discusión sobre las razones por las que, hasta la fecha, los movimientos indígenas han tenido mayor éxito en la obtención de derechos colectivos del Estado que los afrodescendientes, véase Hooker, 2005.

persuadir a la opinión pública y a los Estados nacionales, generalmente escépticos, para legitimar la validez de los derechos colectivos de los afrodescendientes. En 2005 presencié un caso que ilustra lo anterior, cuando dicté un curso sobre las políticas de los afrodescendientes en una universidad regional de la Costa Atlántica de Nicaragua. Pregunté a mis alumnos (indígenas, afrodescendientes y mestizos)⁴ cuál era la mejor manera en que los afrodescendientes podían formular sus reclamos de modo que fueran aceptados como una demanda legítima en el marco de una ley que reconocía la propiedad comunal sobre la tierra. Tras algunos momentos de desconcertante silencio, un estudiante indígena manifestó que no podía responder a la pregunta porque: “la Ley 445 es una ley indígena”. Y explicó que, en su opinión, los afrodescendientes merecen un nivel de vida justo y una representación política adecuada, pero no tienen derecho a la propiedad comunal; por lo que la mejor forma de formular esta clase de demandas no es materia de debate. Ese tipo de razonamiento ilustra perfectamente el tenso contexto político en el que los movimientos sociales de afrodescendientes en América Latina luchan por obtener igualdad y justicia. Se trata de un entorno que cuestiona las propias bases de sus derechos colectivos. Esta realidad, a su vez, plantea importantes cuestiones filosóficas y políticas para los movimientos sociales de afrodescendientes en la región, por ejemplo: ¿cómo pueden conducir su lucha por la igualdad?; ¿cómo deben plantear su búsqueda de derechos colectivos?; ¿deben fundamentar esta lucha en la necesidad de preservar una cultura (o culturas)

⁴ Los descendientes contemporáneos de los procesos de mezcla entre descendientes de españoles, indígenas y africanos durante el período colonial. Constituyen la mayoría de la población nacional.

negra singular y diferente, o deben basarla en la exigencia de superar las injusticias históricas y actuales? Alternativamente, ¿deben sustentar su demanda por derechos colectivos en ambos tipos de justificaciones normativas?; ¿alguno de estos dos lenguajes resultará tan persuasivo para la opinión pública y las élites latinoamericanas como la noción de “derechos indígenas”? Analizaré estas preguntas a lo largo del presente ensayo; en primer lugar, mediante un bosquejo de las clases de derechos adquiridos hasta la fecha; posteriormente, examinaré los fundamentos normativos de los derechos colectivos que podrían ser y han sido utilizados por los movimientos sociales de afrodescendientes en la región; y, finalmente, plantearé brevemente algunos de los principales retos que estos movimientos siguen enfrentando en Latinoamérica. A diferencia de otras ramas de la ciencia política, la teoría política no sólo intenta describir o predecir acontecimientos, sino que abarca también cuestiones normativas, tales como: ¿quién goza de cuáles derechos y por qué? Se abordan, pues, las luchas de los afrodescendientes latinoamericanos por obtener justicia en términos de las preguntas filosóficas que plantean y reconocen cuestiones políticas cuya solución reside en los propios movimientos sociales.

El contexto histórico de la discriminación racial

La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) calcula que hay aproximadamente 150 millones de personas de ascendencia africana en la región, lo cual representa cerca de 30% de la población latinoamericana total. En su mayoría, residen en Brasil, América Central y la costa

norte de América del Sur (Hopenhayn y Bello, 2001: 5). Es difícil obtener estadísticas concluyentes acerca del tamaño de la población afrodescendiente de América Latina, debido a que muchos países no incluyen preguntas sobre orígenes raciales ni étnicos en sus censos nacionales. Por ejemplo, Panamá, Perú y Uruguay carecen totalmente de cifras censales sobre sus poblaciones afrodescendientes; mientras que Costa Rica y Ecuador recopilaron esa información por primera vez en el año 2000, Honduras en 2001 y Nicaragua en 2005.⁵ Brasil es uno de los pocos países de la región que recopila información racial tanto en su censo nacional, como en sus encuestas de hogares (Telles, 2007: 1). A finales del siglo XIX y principios del XX, varios países de la región eliminaron de sus censos las preguntas sobre orígenes raciales y étnicos, con la intención de fomentar el apego a una identidad nacional más amplia y reducir la identificación con grupos raciales o culturales específicos. De hecho, actualmente, la reincorporación de preguntas sobre la identidad racial y étnica en los censos nacionales constituye una de las principales demandas de los movimientos indígenas y de afrodescendientes.⁶ Además de las controversias políticas sobre si se debe contar por raza o no, también existen dificultades empíricas para determinar el tamaño de las poblaciones indígenas y de afro-

⁵ Los resultados de la pregunta sobre "raza/etnia" incluida en el censo nicaragüense de 2005 no han sido publicados todavía por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.

⁶ Véase por ejemplo la iniciativa "Todos contamos", financiada por el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) para ayudar a los activistas afrodescendientes e indígenas a conseguir que las instituciones encargadas de recopilar las estadísticas nacionales incluyan preguntas sobre raza y etnia en los censos latinoamericanos.

descendientes en América Latina, tales como la cuestión de cómo clasificar a las poblaciones de raza mixta.⁷

Cualquiera que sea el debate y sus modalidades en los distintos países, queda claro que los afrodescendientes representan una porción significativa de la población de América Latina, y que resulta “[...] mucho más probable que vivan en condiciones de pobreza, sean analfabetas, mueran a una edad más temprana, habiten en viviendas deficientes y padezcan de abusos policíacos, que los ciudadanos de ascendencia europea” (Telles, 2007: 1). Por ejemplo, en Brasil, la tasa de analfabetismo en 1998 fue de 20.8% entre la población negra y de 8.4% entre la blanca. Esta desigualdad se refleja en el hecho de que 67% de los analfabetos en Brasil eran afrodescendientes. Los afrobrasileños también muestran índices muy bajos en cuanto al acceso a los servicios públicos. Por ejemplo, de acuerdo con la Encuesta Nacional de Hogares de 1996, 73.6% de los hogares encabezados por blancos tenía acceso a sistemas de alcantarillado o fosas sépticas, mientras que la cifra para los hogares encabezados por negros fue de sólo 49.7%. Menos de la mitad de los hogares encabezados por personas de raza negra, en otras palabras, contaban con sistema de alcantarillado o fosas sépticas. Las desigualdades en el acceso a empleos bien remunerados, educación y condiciones de vida adecuadas también se reflejan en disparidades en los índices de mortalidad entre blancos y negros.

⁷ En muchos países sólo un pequeño porcentaje de la población afrodescendiente se identifica a sí misma como negra. Lo cual plantea la interrogante de si los cálculos sólo deberían contemplar a ellos o también a aquellos que sean identificados por su fenotipo, por ejemplo los afroestizos. Esto explica los rangos de variación de las estimaciones del tamaño de las poblaciones de afrodescendientes en países como Brasil y Panamá.

Por ejemplo, durante los años noventa, la tasa de mortalidad infantil en Brasil fue 71% más elevada entre la población negra que entre la blanca, y en el caso de niños menores de cinco años fue 67% mayor entre la población negra que en la blanca. (Bandeira Beato, 2004: 750). Sin embargo, es importante resaltar que no todos los afrodescendientes padecen estas desigualdades por igual, ya que éstas dependen en gran medida de la posición social (Barbary y Urrea, 2004).

La discriminación racial es una de las principales causas de la desigualdad entre las condiciones de vida de los latinoamericanos blancos y afrodescendientes. Tradicionalmente, diversos analistas y gobiernos latinoamericanos sostienen que, entre otras razones, dichas disparidades socioeconómicas entre grupos raciales reflejan inequidades regionales y diferencias de clase social, o que son resultado de procesos de exclusión históricos surgidos en el periodo colonial. Ellos se han resistido a atribuir esas desigualdades a procesos activos y vigentes de discriminación racial en contra de los afrodescendientes. Sin embargo, nuevas investigaciones muestran claramente que persiste la discriminación racial. Por ejemplo, en Brasil existen importantes desigualdades de ingresos asociadas con el origen racial. El ingreso de los negros (aquellas personas que se identifican como *negros* o *pretos*) llega a 40% del de los blancos, y el ingreso de los *pardos* o “morenos” equivale a 44% del de los blancos. Las diferencias salariales entre los blancos y el resto de la población no sólo persisten cuando se toman en cuenta los niveles de educación y la experiencia laboral, sino que la brecha se ensancha conforme aumenta el grado de escolaridad, lo cual apunta a que la causa de la desigualdad de sueldos es la discriminación racial activa en el mercado laboral, y no las diferencias educativas o la expe-

riencia laboral (Do Valle Silva, 2000: 21). Además, los latinoamericanos están conscientes de la pervivencia del racismo en sus sociedades, aunque la idea de que el Estado tome acciones para combatir la discriminación racial tiende a provocar reacciones más bien ambivalentes y, en algunos casos, rechazo abierto. Por ejemplo, en 2004, una encuesta de opinión pública realizada en Ecuador mostró que 62% de la población reconoció la existencia del racismo en su país, pero sólo 10% se consideraba racista. El sondeo mostró que el grupo más afectado por el racismo son los afroecuatorianos, 44% de los cuales manifestaron haber padecido actos de discriminación racial durante el año anterior. La mayor parte de dichos incidentes tuvo lugar en la calle (63%), en su barrio (38%), a bordo del transporte público (37%) y en oficinas gubernamentales (36%).⁸ Hasta la fecha, persisten procesos activos de discriminación racial que siguen cobrando a los afrodescendientes latinoamericanos un alto “costo por no ser blancos”.

Éste es el contexto social y político en el que tienen lugar las luchas de los afrodescendientes en busca de justicia e igualdad. Asimismo, como resultado del activismo de este segmento en sus respectivas poblaciones, varios países latinoamericanos han comenzado a reconocer la presencia del racismo en sus sociedades. Sin embargo, al mismo tiempo, el funda-

⁸ “Día internacional contra el racismo”, *El Mercurio*, 21 de marzo de 2005. La Encuesta Nacional sobre Racismo y Discriminación Racial en Ecuador fue realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), con el apoyo económico del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). La encuesta fue realizada en el mes de septiembre de 2004 en 22 provincias del Ecuador; 65.6% de los encuestados fueron habitantes urbanos y 34.4% rurales, se logró una muestra representativa de 8 687 hogares y 37 519 personas, de las cuales 81% se auto-identificó como mestiza, 6.6% como blanca, 8.3% como indígena y 4% como afroecuatoriana.

mento de sus reclamos de derechos colectivos sigue siendo un tema muy polémico en toda la región.⁹ Los resultados de la encuesta de opinión sobre racismo realizada en Ecuador señalan algunas de las causas por las que esto ocurre. Como ya mencioné, si bien los encuestados reconocieron la existencia del racismo en su país, también tenían serios desacuerdos acerca de lo que podía hacerse para superarlo. La mayoría de los entrevistados (67%) manifestó que el gobierno debería emprender medidas positivas para combatir la discriminación racial. De ellos, 67% apoyó la educación sobre la diversidad cultural y étnica para combatir el racismo, mientras que 13% se manifestó a favor de la creación de instituciones gubernamentales para atender dicha discriminación y sólo (8%) respaldaron la promulgación de leyes para penalizarla. Al mismo tiempo, la encuesta reveló un alto grado de apoyo para la realización de medidas que garanticen el acceso de los afroecuatorianos a la educación (82%) y al empleo (73%). Los tipos de derechos colectivos que los afrodescendientes han logrado conquistar en Latinoamérica hasta ahora reflejan estas actitudes contradictorias en torno a la discriminación racial y a las mejores formas de combatirla.

Lo que observamos en América Latina es que los afrodescendientes han conquistado derechos colectivos por dos vías distintas relativamente independientes. En los países en los que se les considera grupos étnicos con culturas particulares, los afrodescendientes (junto con los pueblos indígenas) han conquistado derechos colectivos diseñados para garantizar la preservación de dichas culturas. Mientras que, en los

⁹ Sobre la historia de los afrodescendientes en América Latina, véase Andrews, 2004.

países donde son vistos principalmente como grupos que han sufrido de discriminación racial, han obtenido derechos colectivos separados, dirigidos a revertir los efectos de tal discriminación. También existen unos pocos países en los que los afrodescendientes son considerados a la vez como grupo étnico y como grupo racial y, por tanto, han adquirido ambos tipos de derechos colectivos. El debate acerca de esas dos perspectivas (si los afrodescendientes deben ser vistos como grupo étnico o como grupo racial) sigue vigente y será analizado más adelante. Los tipos de derechos otorgados para revertir la discriminación racial varían de un país a otro e incluyen diversas medidas, tales como iniciativas de acción afirmativa en la educación y el empleo (Brasil), la creación de organismos gubernamentales específicamente diseñados para combatir la discriminación racial en contra de los afrodescendientes o para promover sus derechos (Brasil, Ecuador, Honduras, Perú), derechos de representación política (Colombia), y leyes que garantizan la igualdad de acceso a establecimientos públicos (Perú y Panamá). Uno de los objetivos principales de este ensayo es examinar cómo y por qué surgieron estas diferencias entre los tipos de derechos obtenidos por los afrodescendientes en América Latina.

Derechos colectivos conquistados

Los derechos colectivos conquistados por los afrodescendientes latinoamericanos en años recientes varían de manera importante entre países y entre los distintos tipos de grupos que los han adquirido. A pesar de que representan un logro significativo, en muchos casos la validez de esos derechos sigue

siendo fuertemente debatida. En mi opinión, parte de la confusión y los desacuerdos en torno a estos derechos colectivos se debe a los diferentes tipos de poblaciones afrodescendientes que existen en América Latina. En muchos casos, estas diferencias han determinado tanto los tipos de movimientos sociales que estos grupos han construido, como la clase de derechos colectivos por los que han luchado y, a su vez, han determinado los tipos de derechos que los Estados están dispuestos a concederles.

Los teóricos del multiculturalismo plantean dos tipos de justificaciones normativas de los derechos colectivos de las minorías. Una de estas líneas de argumentación se ocupa de los derechos de las culturas minoritarias al interior de un Estado multinacional, y sostiene que la lengua, la cultura y la identidad de los grupos minoritarios siempre están en una injusta situación de desventaja con respecto a las del grupo mayoritario, por lo que la justicia exige que se adopten derechos colectivos permanentes que permitan a esas minorías conservar sus culturas, como la educación bilingüe, la preservación de sus tradiciones culturales y, en algunos casos, el autogobierno en los territorios que habitan (véase, Kymlicka, 1995). Los principales beneficiarios de este tipo de derechos colectivos han sido los grupos de población reconocidas como naciones minoritarias, como los quebequenses en Canadá, los vascos y catalanes en España y algunos grupos autóctonos de Europa, Australia y América. Otro tipo de razonamiento en favor de los derechos colectivos de los grupos minoritarios se basa en la noción de injusticias pasadas. Esta línea de argumentación sostiene que los grupos minoritarios que en el pasado padecieron discriminación deben recibir ahora derechos colectivos temporales para superar los efectos de dichas injusti-

ticias, entre ellos, medidas de acción afirmativa en los campos de la educación y el empleo, así como la creación de distritos electorales en los cuales las minorías constituyan la mayoría que les garantice representación política. Los afroamericanos en los Estados Unidos gozan de este tipo de derechos.

Los afrodescendientes latinoamericanos han usado ambos tipos de argumentos a favor de los derechos colectivos. A su vez, el tipo de movimientos sociales que han desarrollado dependen de si se movilizaron principalmente como grupo racial, como grupo étnico o como ambas cosas, entendiendo lo étnico como indicativo, en general, de diferencia cultural, mientras que raza se refiere a características fenotípicas. Es importante subrayar que la anterior es una afirmación descriptiva. No sugiero que ésta sea (o debiera ser) la manera correcta de entender dichas categorías. Tampoco afirmo que la supuesta diferencia que con frecuencia se supone que existe entre las dos categorías sea en realidad cierta o útil. En efecto, uno de los aspectos más interesantes de la actividad política de los afrodescendientes (y de los indígenas) en América Latina, es la constante intersección entre raza y cultura (Hooker, 2009). En general, los afrodescendientes que se han organizado como grupos raciales han luchado por la igualdad de derechos y por medidas antidiscriminatorias, mientras que los que se han movilitado principalmente en términos de una identidad étnica distinta a la identidad mestiza, que predomina en muchos países de América Latina, han peleado por derechos colectivos como la tierra y la cultura. Por último, también existen afrodescendientes que reivindican ambas identidades, la racial y la étnica, y luchan por los dos tipos de derechos colectivos.

En general, los Estados latinoamericanos han visto a los afrodescendientes como sujetos “raciales” sin una identidad

étnica distinta de la cultura mestiza mayoritaria, y no como grupos “étnicos” con culturas y formas de vida diferentes. Sin embargo, se trata de un grupo que mantiene una posición ambigua frente a la intersección de raza y etnicidad (Wade, 1997). La definición de sus luchas a partir de la concepción de identidades de grupo en términos étnicos o raciales (o ambos), parece seguir, hasta cierto punto, una lógica espacial. Por ejemplo, los afrodescendientes rurales frecuentemente conciben sus identidades colectivas en términos étnicos e insisten en la necesidad de obtener derechos colectivos a la tierra y la cultura, mientras que los grupos urbanos generalmente se organizan en términos de identidad racial y se centran principalmente en la obtención de derechos contra la discriminación racial. Como consecuencia, en muchos países las luchas de los afrodescendientes urbanos y rurales se mantienen relativamente desvinculadas entre sí (sobre estas dinámicas en Colombia, véase el capítulo 11 en Hoffmann, 2007).

Estas variaciones en la manera en que los afrodescendientes conciben sus identidades colectivas reflejan en parte las diferencias que existen entre las diversas poblaciones de ascendencia africana en la región. Para los fines del presente ensayo, propongo la formulación de una tipología de los afrodescendientes latinoamericanos —compuesta por cuatro categorías o grupos principales— que nos ayuda a comprender tanto las clases de movimientos sociales que han desarrollado, como los tipos de derechos colectivos por los que han luchado, así como aquellos que los Estados les han concedido.¹⁰ El

¹⁰ Una versión anterior de esta tipología se publicó en Juliet Hooker y Edmund T. Gordon, “The State of Black Land Rights in Central America”, ponencia presentada en el XXV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Las Vegas, Nevada, octubre de 2004.

primer grupo lo conforman las personas que podemos denominar “afromestizos”, descendientes de esclavos traídos durante el periodo colonial que, con el tiempo, se integraron a los niveles socioeconómicos bajos de la sociedad colonial y, posteriormente, a las culturas e identidades nacionales mestizas que predominan en la mayoría de los países latinoamericanos. A pesar de que sus diferencias fenotípicas con el resto de la población sugieren que son objeto de discriminación racial (dada la cercana vinculación entre clase social y color de piel), en la mayoría de los casos no han desarrollado una identidad de grupo racial/cultural distinta, ni han exigido derechos colectivos. Los “afromestizos”, quienes pueden ser urbanos o rurales, probablemente constituyen el segmento más grande de afrodescendientes en la región. Existe un segundo grupo de afrolatinoamericanos que también descendieron de los esclavos del periodo colonial y que —a diferencia de los “afromestizos”— han desarrollado una fuerte identidad racial y luchan por la obtención de derechos colectivos en contra de la discriminación racial. Estos grupos tienden a ser predominantemente urbanos. Un ejemplo de ellos es el “movimiento negro” en Brasil (existen otros similares en Colombia y otros países de la región). Un tercer grupo de afrolatinoamericanos son los descendientes de las poblaciones “cimarronas”, cuyos antepasados lograron escapar de la esclavitud (o de algún modo evitarla) y establecieron comunidades al margen de la sociedad colonial. Estos grupos desarrollaron identidades colectivas raciales/culturales propias, distintas a las de la mayoría mestiza dominante, y durante el periodo colonial forjaron una relación con la tierra o el territorio antes de que se estableciera la soberanía del Estado nacional sobre las áreas que habitan. Histórica-

mente han luchado por la obtención de derechos colectivos, particularmente en defensa de tierras comunales o territorios. Los *quilombos* en Brasil, los *creoles* en Nicaragua y los garífuna en Honduras, Nicaragua y Guatemala, son ejemplos de este tipo de grupo afrodescendiente.¹¹ Finalmente, en casi toda América Central existe un cuarto grupo de afrolatinoamericanos, que descienden de inmigrantes antillanos que llegaron como trabajadores en las economías de enclave que existieron a finales del siglo XIX y principios del XX a lo largo de la costa del Caribe y del Istmo Centroamericano. Este grupo se ha organizado en torno a identidades raciales/culturales y ha luchado por la obtención de igualdad de derechos, medidas contra la discriminación racial y por derechos colectivos especiales, tales como la educación bilingüe y la representación política.

Esta complejidad en cuanto a la manera en que los afrolatinoamericanos conciben sus identidades se refleja en los tipos de derechos colectivos que han obtenido. Por ejemplo, en algunos países donde existen comunidades cimarronas, como Guatemala, Honduras y Nicaragua, han adquirido derechos colectivos a la tierra y a la cultura bajo el modelo indígena. En los países en que los afrodescendientes no son reconocidos como grupos étnicos, ni raciales, no han obtenido de-

¹¹ Es importante resaltar que incluso en los países donde existen comunidades de afrodescendientes llamadas cimarronas, éstas no han permanecido completamente separadas de otros grupos. En el caso de las comunidades rurales negras de Brasil, el movimiento negro sostiene que es necesario ampliar la definición del concepto de *quilombo*, a fin de incluir otras comunidades rurales negras con características generales y experiencias de vida similares, caracterizadas por rasgos sociohistóricos semejantes, que podrían no coincidir con los estrictos estándares etnohistóricos requeridos para ser considerados descendientes de las comunidades formadas por esclavos fugados (véase Do Rosario Linhares, 2004).

rechos colectivos sobre la tierra ni la cultura, y tampoco derechos para revertir los efectos de la discriminación racial. Así ocurre en Venezuela y México. Por último, existe un tercer conjunto de países en los que los afrodescendientes son reconocidos a la vez como grupos étnicos y raciales, y han conquistado simultáneamente derechos colectivos territoriales y culturales, junto con otros derechos para superar la discriminación racial. Éste ha sido el esquema de Brasil, Colombia y Ecuador.

Sin embargo, a pesar de dichos logros, uno de los principales problemas que enfrentan los afrodescendientes latinoamericanos en sus luchas es la ausencia de un lenguaje que resulte tan persuasivo —desde la perspectiva de las élites políticas y la opinión pública— como el que los pueblos indígenas de la región emplean para fundamentar la noción de “derechos indígenas”. Por ejemplo, analicemos la siguiente declaración hecha por un líder indígena en Perú, al criticar la creación de una misma oficina gubernamental para encargarse de las problemáticas de los indígenas y los afrodescendientes: “Nosotros, los pueblos amazónicos, somos una nación, tenemos una identidad, tenemos una cultura. Los pueblos andinos fueron una nación, tuvieron identidad, tuvieron una lengua y una cultura. Los negros no son un pueblo, no tienen identidad, no tienen lengua propia [ni cultura]” (citado en García, 2005: 171). Al igual que el comentario hecho por el estudiante indígena nicaragüense, en el que sostuvo que los afrodescendientes no tienen derecho a la propiedad comunal de la tierra, la declaración del líder indígena peruano plantea interrogantes importantes sobre los retos que enfrentan los afrolatinoamericanos en sus luchas por la obtención de derechos colectivos. ¿Qué tipo de estrategia deben adoptar

para luchar en favor de los derechos colectivos? Es decir, ¿los afrodescendientes de América Latina deben movilizarse en términos de un grupo con identidad racial, étnica, o ambas? ¿cuáles son las ventajas y obstáculos que acompañan el uso de una, o ambas, de estas dos justificaciones normativas de los derechos colectivos?

Obstáculos a la obtención de derechos colectivos

Los afrodescendientes latinoamericanos enfrentan importantes retos a la hora de fundamentar sus reclamos, cualquiera que sea el planteamiento que utilicen para sustentar sus derechos colectivos, ya sea que son necesarios para preservar una identidad cultural distinta o para superar la injusticia y discriminación pasadas y presentes. El primer tipo de argumentación, esto es, basar sus reclamos en una reivindicación de la cultura negra que resulte igual de eficaz que la formulación sobre la cultura indígena, plantea serias dificultades. Dicha estrategia resultaría difícil de seguir por varias razones. Uno de los obstáculos consiste en que las culturas afrodescendientes no son vistas como lo suficientemente distintas de las culturas nacionales como para requerir protección estatal. Un ejemplo es el caso de Brasil, en el cual la cultura nacional es identificada con las expresiones culturales afrobrasileñas. Otro problema es que, en algunos casos, las identidades y culturas de los afrolatinoamericanos son vistas como inauténticas, por haberse desarrollado en respuesta a procesos de discriminación y colonización. Éste es el caso de los *creoles* nicaragüenses, por ejemplo, quienes adoptaron prácticas culturales y lingüísticas de las potencias imperiales británica y estadouni-

denses, las cuales difieren de las del resto de la población mestiza del país. Por ello la identidad cultural de este grupo es percibida frecuentemente como inauténtica y menos merecedora de la protección estatal (véase Gordon, 1988). Lo irónico de esta posición es que, desde la perspectiva de la teoría constructivista del nacionalismo (Benedict Anderson, 1985; Hobsbawm, 1983), no existen identidades nacionales “auténticas”, ya que todas son imaginadas e inventadas en grados diversos. De todos modos, esta estrategia también plantea el problema adicional de que sólo es accesible para un pequeño subconjunto de afrolatinoamericanos y excluiría a la mayoría de los afrodescendientes urbanos, cuyas identidades culturales son muy similares a la del resto de la población nacional. También existe el riesgo de que planteamientos basados en la singularidad cultural refuercen concepciones esencialistas de la cultura e identidad negras arraigadas en la supervivencia africana, un tema que ha producido un contentiouso debate entre los estudiosos de la diáspora africana (Matory, 1999; Yelvington, 2001). Por lo tanto, los argumentos en favor de la obtención de derechos colectivos fundamentados únicamente en la singularidad de las culturas afrodescendientes, plantean importantes retos para los movimientos afrolatinoamericanos que luchan por la igualdad en América Latina.

Si bien el primer tipo de justificación normativa de los derechos colectivos —su necesidad a fin de preservar una identidad cultural diferente— parece plantear serios retos para los afrodescendientes latinoamericanos; el segundo tipo de fundamento normativo —su necesidad para enmendar injusticias pasadas como la esclavitud y la persistente discriminación racial— presenta, a primera vista, menos dificultades. Los

argumentos sobre la necesidad de superar las desigualdades producidas por la esclavitud y la discriminación racial podrían proporcionar un tipo de justificación contundente en favor de los derechos colectivos de los afrodescendientes, del mismo modo que la idea de preservar las culturas autóctonas permitió fundamentar las luchas de los grupos indígenas de la región.

En años recientes, la idea de que los Estados deben remediar injusticias pasadas adquirió mayor presencia en América Latina, parcialmente como resultado de las medidas tomadas por algunos gobiernos tras el regreso de la democracia en varios países de la región para reparar las violaciones a los derechos humanos en épocas pasadas; debido también al éxito obtenido por activistas afrobrasileños que han utilizado ese tipo de argumentos y han logrado importantes derechos colectivos destinados a superar los efectos de la discriminación racial; así como por el creciente interés a nivel global en el tema de la justicia para las minorías. La idea fundamental tras las políticas dirigidas a enmendar injusticias históricas es que: “Una sociedad justa, en tanto le sea posible y permisible, pueda resarcir los daños causados por sus propias injusticias pasadas, particularmente cuando los persistentes efectos negativos sobre los descendientes de los agraviados son evidentes para todo el mundo” (McCarthy, 2004: 753). El objetivo de dichas políticas es, entonces, reparar las injusticias pasadas y mejorar las condiciones actuales de las víctimas.

Este tipo de argumentación puede servir como fundamento normativo para los derechos colectivos de los afrodescendientes latinoamericanos porque las injusticias cometidas en su contra —esclavitud y discriminación racial *de facto*—

fueron colectivas y, por tanto, requieren de remedios colectivos. Es decir, tras su emancipación de la esclavitud los afrodescendientes siguen padeciendo discriminación por su raza o color de piel y los individuos que forman parte de este grupo se encuentran en desventaja por su pertenencia a dicha colectividad. La injusticia se vive como un daño colectivo que afecta a la totalidad del grupo. Las políticas formuladas para contrarrestar injusticias pasadas suelen incluir medidas compensatorias, tanto simbólicas como materiales. En cuanto a las reparaciones materiales, se trata de indemnizaciones económicas bajo la modalidad de fondos para las víctimas, así como de la creación de políticas e instituciones destinadas a corregir las desigualdades existentes entre la mayoría de la población y el grupo agraviado (por ejemplo, el acceso a la educación, vivienda, empleo, etc.). Además, con frecuencia se añaden acciones simbólicas, tales como disculpas oficiales, reconocimientos públicos, edificación de monumentos o museos, cambios en la currícula escolar, etc. En Alemania, por ejemplo, después del fin de la Segunda Guerra Mundial, además de la creación de fondos para las víctimas de los nazis, se construyeron por todo el país numerosos monumentos que conmemoran el Holocausto, mientras que en América Latina, los gobiernos democráticamente elegidos de Argentina y Chile emitieron disculpas oficiales y crearon programas de indemnización para las familias de los “desaparecidos” o de quienes murieron por la violencia de Estado durante las dictaduras (Verdeja, 2006). Este tipo de justificación normativa de los derechos colectivos podría permitir a los afrodescendientes latinoamericanos obtener medidas de reparación, tanto simbólicas como materiales, dirigidas a resarcirles de las injusticias infligidas al grupo en su conjunto a causa de la

esclavitud y de la discriminación racial. En concreto, les permitiría alcanzar uno de los objetivos clave de este tipo de movimientos en la región: desarrollar una justificación convincente sobre la necesidad de promulgar derechos colectivos destinados a superar las desigualdades entre los grupos dominantes y los afrodescendientes.

Sin embargo, la adopción de esta estrategia de legitimación también enfrenta importantes obstáculos. Uno de ellos es que las élites políticas y la opinión pública latinoamericanas se resisten a aceptar una responsabilidad colectiva por la discriminación racial. En el caso de las injusticias pasadas en contra de los afrodescendientes surge una paradoja notable: por un lado, ahora que en muchos países de la región comienza a ser reconocida la presencia del racismo en contra de éstos, también crece entre los ciudadanos la idea que el Estado debería tomar medidas positivas para acabar con la discriminación y superar las desigualdades raciales que produce. Sin embargo, por otra parte, como lo muestra la encuesta de opinión realizada en Ecuador citada con anterioridad, la mayoría de los ciudadanos no se consideran a sí mismos racistas ni responsables por la discriminación racial.

La reticencia de las élites y de la opinión pública latinoamericanas a aceptar una responsabilidad colectiva ante las desigualdades raciales es síntoma de una incapacidad más amplia para entender que la discriminación racial histórica, *de facto*, que inició durante la esclavitud es la causa de las desigualdades contemporáneas. Su resistencia a admitir dicho tipo de conexión causal tiene su origen en una variedad de factores, tales como la temprana abolición de la esclavitud en gran parte de América Latina y la ausencia del tipo de segregación *de jure* que existió en los Estados Unidos o en

Sudáfrica.¹² La ausencia relativa de los elementos de la supremacía blanca institucionalizada les permite a las élites latinoamericanas negar la existencia de la discriminación racial en la región y atribuir las desigualdades a causas no raciales sino de clase social. Además, la proclamación oficial del mito de la democracia racial en muchos países de la región durante finales del siglo XIX y principios del XX impidió reconocer la marginación de los afrodescendientes como un problema, lo cual, a su vez, impidió que la causa de las desigualdades se convirtiera en tema de debate a nivel nacional.

Por ejemplo, en Brasil, donde los activistas afrobrasileños han estado a la vanguardia en el uso de la estrategia que fundamenta el reclamo de derechos colectivos para los afrodescendientes en la idea de reparación de injusticias pasadas, no fue sino hasta hace poco que el Estado reconoció oficialmente la conexión causal directa entre la esclavitud, la discriminación racial *de facto* y las desigualdades raciales contemporáneas (Da Silva Martins, Medeiros y Larkin Nascimento, 2004). Fue durante los preparativos para la celebración de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, [la Discriminación Racial,

¹² Muchos países latinoamericanos abolieron la esclavitud una vez que obtuvieron su independencia de España, durante la década de 1820 (Centroamérica, Chile y México), o poco tiempo después durante la década de 1850 (Argentina, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela). Brasil es una notable excepción al respecto y no fue sino hasta 1888 cuando abolió la esclavitud. Tras la independencia no existió una codificación legal de la discriminación racial en la región. La situación de los antillanos que emigraron a América Central a finales del siglo XIX y principios del XX fue, entonces, anómala, ya que las compañías estadounidenses que importaban a estos peones sí instauraron la segregación racial en las economías de enclave en las que operaban. Además, a muchos inmigrantes antillanos y a sus descendientes se les prohibió legalmente adquirir la ciudadanía (junto con los derechos legales que la acompañan) durante décadas después de su llegada a diversos países centroamericanos. Sobre este tema, véase Aviva Chomsky, 1996.

la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia] celebrada en Durban, Sudáfrica en 2001, que: “Por primera vez en su historia [...] Brasil reconoció los vínculos inseparables entre el colonialismo, la esclavitud y sus consecuencias actuales. [Para los activistas afrobrasileños] Es muy importante ligar el debate en torno a la acción afirmativa y las reparaciones con sus referencias históricas” (Da Silva Martins, Medeiros y Larkin Nascimento, 2004: 803). Éste es un tema clave, ya que para que los argumentos acerca de la necesidad de reparar injusticias pasadas sirvan como un lenguaje convincente en favor de los derechos colectivos de los afrodescendientes, es absolutamente crucial que la ciudadanía en su totalidad admita la conexión entre los agravios del pasado y los males presentes. Un claro ejemplo de ello es la manera en que los activistas afrobrasileños consistentemente fundamentan sus reclamos para obtener derechos colectivos, en particular políticas de acción afirmativa, en:

El principio constitucional de igualdad [...] que ordena compensar la discriminación ejercida en el pasado que produjo las desigualdades raciales del presente [...] La idea es poner en práctica el principio constitucional de igualdad mediante el pago de [...] las “deudas históricas” que el Estado brasileño tiene con las minorías sociales, en particular los afrobrasileños [...] La idea general de usar políticas públicas como medidas compensatorias que mejoren las condiciones de vida de una población históricamente discriminada es la base de la concepción brasileña de acción afirmativa (Da Silva Martins, Medeiros y Larkin Nascimento, 2004: 811-812).

Sin embargo, incluso en Brasil, donde existe una larga historia para contrarrestar las injusticias pasadas y fundamentar las exigencias de derechos colectivos de los afrodescendientes,

aún existe una gran reticencia a plantear un vínculo causal directo entre las desigualdades raciales contemporáneas, la esclavitud y la discriminación racial *de facto*, como lo ilustra el hecho de que aún perdura la discusión en torno a la adopción de políticas de acción afirmativa. La incógnita de hasta qué grado las élites políticas y la opinión pública en América Latina se mostrarán favorables ante los reclamos por adquirir derechos colectivos sustentados en la necesidad de remediar injusticias pasadas y discriminación actual, especialmente en tanto dichos sectores continúen evitando todo sentido de responsabilidad por esos agravios, sigue siendo un importante obstáculo para las luchas de los afrodescendientes por la igualdad y la justicia.

Otro dilema que potencialmente enfrentan los movimientos sociales de afrodescendientes en América Latina es que la adopción de maneras distintas de justificar sus derechos colectivos puede causar divisiones entre comunidades con trayectorias sociohistóricas divergentes, por ejemplo, entre las poblaciones urbanas y rurales. Como señalé anteriormente, en varios países del continente, entre ellos Brasil, Colombia, Ecuador, Honduras y Nicaragua, las poblaciones rurales negras han luchado por derechos similares a los que buscan los grupos indígenas, es decir, propiedad comunal de la tierra, control sobre los recursos naturales, autonomía territorial o política y reconocimiento de sus culturas. Muchas de estas comunidades rurales de afrolatinoamericanos, aunque no todas, son descendientes de esclavos fugados y, a diferencia de la mayoría de las poblaciones urbanas, se encuentran en una posición que les permite exigir derechos colectivos con base en la necesidad de proteger una identidad cultural diferente, de manera similar a los grupos indígenas (véase Hooker, 2005).

Sin embargo, esta estrategia resulta menos plausible en el caso de los afrodescendientes urbanos, cuya cultura no es percibida tan distinta como la del resto de la población nacional. Por tanto, existe el peligro de que las diferencias entre los tipos de derechos colectivos que persiguen los afrodescendientes urbanos y rurales, así como entre las formas en que plantean y justifican sus reclamos, generen conflictos entre ellos. Al parecer, esto no ha ocurrido en Brasil (Do Rosario Linhares, 2004). Sin embargo en otros países, como Honduras, parece existir la posibilidad de que se generen divisiones entre los garífuna (quienes se identifican a sí mismos como afrodescendientes e indígenas simultáneamente) debido a los desacuerdos entre las organizaciones que asumen el lenguaje de los derechos indígenas, el cual fundamenta los derechos colectivos en la necesidad de preservar la cultura y las tierras comunales, y aquellas organizaciones que usan el lenguaje de la reparación de los agravios de la esclavitud y de la discriminación racial como base de sus reclamos (Anderson, 2007: 403). Otro riesgo importante es que los Estados interpreten los reclamos de derechos por los afrodescendientes rurales de una manera estrecha y atiendan únicamente a aquellas comunidades que pueden proporcionar pruebas etnohistóricas estrictas de su condición de grupos cimarrones, creando así divisiones arbitrarias e insostenibles entre comunidades rurales que ocupan posiciones sociohistóricas semejantes (acerca de este problema en Brasil y Honduras, véase, respectivamente, Do Rosario Linhares, 2004 y Thorne, 2004). Las diferencias en la capacidad para exigir derechos colectivos que las comunidades pueden alcanzar de acuerdo a su ubicación espacial, entonces, podrían tener consecuencias decisivas para los movimientos sociales de afrodescendientes en América Latina.

Por último, otro reto que enfrentan los afrodescendientes latinoamericanos en sus luchas por la justicia y la igualdad es el obstáculo que plantea la falta de identificación con una identidad racial negra de una porción importante de la población de ascendencia africana en la región —principalmente, una parte importante de aquéllos que identifiqué como afroestizos. Las razones de este fenómeno son complejas, entre ellas los estudiosos de las políticas raciales de América Latina han señalado el desarrollo de ideologías nacionales del mestizaje, que ocultaron o negaron abiertamente la existencia del racismo como uno de los factores que entorpecen la identificación del grupo racial y la movilización de los afrodescendientes latinoamericanos. Como es sabido, aquellos mitos acerca de la “democracia racial” no sólo representaron a los países de la región como racialmente mezclados a tal grado que resultaba imposible distinguir entre los diferentes grupos raciales, sino que también impulsaron la identificación con una identidad nacional general más que con la de grupos raciales específicos (Hanchard, 1994; Skidmore, 1993 y Wright, 1990). Por supuesto, el hecho de que esos mitos sobre la democracia racial representaban en muchos casos una ideología oficial del Estado, no invalida el hecho de que el mestizaje fue real y ocurrió muy rápidamente desde el periodo colonial. Otros estudiosos han destacado el papel que desempeñaron las instituciones políticas como formadoras de patrones de identificación racial entre los afrodescendientes latinoamericanos. Señalan que, a diferencia de lo ocurrido en Estados Unidos y Sudáfrica, los Estados latinoamericanos no desarrollaron una discriminación racial legalmente codificada, cosa que en aquellos dos países tuvo como consecuencia no premeditada el robustecimiento de una identidad racial entre los

grupos subordinados, la cual, a su vez, se convirtió en la base de la resistencia ante la supremacía blanca (Marx, 1998). Otros estudiosos sostienen que ciertas instituciones estatales que supuestamente son apolíticas, como los organismos encargados de los censos de población, tuvieron un papel central en la conformación del comportamiento político de los afrodescendientes, al eliminar las preguntas sobre raza y etnia de sus censos, en concordancia con los principios de las ideologías nacionales del mestizaje que sostenían que dichas identidades de grupo habían dejado de existir (Nobles, 2000). Por tanto, no es casual que el resurgimiento de movimientos que abiertamente manifiestan su identidad negra haya coincidido con la exigencia de reintegrar las preguntas sobre raza y etnia en los censos nacionales. Finalmente, otro factor importante que contribuye a la falta de identificación en América Latina de los afrodescendientes como tales es la correlación entre clase social y color de piel que, junto con la continua estigmatización y devaluación de la negritud, hace que por ahora muchos de ellos prefieran evitar una identificación racial negra.

A pesar de las importantes victorias logradas por los afrodescendientes en los últimos años, la falta de identificación de una porción importante de la población de ascendencia africana con una identidad racial negra constituye un reto importante para los movimientos sociales afrodescendientes, ya que plantea interrogantes acerca del alcance de los derechos colectivos reclamados por ellos. Una de las principales críticas que plantean los que se oponen a ciertos tipos de derechos colectivos para los afrodescendientes es que los derechos colectivos especiales para grupos minoritarios pueden no ser adecuados en países en los que dichos grupos constituyen la mayoría de la población. Por ejemplo, en Brasil, los críticos

de las nuevas políticas de acción afirmativa impulsadas por el movimiento negro sostienen que la existencia de un gran número de brasileños que se identifican como *mestiços* constituye una razón para no adoptar las nociones “un tanto uniformes y limitadas” de identidad negra supuestamente promovidas por el movimiento, ya que “dejarían a un lado a un gran número de afrobrasileños, a la vez que enajenarían a muchos potenciales simpatizantes entre la población no negra” (Sansone, 2004: 30-31). Es importante resaltar que este tipo de crítica no cuestiona la justicia de los reclamos de los afrodescendientes por sus derechos colectivos. Sin embargo, sí subraya un reto que enfrentan continuamente los movimientos sociales afrodescendientes al luchar por obtener justicia: por un lado, los afrodescendientes no son vistos como lo suficientemente diferentes para merecer cierto tipo de derechos colectivos, y por el otro, cuando intentan definir claramente las experiencias específicas de exclusión social y política y de discriminación racial que son la base de tales derechos, éstas son interpretadas como divisionistas o excluyentes.

Este ensayo se ha ocupado de algunas de las importantes preguntas filosóficas y políticas planteadas por la notable presencia en años recientes de movimientos sociales de afrodescendientes en América Latina. Durante las últimas décadas han obtenido importantes logros en términos de derechos colectivos, sin embargo, también es cierto que continúan enfrentando importantes obstáculos en sus luchas por la justicia y la igualdad. Yo sostuve que uno de los retos más importantes que enfrentan estos movimientos en la actualidad es encontrar una narrativa que legitime sus derechos colectivos y que resulte tan convincente para las élites políticas y la opinión pública como la noción de derechos indígenas. En conclu-

sión, me parece que los movimientos de afrodescendientes en América Latina pueden, y tal vez deben, fundamentar sus reivindicaciones en los dos tipos de justificaciones normativas discutidas en este ensayo —enmendar injusticias pasadas, así como las desigualdades actuales y preservar una identidad cultural diferente— particularmente dadas las complejidades de su ubicación respecto a la intersección entre raza y etnia. De hecho, no existe razón alguna por la que estas dos formas de plantear la reivindicación de los derechos colectivos de los afrolatinoamericanos deban ser consideradas incompatibles, o por la cual los afrodescendientes tengan que elegir sólo una, especialmente teniendo en cuenta lo múltiples y complejas que son sus identidades. Si bien los movimientos sociales de los afrodescendientes latinoamericanos enfrentan importantes retos en su búsqueda de justicia, también es importante resaltar que los logros que obtuvieron en años recientes ya han provocado el tipo de debates nacionales, sobre la naturaleza y las causas de la discriminación racial y la desigualdad, que son condiciones necesarias para avanzar hacia la justicia racial en estas sociedades.

Bibliografía



- Anderson, Benedict R. O'G (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, edición revisada, Londres, Verso.
- Anderson, Mark (2007), "When Afro Becomes (Like) Indigenous: Garífuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras", *Journal*

- of Latin American and Caribbean Anthropology* 12, núm. 2 (noviembre 2007), pp. 384-413.
- Andrews, George Reid (2004), *Afro-Latin America, 1800-2000*, Nueva York, Oxford University Press.
- Bandeira Beato, Lucila (2004), "Inequality and Human Rights of African Descendants in Brazil", *Journal of Black Studies* 34, núm. 6 (2004), pp. 766-86.
- Barbary, Olivier y Fernando Urrea (eds.) (2004), *Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Medellín, Ediciones Cidse/Univalle/IRD/Colciencias, Editorial Lealon.
- Chomsky, Aviva (1996), *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Da Silva Martins, Sérgio, Carlos Alberto Medeiros y Elisa Larkin Nascimento (2004), "Paving Paradise: The Road from 'Racial Democracy' to Affirmative Action in Brazil", *Journal of Black Studies* 34, núm. 6 (2004), pp. 787-816.
- "Día Internacional Contra el Racismo" (2005), *El Mercurio*, 21 de marzo de 2005 (<http://www.elmercurio.com.ec/>). Última fecha de consulta: 6 de agosto de 2007.
- Do Rosário Linhares, Luiz Fernando (2004), "Kilombos of Brazil: Identity and Land Entitlement", *Journal of Black Studies* 34, núm. 6 (2004), pp. 817-37.
- Do Valle Silva, Nelson (2000), "A Research Note on the Cost of Not Being White in Brazil", *Studies in Comparative International Development* 35, núm. 2 (verano de 2000), pp. 18-28.
- García, María Elena (2005), *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*, Stanford, CA, Stanford University Press.

- Gordon, Edmund T. (1998), *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community*, 1a. ed., Austin, Texas, University of Texas Press.
- Hanchard, Michael (1994), *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Hobsbawm, Eric (1983), "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Hoffmann, Odile (2007), *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: innovaciones y dinámicas étnicas*, Quito, Abya Yala/CEMCA/CIESAS/IRID/IFEA.
- Hooker, Juliet (2005), "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America", *Journal of Latin American Studies* 37, núm. 2 (2005), pp. 285-310.
- , *Race and the Politics of Solidarity*, Oxford, NY, Oxford University Press, 2009.
- Hopenhayn, Martín y Álvaro Bello (2001), *Discriminación étnico racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*, Santiago, Chile, División de Desarrollo Social de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina (CEPAL).
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, UK, Oxford University Press.
- Marx, Anthony W. (1998), *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Matory, J. Lorand (1999), "Afro-Atlantic Culture: On the Live Dialogue Between Africa and the Americas", en Kwame A. Appiah y Henry L. Gates (eds.), *Africana: The Encyclopedia of*

- the African and African American Experience*, New York, Basic Civitas Books.
- McCarthy, Thomas (2004), "Coming to Terms with Our Past, Part II: On the Morality and Politics of Reparations for Slavery", *Political Theory* 32, núm. 6 (2004), pp. 750-72.
- Nobles, Melissa (2000), *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Sansone, Livio (2004), "Anti-Racism in Brazil", *NACLA Report on the Americas* 38, núm. 2 (septiembre-octubre de 2004), pp. 26-31, 37-38.
- Skidmore, Thomas (1993), *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*, 2a. ed., Durham, NC, Duke University Press.
- Telles, Edward E. (2007), "Race Report 2007: Incorporating Race and Ethnicity into the U.N. Millennium Development Goals", Washington, DC, Inter-American Dialogue.
- Thorne, Eva T. (2004), "Land Rights and Garifuna Identity", *NACLA Report on the Americas* 38, núm. 2 (2004), pp. 21-25, 37.
- Van Cott, Donna Lee (2000), "Latin America: Constitutional Reform and Ethnic Right", *Parliamentary Affairs* 53, núm. 1 (2000), pp. 41-54.
- Verdeja, Ernesto (2006), "A Normative Theory of Reparations in Transitional Democracies", *Metaphilosophy* 37, núms. 3-4 (2006), pp. 449-68.
- Wade, Peter (1997), *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press.
- Wright, Winthrop (1990), *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*, Austin, University of Texas Press.
- Yelvington, Kevin A. (2001), "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions", *Annual Review of Anthropology* 30 (2001), pp. 227-60.

GÉNESIS DE REDES TRANSNACIONALES. MOVIMIENTOS AFROLATINOAMERICANOS EN AMÉRICA CENTRAL¹

•
Carlos Agudelo

Entre los asuntos más estudiados por las ciencias sociales en las últimas tres décadas, a la vez que objeto central de debates en la sociedad, se encuentra el tema de las identidades. En particular, las identidades étnicas y las problemáticas raciales ocupan un lugar principal. En América Latina, aunque los pueblos indígenas son los que históricamente han sido objeto de mayor atención, se evidencia desde los años 1990 que las poblaciones negras o de origen africano suscitan un interés creciente, tanto para los estudiosos de su historia y de sus realidades sociales contemporáneas como para las agendas públicas de Estados y organismos internacionales. Estas dinámicas corresponden, además, con una mayor visibilidad de procesos organizativos y movilizaciones por reivindicaciones de reconocimiento identitario y de derechos sociales y políticos, y las denuncias sobre formas de discriminación racial y exclusión por parte de grupos de estas poblaciones.

En países como Brasil y Colombia es donde este fenómeno puede observarse con más fuerza aunque en el resto de la región se desarrollan procesos similares con mayor o menor

¹ Texto basado en el artículo "Les réseaux transnationaux comme forme d'action chez les mouvements noirs d'Amérique latine", *Cahiers de l'Amérique latine*, núms. 51-52, 2006.

grado de intensidad.² América Central no es la excepción, pues sobre una superficie relativamente pequeña, repartida en varios países, existe una población negra diversificada en términos de su historia y dinámicas sociales y políticas: garífunas, criollos, inmigrantes antillanos, etc. Cada país ha desarrollado sus propios mecanismos de integración y de exclusión. Los pueblos afrodescendientes centroamericanos tienen un peso demográfico frágil, sin embargo en prácticamente la totalidad de países de la región, desde Belice hasta Panamá (con excepción de El Salvador), existe un significativo proceso de movilización política por parte de líderes o movimientos negros que han logrado la inclusión de sus reivindicaciones en las agendas políticas nacionales y globales.

La mayor parte de estos movimientos se encuentran articulados en la ONECA – Organización Negra Centroamericana. La ONECA se autodefine como una red de organizaciones de afrodescendientes de Centroamérica: “... que trabajamos para promover el desarrollo integral de los pueblos y comunidades afrocentroamericanas desde la perspectiva de los derechos humanos, procurando en todas nuestras acciones la unidad en la diversidad, igualdad, equidad de género, etnia y raza entre los seres y el combate frontal al racismo y a la discriminación”.³

Se puede decir que actualmente existe un “espacio discursivo simbólico y reivindicativo transnacional” de los pueblos negros de América Latina en el que se retroalimentan proce-

² En las naciones del Caribe insular, cuya población afrodescendiente es mayoritaria, las problemáticas raciales y las ligadas a la identidad tienen características históricas y contemporáneas particulares a las que no nos referiremos en este texto.

³ Extraído de las conclusiones del taller sobre el Plan Estratégico de la ONECA, X Aniversario, San José, Costa Rica, 2006 (Documento: Archivos ONECA).

sos locales y nacionales con aquellos generados a una escala que trasciende las fronteras de cada país o subregión. La ONECA forma parte de esta dinámica. Dicho espacio se constituye en un campo de “acumulación de fuerzas” que deviene por momentos el escenario más importante de desarrollo de los movimientos que allí actúan. Una de las formas de acción y relación que asumen algunos de los movimientos negros de América Latina en este espacio transnacional se presenta a través de lo que se denomina comúnmente como “redes”. Esta conceptualización de uso generalizado se ha asumido de forma espontánea y “natural”, como el mecanismo más eficaz de acción, si no es que el único posible, en el actual mundo globalizado.

El concepto de “redes” se ha utilizado en las ciencias sociales a partir de los años 1950 y desde ese momento se ha diseminado de forma irregular al interior o en los márgenes de sus disciplinas (Mercklé, 2004).

A partir de los años 1980 y 1990 asistimos a una generalización de su uso para definir formas de interacción entre diferentes tipos de actores sociales cuyas características y fluidez los diferencian de formas de asociación más estructuradas, convencionales y rígidas. Uno de los factores determinantes de esta multiplicación del término aplicado a ciertas relaciones sociales es el símbolo de la “gran red que une el mundo (Internet)”. El poder tecnológico y la multiplicación de formas de circulación, control de la información y su incidencia sobre los mecanismos de regulación de los procesos económicos, culturales, sociales y políticos hacen que algunos analistas vean en las *redes* un nuevo paradigma social planetario.⁴

⁴ Véase el trabajo enciclopédico de Manuel Castells, 1996.

Nuestra investigación sobre lo que llamamos “redes transnacionales de movimientos negros en América Latina” se encuentra en proceso de elaboración. En este marco, hemos comenzado una investigación en América Central en la que la ONECA en tanto “red” es uno de nuestros puntos de mayor interés.

El propósito de este texto es, principalmente, explorar los aspectos que constituyen los antecedentes de dichas redes y presentar algunas de sus características. Nos remontamos para eso a los elementos de contexto del periodo en que dichas dinámicas políticas hicieron su aparición en el escenario transnacional. Destacamos el papel estratégico de algunos organismos internacionales que incorporaron en sus políticas a las poblaciones negras, como parte de sus discursos en los que la globalización se articula con reconocimiento de la multiculturalidad, protección de la biodiversidad y “governabilidad democrática”. Seguidamente presentaremos elementos sobre la forma como las principales redes de movimientos negros en América Latina van siendo construidas, sus particularidades, y los actores que participan en su proceso de organización y acción. Finalizamos este trabajo con una serie de reflexiones sobre su funcionamiento, potencialidades y limitaciones.

Los datos en que nos basamos para esta reflexión están aún en proceso de recolección y análisis. Además de las informaciones sobre la ONECA, algunos de los elementos que sirven de punto de partida para este trabajo proceden de un análisis del movimiento social y político negro en Colombia.⁵ Los

⁵ En particular, mi trabajo de doctorado “Populations noires et participation politique dans le Pacifique colombien: Les paradoxes d’une inclusion ambiguë”, bajo la dirección de Christian Gros, IHEAL, París, 2002.

que conciernen a otros países de América Latina y a otros espacios importantes de las dinámicas transnacionales, derivan de otras fuentes referenciadas.

Algunos antecedentes

Alrededor de los años 1990, como producto de la confluencia de factores de orden nacional e internacional, se evidencian cambios significativos en la situación de “invisibilidad” política de los movimientos negros. Se dinamizan procesos organizativos y las reivindicaciones de estos movimientos entran a ser parte de las agendas políticas nacionales. En varios países se producen reformas constitucionales que incluyen derechos específicos para las poblaciones negras (Nicaragua, Brasil, Colombia y Ecuador). En otros se establecen leyes o se crean instancias oficiales concernientes a sus poblaciones de origen africano (Honduras, Guatemala, Panamá, Perú y Uruguay).

Estas reformas se dan en el marco del reconocimiento de la multiculturalidad y diversidad de las sociedades nacionales. Hasta ese momento estos países se habían regido por un discurso universalista y por la reivindicación de su carácter de repúblicas *mestizas* (Wade, 1997a; 1997b; 1999; Gros, 1997). El reducido espacio de reconocimiento de la alteridad era ocupado casi exclusivamente por los pueblos indígenas.

En el marco de reconocimiento de la diversidad étnica en América Latina los protagonistas centrales seguirán siendo los pueblos autóctonos. Desde los años 1970 el movimiento indígena se va consolidando gradualmente. Algunos movimientos negros se inspiran en el ejemplo de la importante

movilización indígena para promover sus derechos.⁶ El impulso que toma esta dinámica de visibilización se inscribe igualmente en la nueva dimensión que cobran en Latinoamérica las luchas de los movimientos negros en los Estados Unidos, la derrota del *apartheid*, la mezcla de imágenes de líderes políticos, artistas o deportistas, como Malcom X, Martin Luther King, Nelson Mandela, Bob Marley y Michael Jordan. Expresiones culturales como el *reggae*, el *rap* y el *hip hop* se suman a un relanzamiento de África como imaginario identitario de origen para los pueblos negros del mundo (Sansone, 1998 y 2000). En este contexto, adquieren una nueva dimensión los procesos locales de resistencia histórica a la esclavización —el cimarronismo, sus espacios de resistencia (palenques, roche-las, cumbes y quilombos o el caso del pueblo garífuna resistente de primera hora a la esclavización al lograr escapar a ella desde los barcos negreros—,⁷ y sus líderes. El caso más visible es el de Zumbi y el Quilombo de Palmares en Brasil, en América Central está Satuyé, líder de la resistencia garífuna en la isla de San Vicente, pero otros similares se convierten en símbolos actuales de movilización.⁸

Proyectos como “La ruta del esclavo” promovido por la Unesco a partir de 1994 y la “Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de intolerancia”, organizada por la ONU en Durban

⁶ Sobre este punto la bibliografía es muy rica y diversa. Sobre la movilización indígena en el contexto de la mundialización, véase Irène Bellier y Dominique Legros, 2001.

⁷ Una excelente compilación de trabajos sobre los garífuna puede verse en Joseph Palacio, 2005.

⁸ Para Colombia tenemos el Palenque de San Basilio en la costa Caribe, cerca de la ciudad de Cartagena, y su líder Benkos Bioho.

(Sudáfrica) en 2001, y la reunión preparatoria para América Latina y el Caribe, realizada en Santiago de Chile, en el 2000, se constituyen en espacios transnacionales desde los cuales se acrecienta la visibilidad del proceso de producción de discursos, reivindicaciones, movilización, liderazgos intelectuales y políticos de movimientos negros sin precedentes en la región.

En el contexto de la globalización se genera una confluencia de intereses que pueden ser incluso contradictorios entre Estados, grandes organismos internacionales, movimientos étnicos y otros actores que participan en las interacciones pero que producen como resultado las políticas de reconocimiento (Agudelo y Recondo, 2007), se afianza la afirmación de los derechos de los pueblos autóctonos⁹ y su articulación con las estrategias de lucha contra la exclusión, la pobreza, la protección del medio ambiente y la biodiversidad. Los planteamientos que circulan internacionalmente sobre la “governabilidad democrática”, la reducción del tamaño del Estado y la descentralización vienen asociados con la necesidad de darle representatividad a nuevos interlocutores sociales, entre los cuales los grupos étnicos tienen un lugar destacado. A esto se agregan los discursos sobre el desarrollo sostenible, la protección de la biodiversidad y el medio ambiente, aspectos en los que igualmente dichos grupos étnicos devienen protagonistas.

En el ámbito de las ciencias sociales, se renuevan los análisis sobre los procesos de la construcción identitaria histórica

⁹ Aunque las poblaciones negras no son consideradas autóctonas se produce una asociación con su carácter de grupos culturalmente diferenciados y sometidos, al igual que los autóctonos, a situaciones de discriminación racial, exclusión y no reconocimiento de sus rasgos culturales.

y social de estas poblaciones. Superando las aproximaciones culturalistas e historicistas, se afianzan conceptos como el de *diáspora*, *identidades híbridas*, *contextuales* y *múltiples*, para dar cuenta de la complejidad de la problemática que concierne estas poblaciones y las sociedades en las que se encuentran inmersas.¹⁰ El discurso académico sobre la transnacionalidad histórica y contemporánea de los afrodescendientes será otra herramienta utilizada por los actores comprometidos en la construcción de la movilización política negra en la región.

En esta convergencia de actores, discursos y políticas, unos protagonistas de primera línea en las transformaciones de las políticas públicas operadas en los países latinoamericanos introducen o incrementan en sus discursos y planes de acción las problemáticas referidas a las poblaciones negras. Entre estos podemos mencionar al Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Organización de Naciones Unidas (ONU), el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Unesco, algunas grandes fundaciones y ONG de cooperación y desarrollo.

Veamos algunos ejemplos extraídos de textos de organismos como el Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial:

El representante del Banco Interamericano de Desarrollo ha recomendado evaluar, en el marco de los censos y encuestas entre familias, la situación de los pueblos autóctonos y de los afrolatinoamericanos, basándose en indicadores económicos y sociales. Estos indicadores permitirían

¹⁰ El concepto de *Diáspora* es desarrollado por Hall (1994) y Gilroy (1993). Esta categoría es retomada de manera crítica por Chivallon (2004). Una revisión bibliográfica de las tendencias recientes en los estudios sobre la etnicidad puede consultarse en Agudelo (2005a).

hacerse una mejor idea sobre la pobreza de esos grupos. Ha sugerido igualmente integrar mejor la sociedad civil, especialmente las ONG, en los proyectos e invertir más en la educación de las mujeres autóctonas y de origen africano, dado el número elevado de analfabetas entre ellas y emprender programas de lucha contra la violencia y la persecución de las cuales son víctimas estos pueblos (Extractos del reporte de la “Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de intolerancia”, Comité preparatorio. Segunda sesión, Ginebra, 21 de mayo al 1º de junio de 2001).

En julio de 2002 el Instituto Interamericano para el Desarrollo Social del BID realizó en Washington un curso de “gerencia social” para 20 líderes negros latinoamericanos. Los objetivos de esta formación organizada: aprender a ejecutar proyectos y redactar informes, diseñar estrategias, negociar, escuchar, resolver conflictos, redactar un presupuesto o entender el proceso de la toma de decisiones.

Según el BID, “para salir del círculo vicioso de la exclusión (...) se necesitan líderes afrodescendientes con los conocimientos y la preparación necesarios para incorporarse a los programas de desarrollo e incidir en los procesos políticos locales y nacionales”. El BID sustenta su política frente a las poblaciones negras en su declaración de misión “Sobre la exclusión social” (www.iadb.org).

En cuanto al Banco Mundial (BM), su interés por las poblaciones negras se presenta como producto de la importancia del proceso visibilizador que se opera en los años 1980-1990. Hay un importante trabajo de estadísticas que incluyen la variable racial en Brasil y otros estudios sociodemográficos en países como Colombia, Perú y Ecuador. El BM ya estaba empeñado en “la lucha contra la pobreza” y trabajaba sobre pobla-

ciones indígenas. La directriz de este organismo para pueblos indígenas entra en vigencia en 1991 incluyendo la definición del “factor raza” como mecanismo de exclusión social:

El BM reconoce “el largo abandono de los asuntos relacionados con la raza en América Latina por parte de gobiernos e instituciones internacionales” y la manera “como se relacionan la raza, la pobreza generalizada y la exclusión social y la disparidad del ingreso...” (*www.bm.org*).

En la “Evaluación de los componentes de titulación colectiva de tierras a las comunidades indígenas y afrocolombianas del Pacífico, y de Comités Regionales del Plan de Manejo de Recursos Naturales (PMRN)” —agosto de 1994— el BM amplía su concepto sobre pueblos indígenas para incluir a las comunidades negras definidas por la ley 70 de 1993 (de titulación colectiva de tierras para las comunidades negras). En este caso la política del BM expresa la articulación entre grupos étnicos y medio ambiente. Primero se implican en el PMRN y luego como mecanismo para garantizarlo invierten en los grupos humanos que se encuentran en la región. De esta experiencia pasan luego a sensibilizarse frente a las poblaciones negras no rurales por la vía de las políticas contra la pobreza.

Desde junio de 2002 el Banco Mundial promovió un trabajo conjunto con otras instituciones como el BID, la Fundación Interamericana y Diálogo Interamericano (organismo derivados del BID) creando la Consulta Inter Agencial sobre Raza en América Latina. Según la presentación del reporte de un evento sobre raza y pobreza organizado por el BM, dicha consulta debía convertirse en “organismo permanente, vinculando otras instituciones como la Organización Panamericana de Salud (OPS), Plan de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Fundación Ford y la Fundación Rockefeller, con

el propósito de “aumentar la conciencia dentro de las comunidades internacionales responsables de las políticas y el desarrollo acerca de los problemas que enfrentan los pueblos de ascendencia africana en América Latina y el Caribe” (Banco Mundial, Documento de trabajo No. 9 sobre desarrollo sostenible: La raza y la pobreza, 2002).

En el año 2006, Josefina Stubbs, funcionaria del Banco Mundial, intervino en el Taller de Diseño de Plan Estratégico de la ONECA, reunión que el BM había contribuido a realizar en Costa Rica. Para la señora Stubbs, la ONECA es “la única Red de Afrodescendientes de las Américas que lleva un trabajo ininterrumpido de más de 10 años luchando por los derechos de pueblos y comunidades, por la democracia y en contra del racismo y la discriminación”. Apuntó que, desde su perspectiva de funcionaria del Banco Mundial que trabaja con afrodescendientes, “éste es el mejor momento para que la ONECA elabore un plan estratégico, para enfrentar de manera efectiva las grandes oportunidades y retos en cuanto a la colocación de los temas de las y los afrodescendientes en la agenda internacional” (Taller sobre Plan Estratégico de la ONECA, X Aniversario, San José, Costa Rica, 2006 (Documento, Archivos ONECA)).

En esta misma reunión de la ONECA, Judith Morrison, la directora ejecutiva de la Consulta Inter Agencial sobre Raza en América Latina (IAC), asistió y participó con una conferencia sobre “Estrategia y las organizaciones internacionales”. La IAC es considerada por la ONECA como “aliada estratégica”. La señora Morrison hizo una presentación de los componentes del trabajo de la IAC y las diferentes organizaciones que integran esta red, frente a las poblaciones afrodescendientes en América Latina. Según su discurso, mejorar

la calidad de los datos estadísticos (socioeconómicos) sobre las poblaciones afrodescendientes en América Latina y el Caribe es uno de los objetivos centrales de la IAC con el fin de diseñar políticas más eficaces frente a los problemas que enfrentan dichas poblaciones. Para la IAC hay tres tipos de interlocutores centrales de su trabajo que son: los gobiernos, las demás agencias e instancias internacionales y las organizaciones sociales. La ONECA asume como una de sus orientaciones estratégicas este modelo de trabajo en cuanto a la incidencia con las instituciones y estados, en particular los Estados Unidos y con los gobiernos centroamericanos. La IAC considera a la ONECA como su principal interlocutor entre las organizaciones sociales de América Central (Taller sobre Plan Estratégico, Archivos ONECA, 2006).

Finalmente señalamos que otra variante que contribuyó a crear las condiciones para la construcción de visibilización y de formas transnacionales de acción política de movimientos negros en América Latina la constituyó la oposición que se consolidó frente a la globalización, sobre todo en cuanto a sus aspectos económicos (la entronización del mercado y el neoliberalismo). Este activismo contestatario primero fue conocido como movimiento antimundialización y hoy se reivindica más bien como de “altermundialización” en la medida en que se reconoce como una expresión del contexto global de intercambios y relaciones a escala planetaria y reivindica las posibilidades de una *mundialización alternativa*. Los sectores más visibles los constituyen diversas ramas del movimiento ecologista tipo Greenpeace, organizaciones en forma de *redes* como ATTAC (Asociación por la Taxación de las Transacciones Financieras y la Acción Ciudadana), AGP (Acción Global de los Pueblos), “Vía campesina”, movimientos cultu-

rales y étnicos. Eventos como las cumbres de Porto Alegre o la realización de grandes mítines y reuniones planetarias que confrontan la mundialización económica impulsada por las transnacionales financieras y otras instancias internacionales muestran la gran capacidad de movilización, sus efectos mediáticos y su capacidad de multiplicación. Algunos movimientos negros de América Latina se vinculan a estos procesos y reivindican su participación en dichas *redes* como parte de su plataforma de lucha.

Surgimiento de las redes transnacionales

En medio de los elementos que acabamos de presentar como constitutivos de los antecedentes del surgimiento de las redes transnacionales se van a presentar los contactos e intercambios entre líderes y representantes de movimientos negros de diferentes países de América Latina, dando en este contexto origen a iniciativas de coordinación y acción política concertadas y reivindicadas explícitamente como *redes*. En cada una de estas experiencias vamos a encontrar que juegan un papel protagonista ciertos líderes que serán los ejes de las formas de coordinación de dichas redes. A cada formación de una red la preceden encuentros y contactos en el cuadro de seminarios, foros o coloquios transnacionales que tratan sobre la problemáticas raciales, culturales, ambientalistas, de derechos humanos o altermundialistas. Estos eventos son propuestos por algunos de los movimientos nacionales o de los líderes que promueven la propuesta de la red; también se producen por iniciativa de organismos e instituciones internacionales de cooperación y desarrollo como los que hemos

mencionado. En el marco de dichas reuniones se constituyen las redes, generalmente por iniciativa de representantes de los movimientos más importantes o con mayor capacidad de convocatoria. La cooptación posterior de nuevos miembros se hace mediante mecanismos establecidos y reglamentados.

La primera experiencia de la que tenemos información aparece en 1992, se trata de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas, surgida en el marco del “Primer encuentro de mujeres negras”, realizado en la República Dominicana en ese año. Esta organización surge, a su vez, como una expresión del movimiento feminista latinoamericano y caribeño articulando las reivindicaciones de género a las de raza. Esta red es concebida como un espacio de coordinación de iniciativas que hagan visibles los problemas de las mujeres negras en materia de identidad, discriminación, salud, trabajo e integración y que sea igualmente una dinámica horizontal democrática de reflexión política y de elaboración de propuestas. En la red participan representantes de países de América Central y varios del Caribe. La dirigente más visible de este proceso es la afrocostarricense Epsy Campbell, líder política feminista y comunitaria.

Dos años después, en 1994, nace la Red Continental de Organizaciones Afroamericanas por iniciativa del movimiento negro de Uruguay: Mundoafro, que la promueve durante el primer “Seminario contra el racismo y la xenofobia” realizado en Montevideo, Uruguay. Tiene como objetivo estratégico el combate contra el racismo y la discriminación a través de acciones coordinadas en todo el continente. Nos interesa destacar aquí la explicación que hacen sus gestores sobre los principios de funcionamiento que la caracterizan como una *red*:

1. Relación democrática entre los miembros.
2. Sentido de horizontalidad en sus relaciones.
3. Preservación de la autonomía y la autodeterminación de las organizaciones miembros.
4. Dinamismo en las acciones conjuntas.
5. Apertura para el ingreso, la discusión y las propuestas. (Actas de fundación, Archivos Mundoafro, Montevideo-Uruguay, 1994).

En esta iniciativa participan organizaciones de Honduras, Costa Rica, Perú, Colombia, Uruguay, Argentina, Paraguay, Brasil, Ecuador y Estados Unidos. Romero Rodríguez es el dirigente afrouruguayo más destacado de este proceso.

En 1995 se constituye en Dangriga (Belice) la Organización Negra Centroamericana (ONECA), conformada por representantes de Honduras, Guatemala, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Belice y comunidades organizadas de emigrantes afrocentroamericanos en los Estados Unidos, fundamentalmente garífuna.

Entre sus objetivos estratégicos y ejes de acción se da prioridad a la visibilización de las problemáticas de los pueblos afrocentroamericanos a escala internacional y en sus respectivos países. Para el año 2001, en el marco de los compromisos establecidos por los estados en la conferencia de Durban y en la reunión preparatoria de Santiago de Chile, la ONECA incorpora en sus objetivos las resoluciones de dichas reuniones. Igualmente se adhieren a los objetivos del milenio definidos por las Naciones Unidas. Otro énfasis de ONECA es ejercer “incidencia” mediante una política de cabildeo entre actores políticos y sociales en los Estados Unidos, que a su vez puedan presionar a los gobiernos centroamericanos para que

respondan a sus reivindicaciones. El fortalecimiento de relaciones con el movimiento negro norteamericano y los demás movimientos en América Latina y el Caribe figura también en sus prioridades. La ONECA realiza regularmente visitas a los Estados Unidos y mantiene su interlocución con diversos actores (ONG, agencias de cooperación y organismos internacionales y dependencias gubernamentales susceptibles de cooperación) entre los que se destacan el BID, la Fundación Ford, la AID, el Black Caucus, algunas iglesias negras y organizaciones sindicales.

Además de su membresía en la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana y Caribeña, desde el año 2000, de la que hablaremos enseguida, la ONECA ha logrado integrarse al Consejo Consultivo del Sistema de la Integración Centroamericana (CC-SICA),¹¹ participar en la Comisión de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas, ser miembro del y participar en la Asamblea de la Alianza Nacional de Comunidades Latinas y Caribeñas (NALACC, USA).¹²

La sede central desde donde se coordinan las acciones de la ONECA es la ciudad de La Ceiba, Honduras, en el mismo local donde funciona ODECO (Organización de Desarrollo Comunitario), movimiento negro hondureño y principal miembro y cofundador de ONECA.

El principal dirigente de ODECO, Celeo Álvarez, es uno de los líderes afrolatinoamericanos más visibles en los espacios transnacionales y ha sido una figura clave en la conducción

¹¹ Éste es un organismo oficial del proceso de integración centroamericano. ONECA participa activamente en la parte correspondiente al Foro Permanente de la Sociedad Civil de la Comisión Centroamericana de Ambiente y Desarrollo del Sistema de la Integración Centroamericana.

¹² Ésta es una coordinación de organizaciones no gubernamentales de defensa de los inmigrantes latinoamericanos y caribeños en los Estados Unidos.

de ONECA desde sus inicios. También ha formado forma parte de las instancias de dirección de ONECA la líder afrocostarricense Epsy Campbell, figura muy reconocida en el ámbito internacional y actualmente cuadro político de primer plano en su país como dirigente de un partido nacional.

La red Afroamérica XXI se constituyó en 1996, un año después de la fundación de ONECA. El marco de su surgimiento es la elaboración de un trabajo de recolección de información sobre la situación de las poblaciones negras en varios países de América Latina, así como el contacto con líderes negros para estimular el fortalecimiento de las organizaciones ya existentes y la formación de nuevas donde fuese necesario. Este proyecto contó con el apoyo financiero del BID y la Agencia Canadiense de Cooperación. En noviembre de 1996 se lanzó el proyecto Afroamérica XXI en el marco de un “Foro sobre la pobreza y las minorías en América Latina y el Caribe”, realizado en Washington. Con la representación de 15 países, los propósitos de esta iniciativa son similares a los presentados por la “Red continental”, de 1994, en Uruguay. El personaje central en la conformación de Afroamérica XXI es el afrojamaiquino-estadounidense Michael Franklin. Contando con un importante apoyo de parte del BID y otras instituciones en los Estados Unidos, inicialmente esta organización tuvo una mayor capacidad de coordinación y logró agrupar a la mayoría de movimientos negros de América Latina, incluyendo a algunos que ya formaban parte de la ONECA y de la Red creada dos años atrás en Uruguay. En el año 2000, producto de contradicciones al interior de Afroamérica XXI, los movimientos más importantes que la integraban se retiraron para constituir una nueva red. Esta nueva iniciativa cuestionó lo que ellos señalaban como manejo

hegemónico y déspota por parte de Franklin. Afroamérica XXI, retiró posteriormente de su dirección a Franklin y continúa existiendo hasta el presente, pero bastante debilitada.

En el año 2000 durante una de las varias reuniones continentales de preparación de la “Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia”, se conformó, en San José de Costa Rica, la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana y Caribeña, que presentó como objetivos:

1. Visibilizar la presencia de las comunidades Afrolatinoamericanas y caribeñas como a sus organizaciones.
2. Asegurar la igualdad y el acceso a todas las instancias y los recursos económicos, sociales, políticos y culturales.
3. Incorporar perspectivas de género así como el etnoracial.
4. Propiciar el empoderamiento y la participación plena de las comunidades afrolatinoamericanas y caribeñas.
(Declaración de San José, Archivos de la Alianza Estratégica, Montevideo-Uruguay, 2000.)

La Alianza es la expresión de contradicciones en el seno del movimiento negro continental que se agudizan en el proceso de preparación para asistir a la Conferencia de Durban. Michael Franklin quedó aislado de la mayoría de movimientos de la región. Los líderes que promovieron la iniciativa de la Alianza son Romero Rodríguez de Uruguay, Celeo Álvarez de Honduras, Epsy Campbell de Costa Rica, Edna Roland de Brasil, Jesús *Chucho* García de Venezuela y Carlos Rosero de Colombia. Los objetivos fijados por la Alianza no difieren en lo fundamental de los esbozados por las expe-

riencias anteriores. La coyuntura en que surge (preparación de la Conferencia de Durban) es el momento de mayor visibilidad de los movimientos negros en América Latina. Esta red se constituye en la de mayor representatividad en la región. Hasta el año 2005 se registran actividades organizadas por la Alianza. A partir de este momento, la priorización de dinámicas nacionales de los principales movimientos que la integran hacen que su presencia prácticamente desaparezca sin que haya sido disuelta ni que ello corresponda a nuevas contradicciones y divisiones entre las organizaciones que la conforman.

Finalmente, desde el año 2003 se empezó a realizar reuniones de congresistas negros de las Américas con el propósito de construir mecanismos de coordinación de sus labores definidas como de apoyo y participación activa en todos los procesos de reivindicación de los derechos de las poblaciones de origen africano del continente. La primera reunión se realizó en Brasilia, 2003; la segunda en Bogotá en 2004; la tercera en San José y Limón, Costa Rica, 2005. Estas reuniones contaron con el apoyo de organismos internacionales como el BID, el PNUD, algunas organizaciones nacionales de poblaciones negras y de manera puntual con la participación de los parlamentos de los respectivos países. Esta red se conformó por la iniciativa de algunos parlamentarios negros de Brasil, Colombia y Costa Rica. En la reunión de 2005 en Costa Rica, con la participación de congresistas de 22 países del continente (incluidos Canadá y Estados Unidos) se decidió la creación del Parlamento Negro de las Américas, que realizó su primera reunión en Cali, Colombia, en el año 2008. Uno de los aspectos que denuncian los parlamentarios que hasta hoy se han integrado a este proceso, es la subrepresentación

tación política de las poblaciones de origen africano en las instituciones políticas de los países de la región.¹³

El carácter de forma de acción en red es planteado como la más eficaz para coordinar las labores de este grupo. “Se insta a establecer alianzas con organismos internacionales, así como con nuestros gobiernos nacionales, regionales y locales. Así se acumula fuerza sobre la experiencia de trabajo de otras redes y no tratar de sustituirlas...” (Declaración final del Encuentro Parlamentario de Costa Rica, 2005). La líder Epsy Campbell, parlamentaria costarricense, al lado de otros parlamentarios de Costa Rica, Colombia, Brasil y Canadá, integraron la instancia directiva.

Funcionamiento de las redes. Posibilidades y límites

Una vez constituidas las redes nos encontramos en todos los casos frente a formas de funcionamiento similares. Los mecanismos de comunicación entre el conjunto de miembros se hace por vía de la Internet, el establecimiento de foros y discusiones virtuales, los correos, el establecimiento de páginas *web* que permiten tener acceso a documentos, informaciones y en algunos casos habilitan igualmente la posibilidad de interactividad (foros, envío de opiniones, debates, etc.). Hay que decir que en el seno de cada organización no es la mayoría de

¹³ No se cuenta con estadísticas sobre el número de parlamentarios negros en América Latina, pero en los países en los que la movilización política de estos grupos es más visible (por ejemplo Brasil, Colombia, Costa Rica) es reiterativa la denuncia sobre la ausencia de mecanismos democráticos adecuados de participación y representación para las poblaciones negras. Véase Agudelo (2005b).

sus miembros quienes cuentan con estos medios de comunicación para poder participar activamente en la vida de la red. En cuanto al contacto directo, éste es todavía más restringido a los líderes que tienen la representatividad en el espacio internacional y asumen la vocería de sus organizaciones. En algunos casos son ellos quienes han sido delegados por sus movimientos para jugar este papel. En otras ocasiones son las grandes instituciones internacionales (IAC, BID, BM, ONU, Unesco, etc.) las que promueven encuentros en que los miembros de la red se ponen en contacto. Ellas determinan a través de invitaciones personales quienes son las personas que pueden asistir. Los encuentros internacionales no se producen con el único objetivo de desarrollar actividades de la red. En la gran mayoría de casos se trata de reuniones o encuentros en los que se debaten temas relacionados con las problemáticas de las poblaciones negras que son aprovechados para propiciar encuentros paralelos entre los miembros de las redes asistentes. Es en este tipo de encuentros que las redes se han conformado.

Los movimientos negros no cuentan con los recursos económicos para financiar de forma autónoma encuentros transnacionales y las diferentes instituciones internacionales con las que los movimientos desarrollan su interacción son un apoyo clave en este sentido. Las principales instituciones también han adoptado la forma de la red como mecanismo de asociación para la intervención sobre la problemática racial en América Latina. Como ya lo mencionábamos, en el año 2000 surgió la IAC (Consulta Inter Agencial sobre Raza en América Latina) que se ha constituido en la institución que más ha apoyado estos espacios de encuentro transnacional. Las principales instituciones participantes de la IAC son:

- Banco Mundial.
- Banco Interamericano de Desarrollo.
- Departamento de Desarrollo Internacional del Gobierno de Inglaterra.
- Organización Panamericana de Salud.
- Fundación Ford.
- Fundación Interamericana.
- Comisión de Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos.
- Diálogo Interamericano (organismo del BID) que sirve como la secretaría de la IAC.

Los líderes de los movimientos que participan en los encuentros internacionales son los ejes de funcionamiento de las redes, pero al interior de éstas existe cierta jerarquización. Un mayor liderazgo y visibilidad lo tienen quienes son los gestores de las iniciativas o aquellos que tienen mejores relaciones y capacidad de interlocución con las instituciones de apoyo o más facilidad de desplazamiento hacia los centros de decisiones sobre la organización de eventos o la obtención de ayudas financieras. Los representantes en las arenas internacionales no solamente son líderes reconocidos de sus respectivos movimientos, sino que cuentan con un capital cultural que les facilita su papel de interlocutores en este medio. En los casos estudiados se trata de intelectuales profesionales, con experiencia de trabajo en actividades de consultoría u otras formas contractuales de organismos nacionales o internacionales en temas relacionados con sus reivindicaciones.

Podemos observar también una cierta localización jerárquica de los espacios de acción de las redes. En este sentido los polos de concentración de la actividad de éstas son ciuda-

des como Washington, sede de las oficinas de la IAC (y sus principales integrantes) y Ginebra, sede de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas en la que se reúne el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Afrodescendientes surgido a raíz de la Conferencia de Durban. Muchas veces las redes asumen las formas de una relación bilateral entre, por un lado, los líderes representando a sus movimientos e intereses locales o nacionales específicos y, por otro, un organismo internacional con el que se gestiona un proyecto; mientras que la relación con los otros miembros de la red pasa a un plano secundario.

Un aspecto en el que la flexibilidad de la participación en la red es evidente lo constituye la autonomía de las organizaciones miembros. En función de las prioridades locales cada grupo decide su grado de participación en una iniciativa determinada. Por periodos un miembro puede “desaparecer” de la red para luego volver a integrarse en función de sus disponibilidades. Es lo que ha sucedido con la Alianza Estratégica desde 2005. Hablando con uno de sus líderes más importantes, Romero Rodríguez, de Mundoafro, de Uruguay, en 2007, éste manifestaba que se ha entrado en un periodo de “hibernación” de la alianza en el que cada organización ha debido concentrarse en sus agendas nacionales pero que en cualquier momento, cuando la coyuntura lo permita, se reactivarán de nuevo.

Para los movimientos negros es muy importante mantener el discurso sobre la pertenencia a una comunidad de sentido transnacional (la diáspora negra, su historia común, su afrodescendencia, ser víctimas del racismo y la discriminación, etc.) como factor de legitimación y reforzamiento de las reivindicaciones de los movimientos en sus espacios locales y

nacionales. Sin embargo podemos observar que la acción al interior de las redes transnacionales se da en función de unos intereses establecidos desde “adentro”. Se prioriza la participación en las redes en la medida que ella contribuya a fortalecer los proyectos políticos de cada grupo en el escenario nacional en un momento determinado. De todas formas no hay que olvidar las imbricaciones cada vez más frecuentes entre los escenarios nacionales y transnacionales que hacen que hasta las reivindicaciones más locales (territoriales, por derechos económicos sociales, o políticos, etc.) pueden alimentar las arenas de lucha transnacional dotando de legitimidad a los movimientos y sus voceros como representantes de “causas” tangibles.

Conclusiones

Luego de esta mirada panorámica, aún incompleta, sobre las formas de organización que asumen los movimientos negros a escala transnacional que se reivindican como *redes*, podemos concluir que se trata de formas de acción y organización con un grado débil de formalización que agrupa a dichos movimientos con una intensidad cambiante según los factores que determinan la prioridad o la intensidad de una acción. Esta definición se acomoda bien con la síntesis planteada por Colonomos (1995) e igualmente a la clásica referencia de Granovetter (1973) sobre la eficacia de los “lazos débiles”. Si bien es cierto que no nos encontramos ante una estructura claramente jerarquizada y vertical, el carácter de horizontalidad de las relaciones sociales que normalmente se le atribuye a las redes no es la generalidad de los casos que hemos

observado. Existe una correlación de fuerzas al interior de las redes, unos espacios localizados de poder desde los cuales la red cobra sentido y también cierto desequilibrio en el acceso a los recursos simbólicos, al capital social que determina quien está mejor ubicado en la escala de las relaciones al interior de las redes.

Estas interacciones que se dan en el espacio transnacional adquieren un papel determinante como forma eficaz de acción. Hemos visto cómo, a nivel del discurso, se articulan los símbolos de pertenencia a una comunidad que sobrepasa largamente las fronteras nacionales. Esta comunidad de sentido y de historia se convierte en un elemento central de los discursos del movimiento negro y es instrumentalizado en las luchas locales como factor de legitimidad.

Las redes son, según nuestro nivel de observación, no un fin en sí mismas, sino una forma de interacción que es utilizada por los movimientos que de ellas forman parte en función de sus prioridades de “acumulación de fuerzas”. Las redes que hemos visto pueden “aparecer” y “desaparecer” de acuerdo con condiciones específicas del contexto en el que actúan y de los actores que las conforman. No son un actor en sí mismas ni portadoras de identidad por el solo hecho de implicar una forma de relación específica sino por los discursos, las representaciones y las acciones que puedan articularse a su interior.

Para los movimientos negros latinoamericanos y el caso de la ONECA en Centroamérica así lo muestra, esas formas de acción llamadas redes han respondido a sus necesidades de interacción en un mundo en el que su visibilidad se ha construido a través de la articulación dinámica de lógicas locales, nacionales y transnacionales.

Presencia de líderes en reuniones internacionales
(con base en 35 reuniones realizadas entre 1992 y 2005)

<i>Nombre</i>	<i>País</i>	<i>Organización</i>	<i>Porcentaje de participación</i>
Romero Rodríguez	Uruguay	Mundo Afro Coordinateur Alianza Estratégica	56%
Epsy Campbell	Costa Rica	Partido de Acción Ciudadana ONECA (Organización Negra Centroamericana) Alianza Estratégica	42%
Carlos Rosero	Colombia	PCN (Proceso de Comunidades Negras) Alianza Estratégica	39%
Jesús <i>Chucho</i> García	Venezuela	Fundación Afroamerica Alianza Estratégica	39%
Celeo Álvarez	Honduras	ODECO (Organización de Desarrollo Étnico Comunitario) ONECA Alianza Estratégica	33%
Edna Roland	Brasil	Fala Preta Geledés Alianza Estratégica	21%
Michael Franklin	Estados Unidos	OOA (Organisation of Africans in the Americas) Afroamerica XXI	12%

Bibliografía

•

- Agudelo, Carlos (2006), “Les réseaux transnationaux comme forme d’action chez les mouvements noirs d’Amérique latine”, *Cahiers de l’Amérique latine*, núms. 51-52.
- (2005b), *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*, Medellín, IEPRI/IRD/ICANH/La Carreta.
- (2005a), “Le comportement électoral des populations noires en Amérique latine. Un regard a partir du cas colombien”, en Jean-Michel Blanquer (dir.) *et al.*, *Voter dans les Amériques*, Paris, Editions de l’Institut des Amériques, IHEAL, Paris III.
- (2002), “Populations noires et participation politique dans le Pacifique colombien: Les paradoxes d’une inclusion ambiguë”, tesis de doctorado bajo la dirección de C. Gros, Paris, IHEAL.
- y David Recondo (2007), “Multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano”, en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, CIESAS/IRD/ICANH/CEMCA.
- Bellier, Irène y Dominique Legros (2001), “Mondialisation et redéploiement des pratiques politiques amérindiennes. Esquisses théoriques”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, núm. 3.
- Castells, Manuel (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Chivallon, Christine (2004), *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Editions.
- Colonomos, Ariel (1995), *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*, Paris, L’Harmattan.

- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso.
- Granovetter, Mark (1973), "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, vol. 78, núm. 6, mayo de 1973, pp. 1360-1380.
- Gros, Christian (1997), *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique latine*, París, L'Harmattan.
- Hall, Stuart (1994) [1990], "Cultural identity and Diaspora", en P. Williams y L. Christmas (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Londres, Harvester-Wheatsheaf, 1994.
- Mercklé, Pierre (2004), *Sociologie des réseaux sociaux*, París, La Découverte.
- Palacio, Joseph (ed.) (2005), *The Garífuna. A Nation Across Borders. Essays in Social Anthropology*, Belice, Editorial Cubola.
- Sansone, Livio (2000), "Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e criação de culturas negras no Brasil", *Mana*, vol. 6, núm. 1, pp. 87-120.
- (1998), "Negritudes et racismes globais? Uma tentativa de relativizar alguns dos novos paradigmas "Universais" nos estudos da etnicidade a partir da realidade brasileira", *Horizontes antropológicos*, núm. 8, pp. 227-237.
- Wade, Peter (1999), "La population noire en Amérique latine: multiculturalisme, législation et situation territoriale", *Problèmes d'Amérique latine*, núm. 32, pp. 3-16.
- (1997a) [1993], *Gente negra. Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Ed. Universidad de Antioquia/ICAN/Siglo del Hombre/Uniandes.
- (1997b), *Race and ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press.

LOS INDÍGENAS Y LOS “ÉTNICOS”: INCLUSIÓN RESTRINGIDA EN EL RÉGIMEN DE AUTONOMÍA EN NICARAGUA

•
Miguel González

Este ensayo relata los orígenes históricos, el marco legal y el desarrollo del régimen de autonomía multiétnico de las regiones del Caribe nicaragüense establecido a inicios de la década de los noventa. Se refiere a este proceso como un importante marco político y legal de inclusión de la diversidad étnica y cultural en el contexto de América Latina. Dedicó especial atención a la inserción de pueblos afrodescendientes (garífuna y creoles), pero también presenta algunos rasgos generales sobre la participación de otros pueblos indígenas y comunidades mestizas de la costa.

El trabajo indaga acerca de las perspectivas de la sociedad costeña, respecto a sus derechos de representación en términos étnicos y raciales, y las formas de activismo y alianzas políticas construidas para alcanzar estos fines. Se argumenta que se inicia un nuevo ciclo en la lucha por consolidar derechos de ciudadanía multicultural (que incluyen derechos individuales y colectivos) de las comunidades de la Costa Caribe Nicaragüense, y sobre todo, el fortalecimiento del régimen de autonomía. Ambas tareas representan desafíos considerables.

Comunidad política y sujeto autonómico

En algunos trabajos acerca de regímenes autonómicos se establecen varias presunciones, escasamente soportadas en trabajos empíricos. Me quiero concentrar en dos: *i*) que la autonomía, para avanzar, requiere de la constitución de un “sujeto étnico” (López y Rivas, 1995 y López Bárcenas, 2007); y *ii*) que existe una relación mutua y enriquecedora entre autonomía y democracia (Díaz-Polanco y Sánchez, 2002). Me interesa demostrar que estas presunciones no contribuyen a entender la dinámica compleja de las interacciones entre los grupos étnicos en el régimen de autonomía de la Costa Atlántica.

El “sujeto autonómico” es una formulación algo misteriosa, por no decir confusa. Ha sido articulada por algunos autores para representar a los actores sociales (étnicos) que se movilizan por la defensa de sus derechos en el contexto de los regímenes autonómicos. Nos dice Gilberto López y Rivas que la autonomía y el autogobierno para operar eficazmente requieren de:

... la conformación de un sujeto autonómico con base territorial e identidad socio-étnica que represente, por consenso, los intereses de las comunidades integrantes de la región autónoma, de tal manera que se constituya en un interlocutor reconocido por el gobierno nacional para negociar competencias y atribuciones (López y Rivas, 1995: 30).

También indica este autor que “el sujeto autonómico deberá asumir la heterogeneidad de las regiones étnicas en su composición socio-étnica” (López y Rivas, 1995: 31). Parecería que “sujeto étnico” serían los distintos grupos organizados y ac-

tuando a través de las instituciones políticas autónomas. Por su parte y en ese mismo tenor, Díaz-Polanco subraya la importancia de una "colectividad política" o sujeto colectivo que emerge como la entidad que cohesiona la lucha por la autonomía (Díaz-Polanco, 1991: 153). Pero aquí surge una serie de preguntas: ¿Cómo se forma esta colectividad? ¿Cuáles son las condiciones de su formación o no-formación? ¿Cómo se tratan las heterogeneidades (de clase, raciales, y de género) que caracterizan a los pueblos y comunidades diversas que por lo general habitan las regiones y territorios? ¿Cómo han sido históricamente, y cómo se manifiestan hoy día, las interacciones de los pueblos con las instituciones políticas que resultan de la creación de los gobiernos autónomos? ¿Cómo se relacionan estas dinámicas con esa ansiada colectividad constitutiva de la autonomía?

En lo que se refiere a la relación entre autonomía y democracia, Díaz-Polanco y Sánchez plantean que:

Los ideales democráticos y autonomistas tienen en común el interés por el autogobierno, la participación, el desarrollo de la pluralidad sociocultural, así como la búsqueda de la descentralización y la transferencia de poderes o facultades, congregados en el Estado central y sus aparatos, hacia entidades colectivas o territoriales y sus miembros (Díaz-Polanco y Sánchez, 2002: 43).

No basta enunciar la supuesta sinergia entre democracia y autonomía sin antes problematizar cómo dicha interacción se construye en la vida de los regímenes autonómicos. Como espero demostrar en este ensayo, dichos ideales de cohabitación multicultural están mediados de una manera concreta por el régimen de derechos y los mecanismos de representación

política y participación social que la autonomía regional es capaz de establecer y promover entre los grupos.

Otra literatura ha incursionado recientemente sobre esta cuestión, que podríamos llamarla un espacio interior a la autonomía política territorial. Por ejemplo, Wolff y Weller (2005), coordinadores de una colección de ensayos sobre experiencias autonómicas, hacen notar que la autonomía territorial requiere de dos condiciones: convertirse en un marco desde donde se pueda preservar la integridad territorial del Estado, al tiempo que ofrezca un espacio genuino de gobernabilidad para los pueblos y comunidades que gozan de los derechos de la autonomía. Asimismo, la autonomía, nos dicen estos autores, tiene un carácter dual: proveer instituciones de autogobierno a una población independientemente de su etnicidad, pero también incrementar el nivel de autogobierno de cada uno de los grupos que habitan el territorio (Weller y Wolff, 2005: 268).

Con relación al tema de gobernabilidad estos autores mencionan que las regulaciones autonómicas deben proveer “condiciones socioestructurales que aseguren el grado necesario de homogeneidad política, un consenso institucional acerca del proceso político en el área autónoma en donde les concierne” (Wolff y Weller, 2005: 16, traducción propia). Al mismo tiempo cada grupo étnico debe tener la independencia suficiente para abordar sus preocupaciones específicas dentro del marco de autonomía —esto incluye su participación efectiva en mecanismos de resolución de disputas sobre asuntos relacionados con su desarrollo y sobrevivencia como pueblos y culturas—. Esto es particularmente delicado cuando se trata de grupos étnicos minoritarios que pueden percibir que el acuerdo autonómico sólo ha reproducido su po-

sición desventajosa con respecto a otros grupos dominantes. Los autores enfatizan que las regulaciones autonómicas no pueden resolver estas cosas, y que es necesario poner en marcha mecanismos adicionales que refuercen el sentido de la inclusión, y den cohesión a partir de balances adecuados que garanticen los derechos e intereses de los grupos.

En síntesis, estas reflexiones nos ayudan a entender que la colectividad política necesaria para asegurar un nivel de integración social en los regímenes de autonomía exige reconocer la heterogeneidad y las visiones de los distintos grupos, así como determinar hasta qué punto el marco institucional asegura el ejercicio efectivo de sus derechos. De esta manera puede emerger una mejor interpretación de lo que sucede con ese "sujeto étnico" como entidad colectiva, o ver si efectivamente autonomía significa una mayor inclusión de la diversidad, una mejor democracia, y si es así, preguntarnos: ¿qué tipo de democracia o qué tipo de autonomía?

En este sentido mi interés es problematizar y al mismo tiempo explorar las distintas perspectivas en contienda que pueden dilucidarse en el actual proceso de desarrollo del régimen de autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua. El proceso de construcción de legitimidad dentro del marco de derechos de ciudadanía multicultural presenta un escenario muy interesante para explorar las intersecciones, posibles convergencias y tensiones en las relaciones entre indígenas y no indígenas, y en el caso de la Costa Atlántica, entre indígenas (mískitu, rama y sumu-mayangnas) por un lado, y afrodescendientes (garífuna y creoles) y mestizos costeños, por el otro.

Población, autonomía, instituciones y participación política

La población de la Costa Atlántica constituye una sociedad heterogénea y multicultural en su composición. Está compuesta por tres grupos de población: *i*) pueblos indígenas (sumu-mayangna, rama y miskitu); *ii*) pueblos de ascendencia africana (garífuna y creole); y *iii*) pueblos o comunidades mestizas. En un censo realizado en 1982 la población se estimaba en 282 000 habitantes, de los cuales 64.6% era población mestiza; 23.7% miskitu; 9.1% creole; 1.72% sumu; 0.53% caribes (o garífuna) y 0.23% rama (CIDCA, 1982: 49). De acuerdo con el último censo dicha región tiene ahora una población de aproximadamente 620 000 habitantes, de los cuales alrededor de 76% es población mestiza (Gobierno de Nicaragua, 2006). Los miskitu forman 17%, seguidos por los creoles 3.6%; los sumu-mayangna 2.6% y finalmente los garífuna y rama, con 0.55% y 0.17%, respectivamente. La composición étnico-cultural de esta población ha variado históricamente, pero en las últimas dos décadas diversos factores, entre ellos la guerra y los cambios económicos del país, han estimulado una mayor movilidad de la población originaria, mientras que las políticas estatales y la pobreza han incentivado el crecimiento de la población mestiza en la Costa Atlántica a través de la migración desde otras regiones del país. La tasa de crecimiento anual de las dos regiones Norte (RAAN) y Sur (RAAS) —véase mapa— es alrededor de 4% anual, por encima de la tasa nacional.

Durante los años ochenta del siglo XX esta región vivió un conflicto armado de gran intensidad. Debido a errores iniciales del gobierno del FSLN (Frente Sandinista de Liberación



Ubicación de las Regiones Autónomas de Nicaragua.

Nacional, que llegó al poder en 1979) en sus políticas hacia la Costa Atlántica, la población costeña (indígena y afrodescendiente, particularmente) reaccionó demandando una serie de derechos que se concentraban en el tema de la propiedad colectiva de la tierra y el control de los recursos naturales, la participación social y política, y la identidad étnico-cultural en tanto pueblos diferenciados. Más de tres siglos de historia de desconfianza mutua entre una Nicaragua “del Pacífico”, “Española” y la Costa “Caribeña” —bajo la influencia británica primero, y del enclave estadounidense después—, era el sustrato de esta relación entre el Estado nicaragüense y la Costa Atlántica, desde el inicio conflictiva. No voy a profundizar en estos elementos, pero es necesario enfatizar que estas tensiones históricas y culturales entre ambas sociedades también se intensificaron por la confrontación que el gobierno de los Estados Unidos realizó al emergente gobierno revolucionario encabezado por el FSLN en 1979.¹

La guerra fue un proceso social divisivo. Sin embargo, fue también el momento de reconocimiento entre las partes, de las dos Nicaraguas, y sobre todo el mejor entendimiento por parte del Estado de las demandas de los pueblos indígenas y afrodescendientes que se oponían a la revolución. En 1987 el gobierno del FSLN aprobó el Estatuto de Autonomía para “las comunidades de la Costa”, estableciendo un régimen de ciudadanía multicultural para los habitantes costeños (Asamblea Nacional de Nicaragua, 1987).

El estatuto reconoce una serie de derechos culturales, sociales y políticos para la población de la Costa Atlántica, entre

¹ La literatura sobre los factores que propiciaron el conflicto entre la Revolución sandinista y los pueblos costeños es cuantiosa. Sugiero la siguiente literatura: Jenkins (1986), Hale (1994) y Frühling, *et al.* (2007).

ellos el derecho a gozar y beneficiarse de los recursos naturales, a mantener sus formas de organización tradicional, a la propiedad colectiva de la tierra y a la educación bilingüe, entre otros (Asamblea Nacional de Nicaragua, 1987). En términos de derechos, el estatuto no hace distinción entre los derechos reconocidos a afrodescendientes o indígenas. Básicamente ambos grupos gozan de los mismos derechos. Sin embargo, el estatuto también fue bastante general y ambiguo, dejando cuestiones sustantivas (por ejemplo, la tierra y el aprovechamiento de los recursos naturales o las relaciones entre las instituciones autónomas y el Estado) sin un tratamiento claro (Frühling, *et al.*, 2007).

Gabbert (2006), en un estudio sobre los tipos de demandas articuladas por parte de los miskitu y creoles al momento de la formulación del estatuto, hacía notar que los primeros propusieron la autonomía étnica y territorial que les confiriera un rol predominante en tanto grupo; mientras que los segundos propusieron una visión de autogobierno regional multiétnico, incluyente de otros grupos, es decir, que incorpora además a los mestizos. Gabbert explicaba estas diferencias por las distintas condiciones estructurales (nivel de integración y diferenciación social interna) que existían entre miskitu y creoles. Para el autor los miskitu podrían ser caracterizados como una *etnia* ("ethnie"), mientras que los creoles serían más claramente un *grupo étnico*.² Según este autor, estas diferencias implica-

² De acuerdo con Gabbert la "etnia", en distinción a una "nación", puede ser útil para dar cuenta de "las dinámicas especiales de la etnicidad en sociedades con poca diferenciación social y división social del trabajo, debido a la ausencia de condiciones infraestructurales para la formación estatal". La "etnia" debe ser capaz de tener acceso a los medios básicos de subsistencia y producción para el sostenimiento de sus miembros. Su reproducción como sociedad en independencia relativa de la sociedad mayoritaria produce distintas potencialidades políticas. El

ron distintas potencialidades políticas y visiones de lo que la autonomía debería ser para cada grupo. Al final, el Estatuto de Autonomía puso un énfasis en un modelo de representación multiétnica territorial regional, marginando a la autonomía étnica, y en particular a la autonomía indígena.³

El estatuto también estableció dos consejos regionales autónomos, uno en la Región Norte, con sede en Bilwi y otro en la Región Sur, con sede en Bluefields. Los consejos están integrados por 45 miembros que se eligen por sufragio universal cada cuatro años y en los que están representados cada uno de los grupos étnicos que habitan las regiones.⁴ Los consejos son órganos de gobierno y legislativos, y deliberan lo concerniente a asuntos de interés regional en tanto “autoridades superiores” de cada región autónoma. Entre sus atribuciones están: *i*) participar en la elaboración, planificación, realización y seguimiento de las políticas y programas económicos, sociales y culturales que afecten o conciernen a su región; *ii*) resolver los diferendos limítrofes dentro de las

“grupo étnico” caracterizaría a la “población que carece de base material para lograr una existencia separada debido a su nivel de integración (embeddedness) con la sociedad mayoritaria. En contraste a la etnia [ethnic] esta población forma parte integral de los procesos de producción, distribución y consumo de la sociedad amplia” (Gabbert, 2006: 94-95, traducción propia).

³ El reporte de la fuerza de trabajo de LASA publicado en 1986 también tomó nota de estas diferencias en el tipo de demandas presentadas en el norte y sur de la costa. En ese informe se lee: “Zelaya Sur, dado sus antecedentes diferentes, ha reaccionado de manera distinta a [Zelaya] Norte. En Bluefields, las mayores preocupaciones se han centrado en el desarrollo económico de la nueva zona y en la importancia de adquirir las características políticas de la nueva región autónoma. Dada su composición étnica, mayoritariamente creole y mestiza, con pocos elementos indígenas, las cuestiones de una ‘nación’ indígena no fueron prominentes” (Diskin, *et al.*, 1986: 31, traducción propia).

⁴ A estos consejos se agregan los representantes regionales ante la Asamblea Nacional, dos por la RAAS y tres por la RAAN.

distintas comunidades de su respectiva región; *iii*) elaborar el plan de arbitrios de la región; *iv*) velar por la correcta utilización del fondo especial de desarrollo y promoción social de la región, que se establecerá a través de recursos internos y externos y otros fondos extraordinarios; *v*) elegir entre sus miembros al coordinador regional y a los miembros de la Junta Directiva del Consejo, entre otras. El estatuto además reconoce el carácter inenajenable y la imprescriptibilidad de la propiedad comunal, las que han "perteneído tradicionalmente a las comunidades de la Costa Atlántica", así como el derecho de dichas comunidades a beneficiarse del usufructo de los recursos naturales localizados en los territorios de la costa (Asamblea Nacional de Nicaragua, 1987).

Para la elección de los Consejos se establecieron circunscripciones electorales especiales en las dos regiones autónomas, y se fijaron criterios de representación étnica en un número determinado de ellas. El sistema de representación política asegura que miembros de los distintos grupos étnicos logren ser elegidos mediante listas cerradas de partidos políticos regionales y nacionales.⁵ De esta forma, miskitu, sumu-mayangna, ramas, garífuna, creoles y mestizos obtienen representación formal en los Consejos Regionales Multiétnicos. En

⁵ La ley electoral combina un sistema de representación proporcional con criterios de representación étnica. Se establece la elección de tres representantes en listas cerradas de partidos políticos en 15 circunscripciones en ambas regiones autónomas, para un total de 45 miembros en cada uno de los consejos. La ley también establece que en la Región Autónoma del Atlántico Sur, seis de las 15 circunscripciones, la lista de candidatos de cada partido debe estar encabezada respectivamente por miembros de cada uno de los cinco grupos étnicos que habitan la región (miskitu, sumu-mayangna, rama, garífuna, mestizo y creole). Con esta misma lógica, en la RAAN se establecen cuatro circunscripciones especiales, de un total de 15, garantizando así la representación étnica de miskitu, sumu-mayangna, mestizos y creoles (Asamblea Nacional de Nicaragua, 2004).

1990 se eligieron los primeros consejos regionales autónomos. Hasta la actualidad se han sucedido cinco consejos.

¿Cómo ha sido la representación étnica en los consejos desde su fundación? ¿Cómo se expresa esa diversidad en la representación autonómica? El cuadro siguiente lo ilustra:

CUADRO 1. Región Autónoma del Atlántico Norte.
Etnia y partido, 1990-2010, electos al
Consejo Regional Autónomo*

<i>Grupo étnico</i>	<i>Organización política</i>					<i>Porcentaje en la representación dentro del CRA</i>	<i>Porcentaje de la población regional</i>
	<i>FSLN</i>	<i>PLC</i>	<i>UNO</i>	<i>YATAMA</i>	<i>PAMUC</i>		
Mestizos	50	55	3	0	0	45	56.7
Mískitu	26	22	0	59	1	45	36.2
Creole	8	2	0	3	0	5.4	1.2
Mayangna	6	4	0	1	0	4.6	5.9

- * Elaboración propia con base en datos oficiales del Consejo Supremo Electoral en lo que se refiere a electos, y de URACCAN (2004) en lo relacionado a datos de población. La serie de electos incluye desde 1990 hasta la elección realizada en marzo de 2006. La información de población de URACCAN se basan en datos coleccionados a nivel municipal.

De estos cuadros se puede deducir que en la RAAN: i) los partidos nacionales prefieren mestizos como concejales, sobre los otros grupos étnicos; ii) que los mestizos y mískitu logran mayor representación, particularmente a través del PLC y FSLN, ambos partidos nacionales; iii) que el FSLN es relativamente más inclusivo de la diversidad étnica con respecto a las otras organizaciones políticas; iv) que YATAMA se ha consolidado como un partido de representantes mískitu; v) que creoles y

sumu-mayangnas son grupos minoritarios en la composición del Consejo de la RAAN, a pesar de que constituyen una parte importante de la población regional. Es notorio que los creoles han alcanzado un grado mejor de representación relativo a su peso demográfico, que contrasta con los sumu-mayangna.

CUADRO 2. Región Autónoma del Atlántico Sur.
Etnia y partido, 1990-2010, electos al
Consejo Regional Autónomo*

Grupo étnico	Organización política					Porcentaje en la representación dentro del CRA	Porcentaje de la población regional
	FSLN	PLC ^a	UNO	YATAMA	Otros regionales ^b		
Mestizos	38	72	10	0	2	52	88.6
Mískitu	3	4	2	10	1	8.5	3.7
Creole	18	12	12	9	7	24.6	6.08
Mayangna	3	2	1	3	1	4.3	0.28
Garífuna	5	6	2	0	1	6	1.02
Rama	4	5	1	0	1	4.6	0.32

* Elaboración propia con base en datos del Consejo Supremo Electoral y URACCAN (2004).

^a Incluye los datos de ALN-PLC, de las elecciones regionales de 2006.

^b Se incluyen aquí al Movimiento Autónomo Auténtico de la Costa (MAAC), al Partido Indígena Multiétnico (PIM), a la Asociación por el Desarrollo de la Costa Atlántica (ADECO) y Alianza Costeña.

De estos cuadros se puede deducir que en la RAAS: *i*) los partidos nacionales prefieren mestizos como concejales, especialmente el PLC —siguiendo un patrón relativo al peso poblacional de los mestizos; *ii*) mestizos y creoles logran mayor represen-

tación, particularmente a través del PLC, FSLN y UNO, todos partidos nacionales. Los creoles en particular obtienen una mejor representación relativa a su peso poblacional, mientras que se puede argumentar que los mestizos aparecen subrepresentados; *iii*) el FSLN es relativamente más inclusivo de la diversidad étnica; *iv*) que YATAMA es un partido de representantes miskitu y creoles; *v*) miskitu, ramas y garífuna son minoritarios en la composición del Consejo de la RAAS, como lo son en la composición demográfica regional.

Hodgson (2004) además hace notar como los cambios en la composición demográfica de algunas circunscripciones electorales han resultado en incongruencias con respecto a las formas de elección de indígenas y afrodescendientes. En al menos seis de las 10 circunscripciones en donde la lista de candidatos debe ser encabezada por miembros de determinado grupo étnico, la mayoría de los votantes pertenecen a un grupo étnico distinto. Esto tiene implicaciones importantes para las formas de representación política.⁶

⁶ De acuerdo con Hodgson “En la circunscripción de los rama, hay 780 personas de esta etnia inscritos, que corresponde a 19.4% del total de 4011 inscritos en esa circunscripción, siendo la etnia mayoritaria que vota la mestiza (71.8%), además de los creoles (9.42%). [Un] caso similar se presenta en la circunscripción de los garífuna donde hay 765 personas de esa etnia inscritos, lo cual corresponde a 31.8% del total de 2400. El 68.2% restante de inscritos son de origen mestizo y creole [sic]. Este mismo comportamiento se presenta en otras circunscripciones, tales como la número ocho en el municipio de Laguna de Perlas, donde los creoles cligen a los miskitu y en la [circunscripción] número nueve de Corn Island, donde los miskitu tienen mucha influencia en los resultados de la elección de la etnia creole. En la Región Autónoma del Atlántico Norte también se presentan similitudes con los creoles del municipio de Puerto Cabezas, quienes deben ser elegidos por mestizos y miskitu y esta situación se repite con los sumo-mayagna en los municipios de Siuna y Rosita, donde vota una mayoría abrumadora de mestizos, lo que produce escasas posibilidades a dicha etnia y otras minoritarias para optar a cargos de elección popular (Hodgson, 2004: 5).

En relación con el género, la participación de las mujeres en los consejos regionales en general ha sido limitada. Desde 1990, y tras cinco elecciones, las mujeres sólo han logrado ocupar 13.8% de los cargos de elección en el Consejo Regional de la RAAN. En el caso de la RAAS es un poco más alto, con 18.3%. Figueroa (2006) hace notar que el sistema de representación de los consejos regionales discrimina a las mujeres, al tiempo que reproduce la lógica de discriminación étnica.

CUADRO 3. Región Autónoma del Atlántico Norte.
Mujeres electas, etnicidad y partidos políticos (1990-2010)

<i>Grupo étnico</i>	<i>Organización política</i>			<i>Total</i>
	<i>FSLN</i>	<i>PLC</i>	<i>YATAMA</i>	
Mískitu	2	2	9	13
Mestizo	6	7	0	13
Sumu-mayangna	1	0	0	1
Creole	4	1	1	6
Total	13	10	10	33

Fuente: Figueroa, 2006.

De los cuadros siguientes se desprende por ejemplo que las mujeres sumu-mayangna tienen muy escasas posibilidades de ser electas a los consejos regionales autónomos. En la RAAS este patrón de exclusión ocurre con respecto a las mujeres miskitu y rama, tal como se observa en el cuadro 4.

Tanto de los cuadros de Figueroa (2006) como de las anotaciones de Hodgson (2004) podemos inferir lo siguiente: si bien la representación formal dentro de los consejos regionales se ha producido, también existe sobrerrepresentación y predominio de ciertos grupos étnicos, reproducción de discrimina-

CUADRO 4. Región Autónoma del Atlántico Sur.
Mujeres electas, etnicidad y partidos políticos (1990–2010)

Grupo étnico	Organización política					Total
	FSLN	PIM	PLC ^a	UNO	YATAMA	
Mískitu	0	0	1	0	2	3
Mestizo	9	1	13	2	0	25
Mayangna	0	0	0	0	0	0
Creole	3	0	7	2	1	13
Rama	1	0	1	0	0	2
Total	13	1	22	4	3	43

^a Los datos de Alianza Liberal para el 2006 fueron incorporados al PLC.

Fuente: Figueroa, 2006.

ciones de género, así como distorsiones en los procedimientos electorales que afectan una representación efectiva de indígenas y afrodescendientes. La sobrerrepresentación (mískitu y mestiza en la RAAN; y mestiza y creole en la RAAS) es percibida por los grupos indígenas y afrodescendientes minoritarios como un efecto negativo de las regulaciones autonómicas, lo que ha mermado sus derechos, ha aislado a las comunidades locales y, sobre todo, ha disminuido el poder de decisión en los asuntos vitales para su sobrevivencia. También es notorio que coaliciones políticas regionales multiétnicas no han tenido éxito, o éste ha sido relativo. Por otro lado, los consejos frecuentemente se han convertido en estructuras corruptas e intervenidas por los partidos nacionales, los que además controlan el Consejo Supremo Electoral en forma bipartidista (PLC y FSLN). Los casos de corrupción en los consejos han sido documentados, pero muy raramente ha habido procesos legales contra los funcionarios (Fruhling, *et al.*, 2007).

¿Coaliciones costeñas? Más allá de indígenas y étnicos

En el año 2004 tuve la oportunidad de participar en una investigación sobre la historia política de YATAMA y su visión de autonomía (Wilson, *et al.*, 2008). YATAMA, cuyas siglas en miskitu se leen *Yapti Tasba Masraka Nanih Asla Takanka* (Organización de los Pueblos de la Madre Tierra), es el movimiento/partido indígena miskitu de la Costa Atlántica de Nicaragua fundado en 1989.⁷ YATAMA agrupó originalmente a diversas organizaciones indígenas miskitu que luchaban en forma armada contra el gobierno sandinista durante la primera parte de la década de los ochenta (Hale, 1994; González, 2007).

Durante la fase de discusión de resultados del estudio —que incluía una metodología colaborativa— tuvimos una serie de sesiones con el directorio político de la organización, para compartir con ellos (en aquel momento sólo una mujer formaba parte de los siete miembros del directorio) los resultados del estudio y hacer las revisiones al texto final. Una de las secciones que nos interesaba discutir al equipo de investigadores (compuesto por dos intelectuales/activistas indígenas y mi persona) se refería a la falta de voluntad de YATAMA o lo que nos parecía al equipo de investigación una clara resistencia

⁷ Adopto la definición de Van Cott para referirme a YATAMA como un partido (étnico) indígena. De acuerdo con Van Cott un partido étnico indígena es: “una organización autorizada para competir en elecciones, la mayor parte de sus líderes y miembros se definen como indígenas en tanto pertenecientes a un grupo étnico no-dominante y cuya plataforma electoral incluye dentro de sus demandas principales programas de naturaleza étnica o cultural” (Van Cott, 2005: 3). Van Cott también incluye a organizaciones que se autodefinen como movimientos políticos. YATAMA enfatiza en sus planteamientos el carácter comunitario de su lucha política, en voz de sus propios dirigentes, hacen política “desde las comunidades”.

de la organización para construir alianzas políticas con otros grupos étnicos de la costa en la lucha por la autonomía, a pesar de que dicho mandato se establecía en los estatutos de la organización.⁸ La forma en que estaba redactado el texto que se refería a esta cuestión era como sigue: “YATAMA es percibida como una organización excluyente, fincada en una agenda de derechos que para concretarse deben ser pensados en el contexto multicultural que forma la Costa Caribe [de Nicaragua]” (Wilson, *et al.* 2004).

Esta formulación del texto provocó un debate muy interesante y algo acalorado que permitió ilustrar cuestiones importantes. Varios de los dirigentes indicaron que la palabra “excluyente” mal representaba o simplificaba un proceso que era bastante más complejo. En primer lugar destacaron (con gran consenso a juzgar por las varias intervenciones) que las jerarquías étnicas y tensiones entre indígenas y no-indígenas en la costa (afrodescendientes y mestizos) tenían un pasado histórico, y que existían diferencias importantes entre los grupos respecto a sus visiones, intereses y experiencias de lucha, por lo cual la cooperación política no era algo tan sencillo de lograr.⁹ En particular me gustaría citar la intervención de

⁸ Los estatutos de YATAMA indican que la organización: “define el derecho histórico de los pueblos indígenas y comunidades étnicas sobre sus territorios tradicionales y promueve el autogobierno, lo que significa impulsar el autodesarrollo económico, social y cultural de *Yapti Tasha*, forjando así la democracia comunitaria en el marco de la democracia, la paz y la unidad de Estado/Nación nicaragüense”, artículo 2, YATAMA (1999).

⁹ Entre 1997 y 1998 participé en un grupo de trabajo que con el auspicio del Partido de los Pueblos Costeños (PPC) había intentado una alianza con YATAMA y el Partido Indígena Multiétnico (PIM). El PPC y el PIM son organizaciones multiétnicas, con mayor base en la Región Sur de la Costa. La alianza no se pudo concretar por una serie de factores, entre ellos los requerimientos burocráticos y el carácter excluyente de la Ley Electoral. En este contexto, y bajo una trama legal orquestada por el PLC y el FSLN, YATAMA fue excluida de participar en las elecciones muni-

Brooklyn Rivera, dirigente principal de YATAMA, sobre este punto:

Podemos abrirnos, y así lo hemos hecho antes, para que candidatos no-indígenas participen en nuestras listas de elección, pero los otros pueblos costeños deben contar con sus propias organizaciones que sean capaces de presentarlos. Si esas organizaciones no tienen la fuerza ni la capacidad para presentarlos, entonces eso debe ser una preocupación de esas comunidades, y no de YATAMA. Incluir los derechos de otros grupos étnicos en nuestra lucha nos puede alejar de nuestro principal objetivo, que son los derechos de los pueblos indígenas (Rivera, 2004).

Los indígenas y los “étnicos”, constituyen un binomio conceptual cuya expresión surgió durante las reuniones y talleres con los dirigentes locales y líderes políticos miskitu de YATAMA durante el proceso de la investigación. A mi parecer los “étnicos” es ante todo una categoría resignificada del Estatuto de Autonomía y que formulan los dirigentes miskitu para distinguir a los pueblos indígenas —desde donde se articulan una serie de derechos colectivos en tanto pueblos indígenas fundados en la ancestralidad, la historia y continuidad de su lucha por la autonomía, como hijos del *Yapti Tasba* (la Madre Tierra, en miskitu)— y las “comunidades étnicas”, es decir, los afrodescendientes, garífuna y creoles.¹⁰ El estatus de los

cipales del 2000, por lo cual demandó al Estado de Nicaragua ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (CIDH), y obtuvo una sentencia favorable en 2005 (Wilson, *et al.* 2008). El PPC, por su parte, formó una alianza denominada Alianza Costeña y participó en las elecciones regionales de 1998, obteniendo dos concejales electos. En 2005 el PPC perdió su personalidad jurídica. A mediados de 2008 el PIM fue amenazado por el Consejo Supremo Electoral de perder su personalidad jurídica. A nivel político el PIM ha sido eclipsado como organización independiente por su alianza *de facto* con el PLC.

¹⁰ El Estatuto de Autonomía utiliza “comunidades de la Costa Atlántica”, el cual incluía por igual a indígenas, afrodescendientes y mestizos. En la reforma constitu-

mestizos o *ispails* (españoles) en tanto “etnia”, aunque reconocidos en el estatuto como parte de las “comunidades étnicas”, no se incluyen en esta categoría.¹¹ En el discurso de los dirigentes miskitu “los étnicos” sería una categoría abierta para designar (y al mismo tiempo diferenciarse de otras comunidades costeñas, y que tiene la función de demarcar un discurso por legitimidad y especificidad en las demandas por derechos en tanto pueblos indígenas, frente a los afrodescen-

cional de 1995 se introdujo el término “pueblo indígena” para diferenciarlos de la población afrodescendiente y mestiza, que continuaron concebidas como “comunidades étnicas” (Asamblea Nacional de Nicaragua, 2000). La Ley 445, Ley de Régimen de Propiedad Comunal aprobada en enero de 2003, introdujo al menos dos novedades en la formas de reconocimiento multicultural. Indica, por un lado, que se entiende por “comunidad étnica”: “el conjunto de familias de ascendencia afrocaribeña que comparten una misma conciencia étnica, por su cultura, valores y tradiciones vinculadas a sus raíces culturales y formas de tenencia de la tierra y los recursos naturales”. Una comunidad indígena es en cambio: “el conjunto de familias de ascendencia amerindia establecido en un espacio territorial, que comparten sentimientos de identificación, vinculados al pasado aborígen de su pueblo indígena y que mantienen una identidad y valores propios de una cultura tradicional, así como formas de tenencia y uso comunal de tierras y de una organización social propia” (Gobierno de Nicaragua, 2003). Puede observarse que la legislación se ha movido hacia un reconocimiento diferenciado, si bien sutil, entre pueblos indígenas y “comunidades étnicas”, y de esta manera distinguir derechos entre indígenas y afrodescendientes. La otra novedad es que los mestizos dejan de ser parte de la categoría de “comunidad étnica” y subrepticamente son relegados a la categoría de “terceros”, los cuales son: “personas naturales o jurídicas, distintas de las comunidades, que aleguen derechos de propiedad dentro de una tierra comunal o un territorio indígena”.

¹¹ Es interesante notar que en algunas de estas reuniones los dirigentes locales de base establecían una distinción entre mestizos “del Pacífico” y mestizos “costeños”. Los primeros representan al Estado nacional y por tanto conforman una historia de desconfianza y colonización, pero los segundos, los mestizos *costeños*, por su residencia prolongada y vínculos con la sociedad costeña pueden ser aliados en la lucha por la autonomía. Esta distinción —entre dos tipos de mestizos— no era tan clara en las formulaciones de los miembros del directorio político de YATAMA.

dientes y mestizos.¹² De acuerdo con Rivera (2005), los mestizos como grupo étnico nacional (y mayoritario) no es sujeto de los derechos de autonomía:

Para estar junto con los mestizos tenemos que formar una federación y no una región autónoma, porque cuando hablamos de autonomía, se entiende sólo para los indígenas y *étnicos*; siempre decimos que a los mestizos no les interesa la autonomía porque jamás habían tenido una autonomía, sólo los costeños, o bien indígenas y los *étnicos*.¹³

Creo que la interpretación de Rivera ilustra varias cuestiones escasamente teorizadas en la literatura sobre regímenes autonómicos en general, y poco discutidas en el proceso de desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica. Por una parte, evidencia las dinámicas y factores que impiden o facilitan la colaboración y solidaridad interétnica en los espacios donde se han establecido instituciones multiétnicas de autogobierno territorial, así como los elementos que propician o inhiben procesos de identidad suprarregional (las condiciones

¹² Sin embargo, documentos iniciales de YATAMA durante las negociaciones por la paz con el gobierno del FSLN, se referían a una alianza de indígenas y creoles como base de derechos en *Yapti Tawba*, y elemento central para la reconciliación en la costa. Por ejemplo, en 1989 la Iniciativa de Paz propuesta por YATAMA como base para una negociación con el gobierno del FSLN proponía que: “dentro de este proceso (de reconciliación) los derechos históricos de los pueblos indígenas y creoles a sus territorios tradicionales, los recursos naturales y la autodeterminación, serán asegurados”. En su versión original en inglés: “Within this process [reconciliation] the historical rights of the indigenous and creole peoples to their traditional territories, natural resources and self-determination should be secured”, YATAMA (1989).

¹³ Intervención de Brooklyn Rivera durante la “Asamblea territorial de YATAMA en Laguna de Perlas”, Laguna de Perlas, 20 de Agosto de 2005. Transcripción de Lestel Wilson. Inédito. Énfasis agregado.

de formación de una comunidad política), lo cual tiene relación con los procedimientos democráticos de participación política y el grado en que se ejercen los derechos. Por otra parte subraya los procesos de construcción de demandas de derechos basados en la identidad de grupo, que si bien se articulan a un régimen multicultural de ciudadanía, pueden tender a deslegitimar otras demandas desde donde se formulan nuevas formas de inclusión —por ejemplo, de tipo racial—.

Me parece que ambas cuestiones están muy vinculadas a las visiones que tienen los grupos de lo que debe ser la autonomía. Pero también, en el caso de Nicaragua, se relacionan con el diseño institucional construido y con los procedimientos establecidos para asegurar un marco inclusivo de participación de los distintos grupos étnicos que forman la sociedad de las regiones autónomas.

En el caso de la Costa Atlántica de Nicaragua se puede esbozar como hipótesis que si bien la autonomía abrió un espacio de inclusión, ésta ha sido limitada por la fragilidad con la que en términos prácticos se ejercen los derechos de ciudadanía multicultural. Y si bien existe una percepción bastante generalizada de que el Estado tiene una cuota grande de responsabilidad en el limitado avance de la autonomía (IPADE, 2004), al mismo tiempo la poca efectividad en la participación ha impedido mayores niveles de cohesión política. Aunado a esto, algunas cuestiones sustantivas para la sobrevivencia cultural y material de las comunidades de la Costa Atlántica fueron postergadas en los contenidos de las regulaciones autonómicas.¹⁴

¹⁴ Por ejemplo, las indefiniciones y ambigüedades de las regulaciones autonómicas en materia de uso y control de los recursos o la propiedad de la tierra, abrió la oportunidad para que se cometieran abusos contra sus derechos. Un caso emble-

Los cambios en la composición étnica de la costa — hoy día de amplia mayoría mestiza —, la injerencia de los partidos nacionales en la vida los consejos regionales y la exclusión (o falta de éxito) de opciones y alianzas electorales multiétnicas regionales, son factores que obstaculizan el desarrollo de la autonomía multiétnica en su formulación original. No pretendo dejar la idea de que no ha existido consenso regional respecto a temas claves para consolidar la autonomía (por ejemplo, en asuntos de políticas de tierra y educación, incluyendo la educación superior), sino que este consenso ha sido esporádico e inestable. Al mismo tiempo, la falta de consenso consolidado puede ser un indicador de que ciertas cuestiones sustantivas no son canalizadas a través de las deliberaciones de los consejos regionales, y esto ocasiona que los actores políticos prefieran encauzarlas directamente a través de negociaciones precarias con los gobiernos nacionales en turno.¹⁵

mático es el de la comunidad de Awastingni en cuyas tierras comunales el Estado nicaragüense entregó en 1996 una concesión a una empresa multinacional para explorar recursos maderables. La comunidad, al agotar los procedimientos legales en cortes nacionales, recurrió al Sistema Interamericano de Derechos Humanos y en particular a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Ésta falló a favor de Awastingni en el año 2000, exigiendo al Estado la demarcación y titulación de las tierras de la comunidad. Sin embargo, hasta la preparación de esta ponencia el Estado aún no había entregado el título de propiedad a la comunidad. La sentencia completa puede leerse en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=2086>

¹⁵ Mirna Cunningham, quien se desempeñó como diputada nacional y delegada de la presidencia en la Región del Atlántico Norte durante el primer gobierno del FSLN, expresa esta situación de la siguiente manera: "lo que hay es un proceso de autonomía todavía no definido, no apoyado desde el Gobierno Central, en donde la gente de las regiones autónomas y sus autoridades han podido ir creando su propia institucionalidad en la medida en que han podido hacer negociaciones políticas" (Cunningham, 2007: 15).

Inclusión restringida

Habiendo reflexionado sobre las tensiones de una inclusión en el marco de un régimen de derechos de ciudadanía multicultural, me parece que si bien la autonomía ha generado nuevas posibilidades de inclusión y participación política para los pueblos indígenas y afrodescendientes, también es posible afirmar que se trata de una inclusión restringida en dos sentidos. Por una parte, las instituciones políticas creadas como parte del régimen de autonomía —en particular los consejos regionales autónomos— no han llenado las aspiraciones de representación y participación efectiva, pero más específicamente, la inclusión de los pueblos indígenas y comunidades étnicas en la toma de decisiones en los asuntos vitales que les concierne es aún muy limitada. Por ejemplo, importantes decisiones de los consejos regionales a favor de empresas multinacionales han afectado los derechos de las comunidades indígenas y afrodescendientes.¹⁶ Organizaciones políticas locales han sido eventual o definitivamente excluidas de participación en procesos electorales regionales (por ejemplo, YATAMA, PPC, etc.). Por otra parte, la inclusión es restringida porque las desigualdades en la participación y representación política entre los grupos étnicos y de género crean preocupaciones y tensiones en un contexto de creciente mayoría mestiza.

¹⁶ La Ley de Demarcación de Tierras Comunales Indígenas (Ley 445) aprobada a finales de 2002 ha venido a subsanar en parte este vacío en los niveles de representación y autogobierno territorial. La ley establece un procedimiento para demarcar y titular las tierras indígenas y afrodescendientes, pero además reconoce sus formas de autoridad y gobierno territorial con personalidad jurídica propia. Este desarrollo legal fortalece el nivel de la autonomía territorial indígena y afrodescendiente.

Viene a mano una crítica elaborada por Lapidoth sobre las consecuencias negativas de la movilidad de la población para la autonomía territorial. Esta autora nos dice que una mayoría étnica en un territorio puede convertirse en minoría y que dichas minorías pueden sentir sus intereses y posición en aguda desventaja con respecto a las nuevas mayorías. También Lapidoth llama la atención acerca de los riesgos de conferir derechos a una población que no desea o no se interesa por los derechos de autonomía (Lapidoth, 1997: 39). El riesgo es que resientan un modelo que ha sido instituido para garantizar los derechos históricos de indígenas y afrodescendientes y que, por tanto, no les incluye. El resultado es que para una buena parte de la población mestiza que hoy se ha establecido en la costa y que actualmente es mayoritaria, se trataría de un marco de inclusión impuesto, heredado, paradójicamente de un diseño institucional que no ha logrado reconciliar con éxito la cohabitación multiétnica, y al mismo tiempo garantizar derechos multiculturales a los pueblos indígenas y afrodescendientes.

El efecto de esta inclusión restringida para la democracia y la formación de esa colectividad política visualizada en la literatura es aparente y hace resonar con especial interés las reflexiones de Wolff y Weller, así como las anotaciones de Gabbert para el caso de la Costa Atlántica. Es decir, las regulaciones autonómicas por sí mismas no son suficientes para garantizar una gobernabilidad genuina, ni consenso y cohesión política entre la población sujeta de los derechos. Parece entonces que son necesarias modificaciones al modelo autonómico costeño. ¿Cuáles son las tendencias y perspectivas que se pueden observar en la dinámica de funcionamiento de la autonomía regional de la costa?

¿Una redefinición del modelo? Perspectivas con respecto a la autonomía

En esta sección intento caracterizar algunas de las perspectivas con respecto al proceso de autonomía, que tienen implicaciones para su desarrollo y consolidación. Pertenecen a una reflexión más amplia, vinculada a mi trabajo de disertación doctoral (González, 2008).

En primer lugar existe una mayoría mestiza, llegada recientemente a la costa, que está muy poco entusiasmada con la idea de autonomía. Para esta población, autonomía sólo significa expresar sus preferencias políticas en cada proceso de elecciones regionales. Inclusive, en ocasiones estos derechos políticos también han sido violados en nombre de la “autonomía”, al excluirlos de participar en las elecciones de los consejos regionales, a pesar de que sus territorios —casi con absoluta mayoría mestiza—, forman parte de las regiones autónomas.¹⁷ Esta población habita hoy mayoritariamente los municipios de la región central de la costa, una gran parte es población rural campesina y se identifica más claramente con la narrativa nacionalista y “el mito de la Nicaragua mestiza” (Gould, 1998).

En segundo lugar, tenemos una perspectiva costeña multiétnica sostenida por habitantes nativos o residentes, con vínculos históricos y culturales con la costa. Esta población

¹⁷ Ha sido el caso de los municipios de Nueva Guinea, Muelle de los Bucyes, El Rama y El Ayote, en donde vive alrededor de 50% de la población de la RAAS, y a pesar de que sus territorios están incluidos por los Estatutos de Autonomía como parte de la jurisdicción de la RAAS, se les niega la elección de representantes en el Consejo Regional. En el caso de la RAAAN, los municipios de Waslala y Mulukuku, en cuyos territorios vive 25% de la población de la región, tampoco elige concejales al Consejo Regional, PNUD (2005: 67-68).

incluye indígenas, afrodescendientes y mestizos costeños que si bien tienen diferencias sobre lo que debe ser la autonomía y como fortalecerla, confluyen en una plataforma de valores multiculturales compartida (por ejemplo, la importancia de la unidad costeña ante el Estado nacional, el respeto al derecho sobre áreas territoriales compartidas indígena-creole, o la necesidad de una representación política "sin hegemonías" en los consejos regionales).¹⁸ Ocasionalmente, y con éxitos relativos, esta perspectiva ha intentado construir coaliciones políticas multiétnicas en procesos electorales regionales.¹⁹ También llama la atención que los pueblos afrodescendientes consideren importante fortalecer sus derechos a partir de acciones afirmativas (Cunningham, 2006: 74).

Una tercera perspectiva la conforma el movimiento indígena autonomista. Este movimiento es fuerte políticamente y concentrado territorialmente, cuenta con sus propias deman-

¹⁸ La organización cívica CEDEHCA realizó en 2003 unas consultas regionales para reformar la Ley Electoral. En las conclusiones del informe se indican que es necesario: "reformar la Ley Electoral vigente para que haya una interpretación fidedigna que más allá de la letra, recoja también el espíritu y la visión que inspirara el Estatuto de Autonomía y de esa manera ser consecuentes con el reconocimiento de los derechos de nuestros pueblos indígenas y de ascendencia africana, independientemente de su número poblacional y nivel de desarrollo, a tener una participación equitativa e igualitaria, en la construcción de la impostergable democracia multiétnica y pluricultural". El documento propone la formación de dos circunscripciones nacionales especiales, indígena y afrodescendiente, para elegir diputados nacionales, así como de circunscripciones étnicas y municipales para elegir a los 45 miembros de los Consejos Regionales Autónomos (CEDEHCA, 2003: 10-13). Sobre coaliciones para demandar derechos territoriales indígena-creole es importante el trabajo de Goett (2004) sobre el territorio rama-creole al sur de Bluefields.

¹⁹ Se puede trazar por ejemplo la historia política del PPC, PIM, MAAC, PAMUC y más recientemente, *Coast Power* (*The Coast People Political Movement*. Movimiento Político del Pueblo Costeño). Esta última organización fue fundada en 2005 y participó aliada a YATAMA en las elecciones regionales de 2006. Logró obtener seis asientos en el consejo, de los cuales dos son miskitu y cuatro son creoles.

das (tierra, autogobierno indígena y representación política) y formula sus propias ideas (basadas en la identidad y una historia de lucha). Esta perspectiva está más claramente representada por YATAMA, y no coopera fácilmente con la sociedad no-indígena.²⁰

Es importante mencionar que tanto el movimiento indígena autonomista como la perspectiva multiétnica representan a una población hoy día minoritaria en los territorios de las regiones autónomas.

Finalmente, hay que considerar las actitudes de las élites políticas nacionales con respecto a la autonomía costeña. Juliet Hooker (2005) ha observado, en mi opinión correctamente, que existe una continuidad histórica entre las ideologías del nacionalismo mestizo nicaragüense y lo que ella llama el “multiculturalismo mestizo” en tiempos de la autonomía. Este multiculturalismo “mestizo” nos dice Hooker, se resiste a reconocer los derechos de ciudadanía multicultural a los negros e indígenas costeños (Hooker, 2005: 33). Siguiendo la pista de Hooker, me parece que las actitudes de las élites se pueden distinguir entre dos corrientes. Por una parte, existe una perspectiva *nacionalista integracionista*, ilustrada más claramente por los dirigentes de los partidos conservadores y liberales nacionales, pero más lúcidamente por el Partido Liberal Constitucionalista (PLC) cuya narrativa y men-

²⁰ Dentro del movimiento indígena también debe incluirse a PAMUC (Partido Movimiento de Unidad Costeña, fundado en 1997), que si bien articula un discurso incluyente y multiétnico, tiene una membresía mayoritariamente miskitu y presencia sólo en el Atlántico Norte. En la actualidad el Consejo Supremo Electoral ha amenazado con eliminar su personalidad jurídica, argumentando que no ha cumplido con los requerimientos de inscripción de candidatos electorales en las próximas elecciones municipales, que en la RAAN se habrán de realizar en febrero de 2009.

saje nacionalista tienen resonancia con la creciente mayoría mestiza de la costa. Para esta perspectiva la autonomía es una invención malograda que impide la unidad nacional (Herrera, 2001).

Por otra parte, se puede distinguir una perspectiva pro-autonómica oportunista, más claramente representada por el FSLN —nuevamente en el gobierno— y que desde 2002 coopera con el movimiento indígena autonomista en su plataforma de demandas históricas (González, 2007). Para el FSLN esta colaboración implica, además, replantear su enfoque inicial por una autonomía multiétnica en el que se inspiró el estatuto de 1987, y considerar las formulaciones de autonomía indígena del movimiento agrupado alrededor de YATAMA. Le llamo “oportunista” a esta perspectiva porque a mi parecer no se basa necesariamente en un compromiso estratégico con las aspiraciones de los costeños, sino en condicionar (o subordinar) esas aspiraciones a las metas políticas nacionales (y usualmente de corto-plazo) del FSLN.²¹

²¹ El actual gobierno del FSLN ha sorprendido por el grado de inclusión de aproximadamente 46 representantes costeños afrodescendientes e indígenas (en su mayoría hombres) en cargos relevantes en el gabinete de gobierno, así como en posiciones intermedias importantes. El viceministro de relaciones exteriores, y al menos dos ministros nacionales y cuatro viceministros son costeños. Éstos forman parte del llamado Consejo de Desarrollo de la Costa Atlántica, que sustituyó a la Secretaría de la Costa Atlántica, creada por la administración Bolaños, aunque sin cambiar sustancialmente el mandato. Aún es demasiado pronto para valorar si esta inclusión y esta nueva instancia por sí misma puede representar un fortalecimiento del régimen de autonomía. También es posible que esta medida tenga mayor relación con las técnicas (Lijphart, 1977) para acomodar las demandas de grupos en sociedades multirraciales. No pretendo decir que fortalecer los derechos de autonomía y técnicas consociales son intrínsecamente opuestas, pero queda la duda si se estuviese favoreciendo la segunda a expensas de un mayor esfuerzo por fortalecer el régimen de autonomía.

Conclusiones

En el contexto de América Latina, la autonomía de la Costa Atlántica nicaragüense ha sido caracterizada como una innovación sin precedentes y modelo político avanzado al reconocer derechos de ciudadanía multicultural a poblaciones históricamente discriminadas, indígenas y afrodescendientes, en el marco de la unidad nacional y la integridad territorial del Estado. Una parte de la literatura discutida enfatiza la importancia de una colectividad política y la cohesión social en el espacio interior de los regímenes autonómicos como una condición para el desarrollo y consolidación de la democracia y la unidad e integridad del Estado.

El análisis de las interacciones y tensiones entre los grupos étnicos de la costa en la contienda por la legitimidad de sus derechos en un contexto de reconocimiento de ciudadanía multicultural limitado, nos permite concluir que es necesario ir mas allá de las supuestas correspondencias positivas entre democracia y autonomía en el régimen autonómico. Con este interés en mente he intentado demostrar, a la luz de una literatura revisionista sobre las autonomías territoriales, que en el caso de la Costa Atlántica los Consejos Regionales Autónomos son instancias novedosas como espacios de participación política formal para la población multiétnica. Sin embargo, también son espacios restrictivos para influir de una manera efectiva en las decisiones fundamentales sobre la vida y sobrevivencia de los pueblos indígenas, afrodescendientes y mestizos costeños.

La formulación de la categoría de “étnicos” por parte de los dirigentes YATAMA para denominar a los pueblos afrodescendientes, al tiempo que adjudica a los mestizos la condición

de "no-sujetos" de derechos de autonomía, ilustra esta contienda por resignificar las bases del modelo de inclusión inaugurado con los Estatutos de Autonomía. Este cuestionamiento es ahora más evidente porque el estatuto en su concepción original enfatizó un modelo de autonomía regional multiétnica, suprimiendo las demandas de autogobierno territorial indígena, que en el contexto de la guerra fue percibido como potencialmente divisivo (o peor, separatista), y que podría alimentar la supremacía de un grupo sobre otro, y en particular la hegemonía miskitu sobre el resto de los grupos costeños. Sin embargo, los cambios en la composición demográfica de las últimas dos décadas, la falta de interés de los gobiernos nacionales a partir de 1990 en promover el régimen de derechos multiculturales, los avances aún limitados en la capacidad de los consejos regionales, y las incongruencias en los mecanismos de representación política, han hecho que el régimen de autonomía de la Costa Atlántica haya derivado en un marco restrictivo de los derechos de afrodescendientes e indígenas, pero también ha confinado a una mayoría mestiza a un modelo que resulta impuesto.

En lo sustantivo lo que parece evidente es el agotamiento de un diseño institucional que no ha logrado reconciliar la convivencia multiétnica, y al mismo tiempo garantizar derechos multiculturales a los pueblos indígenas y afrodescendientes, los que se encuentran hoy día en condiciones de minorías relativas dentro de las mismas regiones autónomas. De allí que el panorama en la lucha por la consolidación de sus derechos si bien presenta nuevas oportunidades, es hoy día más complejo que cuando se estableció el régimen autónomo hace 20 años. Es complejo porque emergen perspectivas que denotan tanto los cambios en la composición de-

mográfica y su representación relativa en las instituciones autonómicas, asimismo exige una revaloración creativa de lo que se ha podido construir en el marco de la autonomía, así como avanzar de manera democrática hacia su reforma.

Otra cuestión evidente es que el régimen de autonomía por sí mismo no puede resolver los problemas de asimetrías entre grupos si éstos continúan enfrentando barreras que les impiden influir en las decisiones fundamentales para su desarrollo y sobrevivencia como pueblos. Para ello es necesario desarrollar mecanismos de inclusión que refuercen el sentido de cohesión y unidad de los grupos, alrededor de la colectividad política que un régimen autonómico pretende instituir. Esta cuestión tiene relevancia mas allá del caso nicaragüense y arroja lecciones importantes para la teoría del multiculturalismo y las nuevas formas de inclusión que diversos países de América Latina han comenzado a poner en práctica.

Bibliografía

•

- Asamblea Nacional de Nicaragua (1987), "Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua", *La Gaceta*, núm. 238 (Managua, Nicaragua).
- (2000), *Constitución Política de Nicaragua*, Managua, Editorial Jurídica.
- (2004), *Ley Electoral. Ley 331*, Managua, Consejo Supremo Electoral.
- CEDEHCA (2003), "Propuesta de Reformas a la Ley Electoral de Nicaragua (Ley 331) y Ley de Identidad Ciudadana" (Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua), inédito.

- Centro de Investigación y Documentación sobre la Costa Atlántica (CIDCA) (1982), *Demografía costeña: Notas sobre la historia demográfica y población actual de los grupos étnicos de la Costa Atlántica nicaragüense*, Managua, CIDCA.
- Cunningham Kain, Mirna (2006), *Racism and Ethnic Discrimination in Nicaragua*, Center for Indigenous Peoples' Autonomy and Development, Bilwi, CADPI.
- (2007), "La autonomía es un modelo de gobierno para transformar a toda Nicaragua en un país intercultural", entrevista, *Wani* 50, Managua, CIDCA-UCA.
- Diskin, Martin, Thomas Bossert, Salomón Nahmad y Stefano Varese (1986), *Peace and Autonomy on the Atlantic Coast of Nicaragua. A Report of the LASA Task Force on Human Rights and Academic Freedom*, Pittsburg, LASA.
- Díaz-Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002), *México diverso. El debate por la autonomía*, México, Siglo XXI Editores.
- (1997), *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination*, Boulder y Londres, Westview Press.
- Figuroa Romero, Dolores (2006), "The Quest for Gender Equality: The Participation of Miskitu Indigenous Women in the Autonomous Regional Elections", documento presentado a la conferencia anual de CPSA, Toronto, York University (mayo).
- Frühling, Pierre, Miguel González y Hans Peter-Buvollen (2007), *Etnicidad y nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua, 1987-2007*, Guatemala, F&G Editores.
- Gabbert, Wolfgang (2006), "Concepts of Ethnicity", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1, 1, pp. 85-103.
- Gobierno de Nicaragua (2003), *Ley de Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco,*

- Indio y Maíz*, Managua-PRODEP (Programa de Ordenamiento de la Propiedad).
- Gobierno de Nicaragua (2006), *VIII Censo de Población y IV de Vivienda, Cifras Oficiales, Censo 2005*, Managua, INEC.
- Goett, Jennifer (2004), "PNUD-Informe del Desarrollo Humano de la Costa Atlántica de Nicaragua: Tenencia de las tierras comunales indígenas y afrodescendientes en la RAAS", inédito.
- González, Miguel (2007), "Los caminos de *Yapti Tasba*: Autonomía regional en Nicaragua", en Salvador Martí i Puig (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Barcelona, CIDOB.
- (2008), *Governing Multi-ethnic Societies in Latin America: Regional Autonomy, Democracy, and the State in Nicaragua 1987-2007*, disertación doctoral, Toronto, York University.
- Gould, Jeffrey L. (1998), *To Die in this Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Hale, Charles (1994), *Resistance and Contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford, Stanford University Press.
- Herrera, Rene (2001), "Redefinir la idea de autonomía", *Confidencial* 265, Managua.
- Hodgson D., Johnny (2004), "Ejes problemáticos de la autonomía", tesis de licenciatura en Comunicación Intercultural, Bluefields, URACCAN, inédito.
- Hooker, Juliet (2005), "Beloved Enemies: Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua", *Latin American Research Review* 40, 3, pp. 14-39.
- IPADE-CASC-UCA (2004), *Percepciones interregionales en el Pacífico y Atlántico nicaragüense. Informe de investigación*, Managua, IPADE/CASC/UCA.

- Jenkins Molieri, Jorge (1986), *El desafío indígena en Nicaragua: El caso de los Miskitu*, México, Editorial Katún.
- Lapidoth, Ruth (1997), *Autonomy. Flexible Solutions to Ethnic Conflicts*, Washington, D.C., United States Institute for Peace Press.
- Lijphart, Arendt (1977), *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven, Yale University Press.
- López Bárcenas, Francisco (2007), *Autonomías indígenas en América Latina*, México, Centro de Estudios y Asesoría a los Pueblos Indígenas & MC.
- López y Rivas, Gilberto (1995), *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Plaza y Valdés.
- Pineda, Baron L. (2006), *Shipwrecked Identities: Navigating Race on Nicaragua's Mosquito Coast*, New Jersey, Rutgers University Press.
- PNUD (2005), *Informe de desarrollo humano 2005. Las regiones autónomas de la Costa Caribe. ¿Nicaragua asume su diversidad?*, Managua, PNUD.
- Rivera, Brooklyn (2004), "Intervención en el taller de devolución de resultados preliminares", Bilwi, octubre 15, inédito.
- URACCAN (2004), *El proceso social y político de la construcción de la autonomía de las regiones autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense*, Bilwi, PNUD (documento para el Primer Informe de Desarrollo Humano de las Regiones Autónomas de Nicaragua).
- Van Cott, Donna Lee (2005), *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wilson, Lestel, Miguel González y Evaristo Mercado (2004), *Nicaragua: La experiencia de lucha de YATAMA en el proceso de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua*, primer borrador, Quito, octubre de 2004, p. 39, proyecto Gobernar (en) la Diversidad.
- (2008), "Yapti Tasba Masraka Namih Aslatakanka (YATAMA) en el proceso de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua", en Araceli Xóchitl, Burguete Cal y Mayor y Shannon

Speed (coords.), *Gobernar en la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación descolonizada*, México y Quito, Flacso.

Wolff, Stefan y Marc Weller (2005), "Self-determination and Autonomy: A Conceptual Introduction", en Marc Weller & Stefan Wolff (eds.), *Autonomy, Self-governance and Conflict Resolution. Innovative Approaches to Institutional Design in Divided Societies*, Nueva York, Routledge, pp. 1-25.

Weller, Marc y Stefan Wolff (2005), "Recent Trends in Autonomy and State Construction", en Marc Weller & Stefan Wolff (eds.), *Autonomy, Self-governance and Conflict Resolution. Innovative Approaches to Institutional Design in Divided Societies*, Nueva York, Routledge, pp. 262-270.

YATAMA (1989), *YATAMA Peace Initiative*, San José, Costa Rica.

——— (1999), *Estatutos de Yapti Tasba Masraka Nanih Asla Takanka*, YATAMA, Bilwi, YATAMA.

EL MOVIMIENTO NEGRO EN PANAMÁ: UNA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA, 1994-2004¹

•
Georges Priestley y Alberto Barrow

Tras la invasión estadounidense a Panamá en 1989, observamos un aumento de la discriminación, de las prácticas ostensiblemente racistas y la desigualdad social en el Istmo de Panamá; todo esto como resultado de la derrota de las fuerzas populares, la adopción del neoliberalismo por amplios sectores de la clase política y económica, y la desorganización del movimiento negro. Durante la década de 1994-2004, los grupos afropanameños y las organizaciones populares tuvieron que adecuarse al entorno político y económico posterior a la invasión, dominado por la llamada transición a la democracia y la aplicación de políticas neoliberales por parte de la élite política blanca instalada en el gobierno y los partidos de oposición. Este artículo intenta proporcionar una perspectiva histórica y cultural sobre la etnicidad y la raza en Panamá, y aborda los retos y oportunidades que el movimiento negro enfrentó tras la invasión de 1989, particularmente en los años de esta década.

El movimiento negro en la actualidad es bastante heterogéneo y se articula en torno a la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras Panameñas, constituida por grupos sociales y culturales, logias, asociaciones cívicas y organizaciones

¹ Traducción del inglés por Tonatiuh Soley y Tessa Brisac.

comunitarias; entre las que se incluyen rastafaris, grupos de mujeres, organizaciones juveniles y varias agrupaciones religiosas, particularmente musulmanas, protestantes y católicas.

A partir de 1999, el movimiento negro ha ganado visibilidad y ha dado importantes pasos para lograr mayor unidad; sin embargo, hoy en día enfrenta graves problemas relacionados con su autonomía, crecimiento, sustentabilidad y alcance social. Se trata de problemas complejos, que exigen soluciones complejas. Por ejemplo, nosotros pensamos que para ampliar su base de apoyo más allá de la clase media negra, el movimiento necesita afrontar los efectos que las políticas neoliberales tienen sobre los afrodescendientes pobres, rurales y urbanos, de todo el país, quienes cada día enfrentan problemas de tenencia de la tierra, desempleo creciente, falta de viviendas accesibles y dignas, incrementos en el precio de los servicios públicos y el transporte, aumento del crimen y la inseguridad, severa ineficiencia del sistema de justicia penal; así como la estigmatización y exclusión racial, de género y sexual.² Por eso, mientras no incluya estos asuntos en su agenda, el movimiento negro no podrá crecer ni convertirse en un actor efectivo a nivel nacional, y al hacerlo deberá ser con independencia de los partidos políticos, a fin de preservar su autonomía, credibilidad y eficiencia.

En un artículo escrito en 1974 señalamos que las organizaciones antillanas veían amenazada su autonomía por la prevalencia del clientelismo político (Priestley y Mohoney, 1975), y en un texto escrito en 1997, llamamos a “[...] revitalizar el

² El grupo *ad hoc* de afropanameños de la diáspora, que se reunió con Martín Torrijos el 4 de noviembre de 2003, planteó muchos de estos temas y exigió la revocación de la privatización de los servicios públicos.

movimiento negro que desempeñó un papel destacado en los setenta, durante el periodo de Torrijos”. Entonces, también recomendamos que “[...] el movimiento debe unirse a agrupaciones de mujeres, organizaciones de derechos humanos, grupos indígenas y asociaciones de trabajadores para construir un movimiento popular vigoroso” (Priestley, 1997). Pero en vez de tomar esa dirección, particularmente tras la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban, 2001, el movimiento negro centró sus esfuerzos en presionar para que el gobierno aplique leyes contra el racismo y lograr la inclusión de la población negra en la elaboración de políticas públicas, lo cual ocasionó que algunos de sus líderes optaron por privilegiar la política partidista y su red de relaciones clientelares, haciendo peligrar la autonomía, credibilidad y eficiencia del movimiento. Examinaremos éste y otros retos para el periodo 1994-2004, particularmente la relación del movimiento negro con el Partido Revolucionario Democrático (PRD).

El paradigma racial panameño: la sociedad arco-iris o el “crisol de razas”³

Al igual que en muchos otros países de América Latina, el racismo al estilo panameño niega la existencia misma del racismo. En cambio, caracteriza a la sociedad panameña como un perfecto “crisol de razas” de hispanohablantes, en el que blancos, indígenas y negros de origen colonial se funden sin

³ Para un ensayo breve sobre la forma en que se usa este concepto en Panamá y la construcción de la supremacía blanca, véase Priestley, 1999.

distingos en una sola nación.⁴ Bajo este sistema racial, las únicas personas identificadas como negras son aquellas con ascendencia antillana y apellidos ingleses. El sistema pretende así separar a la población negra en dos categorías: los “coloniales”, con apellidos españoles de origen virreinal, y aquellos que tienen apellidos ingleses y ascendencia caribeña, llamados “antillanos” o “chombos”.⁵ La noción de crisol de razas, reforzada por la imposición de estas categorías, promueve el mestizaje y la ambigüedad racial, y minimiza la presencia de la población negra en el país.

La conceptualización anterior también promueve las ideas de blanqueo y de armonía racial, al tiempo que dificulta la elaboración de una agenda racial unificada que incluya las preocupaciones e intereses de todos los afropanameños y de los mestizos pobres. Al igual que los discursos y prácticas raciales en otros países, el racismo panameño es parte integral de un sistema histórico específico de explotación y opresión de clase/género/raza. Está anclado en el control patriarcal/oligárquico/capitalista de una minoría blanca o casi blanca sobre la economía y los medios de comunicación nacionales; es un racismo arraigado en siglos de opresión y explotación de los negros y en políticas de inmigración (Durling, 1999). Y en los años que siguieron a la invasión estadounidense, resurgió y floreció como consecuencia del neoliberalismo.

⁴ El “crisol de razas” es un concepto ampliamente usado para describir la mezcla racial, la unidad nacional y la ausencia de racismo, véase Szok, 1998.

⁵ “Chombo” es un término peyorativo usado para describir a los antillanos y a los panameños con ascendencia antillana. También se emplea para diferenciar a esos panameños de los negros con apellidos españoles, véase Wilson, 1981.

Las políticas neoliberales y las protestas populares en el periodo posterior a la invasión

¿Qué significó el neoliberalismo en Panamá después de la invasión?⁶ Implicó erradicar los últimos vestigios de las reformas económicas y sociales de los años setenta y reemplazarlos con los acuerdos de ajuste estructural de los ochenta, seguidos, en los noventa, por la profunda terapia de choque de las reformas del mercado; significó privatizaciones y un nuevo código laboral flexible para sustituir al código de 1972, ya antes modificado (Jiménez Cabrera, 1992); supuso la eliminación de cualquier barrera para la importación y la promoción del crecimiento económico a través de la firma de acuerdos de libre comercio, a fin de ampliar la capacidad exportadora de una economía sobredimensionada y dependiente, ha generado al mismo tiempo unas tasas de crecimiento relativamente altas y una mayor pobreza. Pero, sobre todo, significó una transferencia masiva de riqueza del trabajo al capital. Estas políticas tienen un impacto negativo en las oportunidades de vida de la mayoría de la población panameña, constituida por negros y morenos (Gandasegui, 2004).

Durante los años noventa la aplicación de las políticas neoliberales tuvo un inicio lento debido a que la administración del presidente Guillermo Endara estaba paralizada por su falta de legitimidad, sus divisiones internas y sus problemas de gobernabilidad,⁷ y no lograba cumplir las directrices de

⁶ Para una visión progresista del significado de las políticas neoliberales en América Latina durante los años noventa, véase el capítulo 7 de Green, 1995.

⁷ A pesar de que la planilla compuesta por Guillermo Endara, Billy Ford y Calderón obtuvo una victoria arrolladora en la elección presidencial de 1989, el gobierno apoyó la invasión estadounidense, asumió el poder en una base militar de

Washington y de las instituciones financieras internacionales, que exigían la privatización de las principales empresas estatales, la reforma del código del trabajo y la reducción del sector público (Torres Ábrego, 1993). Estas tareas fueron llevadas a cabo en el periodo 1994-2004 y en los años siguientes por los presidentes Ernesto Pérez Balladares del PRD, Mireya Moscoso del Partido Arnulfista y Martín Torrijos Espino, hijo del fallecido general Omar Torrijos y fundador del PRD.

Ernesto Pérez Balladares, electo en 1994 para suceder al gobierno impopular e ilegítimo del presidente Guillermo Endara, emprendió exitosamente la aplicación de políticas neoliberales de gran alcance durante su periodo presidencial 1994-1999.⁸ Por ejemplo, introdujo políticas de flexibilización laboral y privatizó las telecomunicaciones, los ferrocarriles, los puertos y parte de la generación de energía eléctrica. El monto recaudado por el Estado panameño por estas privatizaciones fue de 1 300 millones de dólares,⁹ ante lo que Felipe Rodríguez de la Asociación Panameña de Ejecutivos de Empresa (APEDE) comentó: “El actual gobierno ha realizado cambios drásticos para integrar a Panamá en la economía mundial. Los gobiernos anteriores dejaron pasar mucho tiempo sin tomar las medidas necesarias, de modo que ahora lo tuvimos que hacer todo de golpe para ponernos al día” (Wilson, 1999).

los estados Unidos y, posteriormente, padeció profundas divisiones internas. Todo eso complicó la aplicación de las políticas neoliberales. Para una discusión de algunos de estos temas, véase Priestley, 1990.

⁸ Para una breve semblanza de Pérez Balladares, véase Priestley, 1994 *a* y *b*.

⁹ Hernández, 1998. Una excelente cobertura periodística sobre la privatización de las telecomunicaciones en 1995 puede encontrarse en Benjamín, 1995.

Las protestas populares contra las reformas neoliberales

Las reformas aplicadas por Pérez Balladares y el PRD provocaron una alta tasa de desempleo que se mantuvo en 13%, así como índices devastadores de pobreza y pobreza extrema de 38% y 20%, respectivamente (*Perfil y características...*, 1977), lo que generó durante todo su periodo presidencial una amplia protesta popular que combatía el paradigma neoliberal y los gobiernos que buscaban imponerlo. Por ejemplo, ya desde 1995 el izquierdista y combativo Sindicato Único Nacional de Trabajadores de la Industria de la Construcción y Similares (Suntracs) encabezó la oposición a las reformas laborales, mientras que el Movimiento de Desempleados de Colón (Modesco), principalmente conformado por hombres y mujeres afropanameños, llevó a cabo numerosas protestas en contra de las reformas y para exigir la creación de empleos gubernamentales temporales para aliviar el desempleo extremadamente elevado de su provincia. A pesar de que la mayoría de la militancia y la dirección de Modesco eran afrodescendientes —incluyendo al dos veces deportado Luis Ladeautl, nacido en Colombia (véase *La Prensa*, 28 de septiembre de 1998)—, esa organización nunca fundamentó su movilización en cuestiones raciales.

Si bien no obtuvieron otros logros significativos durante la presidencia de Pérez Balladares, las protestas populares impidieron la privatización del sistema de agua y alcantarillado en 1998 y generaron una inconformidad tal que, en 1999, Martín Torrijos Espino, candidato del PRD, perdió las elecciones presidenciales frente a Mireya Moscoso, primera mujer elegida al cargo y esposa del tres veces presidente Ar-

nulfo Arias Madrid, antagonista histórico de los panameños antillanos.

El momento cumbre de la presidencia de Mireya Moscoso ocurrió el 31 de diciembre de 1999, día de la transferencia de la soberanía sobre el Canal de Panamá pactada en los acuerdos Torrijos-Carter de 1977, a los que ella y su partido se habían opuesto vehementemente. A pesar de que en el año 2000 aprobó el decreto que establecía el “Día de la etnia negra” (el 30 de mayo), y que el 10 de abril de 2002 entró en vigor la Ley 16 contra la discriminación, que regulaba el derecho de admisión a los establecimientos públicos y creaba la Comisión Nacional contra la Discriminación, la administración encabezada por Moscoso estuvo plagada por la corrupción (Reyes Núñez, 2001), las divisiones internas y su incapacidad para aplicar eficientemente la agenda neoliberal, como efectivamente lo hizo Pérez Balladares y como lo lograría Martín Torrijos Espino —hijo del difunto general Omar Torrijos— tras su triunfo en la elección presidencial para el periodo 2004-2009 (Jordan, 2003).

Tras una década de reformas neoliberales y de modesto crecimiento económico, las oportunidades de mejoría siguen siendo escasas para la mayoría de los panameños, quienes enfrentan el crecimiento de las brechas entre ricos y pobres, hombres y mujeres, población urbana y rural, negros y no negros. Y a pesar de la amplia oposición a las reformas, el movimiento negro se mantiene al margen de las protestas populares.¹⁰

¹⁰ Existen unas cuantas excepciones a ese patrón de comportamiento. Alianza Rastafari y Respuesta Afropanameña unieron fuerzas con Modesco —el movimiento de los desempleados de Colón— en una serie de protestas contra la desocupación, particularmente en 2001.

Los negros en la década posterior a la invasión, 1989-1999

La invasión estadounidense y la llamada “transición a la democracia” infligieron graves golpes a la organización popular. Durante la ocupación y en los días que siguieron, las comunidades de negros y morenos fueron devastadas, sus organizaciones desmembradas y sus líderes fueron asesinados, encarcelados o perseguidos. Los partidos políticos volvieron a ser el eje del proceso electoral y cooptaron a muchos militantes de las organizaciones populares y del movimiento negro, con lo cual minaron las capacidades de muchas agrupaciones y eliminaron a otras. Una instancia que desapareció fue el Congreso del Negro Panameño, un importante foro antirracista y antiimperialista que logró celebrar tres exitosas conferencias en 1981, 1983 y 1988 —los peores años del autoritarismo militar y la agresión económica y política estadounidense (Priestley y Gandásegui, 1989)—.

Durante la mayor parte de la década de los noventa, el movimiento negro permaneció débil y sin capacidad de respuesta ante los retos que enfrentó. La desaparición de sus organizaciones más combativas y notorias —el Congreso del Negro Panameño, Acción Reivindicadora del Negro Panameño (ARENEP), la National Conference of Organized Panamanians (NCOP)— dejó un vacío que fue llenado por otras agrupaciones afropanameñas hacia el final de dicho periodo.¹¹ Por ejemplo, en el verano de 1999 fue fundado el

¹¹ Tras la llamada “transición a la democracia” que empezó en 1989, los partidos políticos atrajeron a muchos afropanameños, una tendencia histórica sólo brevemente interrumpida durante la dictadura militar (1968-1989).

Comité Panameño Contra el Racismo, cuyos principales miembros provenían del Congreso del Negro Panameño y que actualmente desempeña un papel crucial en la lucha por los derechos de la población negra. Hasta entonces, el movimiento estuvo desorganizado, incapaz de proponer una agenda política coherente, e impotente frente a los actos de discriminación, incluso cuando alcanzaban a funcionarios negros elegidos.

El movimiento negro, Durban y la presidencia de Mireya Moscoso

Entre 2000 y 2002 diversos acontecimientos reflejaron el crecimiento y madurez del movimiento negro en Panamá: el impacto del libro de Alberto Barrow, *No me pidas una foto: develando el racismo en Panamá*, publicado en 2001; la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban ese mismo año; el decreto presidencial de Mireya Moscoso, en el 2000, que establecía el “Día de la Etnia Negra” y creaba la comisión organizadora del mismo, que no debe confundirse con la Comisión Coordinadora de la Etnia Negra Panameña, precursora de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras Panameñas, que reúne a 24 organizaciones; la aprobación, de la Ley 16, el 10 de abril de 2002, un ordenamiento que busca acabar con la discriminación generalizada en contra de la población afropanameña, personas a quienes se les niega constantemente el acceso a los establecimientos públicos; y la creación de la Comisión Nacional contra la Discriminación, un organismo

bastante inoperante que forma parte de la Defensoría del Pueblo.¹²

Sin hacer una descripción detallada de estos sucesos literarios y políticos, nosotros sostenemos que esos logros reflejaron la maduración del movimiento negro en Panamá y lo prepararon para los retos que enfrentó durante la coyuntura político-electoral de 2003-2004. En primer lugar, el libro *No me pidas una foto: develando el racismo en Panamá* impulsó el debate nacional sobre raza, discriminación y racismo, un fenómeno nuevo al cual también contribuyó la Conferencia de Durban y sus reuniones preparatorias regionales.

En segundo lugar, Panamá estuvo bien representado en la Conferencia de Durban: el vicepresidente Kayser Bazán encabezó una delegación gubernamental de alto nivel y las organizaciones afropanameñas enviaron una numerosa representación, incluyendo al joven Egbert Wetherborne, miembro fundador de Pro Dignidad —una asociación civil cuyos miembros provienen principalmente de la Facultad de Derecho de la Universidad de Panamá—. Ese mismo año, los afropanameños consiguieron otra pequeña victoria cuando, gracias a la iniciativa y perseverancia de Pro Dignidad y a la colaboración técnica y política de la Defensoría del Pueblo, la Asamblea Nacional aprobó la Ley 16, en 2002, que regula el derecho de admisión a los establecimientos públicos y creó la Comisión Nacional contra la Discriminación. Finalmente, durante 2003 y 2004 organizaciones afropanameñas, inclu-

¹² La Defensoría del Pueblo a cargo de Italo Antinori desempeñó un papel crucial durante la redacción final y la aprobación de la ley contra la discriminación del 2002. Egbert Wetherborne Pérez, fundador del grupo Pro Dignidad y participante de la Conferencia de Durban, redactó una versión anterior. Él me proporcionó esta información durante una entrevista telefónica, el 8 de julio de 2007.

yendo las de la diáspora, elaboraron una serie de reivindicaciones económicas, políticas y culturales; un Plan Estratégico para la Incidencia de los Afropanameños; y una plataforma política, que había empezado a elaborarse en el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) en Costa Rica.

Plataforma estratégica y política de las organizaciones afropanameñas

En agosto de 2003, dos años después de Durban, media docena de afropanameños participaron como representantes de agrupaciones antirracistas en el Encuentro Estratégico de Organizaciones-Redes por la Incidencia, en el IIDH. Los asistentes intercambiaron puntos de vista sobre la problemática común que enfrentan los indígenas y los afrodescendientes: obstáculos para la obtención de derechos ciudadanos plenos, problemas para influir en la elaboración de políticas sociales y dificultades para lograr la inclusión social de la población negra. También intercambiaron información y discutieron las iniciativas más recientes en materia de propuestas legislativas y políticas públicas nacionales e internacionales.

Durante el Encuentro Estratégico de Costa Rica, los delegados de Panamá elaboraron el Plan de Acción para la Incidencia de los Afropanameños, pilar de la Plataforma Política de los Afropanameños, en 2004. El documento contiene dos objetivos de largo alcance: conseguir una auténtica igualdad frente a la ley y la sociedad para los hombres y mujeres afrodescendientes; así como conseguir que las instituciones estatales garanticen su inclusión social. Se planteó perseguir estos objetivos mediante diversas estrategias, inclu-

yendo, entre otras, el desarrollo de la mencionada plataforma política y el impulso de leyes para promover el acceso equitativo al empleo, la movilidad laboral y la participación de los afrodescendientes en la creación de políticas públicas. Además, el documento planteaba como objetivo fundamental la equidad de género en la sociedad panameña, particularmente para las mujeres de color.

Dichos objetivos, la plataforma política, las propuestas legislativas y el Plan Maestro Nacional de Desarrollo Sostenible de los Afropanameños, fueron después desarrollados y adoptados por una red más amplia de organizaciones y dirigentes populares y comunitarios durante las discusiones que se llevaron a cabo en el primer Encuentro Nacional de Líderes y Dirigentes Afropanameños, celebrado en la ciudad de Panamá, el 27 de octubre de 2003. Además, los delegados autorizaron, para el mes de noviembre del mismo año, la celebración del Primer Foro Nacional Afropanameño, que contó con la participación de candidatos presidenciales. El foro —pensado más como espacio político que como organización— lo habían formado varias agrupaciones afropanameñas un año antes, en 2002, como un instrumento para la consulta mutua, el análisis y la reflexión sobre la lucha contra el racismo y la discriminación a nivel nacional, y como una herramienta importante para promover la solidaridad y la unidad entre los diversos grupos y actores panameños negros. Así, durante los meses previos a la elección, las organizaciones del movimiento negro entablaron una serie de encuentros públicos y debates que cristalizaron en una plataforma política y una serie de reivindicaciones económicas, culturales y sociales que presentaron públicamente a todos los candidatos presidenciales, incluyendo a Martín Torrijos.

Martín Torrijos, la diáspora y los avances del movimiento negro

El Primer Foro Nacional Afropanameño, celebrado en noviembre de 2003, abordó los temas de la “invisibilidad” de la población negra y de la desigualdad socioeconómica, pero no formuló una posición crítica frente a las políticas neoliberales en las cuales están arraigadas. Sin embargo, el encuentro permitió un nivel de unidad sin precedente del movimiento negro, al reunir a un conjunto amplio y diverso de organizaciones, incluyendo a las que eran miembros de la Comisión Coordinadora de la Etnia Negra Panameña.¹³ Este nuevo nivel de cohesión se expresó en la solidez de la Plataforma Política de los Afropanameños, entregada luego a todos los candidatos presidenciales para que definieran su posición y firmaran un documento formal de apoyo. Así, El Primer Foro Nacional Afropanameño evidenció los niveles de unidad y fortaleza sin precedentes alcanzados por el movimiento negro.¹⁴ Organizaciones de la diáspora panameña y activistas transnacionales completaron la labor del foro al presentar una lista de 16 preocupaciones y demandas a Martín Torrijos, candidato del PRD.

¹³ Algunos miembros de la Comisión Coordinadora de la Etnia Negra Panameña son: Alianza Rastafari de Panamá, Cámara de Comercio Afropanameño, Centro de Estudios Afropanameños, Comisión Pro Desarrollo de Darién, Comité Panameño Contra el Racismo, Congos de Panamá, Pastoral Afropanameña, Fundación Privada en Pro del Desarrollo Económico y Social (PRODES), Red de Mujeres Afropanameñas, Rescate de la Juventud Afropanameña, Respuesta Afropanameña y Sociedad de Amigos del Museo Afroantillano de Panamá (SAMAAP).

¹⁴ En las elecciones presidenciales de 1952 los antillanos y sus descendientes de primera y segunda generación mostraron una gran unidad y cohesión como resultado de su reciente conquista de la ciudadanía (1946) y del sistema electoral de distritos de un solo miembro.

Panamá, al igual que otros países de Latinoamérica, “exporta” a decenas de miles de sus ciudadanos. Según la Oficina del Censo de los Estados Unidos, en ese país residen más de 100 000 panameños de manera legal, cifra que por supuesto no incluye a las decenas de miles de indocumentados. Cabe resaltar que muchos de estos inmigrantes, autorizados o no, son afrodescendientes, por lo que no resulta sorprendente que se organicen, como ocurrió en las décadas de los años setenta y ochenta, para garantizar que sus opiniones sean escuchadas en los procesos políticos panameños.

Durante la celebración del centenario de Panamá, el 3 de noviembre de 2003, más de 20 000 afropanameños se movilizaron desde los Estados Unidos para participar en las festividades y reafirmar su identidad nacional. Entre ellos, viajó un grupo *ad hoc* de organizaciones y personalidades de Nueva York, que había organizado un foro de alto nivel con el candidato presidencial Martín Torrijos Espino, hijo del fallecido líder populista-nacionalista Omar Torrijos Herrera. El 4 de noviembre de 2003, en el histórico Hotel Panamá, los organizadores del encuentro —acompañados por más de 200 afropanameños, en su mayoría residentes en Nueva York— entregaron al candidato del PRD, Martín Torrijos, una lista de 16 preocupaciones y reivindicaciones intitulada “Afropanameños en la diáspora: Aportación para un diálogo constructivo con el candidato presidencial Martín Torrijos”. Entre las reivindicaciones sociales, económicas, culturales y políticas contenidas en el documento destacaban: la doble nacionalidad y la creación de un circuito electoral especial en los Estados Unidos, dos demandas que requerían de reformas constitucionales; dar marcha atrás en la privatización de los servicios públicos; y el derecho al voto en el extranjero,

una aspiración que fue planteada por primera vez en 1974, en una conferencia organizada por la National Conference of Organized Panamanians (NCOP), en las montañas Poconos, y que posteriormente se logró en 2007.

Tras el encuentro con Torrijos, los miembros del comité *ad hoc* fundaron Panamá Vote 2004 a fin de recaudar fondos para apoyar su campaña. En abril de 2004, dicha organización, en un acto sin precedentes, con gran cobertura de los medios de comunicación panameños, hizo entrega de 20 000 dólares al candidato presidencial del PRD.

El 2 de mayo de 2004, Martín Torrijos fue electo presidente de Panamá al obtener 711 447 votos, 48% de los sufragios totales. La participación en esa elección fue la más alta en la historia del país, con más de un millón y medio de votantes (Tribunal Electoral, 2004). Sin duda, la importancia histórica del general Omar Torrijos, un populista-nacionalista de los años setenta, influyó decisivamente en la elección de su hijo, escogido por una abrumadora mayoría del pueblo panameño, incluyendo los afropanameños que acudieron a votar masivamente por él.

Según los expertos, la celebración de elecciones libres y justas, y la transferencia pacífica del poder —sucesivamente de Endara a Pérez Balladares, a Mireya Moscoso y a Martín Torrijos— demostró que Panamá había consolidado su transición a la democracia. El electorado, incluyendo a los afropanameños, respondió positivamente al eslogan de la campaña de Torrijos “Sí se puede”, con la esperanza de que tanto él como su Alianza Patria Nueva adoptarían medidas para reducir la carga impuesta sobre la mayoría de los panameños por las políticas neoliberales. Sin embargo, desde que tomó posesión, Torrijos profundizó el compromiso del PRD con esas po-

líticas, al reformar el sistema de seguridad social y firmar una serie de acuerdos comerciales entre los que destaca el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, que despertó una fuerte oposición de los sectores agrícolas y de un segmento de los movimientos obrero y popular (Gandáségui, 2006).

Si bien sectores importantes del movimiento popular, entre ellos los que representan a las comunidades de pobres y afrodescendientes, se movilizaron para oponerse a la invasión estadounidense,¹⁵ también cabe resaltar que las organizaciones de afropanameños casi no participaron en las luchas contra la aplicación de las políticas neoliberales ni el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. Esta ausencia se explica por diversas razones: al igual que otras agrupaciones populares, muchas de esas organizaciones fueron fuertemente golpeadas por la invasión estadounidense en 1989, y las pocas que lograron sobrevivir eran principalmente grupos sociales y culturales; en segundo lugar, las organizaciones que cristalizaron durante 1999 y después privilegiaron la elaboración de una agenda contra la discriminación y, en buena medida, no fueron capaces de identificar ni afrontar el programa neoliberal y sus secuelas generalizadas de exclusión social y racismo institucional. El movimiento negro, actualmente agrupado en la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras Panameñas, es muy heterogéneo y se compone de aproximadamente 20 grupos, la mayoría con escasos recursos y opera en las provincias negras de Colón, Panamá, Bocas del Toro y

¹⁵ Véase Georges Priestley, 1997. La documentación sobre la invasión es voluminosa, pero destacan tres obras que muestran la dimensión de la agresión y su impacto sobre las comunidades negra y morena: el laureado documental de Bárbara Trent, *El engaño de Panamá* (The Panamá Deception), 1992; Olmedo Beluche, 1991 y José de Jesús Martínez, 1991.

Darién. A pesar de que la coordinadora tiene presencia nacional y ha demostrado ser capaz de influir en la agenda contra el racismo, la mayoría de las organizaciones que la conforman, con algunas excepciones, funcionan en el nivel regional, tienen vínculos insuficientes con agrupaciones de trabajadores y otras organizaciones populares, y una presencia limitada en las comunidades negras y morenas más amplias, particularmente entre aquellas cuya población es más pobre y vulnerable.

Pese al nivel de unidad mostrado en la elaboración de la Plataforma Política de los Afropanameños de 2003, y el trabajo de la Comisión Coordinadora de la Etnia Negra Panameña, cada grupo tiende a actuar como organización monotemática y algunos mantienen relaciones diferentes y clientelares con los diversos partidos políticos, particularmente con el PRD y con el Estado. Sin embargo, todos permanecen comprometidos en la lucha contra la discriminación racial, étnica y de género.

A pesar de su estrecha y concentrada agenda, el movimiento negro resurgió a partir de 1999¹⁶ y obtuvo los siguientes logros: el nombramiento de dos afropanameños de ascendencia antillana en la Corte Suprema de Justicia de Panamá (Graciela Dixon, presidenta de la Corte Suprema de Justicia y Harley James Mitchell, juez asociado), la formación de nuevas organizaciones de afrodescendientes; la adopción del “Día de la Etnia Negra”, que motivó la creación de la Comisión Coordinadora de la Etnia Negra Panameña, que a su vez, en 2004 se transformó en la Coordinadora Nacional de

¹⁶ “Peligrosa escala de discriminación racial”, editorial de *El Panamá América*, 7 de junio de 1999. Una alarmante serie de hechos de discriminación racial motivó esta editorial de uno de los principales periódicos de país.

Organizaciones Negras Panameñas y permitió una superación parcial del viejo abismo que separa a los negros con ascendencia antillana de los descendientes de esclavos del periodo colonial; la aprobación de leyes y decretos contra la discriminación; mayor visibilidad para los afropanameños y el fin del ocultamiento de la discriminación y el racismo existentes en el país; la participación en la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, así como en las reuniones regionales de 2002 a 2006; y la conformación de una agenda afropanameña para las elecciones de 2004.

Por último, las agrupaciones del movimiento negro presionaron eficazmente al gobierno de Martín Torrijos para crear, en 2005, con financiamiento público, una Comisión Especial para la Inclusión de la Etnia Negra (Decreto Ejecutivo núm. 124, 27 de mayo de 2005), precursora del Consejo Nacional para la Etnia Negra (Decreto Ejecutivo núm. 116, 29 de mayo de 2007), un organismo asesor con personal remunerado y una Secretaría Ejecutiva adscrita al Ministerio de la Presidencia. En ese mismo año, la Asamblea Nacional aprobó el derecho al voto en el extranjero (Decreto Ejecutivo núm. 3, 22 de marzo de 2007), un objetivo que los panameños de la diáspora persiguieron por más de 30 años y que la organización neoyorquina Panamá Vote 2004 presentó como demanda central durante su histórico encuentro con el candidato presidencial del PRD, Martín Torrijos, en el Hotel Panamá, el 4 de noviembre de 2003.

Sin embargo, la propuesta de ley generada por la campaña “No me pidas una foto” desde 2001, y presentada por el Primer Foro Afropanameño del 2004, no fue aprobada por la Asamblea Nacional controlada por Torrijos. Ese proyecto

legislativo pretendía volver ilegal el requisito de presentar una fotografía con las solicitudes de empleo, una práctica común para promover la “buena presencia” y discriminar a las personas de piel oscura, especialmente a las mujeres. En su lugar, la Asamblea Nacional dominada por el PRD tomó fragmentos del proyecto y en abril de 2005, aprobó la Ley 11, una versión descolorida de la propuesta de ley promovida por “No me pidas una foto”, que prohibía la discriminación laboral por motivos de edad, raza, género, clase social, religión o discapacidades físicas. Salvo por la aprobación del voto en el extranjero, en marzo de 2007, las 16 demandas que representantes de la comunidad de la diáspora le entregaron a Martín Torrijos, el 4 de noviembre de 2003, tampoco han sido atendidas por su gobierno.

El clientelismo político y los retos para la autonomía afropanameña

A pesar de las conquistas del periodo 1999-2004, los afropanameños organizados enfrentan grandes dificultades y amenazas para su autonomía, particularmente por parte de la dirección del PRD, cuyos miembros penalizaron y marginaron a líderes y agrupaciones que habían denunciado un eslogan de campaña del partido que, desde la perspectiva del Comité Panameño contra el Racismo, promovía la discriminación. El anuncio, elaborado y supervisado por Vivian Fernández de Torrijos, esposa del candidato, pretendía dar a conocer la posición del aspirante presidencial frente a la creciente ola de crímenes y al alto grado de inseguridad padecido por los ciudadanos comunes. Pero lo que mostraba

era a un hombre negro con peinado rasta tratando de robar a una mujer de piel clara, por lo que el vocero del Comité Panameño contra el Racismo dio una pronta y enérgica respuesta en televisión, en la que calificaba al anuncio del PRD de rotundamente racista. La dirección del partido, notoriamente molesta, retiró el anuncio enseguida y más tarde tomó represalias contra el vocero y contra los líderes de Panamá Vote 2004 que habían salido en su defensa.

A principios de junio, a un mes escaso de celebradas las elecciones presidenciales de 2004, Juan Carlos Navarro, alcalde de la ciudad de Panamá, despidió al vocero del Comité Panameño contra el Racismo, quien había trabajado durante tres años como director de la Oficina Pro Igualdad y Tolerancia de la Alcaldía. Para justificar su decisión, Navarro calificó al funcionario de incompetente, acusación muy difícil de creer dado que hasta ese incidente había alabado constantemente su desempeño. Algunos afropanameños cuestionaron con vehemencia la acusación, particularmente los miembros del grupo neoyorquino Panamá Vote 2004, por lo que el presidente electo Martín Torrijos rompió toda comunicación con sus dirigentes y estableció contacto con otras organizaciones de la diáspora con las que él y su gobierno aún mantienen relaciones. Aunque la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras Panameñas emitió varias declaraciones enérgicas contra las medidas de represalias del alcalde, sus organizaciones afiliadas ofrecieron muy poco apoyo al vocero del Comité Panameño contra el Racismo y prefirieron negociar el nombramiento de otro afrodescendiente, supuestamente para conservar la oficina como cuota política del movimiento negro y garantizar su derecho a opinar sobre la selección del nuevo director. Sin duda, este desenlace mues-

tra la fortaleza y profundidad del clientelismo en la política partidaria, lo cual representa una amenaza importante para la autonomía, el crecimiento y la unidad del movimiento negro panameño.

Este tipo de comportamiento coercitivo y discriminatorio por parte de las élites de los partidos políticos manda una señal clara a quienes se atreven a cuestionar o rechazar la ideología del “crisol de razas”, respaldada por los medios de comunicación, los académicos, los políticos y la burocracia estatal —centinelas que vigilan las fronteras de raza, de género y de etnicidad—. ¹⁷

A pesar de la ideología dominante del “crisol de razas” y del clientelismo político de los partidos y del Estado, en los últimos ocho años, el movimiento negro panameño ha dado pasos importantes hacia una mayor unidad al lograr reunir a los afrodescendientes con orígenes coloniales y a los de ascendencia antillana en la Coordinadora Nacional de Organizaciones Negras Panameñas. Para consolidar sus logros y avanzar en sus proyectos políticos, la coordinadora y sus organizaciones miembros necesitan llevar a cabo lo siguiente: ampliar el alcance de su actividad hacia otros actores sociales; establecer relaciones de trabajo con organizaciones populares; obtener una presencia afropanameña más amplia y representativa en el recientemente creado Consejo Nacional para la Etnia Negra, cuyas oficinas están en el Palacio Presidencial; lograr una mayor presencia en las luchas popu-

¹⁷ El movimiento popular, al igual que el de los negros, enfrenta retos de autonomía provenientes de los partidos políticos neoliberales que gobiernan Panamá. Para una discusión detallada de la historia del movimiento popular en ese país y de sus problemas actuales, véase Marco Gandásegui, 2003 y Rubén Darío Rodríguez Patiño, 1998.

lares; y proteger su autonomía de los abusos de los partidos políticos y del Estado. Éstos son prerequisites para avanzar y ampliar un programa antirracista y antisexista que incluya la lucha contra los proyectos neoliberales y la exigencia de derechos ciudadanos plenos, de justicia social y de democracia popular en el Panamá del siglo XXI.

Bibliografía



- Antinori-Bolaños, Italo Isaacs (2000), "Informe especial contra el racismo" 77, Defensoría del Pueblo de la República de Panamá.
- Arango Durling, Virginia (1999), *La inmigración prohibida en Panamá*, Panamá, Publicaciones Jurídicas de Panamá, S.A.
- Araúz, Celestino Andrés (1997), *El Panamá hispano (1501-1821)*, 3a. ed., *Diario La Prensa*, Panamá.
- Barrow, Alberto (2001), *No me pidas una foto: develando el racismo en Panamá*, Panamá, Universal Books.
- (2003), "Sobre el mapa genético de Panamá", en Alberto Barrow y Georges Priestley, *Piel oscura Panamá: ensayos y reflexiones al filo del Centenario*, 57-58, Panamá, Editorial Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro.
- Beluche, Olmedo (1991), *La verdad sobre la invasión*, 2a. ed., Panamá, Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena.
- Benjamín, Ana Teresa (1995), "Telecomunicaciones: la privatización continúa su marcha", *La Prensa*, 21 de noviembre de 1995.
- Congreso del Negro Panameño (1980), "Memorias del primer Congreso del Negro Panameño", ponencia presentada durante el Primer Congreso del Negro Panameño, Atlapa, Panamá.

- Dinges, John (1990), *Our Man in Panamá*, Nueva York, Random House.
- Downer-Marcel, Joseph (1997), "Arenep-Acción Reinvidicadora del Negro Panameño, a Community Grass-Roots Organization (and Social Movement)", Michigan State University.
- "Elecciones generales del 3 de mayo de 2004", Tribunal Electoral de la República de Panamá, 2004.
- "Elecciones presidenciales", *La Prensa*, 8 de mayo de 1994.
- Figuroa Navarro, Alfredo (1982), *Dominio y sociedad en el Panamá colombiano (1821-1903)*, Panamá, Editorial Universitaria.
- Fontaine, Roger (1989), "Santa Fe 11: una estrategia para América Latina en la década de 1990 (extracto)", *Tareas*, núm. 72.
- Gandásegui, Marco (2006), "Neoliberalismo: transferencia de riqueza y poder de los trabajadores a los propietarios del capital", *Buscando camino*, 19.
- (2004), "El proyecto nacional, propuesta de acción para una alternativa popular al neoliberalismo empobrecedor y antinacional".
- (2003), "Democracia y movimientos sociales en Panamá", *Tareas*, núm. 115, pp. 5-30.
- y Georges Priestley, "Political Crisis and Economic Aggression", *Central American Bulletin*, febrero y marzo de 1989.
- Green, Duncan (1995), *Silent Revolution: The Rise of Market Economics in Latin America*, Londres, Cassell and Latin American Bureau.
- Hernández, Silvio (1998), "Panama: Opposition to Privatization Takes on New Strength", *Responsive Database Services, Inc., Business and Industry, Interpress Service*, 10 de noviembre.
- Jaén Suárez, Omar (1978), *La población del Istmo de Panamá, del siglo XVI al siglo XX*, Panamá.
- Jiménez Cabrera, Edgar (1992), *El modelo neoliberal en América Central: el caso de Panamá*, Costa Rica, Fundación Fredrich Ebert.

- Jordan, Gionela (2003), "Arnulfismo no apoya a Endara", *La Prensa*, 18 de enero de 2003.
- Lawson, A. L., *Panama Black Sons*, Panamá, n/d.
- Martínez, José de Jesús (1991), *La invasión de Panamá*, Bogotá, Causadías Editores.
- Méndez D' Ávila, Lionel (1991), *Invasión US a Panamá: modelo para no olvidar (y cinco presagios estructurales)*, Panamá, Fundación "Omar Torrijos", Colección Panamá.
- Newton, Velma (1984), *The Silver Men: West Indian Labour Migration to Panamá, 1850-1914*, Mona, Institute of Social and Economic Research.
- Ngai, Mae M. (2004), *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America*, Princeton, Princeton University Press.
- "Peligrosa escala de discriminación racial", *El Panamá América*, 7 de junio de 1999.
- Pérez G., Rafael, (2004), "Se quejan por cuña de patria nueva", *La Prensa*, 3 de abril de 2004.
- "Perfil y características del pobre en Panamá", editado por la Dirección de Políticas Sociales del Ministerio de Economía y Finanzas: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Encuesta de vida, 1997, Panamá.
- "Perfil y características de los pobres en Panamá", editado por la Dirección de Políticas Sociales del Ministerio de Economía y Finanzas: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Estudio de niveles de vida, 1997, Panamá.
- Pippin, Larry (1964), *The Remon Era*, Stanford, Institute of Hispanic American and Luso-Brazilian Studies.
- Priestley, Georges (2004), "Antillean-Panamanians or Afro-Panamanians? Political Participation and the Politics of Identity During the Carter-Torrijos Negotiations", *Transforming Anthropology* 12, núms. 1-2, pp. 50-67.

- Priestley, Georges (2004), "Race and Nationalism in Panama: George Westerman and the Antillean Question, 1941-1960", *Wadabagei: A Journal of the Caribbean and its Diaspora* 7, núm. 1, pp. 1-58.
- (1999), "Panamá en el siglo XXI: ¿dejando el racismo atrás?", *La Prensa*, 20 de julio de 1999.
- (1997), "Post-Invasion Panama: Urban Crisis and Social Protests", en Charles Green (ed.), *Globalization and Survival and the Black Diaspora: The New Urban Challenge*, Albany, State University of New York Press, pp. 85-108.
- (1997), "President Balladares Meets Afro Antillean Community", Panamá.
- (1994), "The Opposition Returns to Power", *NACLA*, septiembre-octubre de 1994.
- (1990), "Obstacles to Democracy and Sovereignty", *Radical History Review* 40, otoño, pp. 88-112.
- (1986), *Military Government and Popular Participation in Panamá: The Torrijos Regime, 1968-1975*, Boulder, Westview Press.
- (1975), "El grupo antillano en el proceso político panameño", *Tareas*, septiembre-noviembre de 1975, pp. 11-27.
- Reyes Núñez, Álvaro (2001), "Los hechos de la corrupción", *La Prensa*, 2 de septiembre de 2001.
- Rodríguez Patiño, Rubén Darío (1998), "Movimientos populares y coyuntura electoral", *Tareas*, núm. 100, pp. 87-92.
- Rout, Leslie Jr. (1976), *The African Experience in Spanish America*, Londres, Cambridge University Press.
- Smith Fernández, Alberto (1976), "El Afropanameño antillano frente al concepto de la panameñidad", *Revista Nacional de Cultura*, núm. 5, pp. 45-61.

- Soler Torrijos, Giancarlo (1993), *La invasión a Panamá: estrategia y tácticas para el Nuevo Orden Mundial*, Panamá, Centro de Estudios Latinoamericanos “Justo Arosemena”, CELA.
- Szok, Peter Andrew (1998), “*La Patria es el recuerdo...*”: *Panamanian Nationalism (1903-1931) (Colombia, Intellectuals)*, Tulane University.
- Telles, Edward E. (2004), *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton, Princeton University Press.
- Torres, José Eulogio Ábrego (1993), *Los contrastes del programa de privatización en Panamá: La celada del Proyecto de Ley 72*, Panamá.
- Weeks, John y Phil Gunson (1991), *Panama: Made in the USA*, Londres, Latin America Bureau.
- Wilson, Guillermo (1981), *Chombo* (novela), Florida, Ediciones Universal.
- Wilson, James (1999), “Beyond the Canal: Panama Sets Sights on Future”, *Review of Reviewed Item, InfoLatina S.A. de C.V.*, [s/p].
- Winddance Twine, France (1998), *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, New Brunswick, Rutgers University Press.

LOS CRIOLLOS DE BELICE. ¿ENCARNACIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL O AFIRMACIÓN ÉTNICA?¹

•
Elisabeth Cunin²

Ah wahn no who seh Kriol no gat no kolcha (Yo quiero saber quién dijo que los criollos no tienen cultura). El título de esta canción de Lee Laa Vernon, célebre artista beliceña, revela las transformaciones actuales del estatus de los “criollos” (de la palabra inglesa *creoles*) en ese pequeño país anglófono de América Central.

Hasta hace poco la “cultura criolla” de Belice no necesitaba definirse, mucho menos defenderse. Ella era precisamente la que unía a una sociedad caracterizada por una multiplicidad de grupos, descritos ellos mismos en función de su origen, su historia, su cultura o su lengua, específicos. En esta sociedad frecuentemente presentada como multiétnica, los criollos, al asegurar la integración de todos, reservaban el calificativo “étnico” para los demás. Por otro lado, ellos se reconocían más en su estrecha relación con el poder, simbolizado por la corona de Inglaterra y sus representantes, administradores coloniales y grandes comerciantes, en un territorio

¹ Traducción de Nadia del C. Morales M., Universidad San Buenaventura, Cartagena, Colombia.

² IRD-CIESAS. Este artículo fue escrito en el marco del programa ANR Suds – AIRD Afrodese (ANR-07-SUDS-008) “Afrodescendientes y esclavitudes: dominación, identificación y herencias en las Américas (siglos 15 - 21)”, (<http://www.ird.fr/afrodese/>) y del programa europeo Euresci “Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities”.

que fue por mucho tiempo el Honduras Británico. ¿Que los criollos se interroguen actualmente sobre su propia cultura significa que deben ser abordados, ellos también, como un grupo étnico al igual que los otros? ¿A medida que se afirma esa etnicidad, su pretensión de encarnar la colonia y luego la nación, se verá disminuida?

Al ser grupo el dominante, los criollos no se definían como grupo étnico y reservaban este calificativo a los “otros”, a los que, para retomar la expresión de Cedric Grant (1976: 19), están *en* la sociedad, pero no son *de* esta sociedad. Los trabajos sobre Belice señalan así hasta qué punto el término criollo tiende a confundirse con el de “beliceñidad”. Para David Waddell, “los ‘criollos’ en general se consideran los únicos verdaderos hondureños británicos y es el único grupo que piensa en términos nacionales más que en términos raciales” (Waddell: 1961, 71). Assad Shoman confirma esta observación: “los criollos son considerados los guardianes de la cultura colonial británica y ésta, con su lengua, sus costumbres y tradiciones, es considerada propiamente beliceña” (Shoman, 1993: 116).

Se describe con frecuencia a las sociedades caribeñas en términos de “creolización” que Edouard Glissant define como “la puesta en contacto de varias culturas o por lo menos de varios elementos de culturas distintas, en un lugar del mundo, que produce un resultado nuevo, totalmente imprevisible en relación con la suma o la simple síntesis de estos elementos” (Glissant, 1997: 37). Esta puesta en contacto de varias culturas no sólo constituye un problema de integración de grupos definidos afuera de los proyectos coloniales o nacionales; remite primero a las luchas de poder por la definición y la puesta en marcha de estos proyectos. En este sentido, Belice ofrece una ilustración particularmente interesante: es

objeto de rivalidades entre potencias coloniales (Gran Bretaña y España) y luego nacionales (México y Guatemala) que compiten por imponer distintos “modelos de sociedad”. Esta situación intermedia da cuenta de la riqueza y complejidad cultural de Belice, de la coexistencia de varios idiomas, de la multiplicidad de los grupos étnicos, etc. En una visión menos optimista, esta situación deviene en aislamiento —Belice es olvidado por sus vecinos de América Central y del Caribe insular— y también de anomia política, ligada a la radicalización identitaria y nacionalista asociada en este contexto a cualquier proyecto de sociedad.

Si la “criollización” pudo ser considerada como el soporte ideológico de las naciones independientes del Caribe anglófono (Bolland, 2002), parece, por el contrario, que la independencia sea sinónimo, en Belice, del estancamiento de la dominación política de los criollos y de una renovación de las reivindicaciones identitarias. Varios elementos —económicos, institucionales, diplomáticos— explican las dificultades del proyecto nacional beliceño. Me centraré aquí exclusivamente en un análisis en términos de “etnicización” y racialización de las relaciones sociales (De Rudder, Poiret, Vourc’h, 2000) para estudiar la confrontación entre dinámicas contradictorias: integración y diferenciación, inclusión y exclusión, pertenencia y marginalización. Volveré primero sobre ese estatus de “sociedad criolla”, para analizar sus principales características. Luego me centraré en las dinámicas sociales que impiden la conformación de una “nación criolla” que favorecen la aparición y desarrollo de diferenciaciones étnicorraciales. Finalmente, revisaré cómo, en ese contexto, los criollos tienden a constituirse a su vez en “grupo étnico”, hasta el punto de cuestionar su propio estatus nacional.

¿Belice, una sociedad criolla?

La ambigüedad de la categoría “criollo” fue ampliamente descrita en Belice (Bolland, 1986 y Judd, 1990) y por fuera de él (Jolivet, 1990 y Domínguez, 1986). En Belice, la política colonial británica es descrita generalmente en términos de “*divide and rule*”: al dividir la población en grupos étnicos con contornos y atributos delimitados, era más fácil controlarla e impedir toda movilización social amenazante. En este mosaico, los criollos tienen un estatus aparte, por su proximidad con el poder británico. Lo que me interesa aquí es recordar que los criollos son considerados los “primeros habitantes” del futuro Belice, fundadores, a mitad del siglo XVII, del *settlement* en la desembocadura del río Belice.

El Settlement: los criollos y los otros

En términos cronológicos, la categoría “criollo” no es la primera que se utilizó para describir a los habitantes del British Honduras —Karen Judd (1990: 34) considera que apareció en 1809—. La precedieron las categorías de *settlers* y *baymen*, que afirmaron el anclaje local de esta población y transmitieron una idea de anterioridad y de origen. Los *baymen* fueron de hecho los primeros habitantes del futuro Belice, y se instalaron alrededor de la desembocadura del río Belice (en el actual lugar de Belize City). A mediados del siglo XVII, piratas y traficantes europeos, en su mayoría británicos, acompañados de africanos y descendientes de éstos, esclavos o libres, se refugiaron en los islotes coralinos y en los estuarios costeros. Poco a poco, a medida que la explotación de las riquezas forestales era más rentable que el ataque de los navíos

extranjeros, algunos se instalaron de manera más permanente y establecieron el primer campamento, el *settlement* (Clegern, 1967 y Dobson, 1973). El desarrollo de la actividad económica de extracción de la madera (*logwood* hasta los años 1770 poco a poco reemplazado por la caoba) dio origen a la introducción de esclavos (Bolland, 1997). Los trabajos sobre Belice consideran así que los criollos resultaron del encuentro entre los *baymen* y esclavos. El elemento fundamental es que los criollos se definen como los “primeros habitantes”, los fundadores del futuro Belice.

Al mismo tiempo, la historia de Belice es asimilada a la llegada de los diferentes grupos y de su instalación en lugares precisos del territorio: mískitu provenientes de los lados de Nicaragua en la segunda mitad del siglo XVIII, garífuna, de la isla de San Vicente y de las *Bay Islands* al principio del siglo XIX, *mestizos* que huyeron de la Guerra de Castas en Yucatán, partir de 1847, chinos a mitad del siglo XIX, luego nuevamente al final del siglo XX, hindúes que vinieron a trabajar en las plantaciones del norte del país en el siglo XIX, menonitas instalados en los años 1950, migrantes africanos contemporáneos, pensionados estadounidenses, refugiados políticos y económicos provenientes de América Central desde los años 1980.

*La batalla de Saint George's Caye, punto de partida
del relato nacional*

La batalla de Saint George's Caye simboliza, el 10 de septiembre de 1798, la victoria militar de los británicos contra los españoles, y oficializa así la ocupación británica del territorio. Éste es, sin duda, el evento más revelador del estatus de

los criollos y de la aparición de una “sociedad criolla”, reconocida como tal en sus distintas conmemoraciones. Elevada al nivel de fiesta nacional, el 10 de septiembre, es a la vez la consagración de una sociedad criolla y el acta de nacimiento de Honduras Británico. Es interesante observar que la independencia de Belice fue acordada el 21 de septiembre de 1981. De manera que las celebraciones del 10 y del 21 de septiembre tienden así a confundirse (programación común durante gran parte del mes de septiembre) y se asocia implícitamente la batalla de Saint George’s Caye con la independencia nacional, como si fuera su inspiración. Hay que subrayar también que en este episodio mítico de la “identidad beliceña”, los distintos grupos que componen la futura nación no tienen ningún papel, o porque todavía no habían llegado al territorio (mestizos, garífuna en particular), o porque su presencia era negada o ignorada (mayas).

La primera conmemoración de la batalla,³ en ocasión del centenario de 1898, simboliza la afirmación de una “sociedad criolla” en el momento preciso en que la colonia se institucionaliza políticamente y se desarrolla económicamente. Justo antes de las celebraciones, el 2 de abril de 1898, un editorial del *Colonial Guardian* regresaba sobre las consecuencias de esta victoria y dibujaba los contornos de la sociedad beliceña:

... Garantizó para siempre a los *baymen* y sus descendientes y sucesores de la libertad civil y religiosa y un buen gobierno. Más allá de la importancia del evento como tal, sin embargo, le batalla de Saint George ilustró una

³ Las primeras evocaciones de la batalla de Saint George aparecieron en 1823 (Stone, 1994; Shoman, 2000: 136), después de una rebelión de esclavos, la élite criolla se dio cuenta del interés de promover la referencia a una “sociedad armónica”, frente a los esclavos y los administradores británicos.

situación en esta colonia que es única en la historia del mundo. En todos los países donde la esclavitud ha existido, las condiciones normales siempre han sido el odio del esclavo por el amo, a causa del rigor y de la crueldad de su dominación.

De hecho, las celebraciones de 1898 insistieron en recordar la “especificidad” de la esclavitud beliceña, organizada alrededor de campamentos dispersos en el bosque, que dejaban cierta autonomía a los esclavos y era presentada, en este sentido, como totalmente ajena a las condiciones infrahumanas característica de la esclavitud de plantación. Esta situación será utilizada como argumento para celebrar la “armonía” de las relaciones entre amos y esclavos y la emergencia de una sociedad más pacífica que en cualquier otro lugar. Años más tarde, Monrad Metzgen (1928), en un libro de compilación sobre la batalla de Saint George’s Caye, popularizó el recuerdo de una lucha “hombro a hombro”, *shoulder to shoulder*, entre los *baymen* y los esclavos (véase Shoman, 2000, para un análisis crítico).

Tierra de nadie y rivalidades diplomáticas

“El anatema ha sido inapelable: Inglaterra robó Belice a España, Inglaterra robó Belice a México, Inglaterra robó Belice a Guatemala” (Echánove Trujillo, 1951: Prefacio): no es raro encontrarse aún hoy, en México y sobretodo en Guatemala, discursos como los de Luis Rosado Vega, célebre poeta y periodista yucateco. Los conflictos entre ingleses y españoles estructuraron la historia de Belice y se inscriben en el marco más amplio de rivalidades entre potencias coloniales en el Caribe. El territorio de Belice estaba ligado originalmente a la Capitanía de Yucatán que estaba, a su vez, bajo

la inspección de la Corona española. Con la instalación de los *baymen* en la desembocadura del río Belice y sobre todo con sus incursiones cada vez más numerosas y durables en el interior de las tierras (explotación maderera), España e Inglaterra firmaron acuerdos que atribuyeron a esta última ciertas prerrogativas económicas en el seno de un territorio delimitado con el Tratado de París (1763). Al no ser éste respetado, fue seguido de otros acuerdos según el grado de las tensiones entre los dos países europeos.

Sin embargo, estas actividades diplomáticas no se reflejaban en un interés por la valorización del territorio: España no pasó el límite marcado por el fuerte de Bacalar (ubicado hoy cerca de la ciudad fronteriza de Chetumal, pero cuya localización fue cambiante en la historia) y nunca se instaló de manera permanente en Belice. Por su parte Gran Bretaña esperó hasta 1862 para convertir este territorio en la colonia de Honduras Británica. Con las independencias latinoamericanas, recomenzaron las negociaciones, esta vez con México (al norte) y Guatemala (al occidente). Las fronteras territoriales se establecieron definitivamente con el primero (Tratado Mariscal Spencer, de 1783) pero siguen siendo objeto de conflicto diplomático con Guatemala (Toussaint, 1993).

Este conflicto, heredero de las tensiones no resueltas entre las potencias coloniales, amenazará de manera durable la integridad de Belice y retrasará considerablemente su acceso a la independencia, de los años 1960 a 1981. Frente a las ambiciones neocoloniales guatemaltecas, la (re)afirmación de una implantación caribeña, anglófona, protestante, que contrasta con un Guatemala centroamericano, hispanohablante y católico, se vuelve garantía de una independencia anhelada y la marca de una “sociedad criolla”. De manera implícita o

explícita, el conflicto diplomático con Guatemala llevó a Belice a insistir en su pasado caribeño más que en sus lazos latinoamericanos. Haciendo imposible cualquier discurso integrador, el conflicto con Guatemala obligó a los criollos a alegar una “especificidad beliceña” en una lógica de defensa de una “criollismo” amenazado. Toda afirmación identitaria, sea étnica o nacional, debe ser reubicada en ese contexto político-diplomático tensionado, que transforma las marcas de pertenencia en sumisiones duales conflictivas, prohispanica o probritánica, procentroamericana o procaribeña.

El fracaso del proyecto nacional de “creolización”

En el momento en que Belice accede a la independencia, en 1981, podemos preguntarnos si el modelo de una “sociedad criolla”, en el sentido de una integración de los diferentes grupos que la componen y de una hegemonía política y cultural del grupo criollo, continuará como fundamento a la nueva sociedad independiente. Los discursos de George Price, “padre de la Nación”, parecen corresponder con la búsqueda de una sociedad en la cual las diferencias estarían superadas: “No hay garífuna (*caribs*), no hay criollos, no hay ketchi, maya, indios españoles (*spanish indians*). Sólo hay ciudadanos de nuestro país en nuestro propio derecho” (discurso pronunciado en 1962, Galvez y Greene, 2000: 89). Igualmente él evoca una “maravillosa mezcla de gente que une la carne y la sangre de África, Asia, Europa, y de nuestros orígenes garífuna y maya, y que hoy en día es un solo pueblo que tiene que mantenerse unido para construir la nueva nación centroamericana de Belice” (discurso de 1965, Galvez y Greene, 2000: 103). De

esta manera, la movilización anticolonial no se inscribiría en líneas de fractura étnicas y reposaría más bien sobre una argumentación política y socioeconómica.

Sin embargo, como mencionamos antes, al contrario del resto del Caribe anglófono, la independencia es retrasada durante 20 años por las pretensiones de Guatemala sobre Belice. Veinte años durante los cuales las movilizaciones populares de los años 1960-1970 se estancaron mientras que la presencia inglesa se volvió la última muralla de la integridad territorial. Para Assad Shoman, uno de los principales actores de este periodo, el balance es amargo: “el sistema creado por los británicos y retomado por los dos partidos políticos beliceños establecidos ha tenido el efecto de reforzar la dependencia del país, manteniendo su estado de subdesarrollo e impidiendo una participación efectiva de la gente en la creación de una nueva sociedad” (Shoman, 1987: 49); “la independencia, entonces, no logró resolver uno de los principales objetivos del primer partido político beliceño —la búsqueda y promoción de una identidad nacional” (Shoman, 1987: 89)—. Cuando Belice alcanza finalmente su independencia en 1981, la situación es muy diferente a la que conocieron las otras colonias británicas en los años 1960: América Central está marcada por violentos conflictos que tendrán repercusiones directas sobre Belice y América Latina y pronto avanzará hacia la proposición de políticas multiculturales (Hale, 2005).

De hecho, el proceso de “criollización”, comprendido como sincretismo cultural que justifica a la vez la especificidad y la unidad nacionales, puede ser considerado como una amenaza del estatus de los criollos en su rol de herederos del poder y de la cultura británicos. Así, ellos perdieron su estatus de

grupo dominante o su pretensión de encarnar política y culturalmente a la nación.

Black pero no criollos: rechazo de una parte de la población negra

Nacido el 9 de febrero de 1969, el movimiento UBAD, *United Black Association for Development*, iniciado por Evan X Hyde, se inscribe en un doble rumbo: movilizándolo permanentemente la amenaza de una “latinización” del país, adopta igualmente un discurso racial que denuncia el racismo del cual las poblaciones negras son víctimas. La utilización del calificativo “black” hace referencia a conceptos o relaciones percibidas como raciales y hegemónicas, en un discurso inspirado ampliamente en los movimientos negros americanos (de Marcus Garvey a Martin Luther King, pasando por Malcom X, en un ecumenismo que no busca inscribirse en una línea ideológica fijada). Ahora bien, si UBAD tuvo, incontestablemente, una influencia tanto intelectual como popular, jamás fue reconocido como un actor institucional y no consiguió tener una influencia en las reivindicaciones negras ni, en las cuestiones raciales o étnicas, en el seno del proyecto nacional.⁴ De hecho la organización se autodisolvió en 1974 y Evan X Hyde intentó sin éxito entrar en el juego político con la creación de un partido. Después de la desaparición de UBAD, sus actividades convergieron hacia los medios con la creación del periódico *Amandala* (desde 1969) y de la radio-televisión *Kremandala*, luego hacia la educación con la creación del programa *UBAD Foundation for Education*. Evan X juega entonces un papel de electrón libre, crítico hasta la provocación, cultivando su in-

⁴ La situación de Belice es muy diferente a la de Jamaica (Sheperd, 2002).

dependencia, exterior a toda institución. Si bien las reivindicaciones dirigidas por UBAD y *Amandala-Kremandala* se expresan en la escena pública anticolonial y luego nacional, éstas no fueron integradas como características de la comunidad nacional naciente. Por el contrario, la radicalización creciente del discurso de Evan X Hyde contribuyó a asociar toda evocación de la categoría “negro” a una forma de extremismo, como comunista o incluso, en una inversión de las asignaciones, de racista o antinacional.

Es así como lejos de simbolizar la unidad de una “sociedad criolla”, Saint George favoreció al contrario, según Evan X, la división y la dominación de una burguesía criolla apoyada por los “esclavistas británicos”. Evan X retomó la historia de las rebeliones de esclavos, en particular la de 1773, y consideró estos últimos como sus verdaderos ancestros, mucho más que los actores de la batalla de Saint George. Recalificó así los “esclavos negros rebeldes” en “gente negra revolucionaria”. Al rechazar la categoría “criollo”, Evan X Hyde reproduce la lógica de racialización que denuncia al mismo tiempo. Llama así a la movilización “black” en contra de todas formas de “creolización”: “si eres negro, piensas como yo. Si eres moreno piensas como la Orden Leal y Patriótica de los *baymen*. Si eres blanco, no alcanzaste a leer hasta ahí. Tienes que pensar como negro” (Hyde, 1969: 17).

Apoyándose en un populismo que justificaría su acción (los editoriales de *Amandala* son firmados sin falta por un “power to the people”) y sobre una “teoría del complot” que haría de los “negros” víctimas eternas,⁵ Evan X Hyde arremete a su

⁵ Más allá de este discurso hay que precisar que Evan X Hyde proviene de una gran familia criolla y que él mismo ocupó uno de esos puestos institucionales que tanto critica, ya que fue senador entre 1993 y 1998.

vez contra los “mestizos” a quienes acusa de querer dominar el país y contra los criollos a quienes reprocha el haber renunciado a su herencia africana y negar su color de piel. La categoría “criollo” es así cuestionada por una parte de la población que supuestamente forma parte de ella. Para Evan X Hyde:

Yo soy un africano-beliceño (*African-Belizean*), no soy un criollo. Pero no soy un africano-africano (*African-african*). No voy a regresar a África para cultivar. Un criollo es como la gente que quiere cambiar la atención de los problemas reales diciendo: oh, somos criollos. Reconoce así que no es blanco, pero no quieren ser africanos. La historia de Belice es la de la explotación del negro por el hombre blanco. Durante todos estos siglos, la gente que nacía morena era orientada a tener un color más claro y muchas mujeres negras no fueron respetadas. Es lo que representa el criollo, una falta de respeto a mi africanidad (entrevista, 23 de abril de 2008).

Nuevos “aliens” y “guerra étnica”: las migraciones centroamericanas

Los años 1980 conocen una nueva ola de migraciones con la llegada de refugiados centroamericanos que huyen de las guerras civiles (Salvador y Guatemala), seguidos pronto por migrantes económicos (Salvador, Guatemala y Honduras). De manera que, para un país tan poco poblado como Belice, el trastorno demográfico es profundo. El término *alien*, utilizado en el siglo XIX por la administración colonial inglesa, reaparece en el lenguaje oficial y en las interacciones cotidianas, introduciendo un grado suplementario de alterización con relación a la categoría de “migrante”. La creación de un campo de refugiados (Valle de la Paz), el nacimiento de barrios identificados como centroamericanos (Salvapán, Las Flores)

en Belmopán, la nueva capital del país,⁶ el número cada vez mayor de personas que sólo hablan español, son muchos signos que dan a esta migración una visibilidad particularmente fuerte. Los medios contribuyen considerablemente a desarrollar un sentimiento de inseguridad oponiendo las sociedades centroamericanas, reducidas a una sucesión de guerras civiles y de persecuciones militares, a un Belice presentado como un remanso de paz (un “tranquil haven of democracy” como lo celebra el himno nacional). El migrante centroamericano es así frecuentemente descrito bajo los rasgos del delincuente, del ladrón y del traficante.⁷ Joseph Palacio (1990: 6) llega a hablar de una “ideología antimigrantes centroamericanos en Belice”.

Frente a esta nueva ola migratoria el grupo criollo pierde su posición demográfica dominante y su asociación, hasta entonces dada por sentada, con el destino de la colonia y luego de la nación. En efecto, la década de 1980 registra dos dinámicas migratorias en sentido inverso: mientras que los refugiados centroamericanos llegan en gran número, los beliceños por su parte migran cada vez más hacia los Estados Unidos. Y la mayoría de esos migrantes son criollos.⁸ De hecho, en el censo de 1991, por primera vez la población

⁶ Que, por lo demás, desde su creación al principio de los años 1960, tiene problemas para desarrollarse y poblarse, lo que acentuará aún el sentimiento de “invasión” centroamericana.

⁷ Los años 2000 son testimonio de una inversión de la tendencia: los medios asociarán generalmente la violencia, particularmente fuerte en la ciudad de Belice, con los negros presentados como jóvenes sin empleo, consumidores y traficantes de droga.

⁸ Los primeros flujos importantes de migración hacia los Estados Unidos datan de principios de los años 1960, después del huracán Hattie (marzo de 1961) que arrasó gran parte de la ciudad de Belice, en su mayoría criolla.

mestiza sobrepasó en número a la población criolla: 43.6% para los *mestizos* contra 29.8% de criollos.⁹ El “equilibrio étnico” del país estaría entonces invertido, como lo atestigua este eslogan popular: “los negros salen y entran los latinos”. Este censo tiene varias interpretaciones pesimistas, que se expresan abiertamente bajo la forma de una “amenaza latina” que vendría a poner en duda la “identidad caribeña” de Belice. Harriet Topsey (1987) la formula haciendo referencia a una “guerra étnica”. Algunos años después, el antropólogo beliceño Joseph Palacio (1996) se pregunta si todavía hay lugar para lo que él califica de *africanness* en Belice (véase también Bolland, 1997: 270). Assad Shoman menciona un proyecto destinado a favorecer la migración de haitianos, es decir “gente de lengua y costumbres todavía más ajenas a las beliceñas que las de los centroamericanos, pero de piel negra” (Shoman, 1993: 121).

Es indispensable precisar que las categorías del censo dan más cuenta de las normas sociales del campo administrativo o político que de una “realidad” de la cual ellas serían “reflejo”. El carácter extensivo de la categoría *mestizo* favorece el sentimiento de una “invasión” hispánica, ya que olvida la multiplicidad y heterogeneidad de la población incluida en dicha categoría. Ella reúne en efecto bajo una misma denominación a las víctimas de la Guerra de Castas¹⁰ del siglo XIX y los refugiados centroamericanos de los años 1980. Sin lugar a dudas

⁹ El censo de 2000 (el último disponible) confirma esta tendencia: mientras que los “criollos” tienen una estimación de 24.9% de la población, los que son reagrupados en adelante en la categoría “Mestizo/Spanish” representan 48.7%.

¹⁰ En 1847, la Guerra de Castas constituyó un formidable levantamiento de una parte de la población maya de la península de Yucatán, que provocó particularmente la llegada de varios miles de refugiados a Belice (Reed, 2002; Vallarta Vélez, 2001).

los criterios administrativos de clasificación tuvieron, voluntariamente o no, una consecuencia fundamental en la institucionalización de ese nuevo rostro mestizo del país. Numerosas interpretaciones alarmistas de los años 1990 se apoyaron en una comparación sistemática de los censos de 1991 y de 1981, suponiendo una continuidad entre las categorías. Sin embargo, en 1981, los individuos fueron llevados a posicionarse, entre otras opciones, en los términos “negro/black” y “mixed”... categorías frecuentemente reinterpretadas luego como sinónimos de “criollo” y “mestizo”.

Políticas multiculturales y etnicización: los mayas y los garífuna

El periodo que precedió la independencia estaba caracterizado por cierto retroceso de las cuestiones étnicas en provecho de la promoción de una “identidad nacional” común y el rechazo de la política británica del *divide and rule*. La obra: *A History of Belize. Nation in the Making*, primer relato nacional independiente, describe la acción de la administración colonial de la siguiente manera: “... la gente fue también dividida por religión, por su lugar de residencia, por ocupación, por color y clase (...). Cada grupo era animado a odiar y tener miedo de los demás” (*A History of Belize*, 2004: 69). Sin embargo, los años 1980-1990 ven, por el contrario, una afirmación renovada de la “eticización” de ciertos grupos, garífuna y maya principalmente. Tendríamos que hablar más bien de apropiación de identidades étnicas operando hasta entonces bajo el modo de asignación jerarquizante. Más allá de los límites geográficos y sociales, este proceso forma parte de una revalorización de la diferencia, aun si la segunda lógica está lejos de haber reemplazado por completo a la primera. La

aparición de dos organizaciones de carácter étnico, el National Garifuna Council (en 1981) y el Toledo Maya Cultural Council (creado en 1978, pero sobre todo activo a partir de la mitad de los años 1980), es síntoma de esas transformaciones. Si su etnicización antes era sinónimo de marginalización y de inferioridad, ahora se vuelve, en el nuevo paisaje multicultural globalizado de los años 1980-1990, un vector identitario valorizado por las mismas poblaciones maya y garífuna.

Así, varios trabajos proponen análisis en términos de mantenimiento de rasgos étnicos específicos: “Confrontándose a fuerzas de cambio persistentes y siempre crecientes, estos grupos lograron conservar su cohesión cultural de una manera sustantiva, y todos tienen un fuerte sentimiento de identidad compartida” (Wilk y Chapin, 1990: 5). En el caso de los garífuna, la existencia de una lengua específica, los ritos religiosos (*diügu*), la comunidad transnacional (Honduras, Guatemala, Nicaragua, Belice y Estados Unidos), la riqueza de las prácticas musicales (paranda, punta, punta rock), etc., son utilizadas como argumento para señalar también su diferencia y “autenticidad” (González, 1969; Foster, 1986; Cayetano y Cayetano, 1997; Izard, 2004 y Palacio, 2005). Su singular historia los ubica en una situación identitaria ambigua puesto que ellos pudieron ser clasificados, y clasificarse, como indígenas y como descendientes de africanos. Con mayor razón podríamos decir que ocurre una etnicización, alteridad que de hecho cultivan ellos mismos y que es ampliamente reconocida. La lengua, las danzas y los cantos garífuna recibieron el estatus de “Patrimonio intangible de la humanidad” de la Unesco, en 2001. Por su parte, mientras que el Toledo Maya Cultural Council trabaja sobre todo en la valorización de la historia y la cultura maya, supo aprovechar el desarrollo

de un turismo patrimonial (explotación de los sitios arqueológicos y naturales mayas) y comprometerse también en un rumbo más reivindicativo, como dan testimonio particularmente los debates alrededor de la creación de un “Maya Homeland” en los años 1980 o su participación en una red de ONG mayas mesoamericanas.

A pesar de que esta reetnicización estuvo a veces descrita en términos de emergencia de un “folclor multicultural” (MacPherson, 2007: 17), no carece de una dimensión política incontestable. Ésta no se expresa a través de un compromiso político explícito (partidos políticos, voto étnico, reivindicaciones específicas) sino que contribuye a debilitar un poco más un modelo de “sociedad criolla” que se había establecido hasta ahora sobre la base de una inclusión al margen de los garífuna y de los mayas: como ciudadanos beliceños que no encarnaban a la nación beliceña. Así, el Toledo Maya Cultural Council precisa que los maya fueron los primeros habitantes de Belice antes de ser empujados al margen. El recuerdo de la existencia de una forma de organización política particular (los Alcaldes, institución heredada de la colonización española, véase Bolland, 1988), habiendo sobrevivido a lo que es presentado como una invasión de los colonos británicos, los *baymen* en primera fila, o la petición de creación de un “Maya Homeland”, reserva indígena en el sur del país, muestran hasta qué punto estas movilizaciones van más allá de un encasillamiento identitario estrictamente cultural. Subrayaremos igualmente el hecho que los garífuna hayan instaurado un *Settlement Day* que celebra su llegada sobre el suelo beliceño, el 19 de noviembre de 1802, de esta manera ellos también echan sus anclas en el territorio nacional de la misma manera que los primeros *settlers*, los criollos. La fecha

de aniversario de la llegada de los garífuna fue promovida al rango de “fiesta nacional” en 1977, al mismo nivel que la independencia, la batalla de Saint George y el Día de la raza, renombrado Panamerican Day, que celebra en América Latina la llegada de los españoles a tierras americanas (12 de octubre) y asociado, en Belice, a la población *mestiza*.

De manera más general, esta etnicización en adelante positiva se traduce en las políticas y la escena nacionales. En 2007 por ejemplo, la Biblioteca Nacional abrió sus puertas con una presentación de la cultura y la historia garífuna mientras que el Museo Nacional presentaba una exposición sobre los mayas, que exhibía particularmente una máscara de jade descubierta en 1968 por el arqueólogo estadounidense David Pendergast en el sitio de Altun Ha. Estaba acompañada del comentario: “... es una reliquia única que nos dejaron unos de los primeros beliceños”. Es interesante recordar que ese mismo museo, inaugurado a principios del 2000, en su cronología de Belice sólo hacía remontar la historia del país a 1705, fecha de la instalación de los colonos británicos para explotar la madera. Mientras en el primer piso la civilización maya era celebrada, dicha cronología permanecía olvidada en la plata baja.

Igualmente, en 2004, fue lanzado un proyecto nacional encaminado a la modificación de los programas educativos y la integración de un componente “multicultural” en sus currícula. Sostenida por el Ministerio de Educación Nacional y el National Institut for Culture and History, esta iniciativa culminó en una publicación con el título programático: *Belize New Vision. African and Maya Civilization. The heritage of a new nation*. El cuestionamiento de una identidad nacional que sobrepasa las diferencias, tal como lo sostienen los “padres” de la

independencia, está manifiesto: “El modelo multicultural mira la herencia cultural de Belice en una perspectiva múltiple y holística. Busca desarrollar una conciencia de las diferentes culturas (...) El modelo multicultural intenta relacionar la historia de Belice con los distintos territorios de dónde vinieron las diferentes culturas” (Iyo, Tzalam, Humphreys, 2007: 85). Ahora bien, esta nueva “visión multicultural” sólo toma en cuenta en adelante las categorías “africano” y “maya”. De esta manera, las épocas colonial y nacional parecen puestas entre paréntesis en provecho de un retorno a un origen precolonial lejano, en el cual los “criollos”, “garífuna” y “blacks” se confundirían en un solo “grupo”, los “africanos”, aminorando la heterogeneidad actual de las poblaciones descendientes de africanos (a pesar de que las poblaciones en África son presentadas con lujo de detalles). La “historia de Belice”, la que comienza en el siglo XVII y domina el relato nacional, es reducida a ocupar la tercera sección de la obra, mucho después de la presentación de la civilización y la historia maya (sección uno) y luego la africana (sección dos). Sobre todo, las huellas de una sociedad dominada por un grupo criollo parecen haber desaparecido en favor de una integración horizontal entre los diferentes sectores de la población.

¿Hacia la etnicización de los criollos?

El lenguaje pluriétnico actual pone en duda la definición misma del grupo criollo: ¿se trata de un grupo étnico “como los otros”? ¿Perdió su lugar especial, sobresaliente, al encarnar la nación? La “amenaza latina” y la “reetnicización” de los garífuna y de los mayas, lejos de conducir a la desapari-

ción del grupo criollo, tienden por el contrario a favorecer su “visibilidad” (Douglass y Lyman, 1976) en una lógica de repliegue sobre los rasgos étnicos. De hecho, la categoría “criollo” hace su aparición en el censo de 1991 de manera completamente reveladora: los criollos no son más el símbolo de la Colonia o de la nación si no que se convierten en un grupo étnico como los demás. En otros términos, el proyecto nacional se parece menos a un proceso de criollización, comprendido como integración de las diferencias, que a una politización progresiva de pertenencias étnicas heredadas de la época colonial y retraducidas en el contexto específico del final del siglo XX. En esta lógica de diferenciación, los criollos también deben proporcionarse una cultura, una lengua y una historia particulares, cuando su asociación “natural” con el proyecto colectivo es puesta en duda.

Redefinir su lugar

Con el fin de ilustrar este proceso, me interesaré en la reedición, en 2005, de un manuscrito de Lawrence Vernon, escrito originalmente en 1964 en el marco de la obtención de un diploma universitario.¹¹ El prefacio resalta la importancia de esta obra, reeditada en ocasión del aniversario número 70 de la Belize National Library y respondiendo a una petición particularmente fuerte (Vernon, 2005: Prefacio). En cuanto a Lawrence Vernon, descendiente de una gran familia criolla, él estuvo vinculado a la Biblioteca Nacional, y resulta que 41 años más tarde el texto ya no es completamente el mismo.

¹¹ Documento fotocopiado disponible en los archivos de Belmopán, en la sección *Books*, bajo la referencia 0069 BAD.

Observemos primero que el título adoptó un lenguaje más “políticamente correcto”: *A Brief Ethnological Description of Belizean Races a Cultural Groups of Belize*. Además, el orden de presentación de esos grupos y el número de páginas que les son asignadas varían de una obra a la otra: mientras que en 1964, los que son calificados de *spanish community*, de *spaniards* o de *mestizos* ocupan la cuarta posición, después de los mayas, los garífuna y los criollos, y sólo son objeto de tres páginas; ahora, en 2005, abren la publicación. Agreguemos a eso que la edición de 1964, después de haber descrito a los mayas y a los garífuna, precisa que los otros grupos que serán estudiados no presentan marcadores diferenciales suficientemente afirmados y parece dudar en cuanto a su estatus. “Las siguientes razas de gente que nos permiten entender la población del país no son ‘tribus’ como tales (...), más bien pueden ser consideradas como gente más convencional o conservadora que adoptó en gran medida una forma de vivir y una cultura occidental” (Vernon, 1964: 70). La descripción de la categoría “criollo” también es instructiva. Si los dos textos están de acuerdo en los grandes rasgos (ascendencia africana, armonía de las relaciones entre amos y esclavos, vínculo con la ciudad de Belice), varios matices son reveladores. La larga serie de estereotipos que caracterizaban a los criollos en 1964 desapareció: “El criollo mediano tiene una sonrisa visible, y la risa generalmente no está muy lejos. Tien de a ser bullicioso y ruidoso en su habla, y siempre dispuesto a pelear. Su disponibilidad es otra de sus cualidades y su simpatía con todos es bastante evidente ” (1964: 71). La “sangre negra” (1964: 72) fue reemplazada por la “sangre africana” (Vernon, 2005: 22). La afirmación de la identidad beliceña de los criollos, “generalmente aceptada como el ejemplo más

preciso de un verdadero beliceño” (1964: 71) da lugar a un discurso más matizado: “... a causa de sus mezclas muy coloridas, y como ocupan el mayor centro de población de Belice, los criollos tienen quizá la actitud más nacionalista de los grupos culturales” (2005: 23). Mientras que la permanencia de una jeraquía racial es resaltada en 1964, “... la clase alta de Belice sigue siendo de piel clara y el número de negros de clase alta es reducido” (1964: 74), el texto de 2005 adopta una perspectiva más cultural: “de todos los beliceños actuales, los criollos son los más alienados y confundidos a nivel cultural ya que los africanos, ancestros de los criollos, fueron los más intensamente deshumanizados, desculturizados y reorientados” (2005: 23). Esta alienación cultural conduce a la desaparición de las “creencias populares” (2005: 28) y a la casi desaparición de prácticas religiosas (2005: 29), pero autorizó, no obstante, el mantenimiento de músicas y danzas específicas: “a pesar de los esfuerzos de los amos por erradicar la música considerada una molestia o un incentivo a la rebelión, el *Gombay* como evento musical de diversión sobrevivió y ha sido recreado hoy en las bandas de *Boom-and-Chime*” (2005: 28). Sin embargo, en 1964, el mismo autor afirmaba: “los mayas tienen su baile, los garífuna su *Cunjoy* y su *Sambai*,¹² mientras que los criollos no tienen su propio baile” (1964: 77).

De tintes raciales el lenguaje pasó a ser mucho más cultural. Paralelamente, algunas prácticas culturales que serían propias de los criollos reaparecen y reemplazan una caracterización basada en su mayoría en rasgos sociales. Agreguemos que el estatus nacional del grupo criollo, otrora pensado

¹² Es probable que el “Gombay” de 2005 sea el “Sambai” de 1964, hoy escrito como “Sambay” o “Sambai” y asociado a los criollos.

como una evidencia, se convierte en adelante en el orden de un “comportamiento” que no está en sí mismo perfectamente asegurado.

Étnico... pero no tanto

Algunos años después de la creación de los *councils* garífuna y maya, los criollos adoptaron igualmente, en 1995, su propia asociación, el Kriol National Council, y parecen querer inscribirse, también, en esta lógica de etnicización. “The purpose of the National Kriol Council of Belize is to promote the culture and language of the Kriol people of Belize, as well as harmony among all the ethnic groups of Belize”. Éstas son las primeras palabras del sitio de Internet del National Kriol Council (<http://www.kriol.org.bz/>) son reveladoras: por una parte, la grafía adoptada hace salir el término “criollo” de las normas ortográficas de la lengua inglesa; por otra parte, los “kriol” se autodefinen en términos étnicos (cultura, lengua). Sin embargo, al mismo tiempo, siguen apareciendo como los garantes de la armonía entre los diferentes grupos étnicos. Este papel de árbitro o de conciliador no es nuevo; pero ya no se asocia con la proximidad del poder británico y parece inscribirse en una lógica estrictamente étnica. De hecho la página *web* está dividida en tres rúbricas que presentan la cultura, la historia y la lengua “kriol”.

La página de cultura (http://www.kriol.org.bz/CulturePages/Creole_Culture.html) inicia con una pregunta: “Qué es un ‘criollo?’”, y parece hacer parte de este proceso de clasificación propio de la división en grupos étnicos. Sin embargo, la respuesta lejos de dar una serie de criterios de identificación, ofrece una definición extremadamente abierta y subjetiva de

la categoría “criollo”. Notaremos igualmente el regreso a la grafía corriente del término, que acentúa la normalización en detrimento de la diferenciación.

Hay muchas respuestas a esta pregunta y nuestra intención no es presentar una definición completa. Las categorías siguientes discuten cualidades culturales que son identificadas como criollas. Sin embargo, mientras que una persona exterior puede identificar a alguien con varias de estas características y considerar que es un criollo (otros van a decir que tal persona no incorpora de manera suficiente tales o cuales cualidades, por ejemplo no es suficientemente negro para ser criollo), cualquier persona que tiene una de estas cualidades y que quiere ser identificado como criollo, puede ser un criollo.

Aun cuando la especificidad étnica se presenta como argumento, los criterios de definición de esta etnicidad son sumamente vagos; si bien podríamos esperar una especie de repliegue identitario, la concepción transmitida es completamente incluyente.

En efecto, las palabras de Mirna Manzanares (entrevista del 19 de abril de 2008) y de Silvana Woods (entrevistas del 8 de noviembre de 2007 y del 17 de abril de 2008), respectivamente presidenta y secretaria del National Kriol Council, confirman la coexistencia de estas lógicas de inclusión y exclusión. Se observa un esfuerzo importante por valorizar una cultura presentada como específicamente criolla, que tomaría su inspiración directamente de África: palabras y platos culinarios considerados como africanos; promoción del *Sambay*, descrito como un canto africano de fertilidad; apoyo de los cuenteros y de la tradición oral, asociados a África, etc. Todos los años en mayo es organizado el Cashew Festival, en el pueblo de Crooked Tree, que tiene como objetivo la celebración

de la cultura criolla. Ya no se trata de la ciudad de Belice, otrora doble símbolo de “beliceñidad” y de “criollismo”, percibida hoy como demasiado mestiza. La cultura criolla se encuentra situada en los antiguos campamentos madereros que bordean los ríos (Belice y New River), principales vías de comunicación y transporte de madera en el pasado. Estos pueblitos son presentados como los verdaderos lugares de nacimiento de una cultura específica que encontraríamos hoy en la lengua criolla, la música *bruckdown*, el vino de nuez de caoba o las fiestas de Navidad. Este “regreso al origen” se da por una búsqueda de autenticidad que se expresa a la vez en una valorización de la ruralidad, una referencia reafirmada a África y una exaltación de la figura de leñador —que sustituye a la del esclavo—. Al mismo tiempo, M. Manzanares y S. Woods no dejan de insistir en la “armonía interétnica”, en la importancia de los mestizajes de los cuales, precisamente, los criollos serían el símbolo. Cualquier persona puede convertirse en miembro del Kriol Council desde el momento en que comparte la cultura criolla, no importa que sea chino, *mestizo* o menonita, repiten las entrevistadas en varias ocasiones. Aun si la cultura criolla no es tan visible como las otras, es justamente porque ella es “so much a part of everything”. “Cultura viva”, que “todo el mundo vive al cotidiano”, por lo que parece “evidente”, “incorporada”, “presente por doquier”.¹³

¹³ Es interesante precisar que escuché un discurso muy parecido durante la visita al Creole Museum, en el centro de la ciudad de Belice, y cuyos responsables también participaron en el nacimiento de una movilización criolla en los años 1990. Éste restaura una casa criolla “típica” de una familia que vive de cortar madera. Allí también la “criollidad” parece expresarse ante todo en la vida cotidiana mucho más que en cualquier reivindicación política o en rasgos culturales puestos en escena.

Conclusión

El 22 de abril de 2008, Lee Laa, “the Queen of *Kriol kolcha*”, fue invitada a participar en las celebraciones del Día de la Tierra en el parque nacional de Guanacaste, a la entrada de Belmopán. Llevaba un vestido africano con los colores de la Union Jack, cantó unas 10 canciones que tenían por único acompañamiento sus propios CD’S que sonaban en un aparato portátil. Al momento de empezar su clásico “Kriol kolcha”, ella le pidió al “DJ” improvisado que bajara la música y se lanzó en una larga explicación sobre el origen de los esclavos, las mezclas con los británicos, los campamentos madereros, la lengua criolla, etc. Fuera de la tarima improvisada, Lee Laa vuelve a ese relato precisando que “la gente me dice que yo pierdo mi tiempo, que los criollos no tienen historia, ni cultura. Están engañados”. Comprendemos entonces que se trata de visibilizar y valorizar esta historia y esta cultura criollas. Pero, al hacer esto, ¿no es el lugar mismo de los criollos en la sociedad lo que resulta transformado? Entre más se unan los criollos a un grupo étnico, menos encarnarán a la nación; por el contrario, entre menos sean definidos en términos étnicos, más les será posible conservar su posición sobresaliente. De esta manera ellos están confrontados a esta contradicción: llevar el proyecto nacional afirmando una identidad específica y defender una cultura que sería amenazada aun cuando se supone que simboliza la cultura nacional. Asimismo, puede observarse hasta qué punto el discurso de los representantes criollos aparece encerrado en una contradicción, entre afirmación de una especificidad cultural y lógica de mestizaje, entre valorización de la diferencia y normalización, entre singularidad y cotidianidad.

Bibliografía

•

- A History of Belize: Nation in the Making* (2004), 9a. ed., Benque Viejo del Carmen, Cubola Productions.
- Bolland, Nigel (2002), "Creolisation and Creole Societies. A Cultural Nationalist View of Caribbean Social History", en Shepherd y Richards (eds.), *Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture*, Kingston, Ian Randle Publishers, y Oxford, James Currey Publishers, pp. 15-46.
- (1997), *Struggles for Freedom: Essays on Slavery, Colonialism and Culture in the Caribbean and Central America*, Belice, Angelus Press.
- (1988), *Colonialism and Resistance in Belize: Essays in Historical Sociology*, Belice, SPEAR.
- (1986), *Belize. A New Nation in Central America*, Boulder y Londres, Westview Press.
- Cayetano, Sebastián y Fabián Cayetano (1997), *Garifuna History, Language and Culture of Belize, Central America and the Caribbean. Bicentennial Edition (April 12th 1797 – April 12th 1997)*, Belice, BRC [1a. ed., 1990].
- Clegern, Wayne (1967), *British Honduras: Colonial Dead End, 1859-1900*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Dobson, Narda (1973), *A History of Belize*, Londres, Longman Caribbean; Trinidad y Jamaica, Longman Caribbean Limited.
- Domínguez, Virginia R. (1986), *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Douglass, William y Lyman Stanford (1976), "L'ethnie: structure, processus, saillance", *Cahier International de Sociologie*, vol. LXI, pp. 197-220.
- Echánove Trujillo, Carlos A. (1951), *Una tierra en disputa (Belize ante la historia)*, Mérida, Editorial Yucatanense Club del Libro.

- Foster, Byron (1986), *Heart Drum: Spirit Possession in the Garifuna Communities of Belize*, Belice, Cubola Productions.
- Gálvez, Francisco Jr. y Edward Greene (2000), *George Price. Father of the Nation of Belize*, Belice, Ion Media.
- Glissant, Edouard (1997), *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard.
- González, Nancy (1969), *Black Carib Household Structure*, Washington, University of Washington Press.
- Grant, Cedric H., (1976), *The Making of Modern Belize: Politics, Society and British Colonialism in Central America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hale, Charles (2005), "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 28 (1), pp. 10-28.
- Hyde, Evan (1969), "Knocking Our Own Thing", *X Communications*, Belice, The Angelus Press Ltd. [1995].
- Iyo, Aondofé, Froyla Tzalam y Francis Humphreys (2007), *Belize New Vision: African and Maya Civilizations. The Heritage of a New Nation*, Belice, Factory Books.
- Izard, Gabriel (2004), "Herencia y etnicidad entre los garífuna de Belice", *Revista Mexicana del Caribe*, núm. 17, pp. 95-127.
- Jolivet, Marie-José (1990), "La créolisation en Guyane. Un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 37 (148), pp. 813-837.
- Judd, Karen (1990), "Who Will Define US? Creolization in Belize", *SPEARreport*, 4: Second annual studies on Belize conference (pp. 29-40), México, SPEAR, Cubola Productions.
- Macpherson, Anne (2007), *From Colony to Nation. Women Activists and the Gendering of Politics in Belize, 1912-1982*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press. ◀

- Metzgen, Monrad (ed.) (1928), *Shoulder to Shoulder, or the Battle of St. George's Caye 1798*, Belice, Literary and Debating Club.
- Palacio, Joseph (2005), *The Garifuna. A Nation Across the Border. Essays in Social Anthropology*, Belice, Cubola Books.
- (1996), "Is there Any Future for Africanness in Belize?", *Journal of Belizean Affairs*, 1 (1), 34-47.
- (1990), "Socioeconomic Integration of Central American Immigrants in Belize", *SPEARreport 2*, México, SPEAR, Cubola Productions.
- Reed, Nelson (2002 [1964]), *La Guerra de Castas de Yucatán*, México, Biblioteca Era.
- Rudder, Véronique de, Christian Poiret y François Vourc'h (2000), *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, París, Presses Universitaires de France (Pratiques théoriques).
- Shepherd, Verene (2002), "Questioning Creole: Domestic Producers and Jamaica's Plantation Economy", en Shepherd & Richards (eds.), *Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture*, Kingston, Ian Randle Publishers, Oxford, James Currey Publishers, pp. 167-180.
- Shoman, Assad (2000), *Thirteen Chapters of a History of Belize*, Belice, The Angelus Press Limited [1a. ed. 1994].
- (1993), "La inmigración centroamericana en Belice: un choque cultural", en Francesca Gargallo y Adalberto Santana (comps.), *Belice: sus fronteras y destino*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1987), *Party Politics in Belize. 1950-1986*, Benque Viejo del Carmen, Cubola Productions.
- Stone, Michael (1994), *Caribbean Nations, Central American State: Ethnicity, Race and National Formation in Belize, 1798-1990*, disertación de doctorado, Austin, University of Texas at Austin.

- Topsey, Harriot (1987), "The Ethnic War in Belize", First Annual Studies on Belize Conference, University Center (25 y 26 de mayo de 1987, pp. 1-5), Belice, *SPEAR Ethnicity and Development*.
- Toussaint, Mónica (1993), *Belice: una historia olvidada*, México, Instituto Mora/CEMCA.
- Vallarta Vélez, Luz del Carmen (2001), *Los Payobispenses. Identidad, población y cultura en la frontera México-Belice*, Chetumal, Conacyt/UQROO.
- Vernon, Lawrence (2005), *Cultural Groups of Belize*, Belice, Print Belize.
- (1964), *A Brief Ethnological Description of Belizean Races*, Belmopán, National Archives [texto inédito].
- Waddell, David (1961), *British Honduras: A Historical and Contemporary Survey*, Londres, Nueva York y Toronto, Oxford University Press.
- Wilk, Richard y Mac Chapin (1990), "Ethnic Minorities in Belize: Mopan, Kekchi and Garifuna", *SPEARreports*, 1, México, SPEAR/Cubola Productions.

SEGUNDA PARTE

EL MANEJO DE LA DIFERENCIA EN EL ACCESO A RECURSOS

EL PODER DE LA DEMARCACIÓN: EL PRIMER DESLINDAMIENTO EN BARRANCO, BELICE¹

•
Joseph O. Palacio, Judith Rae Lumb y Carlson Tuttle

Introducción

La residencia temporal y el asentamiento son dos temas que han marcado el estudio de la nación garífuna como un pueblo negro centroamericano reducido a la impotencia. La representación “icónica” de la residencia temporal proviene del estudio fundacional de Nancie González, *Sojourners of the Caribbean - Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garífuna* (Residentes temporales del Caribe - etnogénesis y etnohistoria de los garífuna). Esta representación proviene del “Día de la llegada del garífuna”, una fiesta nacional pública celebrada en Belice, el 19 de noviembre, para conmemorar el arribo y asentamiento a gran escala de los garífuna en 1832.² Tanto el libro de González como la efeméride son muy conocidos por los estudiosos de ese pueblo.

Desde su llegada a tierras centroamericanas, el 12 de abril de 1797, los garífuna se dispersaron hasta llegar tan al norte como Belice, en 1802, y tan al sur como la Mosquitia, en 1805. Esta primera expansión los puso en contacto con per-

¹ Traducción del inglés por Tonatiuh Soley y Tessa Brisac.

² Recientemente, otros dos países con poblaciones garífuna importantes establecieron sus propios “días de la llegada”, Guatemala, el 26 de noviembre, y Honduras, el 12 de abril.

sonajes poderosos, quienes aprovecharon su presencia de múltiples maneras en beneficio de diversos proyectos de colonización. Los destinaron a servir en fortificaciones militares³ a lo largo de las costas del Caribe (Arrivillaga 2005: 64-84 y González 1987: 55-57); cultivar alimentos básicos para los colonos europeos (González 1987: 109); establecer asentamientos nuevos en zonas infestadas de mosquitos (Arrivillaga 2005: 64-84), y laborar en múltiples ocupaciones como fuerza de trabajo barata. Incluso cuando lograron establecer sus propios asentamientos, los garífuna podían ser expulsados al menor capricho de las autoridades. En pocas palabras, los poderosos redujeron a los garífuna a ser itinerantes —sea porque tenían que buscar empleos temporales o porque los expulsaban de sus asentamientos—. A raíz de eso, la élite los acusó después de ser nómadas, temperamentales e incapaces de establecer compromisos de largo plazo (Johnson 2005: 43-56 y Morris 1883: 118). Por tanto, no resulta extraño que su amplia movilidad histórica haya convertido el análisis de sus migraciones en un tema central para los estudiosos.

El tema principal de este artículo son los asentamientos establecidos por los mismos garífuna —una nación formada a partir del mestizaje de africanos e indígenas americanos— como prerrogativa de su comunidad, a pesar de la oposición de las autoridades coloniales británicas y de sus políticas de colonización territorial. Los objetivos específicos son los siguientes:

- a) Explorar el patrón tradicional de asentamiento rural establecido por los garífuna y el resto de los poblado-

³ De forma deliberada excluimos la participación de hombres garífuna en actividades militares, ya que no fueron experiencias de asentamiento.

- res antes del primer deslindamiento de tierras realizado por las autoridades coloniales británicas.
- b) Describir los procedimientos de demarcación de linderos como parte de un proyecto colonial dentro de un proceso de doblamiento en curso.
 - c) Iniciar el análisis del uso garífuna tradicional del espacio residencial.
 - d) Analizar los intercambios interétnicos en torno al uso del espacio residencial, para mostrar el traslape entre el uso tradicional y las leyes coloniales.

A pesar de que en la década de 1850 los garífuna fundaron Barranco, una aldea en el extremo sur de Belice, en 1892 las autoridades británicas eliminaron sus derechos consuetudinarios sobre sus casas y parcelas e impusieron la propiedad legal en concordancia con las leyes coloniales. Una forma de describir ese ejercicio es “la apropiación de tierras del mito por tierras de ley”.⁴ Como sugiere el título del presente ensayo, los británicos transformaron las líneas de demarcación en una poderosa herramienta. De un plumazo, los deslindadores primero despojaban de sus parcelas a muchos pobladores, para volver a adjudicárselas oficialmente o, en algunos casos, los desposeían por completo y asignaban el terreno a otros. Nuestro estudio deja de lado el enfoque sobre la residencia temporal, más concurrido, y en cambio inicia el análisis de la construcción de una comunidad cuyos miembros tuvieron

⁴ Inversión del título de un ensayo de Jean Basson “*The Appropriation of Lands of Law by Lands of Myth in the Caribbean Region*” (“La apropiación de tierras de ley por tierras del mito en la región caribeña”) (2002: 116-135). En él describe la toma de terrenos públicos en Jamaica como un acto de resistencia de los ocupantes por haber sido históricamente privados del derecho a la tierra.

que adaptarse a la ley colonial de poblamiento. Después del deslindamiento, Barranco ha sobrevivido hasta los primeros años del siglo XXI y constituye un monumento a la persistencia de los pioneros y de sus descendientes, a pesar de las imposiciones de las autoridades coloniales.⁵

La información primaria usada en este trabajo proviene de documentos de los Archivos de Belice y del Departamento de la Tierra en Belmopán, Belice, que incluyen mapas y nombres de los propietarios de parcelas en Barranco cuando los deslindadores realizaron el primer plan oficial del pueblo en 1892, así como los registros de las compraventas posteriores de tierras. La información adicional proviene de la historia oral y de las genealogías de los habitantes, recopiladas durante tres décadas.⁶

Antecedentes conceptuales

Davidson estudió el asentamiento inicial de las comunidades garífuna en la laguna de Perlas, en la costa de Nicaragua, por pioneros provenientes de Honduras en los años 1880 (Davidson, 1980: 31-47). Aunque usó información cartográfica de archivo, su fuente primaria es la historia oral que recopiló entre 1973 y 1975, con los datos precisos de quiénes vinieron

⁵ Ya en 1859 los garífuna de Dangriga, Belice, fueron despojados de sus parcelas. Bolland y Shoman agregan, "Aunque muchos de ellos (*u. gr.* los garífuna) deben haber ocupado tierras antes de 1817 y, por tanto, éstas podrían haber sido tratadas como sedes de plantaciones, la administración colonial racista no aplicó ese procedimiento a los Caribes" (1977: 90). Unos cuantos años antes, los dueños se adjudicaron la propiedad de sus tierras mediante proclamas.

⁶ Nuestra profunda gratitud al personal del Departamento de Archivos de Belice por su infatigable ayuda.

de dónde y del lugar en el cual se establecieron. Los esfuerzos de Davidson provenían de su interés por el desarrollo a largo plazo del asentamiento histórico de los primeros garífuna que llegaron a América Central. La dispersión de los garífuna a lo largo de cientos de kilómetros de la costa de América Central, desconocida para ellos en los primeros cinco años de su llegada, plantea una serie de problemas teóricos y prácticos abordados por Davidson (1984: 13-35). Gullick (1976), González (1987) y Kerns (1983), entre otros, también exploraron la documentación histórica sobre los primeros patrones de asentamiento.

Mientras Davidson y otros acuden a las fuentes de la historia oral y escrita, Bolland (1987: 33-76), Bolland y Shoman (1977) y Shoman (1994) usaron un marco metodológico derivado de la economía política para explicar cómo los británicos despojaron de la posesión de la tierra a los negros desprotegidos. Las herramientas administrativas creadas por las élites para reducir a los garífuna a una vida de peones endeudados, en vez de campesinos con tierras, fueron el monopolio sobre la tierra y la Masters and Servants Act (Ley de amos y sirvientes). En ambos casos, peones o campesinos, los garífuna estaban marginados en áreas que los blancos no querían y tenían que estar dispuestos a abandonar sus asentamientos en cualquier momento para trabajar en aserraderos o en plantaciones agrícolas. Bolland (1987: 33-76) muestra que la creación de reservas oficiales para indígenas mayas y garífuna a partir de 1868 es en realidad reveladora de la ambivalencia de la asignación permanente de tierras propias a esas poblaciones.

El estudio de los primeros asentamientos rurales en el Caribe anglófono forma parte del tema más amplio de la tran-

sición de los pueblos provenientes de África de la esclavitud al campesinado en las sociedades de las pequeñas islas. Pero existe otro grupo rural que permaneció más alejado en la periferia, el cual fue menos conocido por sus asentamientos permanentes que por sus luchas violentas por su territorio y, finalmente, su repliegue a comunidades cimarronas. De este grupo proviene la nación garífuna y su estudio plantea un gran desafío ya que impone ampliar el campo de investigación para explorar otras sociedades, relativamente desconocidas del área caribeña, especialmente aquellas que combinan rasgos culturales africanos e indígenas. El segundo desafío consiste en ampliar el arsenal metodológico para estudiar a esos pueblos con las técnicas de la historia oral y de la genealogía, junto con la información de archivo.

El tercer desafío es integrar al pensamiento occidental el empeño de los propios pueblos por contar la historia desde su perspectiva. Desde fines de los años noventa, se renovó el interés por el estudio de los garífuna (o *garinagu*, forma plural de su nombre en su propia lengua), y ellos mismos, junto con sus colegas centroamericanos, están en primera fila en la investigación sobre la fundación de sus asentamientos. Algunos trabajos han permitido redescubrir héroes y heroínas locales que eran pioneros (Arrivillaga 2005: 64-84 y Palacio 2005: 43-63). Esa perspectiva que coloca a la aldea como centro de la incubación cultural durante los últimos 200 años, merece ser fomentada y desarrollada mediante una amplia comparación entre comunidades. La proclamación de la Unesco, en 2001, que declara la lengua, la danza y la cultura garífuna patrimonio cultural inmaterial de la humanidad (Cayetano y Cayetano 2005: 230-250); junto con el éxito internacional del fallecido cantante, compositor y promotor cultural Andy

Palacio,⁷ generaron un auge del estudio del pueblo garífuna dentro de sus propias comunidades como portadoras y constructoras de cultura.⁸

Redcliff, una comunidad autoestablecida⁹

A pesar de la gran cantidad de información disponible sobre las lejanas migraciones de los garífuna, quedan pocos datos sobre su organización social previa y posterior a Centroamérica. Kerns (1983:28-35) explica que en San Vicente buscaron ocultar información a los fueñños, como parte de su estrategia de defensa durante los últimos años de combate previos a su expulsión a Centroamérica por los británicos. Se sabe de forma general que en San Vicente vivieron en pequeñas unidades uxorilocales, rodeadas por sus jardines a lo largo de la Costa de Barlovento y en las orillas de los ríos (González 1987: 31). Las mujeres predominaban en estos asentamientos mientras los hombres solían irse a la guerra, a comerciar y a buscar trabajo asalariado. En Centroamérica conservaron su patrón de poblamiento disperso al fundar cantidades de asentamientos pequeños —algunos simples campamentos para protegerse de las tormentas— que abarcaban buena parte de la costa caribeña, desde Honduras hasta Belice. Por lo demás, con frecuencia abandonaban algunos mientras consolidaban otros.

⁷ Andy Palacio nació en Barranco.

⁸ Michaelene A. Crichlow (2004: 318-320) utiliza el término “constructores de cultura”.

⁹ Redcliff era el nombre que se le dio a Barranco durante buena parte de la segunda mitad del siglo XIX.

Sin embargo, es legítimo preguntarse: ¿cuándo establecieron los garífuna comunidades formadas por múltiples hogares familiares agrupados en aldeas, que diferían en tamaño y función de los grupos dispersos de reducidos núcleos de parientes característicos de San Vicente? La discusión que vamos a presentar, acerca de la fundación de Barranco, muestra que la formación de asentamientos permanentes fue resultado de la decisión de los propios garífuna; y que al llevarla a cabo aprovecharon las oportunidades ofrecidas por el proyecto colonial británico en el noreste de Centroamérica, proyecto cuya hegemonía se extendió durante la mayor parte del siglo XIX, desde la Mosquitia hasta Belice.¹⁰

La inminente abolición de la esclavitud, anunciada por la prohibición del comercio de esclavos en 1807, empujó a los ingleses de Belice a contratar hombres garífuna como leñadores asalariados, como complemento del trabajo esclavo cada vez menos dócil y menos seguro. Los hombres llegaban desde Honduras con contratos estacionales, pero fue probablemente la llegada de sus mujeres e hijos lo que provocó la fundación de pequeños asentamientos garífuna en Belice.

Conforme creció la estabilidad de la relación de hombres y mujeres con los campamentos madereros como fuentes de trabajo asalariado y mercados para sus productos agrícolas, se consolidaron aldeas más grandes en el sur de Belice. Por otro lado, los garífuna deseaban mantener sus propias comunidades para poder esconderse durante las luchas de la *Masters and Servants Act* (*Ley de amos y sirvientes*), comerciar entre

¹⁰ Para una discusión sobre la usurpación británica de la economía política de la región en el siglo XIX, que con frecuencia se impuso a los intereses coloniales españoles y, posteriormente, a los de las repúblicas centroamericanas, véase Woodward (1976) y Sullivan (2000: 6-88).

ellos y celebrar sus propios ritos espirituales a través de diversas ceremonias, lejos de la mirada desaprobatoria de los demás, especialmente de las autoridades eclesiásticas. Hacia 1833, Dangriga tenía cerca de 500 habitantes (González 1987: 139-168). Al referirse al periodo comprendido entre 1870 y 1900, Gullick (1970: 39) menciona que: "En Honduras Británica, los caribes estaban dispersos a lo largo de toda la costa, especialmente entre All Pines y South Stann Creek; alrededor de Jonathan Point, False Bay y Placentia Point; y hacia adelante hasta Monkey River".

A partir de la década de 1860, Belice experimentó profundos cambios económicos con la introducción de plantaciones comerciales de caña de azúcar en las tierras de los grandes terratenientes y de plátano —o *banano*— en las propiedades pequeñas. Por primera vez en la historia colonial de Belice las autoridades brindaron oportunidades para que pequeños campesinos obtuvieran tierras, lo cual produjo hacia la región una migración en gran escala de hombres y mujeres del país y del exterior. Tres grandes empresas ofrecían empleos. La finca Seven Hills, propiedad de Young, Toledo & Co., ubicada a orillas del río Grande, ofrecía 700 puestos de trabajo en 1880 (Camille 1986: 39-46). Los granjeros ex confederados que llegaron del sur de Estados Unidos se instalaron unas cuantas millas al oeste de Punta Gorda y, hacia 1890, ofrecían más de 200 empleos a personas que venían de puntos tan cercanos como Punta Gorda o Redcliff y tan lejanos como Honduras (Camille 1986: 39-46).¹¹ La tercera empresa era el conglomerado de W.H. Cramer, explotaba

¹¹ Durante el periodo de 1861 a 1870, entre 3 y 7 000 mil antiguos confederados emigraron a Honduras Británica para escapar del control de los yanquis. La mayoría abandonó la colonia, pero menos de 100 se quedaron y fundaron cl

parte de los miles de hectáreas de tierra suya en los valles de los ríos Moho, Temash y Sarstoon en el cultivo de varios productos agrícolas de exportación (Wilk 1991: 60-61). Estas oportunidades económicas atrajeron a los garífuna, entre otros, hacia el sur de Belice. Pero, si conocemos bien las ventajas que ofrecía el trabajo asalariado, no podemos ignorar que, al mismo tiempo, muchos permanecían en sus comunidades y construían sus asentamientos permanentes, que han sobrevivido a muchos ciclos de bonanza-quiebra de las industrias de la subregión. Y el papel de las mujeres, cuya fuerza sostenía esos primeros empeños de instalación estable, no ha sido valorado adecuadamente.

A Redcliff llegaron hombres y mujeres de Dangriga, tras hacer escala en la pequeña aldea de Jonathan Point. Otros venían de Livingston, directamente o por el camino de Punta Gorda (véase la figura 1). Los pioneros de Redcliff eran Santiago Avilez y su esposa Desideria Lambey. Invitaron a otras cuatro familias a unírseles: Juan Pedro Cayetano y Nicolasa Morales, Alexander Nicholas y Eugenia Avilez, Francisco Norberto y Serapia Álvarez, y José Apolinario García y Marcelina Martínez.

Lo primero que atrajo a los pioneros a Redcliff fue la ausencia de otros pobladores, la riqueza del mar y de la tierra, así como la posibilidad de comerciar con comunidades cercanas más grandes, como Punta Gorda y Livingston, de más de 1 000 habitantes en 1830 (González 1987: 139-168). Durante los años 1880, la economía comercial de la aldea floreció, gracias al cultivo del plátano y a su venta a los barcos

pueblo de Toledo, pocos kilómetros al oeste de Punta Gorda, donde se dedicaron a producir azúcar (Simmons, 2001).

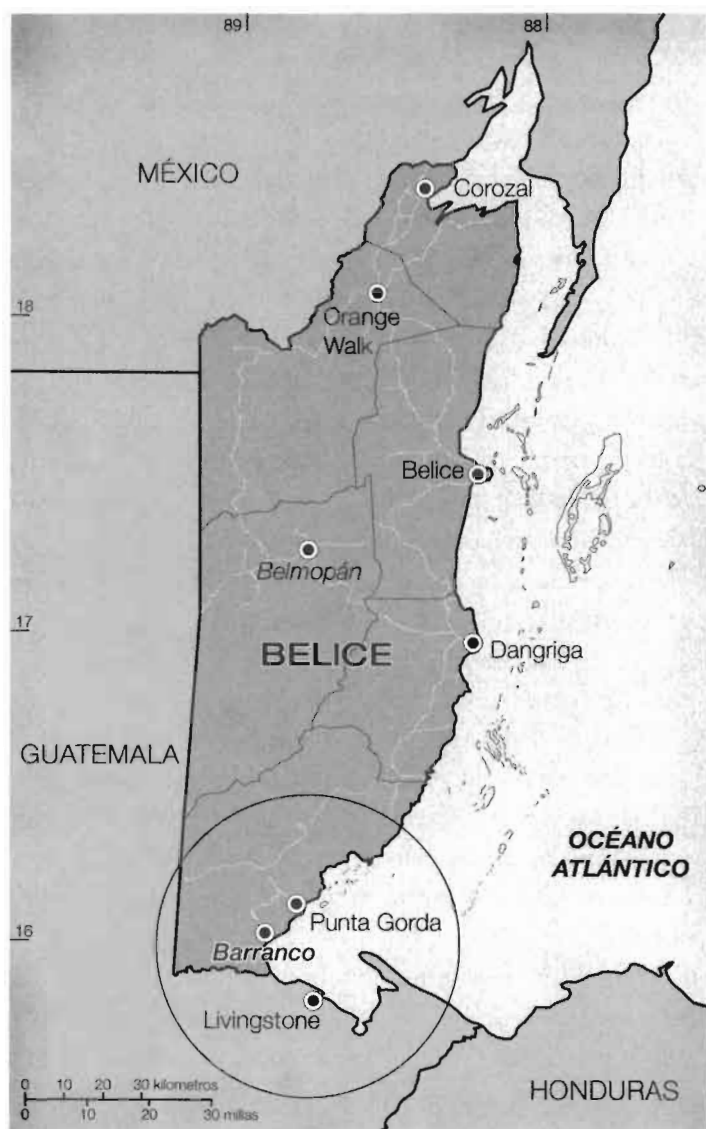


Figura 1. Barranco en la subregión.

que pasaban por los puertos de Belice en su viaje de Livingston hacia Estados Unidos. Asimismo, los habitantes de varios pequeños poblados cercanos iban a Redcliff a realizar sus compras o para ir a la iglesia. A partir de los años 1860, misioneros católicos acudían, desde su sede en Jamaica, para atender a los pobladores. Dos décadas después, la aldea puso en marcha su propia escuela y contrató maestros para los niños. La Iglesia no fue la única institución que tuvo presencia en la comunidad: a partir de 1886 el gobierno colonial reconoció al alcalde electo. Los censos nacionales muestran el crecimiento y consolidación de la aldea: el de 1901 registró una población de 215 personas en 50 hogares y en 1911 se alcanzó la cifra de 250 habitantes.

Aun cuando el asentamiento creció en población y fortaleció su articulación con las comunidades vecinas, sólo hasta 1905 el gobierno consideró como un problema la cuestión de la propiedad de la tierra. Tras alguna correspondencia entre el gobernador y su deslindador en jefe, salió a la luz que, contra lo que se creía hasta entonces, el territorio de Redcliff no era una reservación caribe. La siguiente cuestión fue si era parte de los vastos terrenos propiedad de Cramer o si eran tierras públicas. El gobernador envió deslindadores al área, quienes en 1906 confirmaron que se trataba de propiedad pública.¹²

Si en 1905 el gobierno no sabía que las tierras agrícolas de Redcliff eran propiedad pública, 13 años antes, en 1892, cuando se realizó el primer deslindamiento ¿sabía si las parcelas de la aldea estaban en terrenos públicos? La respuesta

¹² Los documentos sobre estas transacciones están en el Departamento de Archivos de Belice, en la minuta núm. 1350/1905, que abarca el periodo 1905-1912.

a esta pregunta trasciende el mero interés académico, ya que muestra el nivel del desinterés gubernamental y, lo que es peor, de su ignorancia sobre dónde vivía y cultivaba sus productos la población rural, incluso cuando se trataba de supuestas “reservaciones”. Interrogadas sobre la propiedad de los lotes, las personas más afectadas, es decir los propios residentes de Redcliff, no hubieran dudado un instante en afirmar que vivían en sus propias tierras, civilizadas más de 40 años atrás por sus padres y abuelos.

Vale la pena ahora plantear otra pregunta: ¿Cuál había sido la situación respecto a la propiedad de la tierra en los asentamientos costeros más antiguos que habían sido deslindados antes de Barranco, sabiendo que la presión era mucho más fuerte sobre las tierras del norte? Los deslindamientos comenzaron en Dangriga en 1887, y continuaron por Seine Bight y Monkey River, también en 1892. Casualmente, los garífuna ya habían sufrido otra intrusión parecida de deslindadores en sus tierras en 1763, 173 años antes, en San Vicente, y eso había provocado la insurrección que finalmente desató la primera guerra de los caribes, la cual duró de 1763 a 1773 (Kirby y Martin 1972: 23-39), y culminó con la masacre y éxodo a Roatán, Honduras, en 1797. Sin duda los espíritus de sus ancestros flotaban en torno a los habitantes de Redcliff mientras decidían qué hacer ante la reanudación de la ofensiva de los británicos y sus agentes contra sus derechos agrarios.

Bolland (1987: 33-75) encontró pruebas documentales de que ocurrieron “serios disturbios” durante la realización de otro deslindamiento similar en Dangriga en 1887, porque los garífuna “no saben por qué tienen que pagar renta, si Stann Creek es suyo, hace mucho que la tierra les fue entregada y

ellos fundaron el pueblo”. Una de las grandes ironías de la historia de Barranco es que si su territorio hubiera quedado, por casualidad, dentro de las propiedades de Cramer, latifundista dueño de extensiones que superaban muchas veces la superficie de la aldea con todas sus tierras de cultivo, la siguiente descripción del deslindamiento de 1892 habría sido algo completamente diferente.¹³

Antes de las cuadrículas, el hogar familiar, el asentamiento y la “indigenidad”

La primera tarea de los deslindadores fue hacer un conteo de los jefes de hogar de Redcliff. Simultáneamente le asignaron un número a cada hogar, números que identificarían después las parcelas por demarcar. La lista aparece en la primer columna del Apéndice —pp. 226-228—, que ofrece una vista de conjunto de los propietarios de parcelas durante la primer enumeración de los deslindadores y en los años siguientes.

La lista hecha por los deslindadores se encuentra en la esquina superior derecha de un mapa elaborado en 1892, disponible en el Departamento de Archivos en Belmopán. Tras 116 años, la reescritura de nombres nuevos y la eliminación de otros, hoy es difícil descifrar los nombres originales. Por fortuna pudimos ampliar en un monitor de computadora una

¹³ Herman J. Cramer, hijo de T. J. Bernard Cramer, murió en 1947 dejando más de 70 000 acres de tierra en el Distrito de Toledo, subdivididos de la siguiente manera: 28 700 acres a orillas del río Temash, 10 500 sobre el río Sarstoon y 34 000 sobre el río Moho (Departamento de Archivos de Belice, Probate Box No. 34, 1948, #11).

copia digital y entre los dos logramos llegar a acuerdos en algunos casos particularmente dudosos. Aún así, hubo que aceptar que, de los 78 nombres de jefes de hogar que figuraban todavía en la lista, uno resultaba ilegible.

Los deslindadores conformaron una lista de parcelas numeradas del uno al 90, mismas que aparecen en el mapa de 1892 del cual mostramos una versión redibujada en la figura 2. Del total, identificaron siete parcelas como tierras de reserva gubernamental y una más para la Iglesia católica, con lo cual quedaron 84 para viviendas privadas. De esas, todas menos cinco (las parcelas 6, 31, 32, 51 y 52) tenían nombres asignados. Cuando posteriormente en la historia de la aldea hubo más demanda de lotes, estos cinco también fueron ocupados.

El conteo de las familias y la identificación de su jefe fue una tarea que mostró las diferencias culturales existentes entre los deslindadores y la comunidad garífuna. En el núcleo de estas divergencias está la distinción entre tener derechos sobre una vivienda como propiedad privada personal o como parte de las obligaciones de parentesco. Para los funcionarios, ser jefe de hogar implicaba ser dueño de una vivienda y tener el control principal sobre los asuntos del hogar. En cambio, para los garífuna significaba ejercer las responsabilidades domésticas como miembro de un grupo familiar más grande. Finalmente, la asignación de título de jefe de hogar acabó obedeciendo más a la necesidad de llenar los espacios del formulario de los deslindadores que a la de reflejar las normas culturales garífuna. Los siguientes ejemplos que recopilamos ilustran las concepciones incompatibles que existían en Redcliff, en 1892.

Cinco personas —cuatro varones y una mujer— aparecen cada uno como jefe de dos hogares. Lo más probable es que

estas personas no vivían en dos casas. Probablemente, dejaban ocupar una de las dos a parientes cercanos suyos. El hecho de que dos de los jefes tenían asignadas parcelas contiguas significa que la superposición les era sencilla. Dos de ellos, Marcelo Cayetano y Macario Norberto, tenían varias hermanas con quienes podían compartir el espacio.

Veinte por ciento de las parcelas ocupadas (14 de 78) tenían mujeres como jefas de hogar. Es posible que hayan encabezado sus hogares por derecho propio, probablemente debido a la ausencia permanente o temporal de hombres. Además, al menos tres de estas mujeres usaban sus apellidos de solteras aún cuando sus maridos estaban vivos. Esto indica que podían detener la jefatura por cuenta de su propio grupo familiar y no como parte de una propiedad conyugal conjunta.

Finalmente, en la lista aparecía una niña de cinco años como “jefa de hogar”. Se trata de Felicia Díaz, quien vivía en la parcela 13, hija de Martín Díaz y Clemencia Lorenzo y nacida en 1887.

Estos ejemplos muestran dos principios que regían la propiedad de las tierras en Redcliff en aquella época. Uno era la propiedad privada en términos de hombres o mujeres dueños de sus propias parcelas. El otro era la propiedad privada manejada en el marco del parentesco o de las obligaciones de unas familias extensas. Más adelante veremos que habitar viviendas privadas reunidas en racimos ayudaba para hacer coincidir ambos principios.

Si bien los deslindadores hubieran considerado los ejemplos anteriores de prácticas domésticas como particularidades locales, para el etnógrafo proporcionan interesantes elementos de trasfondo histórico a los extensos datos y análisis sobre las sociedades caribeñas que los científicos sociales han

desarrollado en torno a temas como la matrifocalidad, la consanguinidad, la nomenclatura patronímica y —particularmente en el caso de Barranco— la atracción que las mujeres ejercen sobre los hombres para que se instalen en la aldea, una forma de residencia uxorilocal, como se conoce en la literatura antropológica.

Los deslindadores tal vez también se asombraron del alto grado de estratificación étnica dentro de una población tan pequeña y de un espacio igualmente mínimo. Los cronistas con frecuencia señalaron la multiplicidad de razas que existía en las aldeas costeras de Belice durante el siglo XIX, pero éste es el primer análisis de su configuración real. Apoyado en información secundaria para el periodo 1870-1890, Gullick (1976: 37) apunta: “Éstas [aldeas] estaban habitadas por una mezcla de creoles, caribes negros y españoles. Cada raza tenía su propio barrio y ahí se quedaba.”

Gracias a nuestra familiaridad con los nombres y apellidos garífuna, que se repiten dentro del amplio repertorio de los nombres españoles, pudimos hacer una clasificación de los jefes de hogar, según se ilustra en el cuadro 1.

Los garífuna eran claramente mayoritarios, con más de 75% de los jefes de hogares de Redcliff. Los mestizos (probablemente los “españoles” a los que alude la cita de Gullick) alcanzaban un lejano segundo lugar, con 15%, y los creoles formaban una pequeña minoría de sólo 6%. La distinción entre los dos grupos principales se acentuaba por el color de piel más claro de los mestizos, que reflejaba su origen español y maya. En el aspecto socioeconómico, tanto los mestizos como los garífuna dependían de los ingleses para obtener tierras y empleo, y habían dejado sus países de origen para buscar mejores oportunidades en la colonia británica.

CUADRO 1. Frecuencia de los grupos étnicos en la lista de 1892

<i>Etnia</i>	<i>Número</i>	<i>Porcentaje</i>
Creole	5	6%
Mestizo	12	15%
Garífuna	60	77%
Total	78	100%

Los creoles eran el producto del mestizaje físico y cultural entre los británicos y sus antiguos esclavos africanos. Provenían del norte de la colonia, a diferencia de los garífuna y mestizos, quienes emigraron a Belice desde el sur. Gracias a sus vínculos con los ingleses en otras partes del país, los creoles llegaban a ocupar puestos administrativos y clericales de bajo nivel en la subregión de Barranco, la cual estaba dominada por W.H.Cramer & Co. La reducida presencia de este grupo entre los pobladores de la aldea se debe a las grandes distancias que tenían que cubrir para alcanzarla, y también al financiamiento de su estancia por las compañías madereras y las plantaciones. En general, se consideraban como trabajadores temporales, a diferencia de los mestizos y garífuna quienes eran colonos más permanentes.

La clasificación étnica de los habitantes de Redcliff reveló una mayor concentración de los grupos minoritarios en los extremos norte y sur, mientras que los garífuna conservaban para sí mismos la mayor parte del centro de la aldea. Encontramos a los mestizos principalmente en la orilla sur, en una parte del pueblo que hasta hoy se llama Pañaton.¹⁴ Había

¹⁴ Traducción de "poblado español", *Spanish Town* en inglés, un término que todavía se emplea en otras aldeas de la costa sur de Belice, por ejemplo en Monkey River y Mullins River.

una concentración mucho menor de mestizos en un área llamada “Louba”, palabra garífuna que quiere decir “el otro lado” y aparece en muchas de sus comunidades. Se obtiene una idea de la configuración interétnica al colocar los nombres en un esquema geográfica, como en el cuadro 2, que indica que el mayor grupo de mestizos directamente vecinos está en Pañaton. La situación se invierte en la sección llamada Louba, donde hay muchos garífuna que viven unos al lado de otros, patrón que también predomina en el centro de la aldea. Así, resulta claro que en 1892, existían en Redcliff barrios claramente diferenciados por origen étnico.

Asimismo, el estudio de 1892 nos revela una notoria formación de subgrupos espaciales entre las familias extensas de Redcliff. Definimos un subgrupo familiar como un conjunto de tres o más parcelas contiguas cuyos dueños comparten vínculos cercanos de parentesco o de alianza. Nos fue particularmente útil la información genealógica que pudimos rastrear en otros campos de nuestra investigación sobre la historia social de la aldea. Dado que no encontramos suficiente corroboración documental genealógica, no pudimos establecer otras conexiones que sin duda existieron. Además, la rápida desaparición de las personas que conocían bien la historia de los primeros colonos implicó que no pudimos confiar demasiado en la historia oral. Existe algo de información escrita respecto a las “agrupaciones familiares de viviendas” contemporáneas (González 1969: 69-72 y Starnes 1976: 81-94) así como observaciones dispersas registradas en otras comunidades; pero no hay estudios que vinculen los mapas de parcelas residenciales con una genealogía garífuna que rastree sus orígenes particulares en los primeros asentamientos. Nuestros datos muestran todo lo que podría aportar ese tipo de investigación.

CUADRO 2. Convivencia entre grupos étnicos en
Pañaton y Louba, lista de 1892

<i>Parcela número</i>	<i>Nombre</i>	<i>Etnicidad</i>
PAÑATON:		
3	Santos Cárdenas	Mestizo
4	Serapio Váirez	Mestizo
5	Leoncio Nicholas	Garífuna
8	Dolores Hernández	Mestizo
9	Luis Martínez	Garífuna
10	Natividad Reyes	Garífuna
11	Malvino Vargas	Mestizo
12	Juán Bautista Teo	Garífuna
13	Cristino Ortiz	Garífuna
13a	Felicita Díaz	Garífuna
14	Antonio Requena	Mestizo
15	Tiburcio Ponce	Mestizo
16	Francisco Váirez	Mestizo
17	Serapio Váirez	Mestizo
LOUBA:		
33	Francisco Fernández	Garífuna
34	James Pitts	Creole
35	Alberto Santos	Mestizo
36	Blacina Acosta	Mestizo
37	Tiburcio Fernández	Garífuna
39	Luis Lambey	Garífuna
40	Philip Santino	Garífuna
41	Ambrocio Avilez	Garífuna
42	María B. Castillo	Garífuna
43	John Lambey	Garífuna
44	José Apolinario García	Garífuna
45	Luisa Santos	Garífuna
46	Jane Lambey	Garífuna

Pudimos constatar que los grupos no estaban separados por lados simétricos; más bien, la comunidad sabía en dónde estaban los límites de las agrupaciones. Además, resultó difícil saber en dónde comenzaba y terminaba cada uno, debido a que los vínculos entre aldeanos se superponían. Lo importante era que cada persona contaba con un espacio físico disponible de antemano, ya sea que se tratase de un recién nacido o de un adulto que acababa de llegar. La comunidad tenía la capacidad de dar cabida a cada uno, por medio de las reglas del parentesco. Ésta era la base del derecho garífuna tradicional a la propiedad y al uso del espacio residencial. La descripción de las agrupaciones evidencia, por tanto, la continuación de una práctica que se remonta a las familias fundadoras.

Probablemente la agrupación espacial más extensa abarca las parcelas 78, 79, 80, 81, 83 y 87. Las dos personas más viejas que dirigían este grupo de parientes eran *Joe Young*, apodo de Teodoro Palacio, dueño de la parcela 79, en el extremo suroeste (véase figura 3) y su hermano Anastacio Palacio, habitante de la 87. Tanto Teodoro como Anastacio pertenecían a los pioneros que fundaron el pueblo en los años 1850. En la parcela 71, al norte de Teodoro, vivía su hijo Norberto Palacio. Al este de Teodoro, en las parcelas 80 y 81, estaban su nieto Marcelo Cayetano (hijo de su hija Loreta). En la 83, al noreste de la 71, habitaba Liberato Palacio, hijo de Anastacio.

El grupo formado por las parcelas 61, 63 y 64 estaba liderado por otra pionera, quien llegó procedente de Punta Gorda con sus hijas e hijos. Se llamaba Nicolasa Morales, esposa de Juan Pedro Cayetano, y vivió en la parcela 64. A su lado, en la 63, residió su hijo Anacleto y dos parcelas hacia el este, en la 61, estuvo su hija Victoriana.

Un tercer grupo reunía a Serapia Francisco en la 89, a su hija Cristina Norberto, casada con Natividad Zúñiga en la 86; y a su hijo Macario, quien ocupaba dos parcelas, la 84 y la 85.

La discusión anterior sobre el contexto sociocultural de las costumbres residenciales es una extrapolación de la información contenida en la lista de dueños de parcelas de 1892, establecida no por científicos sociales, sino por deslindadores coloniales. Sin embargo, nos proporcionó pistas analíticas sobre las normas que determinaban el comportamiento garífuna con respecto a la adjudicación de parcelas. Ya vimos que creían en los derechos comunales de los grupos familiares sobre la tierra, a pesar de que cada familia mantenía su(s) propio(s) hogar(es), separados después en parcelas distintas por el deslindamiento. El microscópico reflector que nos iluminó los títulos de propiedad de las mujeres mostró que ellas podían ser dueñas de sus propias parcelas, aunque estuvieran casadas y sus maridos siguieran vivos. El hecho de que los niños podían aparecer como titulares de una parcela implica que el título de propiedad era más familiar que individual. Por último, la información muestra que los no-garífuna podían participar del derecho consuetudinario que imperaba en Redcliff. Otros grupos, en particular los mestizos, tenían espacios reconocidos, aunque existía una estratificación intencional que separaba la sección casi exclusivamente garífuna de las demás. Todas estas normas nos brindan una pequeña pero importante contribución para mejorar nuestra comprensión de la "indigenidad" garífuna en cuanto a su uso comunitario del espacio residencial. Recientemente, Max Forte (2006) usó el término "indigenidad" para analizar la perduración de la identidad cultural a través del tiempo entre los Caribes de Trinidad. El presente ensayo aplica su concepción al uso

precolonial y tradicional del espacio residencial de otro pueblo indígena caribeño.

El trazo de la cuadrícula

La principal tarea de los deslindadores fue trazar el primer plano oficial en la historia de la aldea. Antes de entrar en el estudio detallado de las parcelas, vale la pena describir el lugar en conjunto para comprender las características físicas que limitaron el trazo de la nueva estructura cuadriculada. Al llegar por mar, uno desembarca en una playa resguardada por un acantilado empinado de unos cinco metros de altura. El pueblo está en la cima de un promontorio rectangular de aproximadamente 800 metros de largo por 400 de ancho. A pesar de que el lugar se inunda ligeramente en algunos puntos, los obstáculos más notorios para la edificación de casas eran dos zonas pantanosas, una cerca del centro del pueblo y la otra en la porción centro-sur, como se ve en la figura 2. Las parcelas bordeaban el área pantanosa del centro de la aldea, posiblemente para evitar inundaciones durante la temporada de lluvias.¹⁵ Fuera de esos terrenos, el resto del lugar era propicio para demarcar parcelas y los deslindadores procedieron a trazar el plano oficial a escala (figura 2, p. 216).

Había 14 estructuras ubicadas en el acantilado, cerca de la playa, que no fueron incluidas en la demarcación de parcelas, a pesar de que su plano no era diferente al de las otras

¹⁵ Existe la creencia de que los espíritus, que pueden ser malévolos, viven en los cuerpos de agua fresca. Ésta podría ser la razón principal por la que evitaron usar esas parcelas, o por las que sólo se construyó en ellas lo más lejos posible del agua.

casas de la aldea. Al comparar este mapa con la topografía actual, observamos que el acantilado perdió entre seis y 30 metros por erosión, en un lapso de un poco más de 100 años. Los deslindadores declararon reserva de gobierno el borde del acantilado, probablemente en atención a una ley que todavía hoy reserva una franja de 22 metros a partir de la playa para uso público.

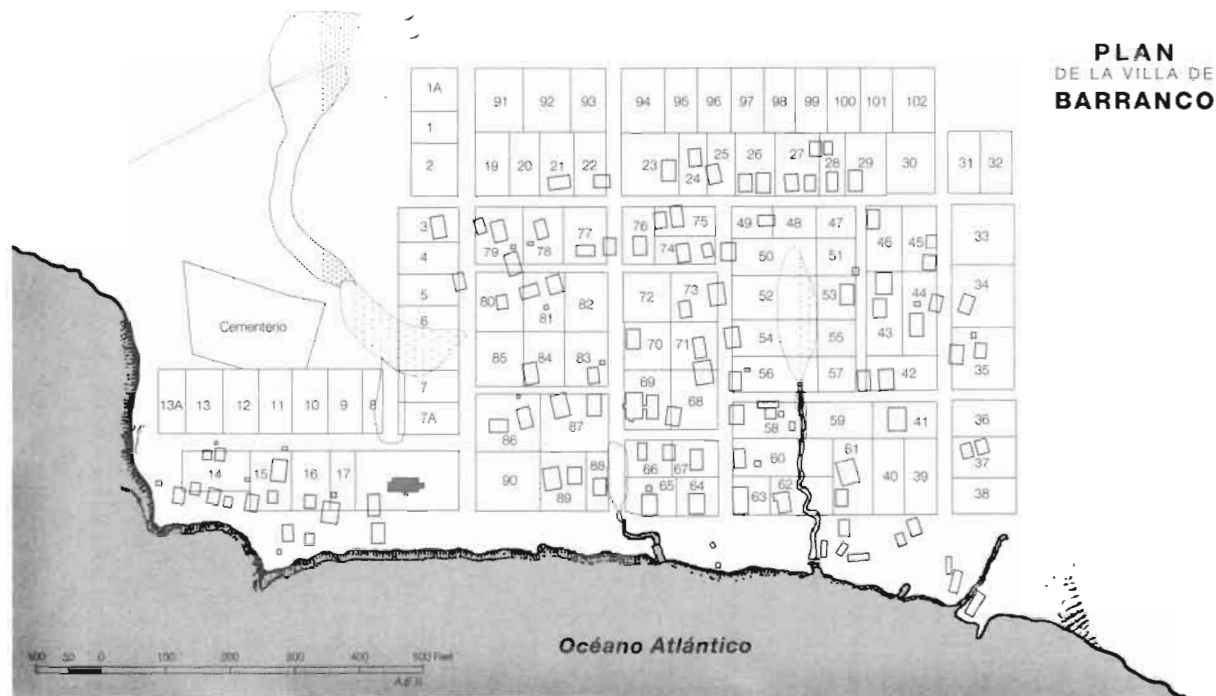
La separación física entre unidades familiares, como explicamos anteriormente, facilitó mucho el trazo de líneas que las cercaban para formar parcelas individuales. Sin embargo, aplicar una cuadrícula completa a las secciones o barrios y, en última instancia, a toda la aldea, requirió de reajustes considerables. El éxito relativo de la labor de los deslindadores puede verse en la figura 2, ya que sólo tres de 85 construcciones terminaron siendo tierra de nadie, es decir, parte de los caminos rectos recién trazados. Para poder acomodar tantas estructuras en la cuadrícula y dejar espacio para los caminos, los deslindadores no tuvieron más remedio que trazar parcelas de diversos tamaños. Al final, lograron más o menos acomodar las 82 estructuras restantes dentro de las nuevas parcelas deslindadas, aunque algunas quedaban demasiado cerca de los límites, como se aprecia en los casos de las parcelas 26, 27 y 72 (véase figura 2 y figura 3, pp. 216-217).

Para entender el impacto que tuvo la superposición de una nueva cuadrícula en el tamaño de las parcelas, observaremos dos pequeñas secciones de la aldea. Una abarca las parcelas 77 a 90, como se muestran en la figura 3. Las que van del número 80 al 85 son todas del mismo tamaño, pero son más pequeñas que la 86 y la 87; y las tres parcelas 88, 89 y 90 tienen cada una un tamaño distinto. Ahora bien, se ve como los deslindadores dibujaban sus planos, cuando no tenían que

tomar en cuenta las casas existentes, en el trazo de las dos hileras adicionales de parcelas previstas para futuras extensiones del pueblo y numeradas de 91 a 102 y de 103 a 114. La figura 4 muestra las parcelas 94 a 111. No sólo son todas del mismo tamaño, sino que la calle principal es más ancha que los caminos de la parte más vieja de la aldea.

Sin contar el área de reserva de la playa, los deslindadores demarcaron 92 parcelas, como lo muestra el cuadro 1 del Apéndice. Siete fueron declaradas reserva, una para la Iglesia católica y seis para el gobierno. Dos parcelas reservadas, la 90 y la 38, están estratégicamente ubicadas cerca de los extremos de la primera hilera y podían ser usadas para puestos de vigilancia y protección. De hecho, en la 90 se encuentra, hoy día, la estación de policía. Otra parcela reservada es la 82, en la cual estuvo por mucho tiempo uno de los pozos públicos usados por los pobladores. Del total, 78 parcelas fueron designadas para uso residencial.

Al hacer su mapa, los deslindadores dedicaban mucha atención a las casas existentes, que usaban de referencia para identificar las parcelas. Relevaron y dibujaron las principales estructuras de cada parcela, generalmente no más de dos bastante cercanas. Además, indicaron otras construcciones menores, probablemente usadas como almacenes, retretes, gallineros o chiqueros. Los croquis dibujados sobre las parcelas en la figura 2 muestran los tamaños aproximados de las construcciones. El edificio más grande, y el único público, era la iglesia, mientras que la vivienda privada más extensa, aparentemente, estaba en la parcela 69 que pertenecía al primer pionero de Redcliff, Santiago Avilez. Las construcciones visibles en las parcelas restantes eran más o menos del mismo tamaño.

**Figura 2.** Mapa de 1892.

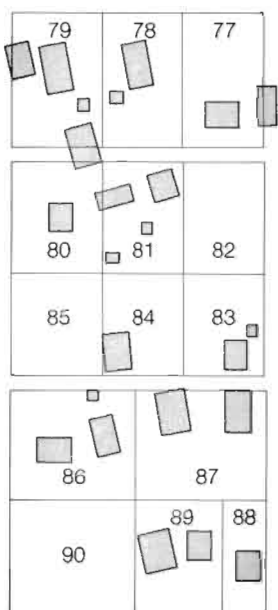


Figura 3. Lotes 77 al 90, del mapa de 1892.

111	110	109	108	107	106	105	104	103
94	95	96	97	98	99	100	101	102

Figura 4. Parcelas 94 a la 111, del mapa de 1892.

Casi todas las casas son alargadas con una orientación este-oeste, sin duda para refrescarse con los vientos alisios del noreste. Pudimos observar una orientación idéntica en las casas contemporáneas de Hopkins, Belice, mientras que Starnes (1976: 81-94) consignó observaciones similares en la aldea de Tornabé, Honduras, durante un estudio que realizó a principios de los años setenta. La orientación de las casas de Redcliff determinó la de las parcelas.

Después del deslindamiento

El relativo orden en el que parece haberse realizado el deslindamiento oculta la profundidad de la transformación social que generó en Redcliff este cambio administrativo que transformaba la posesión comunal de las tierras en una propiedad exclusivamente privada, junto con la tendencia del gobierno colonial a otorgar derechos sobre la tierra a su antojo, inclusive a personas ajenas a la aldea.

Para adquirir la posesión legal de sus parcelas, los dueños *de facto* primero tuvieron que tramitar solicitudes de arrendamiento. Tenían que llenar formularios prediseñados y llevarlos a Punta Gorda, el centro administrativo del Distrito de Toledo, para que de ahí los transmitieran a la oficina del gobernador en la ciudad de Belice. El gobernador, en última instancia, aprobaba las solicitudes en sesión del consejo (es decir, con sus principales asesores). Tras tres publicaciones en la *Honduras Gazette*, el diario oficial del gobierno, el solicitante recibía formalmente sus papeles de arrendamiento o, como se llaman en garífuna, sus *ligaradana*. Entre 1894 y 1922, último año en que se asignaron certificados de primer arrendamiento

de las parcelas originales, se habían expedido 84 títulos para las 90 parcelas de la lista. Los seis dueños adicionales corresponden a parcelas que no habían sido asignadas, o de las cuales no pudimos leer el nombre original. La distribución temporal de la asignación de los primeros contratos de arrendamiento aparece en el cuadro 3. La mayoría se entregaron en 1900 y 1902.

La propiedad se podía obtener de dos maneras: mediante la cesión del título o el arrendamiento. La primera era prácticamente una compra, la segunda era una renta con opción de compra tras un periodo de tiempo. Casi todos los aldeanos prefirieron la segunda opción, porque los términos de pago eran más convenientes. Sólo hubo cinco cesiones, todas expedidas en 1894. Más adelante veremos que todas fueron para hombres no garífuna.

Del total, 44 de las 84 parcelas cambiaron de dueño entre los periodos previo y posterior al deslindamiento, es decir, en

CUADRO 3. Arrendamientos y cesión de títulos por fechas

<i>Fechas</i>	<i>Arrendamiento / Cesión número</i>	
1894	Cesiones	5
1896	Arrendamientos	3
1898	Arrendamientos	4
1899	Arrendamiento	1
1900	Arrendamientos	35
1901-1902	Arrendamientos	18
1903-1906	Arrendamientos	8
1907-1922	Arrendamientos	10
Total		84

el paso de la propiedad *de facto* a la propiedad *de jure*. Un examen rápido de los apellidos nos permite concluir que muchos de estos cambios ocurrieron entre miembros de una misma familia y en algunos casos, entre parientes o aliados cercanos. Los cambios más relevantes en términos de inter-ethnicidad y reasignación de parcelas aparecen en el cuadro 4. Entre las 44 parcelas que cambiaron de manos, 15 pasaron a pertenecer a miembros de una etnia distinta. El caso más notable fue la transferencia de cinco parcelas con dueños garífuna a propietarios creoles. Todo indica que de ningún modo se trató de transacciones amistosas, pues las cinco fueron cesio-

CUADRO 4. Cambios interétnicos en la propiedad de parcelas entre el deslindamiento de 1892 y la asignación oficial

<i>Número de parcela</i>	<i>Lista original</i>	<i>Primer arrendamiento</i>	<i>Año</i>
3	Santos Cárdenas	Catarino Palacio	1900
4	Hipólito Palacio	Serapio Vairez	1896
11	Malvino Vargas	Natividad Reyes	1900
15	Teodoro Para	Cayetano Sánchez	1901
17	Serapio Vairez	Luciano Arzu	1913
35	Alberto Santos	Basilio Gutiérrez	1902
45	Louisa Santos	Smith García	1902
56	Fermín Jiménez	Eugenio Kuylen	1896
61	Victorina Cayetano	W.H. Arnold	1894
63	Anacleto Cayetano	D.H. Wells	1894
64	Nicolasa Morales	D.H. Wells	1894
65	Leocardio López	C. Melhado	1894
67	? Francisco	Leonidas Beatty	1896
70	Leonidas Beatty	Mercelita Palacio	1902
79	Teodoro Palacio	Teodoro Andrade	1902

nes de título otorgadas a los nuevos ocupantes en 1894, antes de que los dueños *de facto* hubieran presentado siquiera su solicitud. Los nuevos dueños probablemente se enteraron de la disponibilidad de las propiedades a través de sus contactos en el gobierno y embaucaron a los propietarios previos para adquirirlas. Como esas parcelas se encontraban al lado del mar, el valor logístico que tenían para los nuevos dueños creoles se impuso sobre los derechos tradicionales de los garífuna. Los nuevos dueños eran, probablemente, socios de Cramer y necesitaban acceso directo a la playa para transportar sus mercancías. Las construcciones cercanas a estos lotes, al borde de la playa, tienen un plano distinto del de las viviendas habituales y podrían haber sido sitios de almacenaje temporal.

Otra transformación sociocultural importante en la composición étnica de la aldea fue la adquisición por personas garífuna de seis parcelas que previamente tenían dueños mestizos —dos en el área de Louba y las otras cuatro en Pañaton—. A raíz de eso, una sección de la aldea que había sido casi exclusivamente mestiza, empezó a pasar al control de la mayoría garífuna. Sin embargo, es un caso completamente distinto al de las parcelas garífuna adquiridas por creoles, ya que no hubo injerencia alguna del gobierno en favor de los garífuna. Sin duda, los mestizos se estaban yendo de Redcliff porque habían encontrado mejores oportunidades en otro lado, como también lo hicieron muchos hombres y mujeres garífuna que se reubicaron para nunca regresar.

Después de comentar los cambios que se dieron entre los habitantes, es preciso también abordar la responsabilidad del gobierno como principal iniciador de la transformación. Una buena pregunta a plantear es si los aldeanos que perdieron su propiedad recibieron alguna compensación monetaria.

Estamos hablando de los dueños de las tres casas que, en la nueva traza del pueblo fijada por los deslindadores, quedaron sobre las calles, así como los 14 que vivían cerca de la playa, lo que se convirtió en reserva. Por extensión, aquellos que perdieron sus propiedades atribuidas sin su consentimiento a los recién llegados también tendrían que haber recibido indemnización.

El tema de la indemnización fue claramente planteado por los jesuitas afectados por un proceso similar que ocurrió en la comunidad garífuna de Dangriga, en 1887. El hermano Reynolds escribía:

Ellos [Dr. Jerningham, el Secretario Colonial y secretario particular del gobernador, y el Deslindador en Jefe] [han] pasado dos días con nosotros. Vinieron a tratar de reacomodar las casas, que son tan irregulares que es imposible encontrar una calle que siga una línea recta. Mediante el derribo de algunas de ellas y la construcción de otras, esperan volverlo más europeo.

Proseguía con el importante asunto de la indemnización a la iglesia: “Por supuesto que tendrán que otorgarse compensaciones, y nosotros también, por lo que se nos quita, debemos recibir un terreno para levantar una nueva escuela en otra parte de la ciudad”.¹⁶

Los garífuna de Redcliff no pudieron compartir la entusiasta confianza del hermano Reynolds en la obtención de compensaciones. Además, aún si les hubieran indemnizado por sus casas, de todos modos enfrentaban el difícil problema de

¹⁶ A.M.D.G. *Letters and Notices*, vol. XIX, pp. 289-290, Carta del hermano Reynolds, 3 de diciembre de 1887, encontrada en los archivos jesuitas de la Universidad de St. Louis.

conseguir dinero para pagar la cuota de la solicitud y la nueva renta anual.¹⁷

Para 1922, el último año del proceso de regularización de las parcelas en Barranco, el gobierno colonial se había hecho cargo de la asignación de las propiedades y habían ocurrido cambios demográficos muy importantes en el perfil de los propietarios. Ya no eran 70 sino 66 garífuna, 10 creoles en lugar de cinco y sólo ocho mestizos en lugar de 12. No había relación causal directa entre esos dos importantes aspectos de la vida del pueblo [propiedad y perfil de los propietarios]. Sin embargo, podemos afirmar que el cambio fundamental fue que a partir de entonces, en lugar de la etnicidad y los lazos familiares, el factor principal para determinar la residencia en la comunidad fue la política colonial que regía todo el país. Esa política había permitido la asignación directa de cinco parcelas, arrebatadas a sus dueños garífuna y entregadas a nuevos propietarios creoles. También hay que señalar que los mestizos se fueron, aunque también habían conservado derechos consuetudinarios sobre sus terrenos. El asunto es que carecían del apego que nace de los lazos familiares y de pertenencia a una etnia, o mejor dicho a una “nación”, apego que ha permitido a los garífuna seguir en la aldea hasta nuestros días. El año de 1892 fue un gran parteaguas en la creación de lo que actualmente es la comunidad de Barranco, en donde la indigenidad sigue siendo un aspecto fundamental de la identidad sociocultural.

¹⁷ Bolland y Shoman (1977: 90), nos ofrecen un punto de referencia para 1859, la renta de cada parcela en Dangriga era de \$1.00 (Bolland 1977: 90), cuando el peón promedio (indígena) solo ganaba entre \$7.00 y \$8.00 al mes.

Conclusión

Empezamos con un marco teórico para entender los asentamientos propios de los garífuna, pueblo mejor conocido en la literatura antropológica por el estudio de sus migraciones. En particular, quisimos dar una perspectiva del contexto que llevó a la fundación del primer pueblo de hombres y mujeres garífuna en el sur de Belice en el siglo XIX. Las principales contribuciones de este trabajo son: un relato del primer deslindamiento que realizaron las autoridades coloniales para trazar los lotes residenciales en 1892; una reconstrucción etnohistórica a partir de los fragmentos de información consignados por los deslindadores; y un esbozo de las consecuencias sociales de la redefinición de la propiedad de las parcelas en el periodo inmediatamente posterior.

Aprovechando las oportunidades económicas para dedicarse a la agricultura y al comercio en pequeña escala, los garífuna crearon Barranco sobre tierras costeñas públicas sin población, en el extremo sur del enclave británico que después se convirtió en Belice. Unas dos generaciones después, en 1892, los oficiales del gobierno colonial llegaron a deslindar parcelas para viviendas e impusieron su propia cuadrícula sobre el trazo existente de la comunidad.

A partir del estudio de los apellidos de los jefes de hogar, logramos reconstruir el perfil siguiente. Había 78 hogares en total, una quinta parte de los cuales estaban encabezados por mujeres. Existía una segmentación étnica, con núcleos de población garífuna y no garífuna instalados en distintas partes del poblado. El grupo más numeroso era el de los garífuna, con 77% de los hogares; los mestizos seguían con 15% y los creoles con 7%. Además, entre los garífuna, había núcleos

distintos que aglomeraban grupos familiares amplios, núcleos conformados por varias viviendas separadas ocupadas por familias más restringidas. Esas configuraciones son contribuciones iniciales para una comprensión de los patrones de asentamiento autónomo temprano, un territorio hasta ahora inexplorado en los estudios garífuna.

Los mapas realizados antes y después del deslindamiento permiten vislumbrar las dificultades que enfrentaron los oficiales para obtener parcelas rectangulares dentro de un esquema formal cuadrículado. También hubo un considerable esfuerzo de adaptación por parte de la comunidad para cambiar el ordenamiento de sus espacios residenciales y de sus calles. El resultado fue el dibujo de las 92 parcelas que aparecen en el primer mapa oficial del pueblo. Faltaban todavía, para los pobladores, tiempos más difíciles, cuando tuvieron que ajustarse al nuevo sistema de administración de la tierra que se les impuso. Las autoridades los obligaron a volver a solicitar la posesión de sus propias parcelas. Más aún, el gobierno colonial despojó a cinco familias garífuna de sus terrenos para darlos en plena propiedad a unos creoles que trabajaban para una empresa agroexportadora.

El deslindamiento de 1892, por tanto, señala el tránsito de la comunidad, que hasta entonces mantenía un pleno control sobre el uso de su espacio residencial, a una traumática integración en el sistema formal de administración de las tierras impuesto en la colonia británica de Honduras.

APÉNDICE

Dueños de parcelas en 1892 y tras la demarcación oficial

<i>Parcela número</i>	<i>Nombre en la lista de 1892</i>	<i>Et</i>	<i>Primer dueño oficial</i>	<i>Et</i>	<i>Arrendamiento Compra</i>	<i>Año</i>
1	Reserva gubernamental					
2	Reserva gubernamental					
3	Santos Cárdenas	M	Catarino Palacio	G	A	1900
4	Scrapio Vairez	M	Hipólito Palacio	G	A	1900
5	Leoncio Nicholas	G	Philip Nicholas	G	A	1910
6	Vacío		Venancio Noralez	G	A	1914
7	Reserva gubernamental					
7a	Reserva gubernamental					
8	Dolores Hernández	M	Dolores Hernández	M	A	1898
9	Luis Martínez	G	Luis Martínez	G	A	1900
10	Natividad Reyes	G	John Avilez	G	A	1900
11	Malvino Vargas	M	Natividad Reyes	G	A	1900
12	Juan Bautista Teo	G	Cristino Ortiz	G	A	1896
13	Cristino Ortiz	G	Pedro López	G	A	1903
13a	Felicia Díaz	Mix	Cruz Mendoza	M	A	1902
14	Antonio Requena	M	Tiburcio Ponce	M	A	1900
15	Tiburcio Ponce	M	Dolores Rodas	M	A	1902
16	Francisco Vairez	M	Nicolasa Vairez	M	A	1900
17	Scrapio Vairez	M	Luciano Arzu	G	A	1913
18	R.C. Church					
19	Procopio Torres	M	Procopio Torres	M	A	1900
20	Patricio Ariola	G	Patricio Ariola	G	A	1902
21	Maximiliano García	G	Maximiliano García	G	A	1900
22	Francisco Martínez	G	Francisco Martínez	G	A	1900
23	Claro Zúñiga	G	Rafael Zúñiga	G	A	1922
24	Mauricio Polonio	G	Gabriel Velásquez	G	A	1900
25	María Clemencia	G	Claro Zúñiga	G	A	1900
26	Ciriaco Norberto	G	Ciriaco Norberto	G	A	1900
27	Augustín Paulino	G	Augustín Paulino	G	A	1900
28	Clara Martínez	G	Clara Martínez	G	A	1902

Dueños de parcelas en 1892 y tras la demarcación oficial

(Continuación)

<i>Parcela número</i>	<i>Nombre en la lista de 1892</i>	<i>Et</i>	<i>Primer dueño oficial</i>	<i>Et</i>	<i>Arrendamiento Compra</i>	<i>Año</i>
29	Pío Norberto	G	Pío Norberto	G	A	1903
30	Rosa Lambey	G	Matildo Mejía	M	A	1902
31	Vacío	G	Andrés Rodríguez	G	A	1900
32	Vacío	G	Augustín Santino	G	A	1915
33	Francisco Fernández	G	Francisco Fernández	G	A	1902
34	James Pitts	C	James Pitts	C	A	1900
35	Alberto Santos	M	Basilio Gutiérrez	G	A	1902
36	Blacina Acosta	M	Blacina Acosta	M	A	1903
37	Tiburcio Fernández	M	Santos Ramírez	G	A	1916
38	Reserva gubernamental					
39	Luis Lambey	G	C.M. Gutiérrez	G	A	1906
40	Philip Santino	G	Philip Santino	G	A	1900
41	Ambrocio Avilez	G	Viviano Zúñiga	G	A	1894
42	María B. Castillo	G	Victoriano Castillo	G	A	1906
43	John Lambey	G	John Lambey	G	A	1900
44	José Apolinario García	G	José Apolinario García	G	A	1900
45	Luisa Santos	M	Smith García	G	A	1902
46	Jane Lambey	G	Jane Lambey	G	A	1900
47	Mártires C. Palacio	G	Andres Sebastián	G	A	1909
48	Pedro Ávila	G	Pedro Ávila	G	A	1902
49	Mauricio Polonio	G	Macario Blas	G	A	1900
50	Rafael Castillo	G	Rafael Castillo	G	A	1900
51	Vacío		Pablo Nicholas	G	A	1915
52	Leoncio Nicholas	G	Philip Nicholas	G	A	1900
53	Antonio Lambey	G	Antonio Lambey	G	A	1900
54	Carmen Ramírez	G	Carmen Ramírez	G	A	1900
55	Ilegible		Dominga Paulino	G	A	1914
56	Fernán Jiménez	G	Eugenio Kuylen	C	A	1896
57	John Avilez	G	John Avilez	G	A	1902
58	Orlando Castillo	G	Sotero Nicholas	G	A	1900
59	Narciso Paulino	G	Narciso Paulino	G	A	1900
60	Andrea Nicholas	G	Simón Mejía	G	A	1900
61	Victorina Cayetano	G	William Arnold	C	P	1894
62	D.S. Wells	C	D.S. Wells	C	P	1894
63	Anacleto Cayetano	G	D.S. Wells	C	P	1894

Dueños de parcelas en 1892 y tras la demarcación oficial

(Continuación)

<i>Parcela número</i>	<i>Nombre en la lista de 1892</i>	<i>Et</i>	<i>Primer dueño oficial</i>	<i>Et</i>	<i>Arrendamiento Compra</i>	<i>Año</i>
64	Nicolasa Morales	G	D.S. Wells*	C	P	1894
65	Leocardio Lopez	G	C. Melhado	C	P	1894
66	William Haughn	C	Liberato Palacio	G	A	1898
67	Francisco Fernando	G	Leonidas Beatty	C	A	1896
68	Teodoro Palacio	G	Teodoro Palacio	G	A	1900
69	Santiago Avilez	G	Saturnino Palacio	G	A	1913
70	Leonidas Beatty	C	Mercedes Palacio	G	A	1902
71	Diego Paulino	C	Dominga Paulino	G	A	1899
72	Rosa Lambey	G	Jerónimo Francisco	G	A	1902
73	Simón Mejía	G	Leoncio Nicholas	G	A	1900
74	Inez Castillo	G	Inez Castillo	G	A	1900
75	Luis Martínez	G	Rufino Ariola	G	A	1900
76	Fermín Jiménez	G	Manuel Lorenzo	G	A	1903
77	Martín Reyes	G	Martín Reyes	G	A	1902
78	Norberto Palacio	G	Norberto Palacio	G	A	1902
79	<i>Joe Young</i>	G	Teodoro Andrade	M	A	1902
80	Marcelo Cayetano	G	Marcelo Cayetano	G	A	1898
81	Marcelo Cayetano	G	Marcelo Cayetano	G	A	1900
82	Reserva gubernamental					
83	Liberato Palacio	G	Eulalio Lorcedo	G	A	1898
84	Macario Norberto	G	Macario Norberto	G	A	1900
85	Macario Norberto	G	Macario Norberto	G	A	1916
86	Natividad Zúñiga	G	Natividad Zúñiga	G	A	1902
87	Anastacio Palacio	G	Sotera Gutiérrez	G	A	1902
88	Leonardo Luis	G	Joseph Lucas	G	A	1903
89	Serapia Francisco	G	Serapio Francisco	G	A	1902
90	Reserva gubernamental					

Abreviaciones: Et = Etnicidad; C = Creole; G = Garífuna; M = Mestizo; A = Arrendamiento; P = Compra.

* Cuando Herman Joseph Cramer murió en 1947 aún era dueño de la parcela número 62. (Probate Box 34, #11, Departamento de Archivos de Belice).

Bibliografía

•

- Arrivillaga, Alfonso y Marcos Sánchez Díaz (2006), "From Hero to Hiuraha—200 Years of Garífuna Settlement in Central America", en J.O. Palacio (ed.), *The Garífuna: A Nation Across Borders*, Belice, Cubola Books, pp. 64-84.
- Besson, Jean (2002), The Appropriation of Lands of Law by Lands of Myth in the Caribbean Region, en A. Abramson y D. Theodossopoulos (eds.), *Land, Law, and Environment: Mythical Land, Legal Boundaries*, Londres, Pluto Press, pp. 116-135.
- Bolland, O. Nigel (1987), Alcaldes and Reservations - British Policy Toward the Maya in the Late 19th Century, *América Indígena*, vol. XLVII, Belice, pp. 33-76.
- y A. Shoman (1977), *Land in Belize 1765-1871*, Jamaica, ISER/University of the West Indies.
- Camille, Michael A. (1986), "Historical Geography of the U.S. Confederate Settlement at Toledo, Belize: 1868-1930", *Belcast Journal of Belizean Affairs*, vol. 3, núms. 1 y 2, pp. 39-44.
- Cayetano, Marion y Roy Cayetano (2005), "Garífuna Language, Dance, and Music - a Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity. How did it Happen?", en J.O. Palacio (ed.), *The Garífuna: A Nation Across Borders*, Belice, Cubola Books, pp. 230-249.
- Crichlow, Michaelene A. (2004), "Book Review of *Martha Brae's Two Histories*", *New West Indian Guide*, vol. 78, núms. 3-4, 318-320.
- Davidson, William V. (1984), "The Garífuna in Central America. Ethnohistorical and Geographical Foundations", en M.H. Crawford (ed.), *Current Developments in Anthropological Genetics*,

- vol. 3: *Black Caribs: A Case Study in Biocultural Adaptation*, Nueva York, Plenum Press, pp. 13-36.
- Davidson, William V. (1980), "The Garífuna of Pearl Lagoon: Ethnohistory of an Afro-American Enclave in Nicaragua", *Ethnohistory*, vol. 27 (1), 31-63.
- Forte, Maximilian C. (2005), *Ruins of Absence, Presence of Caribs. (Post) Colonial Representations of Aboriginality in Trinidad and Tobago*, Gainesville, University Press of Florida.
- González, Nancie (1987), "Una mayor recompensa en el cielo: actividades de misioneros metodistas entre los amerindios de Belice", *América Indígena*, vol. XLVII, pp. 139-168.
- (1987), *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garífuna*, Chicago, University of Illinois Press.
- Gullick, C.J.M.R. (1976), *Exiled from St. Vincent: The Development of Black Carib Culture in Central America up to 1945*, Malta, Progress Press.
- Kerns, Virginia (1983), *Women and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual*, Chicago, University of Illinois Press.
- Kirby, E.I. y C.I. Martin (1972), *The Rise and Fall of the Black Caribs of St. Vincent*, St. Vincent.
- Johnson, Melissa A. (2005), "Racing Nature and Naturalizing Race: Rethinking of the Nature of Creole and Garífuna Identities", *Belizean Studies*, vol. 27 (2), pp. 43-56.
- Morris, Daniel (1883), *The Colony of British Honduras, Its Resources and Prospects*, Londres, Edward Stanford.
- Palacio, Joseph O. (2005), "Reconstructing Garífuna Oral History. Techniques and Methods in the History of a Caribbean People", en J.O. Palacio (ed.), *The Garífuna: A Nation Across Borders*, Belice, Cubola Press, pp. 43-63.
- Shoman, Assad (1994), *Thirteen Chapters of a History of Belize*, Belice, Angelus Press.

- Simmons Jr., Donald (2001), *Confederate Settlements in British Honduras*, Jefferson, North Carolina, McFarland & Co.
- Starnes, Sylvia K. (1976), "House Styles and Other Settlement Features of Tornabé, Honduras", *Field Studies in Central America. Tela and Vicinity, Honduras*, Baton Rouge, Louisiana, Dept. of Geography and Anthropology.
- Sullivan, Paul (2000), "John Carmichael: Life and Design on the Frontier in Central America", *Revista Mexicana del Caribe*, vol. 10, pp. 6-88.
- Woodward Jr., Ralph Lee (1976), *Central America. A Nation Divided*, Nueva York, Oxford University Press.

PENSAR EL FEMINISMO AFRONICARAGÜENSE¹

•
Courtney Desiree Morris

Introducción

El presente ensayo explora las formas de la política y la práctica feminista entre las mujeres creoles y garífuna de la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS) de Nicaragua. El activismo político de las mujeres afronicaragüenses² se está expandiendo y va desde la participación en luchas por las tierras comunales hasta la puesta en práctica de la educación bilingüe o el cuestionamiento de las normas patriarcales hegemónicas dentro de sus comunidades. Aquí, me centraré en la exploración de sus experiencias en dos terrenos claves. Estudiaré primero su experiencia cotidiana de marginación, de desigualdad racial y de género. La compleja negociación

¹ Traducción del inglés por Tessa Brisac.

² Los términos “afronicaragüense”, “afrodescendiente” y “negro” (o negra) se utilizan en este trabajo como equivalentes para describir a las comunidades creole y garífuna de la Región Autónoma del Atlántico Sur. Así se usa también en los trabajos de los intelectuales de la Costa Atlántica y en las prácticas de autodescripción de dichas comunidades. Cuando hay distinciones claras entre creoles y garífuna en términos de identidad cultural, historia, lengua, etc., uso sus nombres étnicos. No tengo la menor intención de sugerir que al llamarlos “negros” me refiero a una clara cohesión de grupo entre esos dos conjuntos etnoraciales distintos; pero el caso es que, históricamente, ambos grupos fueron igualmente definidos racialmente y discriminados como “negros” y se han identificado como tales en sus esfuerzos por promover la justicia racial en Nicaragua.

de las normas de género y de identidad racial llevada a cabo por las mujeres apunta a lo más profundo de la sensibilidad política y cultural que da forma a su práctica política y a su feminismo, y merece por tanto mayor atención. El segundo terreno que voy a explorar es la participación de las mujeres afronicaragüenses en espacios políticos más formales y en el activismo sobre asuntos específicos como el empoderamiento y la lucha contra la violencia hacia ellas; los derechos a la tierra, deslindamientos y títulos de propiedad; la salud sexual y reproductiva; los derechos humanos y el desarrollo regional. La participación de las mujeres afronicaragüenses en estas luchas, en particular por los derechos agrarios y el desarrollo regional, demuestra las difentes prácticas feministas según las corrientes principales de los movimientos de mujeres y del feminismo. Su trabajo se enfoca en la obtención de la justicia racial, económica y regional, tanto como de la justicia de género, lo cual permite la emergencia de un feminismo afronicaragüense específico que describiré en este texto.

En otras palabras, si bien las mujeres negras de Nicaragua están directamente involucradas en problemas relativos a la experiencia de desigualdad de género vivida por las mujeres (violencia, salud sexual y reproductiva, etc.), también consideran las luchas por la justicia racial y económica como un elemento clave de sus luchas políticas. En los estudios sobre el movimiento feminista nicaragüense ha prevalecido una constante tendencia a privilegiar aquellas prácticas centradas en problemas abstractos, importantes sin duda, como el cuestionamiento de la dominación patriarcal, la liberación sexual, y el desmantelamiento de los roles y normas de género opresivos (Randall, 1994 y Molyneux, 1985). El trabajo de las mujeres activistas indígenas y afrodescendientes tiende a pasarse

por alto porque está enfocado a asuntos “prácticos”, como la desigualdad material, la preservación de sus culturas frente a proyectos de asimilación del Estado respaldados en discursos de mestizaje indo-hispánico, o los problemas propios de sus comunidades como la lucha por las tierras comunales o contra las desigualdades raciales, temas que no coinciden directamente con la definición hegemónica de lo que constituye una política feminista. Mi planteamiento es que, aunque las mujeres afronicaragüenses decidan concentrar su energía política en organizaciones que no son explícitamente feministas, eso no necesariamente implica que el trabajo que realizan en esos espacios no sea feminista. En la línea de los trabajos de Hernández (2007) y de Visweswaran (1997) que sugieren que privilegiar el género “como el punto de llegada del análisis o como un punto de entrada a complejos sistemas de sentido y de poder” no es la única posibilidad, y que bien pueden existir “puntos de entrada igualmente válidos para el trabajo feminista” (Visweswaran 1997: 616); en tal sentido, sostengo que la participación en luchas amplias por la transformación social, dentro de las cuales plantean la justicia de género, es un principio fundamental en el trabajo feminista de las mujeres afronicaragüenses. Su comprensión de las nociones de raza, etnicidad, género y clase, como formas de identidad y ejes de opresión que se constituyen mutuamente, define las formas de su práctica política. En pocas palabras, sus luchas por la justicia de género están fundamentalmente ligadas a luchas comunes y simultáneas por la justicia racial y económica, y dependen de ellas. Su activismo, por tanto, diverge de la corriente principal del feminismo nicaragüense y condiciona sus centros de atención y estrategias políticas. Mi investigación sugiere que la participación de las mujeres

afronicaragüenses en varios espacios políticos muestra sus múltiples maneras de expresar una política y una identidad feministas.

¿Qué es el feminismo afronicaragüense?

Antes de estudiar las formas actuales de la organización de las mujeres negras y de sus prácticas políticas, quiero precisar primero lo que constituye el feminismo afronicaragüense. Es importante señalar que la siguiente “lista” no es definitiva ni exhaustiva, sino que sólo representa las conclusiones obtenidas desde que empecé a trabajar en la región, y surge de la reflexión crítica que se desarrolló en el diálogo con colegas, asesores y con las mujeres de la Costa Atlántica con las cuales trabajo. Se trata de proponer un marco que nos ayude a explorar los principios teóricos y políticos en los cuales descansan las prácticas políticas de las mujeres afrodescendientes y su activismo feminista.

Además, quiero precisar mi uso de la palabra feminismo y aclarar que una cosa es etiquetar como “feministas” las prácticas políticas de las mujeres y otra reconocer al mismo tiempo que existen entre las propias mujeres afronicaragüenses varios niveles de aceptación (o rechazo) de la palabra feminismo. Trabajo en la Costa Atlántica desde 2004, y puedo decir que, como sea que las mujeres afrodescendientes elijan identificarse en lo político, sus críticas a la subordinación de género, a la desigualdad capitalista y al racismo parecen mostrar una forma específica de feminismo que merece un estudio más preciso tanto académico como político. Cuando las mujeres sí se definen como feministas, se preocupan mucho

por transformar las connotaciones negativas asociadas a este término; esta inquietud parece centrarse en tres temas claves: *i*) el miedo a ser etiquetadas como “anormales” (es decir lesbianas, sexualmente frías, o de una forma u otra no plenamente heterosexuales); *ii*) la voluntad de no dar la impresión de que rechazan el papel de los hombres en sus comunidades o en las luchas por la transformación social; y *iii*) el miedo a ser acusadas de importar una ideología “extranjera” producida por las élites mestizas de Nicaragua o por las mujeres blancas del norte. Sin embargo, utilizo la palabra “feminista” porque creo que para las mujeres de la costa la justicia de género es central en su análisis de la desigualdad social y que eso, junto con su propia y declarada añoranza de una mayor igualdad de género, permite pensar su trabajo como una forma significativa y distinta de feminismo. Académicas feministas negras han descrito las diferencias entre el feminismo blanco dominante en Estados Unidos y otras formas, más radicales y transformadoras, de teoría y práctica feministas que entienden “la naturaleza imbricada de los sistemas de dominación ... del patriarcado capitalista supremacista blanco” (hooks [sic] 1995, 107). Procuró, sin embargo, no definir como feministas a mujeres que no se reconocen personalmente en esa definición —si bien muchas veces podría ser fructífero pensar como bastante feministas las prácticas de mujeres que pueden no asumir la etiqueta—. De este modo, podemos reconocer cómo las personas definen su propia identidad y no imponerles identidades específicas, al mismo tiempo que mostramos cómo su política se cruza con ideologías y movimientos políticos más amplios y se nutre de ellos. En la siguiente sección, expondré algunas características ideológicas del feminismo afronicaragüense que influyen en el tipo

de prácticas políticas en que se comprometen, prácticas que discutiré más adelante.

El feminismo afrocaragüense despliega un enfoque interseccional

La teoría de la *interseccionalidad* sostiene que las mujeres “de color”³ experimentan formas múltiples y cruzadas de opresión basadas en sus identidades de raza, de clase, de género y sexual (Collins, 2000; Crenshaw, 1994). Aunque la “interseccionalidad” haya nacido del feminismo negro de Estados Unidos, encontré que esa idea tiene resonancias entre las mujeres negras de toda la diáspora. Las mujeres afrodescendientes de Nicaragua tuvieron que desarrollar su política en el contexto de un movimiento de mujeres cuya corriente histórica dominante ignoró los privilegios de clase y de raza y trató de homogeneizar las experiencias de las mujeres del país sobre el modelo de las mestizas de clase media o media alta (véase Randall, 1994; Kampwirth, 2004; Belli, 2002; para una notable excepción, Van der Laan, 1999). Jubb y Law (2000) analizan cómo las mujeres negras e indígenas tuvieron que forcejear con un movimiento de mujeres que ignoraba los privilegios de clase y de raza/etnia y el “privilegio conceptual que las instituciones y organizaciones cívicas y políticas de la costa caribeña otorgan a la etnicidad” (2000: 8). Dicho de otro modo, la necesidad de un análisis

³ Históricamente, el término “mujeres de color” surgió en el contexto de Estados Unidos para referirse a las mujeres de comunidades no-blancas que son víctimas de la opresión racial. El término nació de las relaciones de colaboración política que se formaron entre mujeres racialmente estigmatizadas de diversas maneras, organizadas contra el racismo y el sexismo en los años setenta y ochenta. Véase Lorde, 1984 y Moraga y Anzaldúa, 1981.

interseccional de raza, etnicidad y género surge de la exclusión histórica de las mujeres afrodescendientes de los discursos y las luchas costeñas por la justicia social. En su obra, Woods (2005) describe la lucha emprendida por las mujeres creoles en sus intentos por tratar a la vez la desigualdad de raza y de género:

Ser negro significa luchar, y ser una mujer negra implica una lucha doble. Primero, somos discriminadas por negras, y luego además por ser mujeres. Como mujeres negras, nos toca hacer un esfuerzo doble por conseguir algo en esta sociedad... la discriminación étnica es una cosa, pero la discriminación de género es otra todavía peor. Hay gente que escuchará lo que dice un hombre negro pero nunca aceptará oír a una mujer negra (Woods 2005: 63-64).

Esta “doble lucha” imprime su sello en la batalla actual de las feministas afoncaragüenses contra el racismo, al tiempo que revela el perfil del sexismo en Nicaragua y dentro de las comunidades afrodescendientes de la costa. Como lo señala Crenshaw (1994), reconocer las “intersecciones de raza y género sólo subraya la necesidad, cuando uno considera cómo está construido el mundo social, de dar cuenta de múltiples terrenos de identidad” (Crenshaw, 1994: 4). En el caso de las mujeres negras nicaragüenses, su trabajo político, tanto comunitario como más amplio, no responde a las teorías fundamentalistas y su lectura es más plena, múltiple, interseccional del mundo social, y reconoce la naturaleza calidoscópica de sus identidades y de su compromiso con una política que luche por la justicia en varios frentes.

El feminismo afronicaragüense se concentra en llevar a la comunidad, al gobierno y a las instituciones sociales y culturales, un análisis con enfoque de género

A pesar de que muchas mujeres negras de Nicaragua nunca han participado directamente en organizaciones autónomas de mujeres, su trabajo político en varias instituciones sugiere que buena parte de su esfuerzo está dedicado a lograr insertarse personalmente e insertar un análisis de género en espacios que históricamente excluían a las mujeres e ignoraban las necesidades de sus comunidades. Si bien la autonomía regional no se tradujo en mayor desarrollo local, muchas mujeres afrodescendientes se han beneficiado de la creación de universidades regionales como la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) y la Bluefields Indian and Caribbean University (BICU), así como de la aparición de instituciones políticas locales como los consejos regionales y los gobiernos comunales.

Tanto las mujeres creoles como las garífuna presionaron por un mayor reconocimiento y mejor protección de los derechos agrarios comunales en la Costa Atlántica, como lo demostró el trabajo de las dirigentes comunitarias de las mujeres creoles en el proceso de deslindamiento en Monkey Point, Rama Key y Bluefields (Goett, 2006 y Riverstone, 2004). Para 2006, las mujeres creoles representaban por lo menos la mitad del personal del Gobierno Comunal Creole. Las mujeres indígenas han tenido, históricamente, menos posibilidades que las afrodescendientes de participar en estas luchas por los derechos agrarios, debido a varios factores que incluyen entre otros el peso de la Iglesia moravia en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, y su insistencia en privilegiar el

papel doméstico de las mujeres más que su participación en la esfera pública (Barbee, 1997). Según un estudio reciente, en la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), las mujeres representan ahora 37% de los miembros de las mesas directivas locales (Registro de Comunidades, CRAAS, 2006). Ahora bien, como lo decía una de las participantes en un grupo focal que, con otras mujeres, dirigí en Bluefields en 2007, “una cosa es la participación y otra la toma de decisiones”; en otras palabras, si bien las mujeres están activamente comprometidas en sus comunidades, en general carecen de acceso a los espacios del poder político. Como lo indica Goett en su trabajo sobre Monkey Point, una comunidad principalmente creole al sur de Bluefields, la participación de las mujeres en la política comunitaria sólo recientemente se ha transformado en una presencia mayor en las esferas del poder político local y regional (Goett, 2006). Con eso no quiero sugerir, sin embargo, que en toda la región exista una participación uniforme de las mujeres afronicaragüenses en organizaciones e instituciones agraristas. En realidad, muchas mujeres siguen participando en sus comunidades de manera informal; se las encuentra como promotoras de educación o en organizaciones religiosas locales, o en actividades de mejoramiento de su comunidad. Un creciente número de mujeres activistas han incorporado su propio y particular análisis de género y buscan promover la necesidad de elaborar políticas y programas regionales con conciencia de género, que contribuyan a inserción de las mujeres activamente en el desarrollo de la región. Los esfuerzos por apoyar las cooperativas de mujeres pescadoras y agricultoras, por dotarlas de capacitación profesional en técnicas de agrimensura, etc., y las luchas individuales de las mujeres por ganarse un lugar en los gobiernos regionales y

nacional,⁴ son todos testimonios de ese empeño por traer las preocupaciones y las necesidades de las mujeres a los centros críticos de poder. No pretendo, por supuesto, sugerir que todas las mujeres que trabajan en esas instituciones son feministas, pero sin duda muchas de ellas llevan a esos espacios demandas específicas de género que reflejan los problemas de las mujeres de la región; esas demandas suelen abarcar la exigencia de aumentar la representación de las mujeres en las posiciones de poder político, la creación de políticas que beneficien a las madres solteras y a sus hijos, la demanda de incorporar una perspectiva de género crítica en los programas locales de desarrollo y en la administración de los gobiernos municipales y comunales (CEIMM, 2005). Éste es sin duda el caso en la lucha por los derechos a la tierra, donde las mujeres empezaron a desempeñar un papel esencial en el proceso de demarcación y titulación.

El trabajo de Goett (2006) en Monkey Point con dirigentes comunitarias creoles que usaban en la comunidad su “capital moral” de cristianas intachables y matriarcas de amplias familias extensas, así como mi reciente trabajo con Socorro Woods (2007) sobre la participación de mujeres negras e indígenas en el proceso de derechos agrarios en la cuenca de la laguna de Perlas, demuestran que cuando las mujeres participan en espacios políticos “no-feministas”, producen en ellos un efecto de género, no sólo con sus cuerpos sino con su análisis político, al develar la falacia de la política “neutral” que no reconoce el género como un eje esencial de la desigualdad social.

⁴ Por ejemplo, María Lourdes Aguilar, una mujer creole, fue electa presidenta del Consejo Regional en 2006; Dolene Millar ganó en 2007 la elección para representante de los creoles de la RAAS en la Comisión Nacional de Demarcación y Titulación.

*El feminismo afronicaragüense adopta una ideología
de complementariedad de género*

A diferencia de muchas formas radicales de pensamiento feminista que han rechazado la estabilidad de las categorías de género y la noción de roles de género naturales (Butler, 1993 y Combahee River Collective, 2000 [1983]), el pensamiento feminista afronicaragüense se interesa particularmente por la preservación de ciertos tipos de normas de género, mientras trata de transformar otras radicalmente. Eso queda claramente demostrado en su manera de articular los papeles diferentes pero igualmente importantes que hombres y mujeres desempeñan en la creación y preservación de las identidades colectivas, de los espacios comunitarios y de la continuidad cultural. El compromiso con una política de complementariedad de género, que insiste en que los papeles de género de hombres y mujeres son distintos pero de igual importancia para el bienestar social de sus comunidades, fue expresado por mujeres que participaban en un proyecto de investigación que dirigí con Socorro Woods en 2007 sobre la participación de las mujeres afrodescendientes e indígenas en el proceso de demarcación y titulación de las tierras comunales. A pesar de su deseo de tener mayor protagonismo en el proceso de titulación de las tierras, y de sus críticas a la dirección masculina corrupta, las mujeres sostenían sin embargo que los hombres tenían un papel importante y específicamente masculino que desempeñar en el sustento de sus comunidades. Independientemente de sus críticas, no querían dar la impresión de que expresaban sentimientos antihombres que pudieran ser percibidos como una forma de feminismo radical, extranjero, comúnmente asociado con una amargura personal por haber

sido rechazada por una pareja masculina, o con el lesbianismo.⁵ Sostenían, de preferencia, una noción de complementariedad, que insistía en los papeles iguales aunque distintos de hombres y mujeres en el trabajo comunitario. Ana María, una mujer mískitu, describía esa igualdad usando la imagen del pájaro y comparando a hombres y mujeres con las dos alas —cada una debe ser fuerte para que el pájaro pueda volar—. Otra participante declaró “me parece que necesitamos la fuerza de los hombres lo mismo que necesitan nuestra fuerza”. Este enfoque de igualdad entre hombres y mujeres, mientras se mantienen formas particulares de diferencias de género entre ellos, demuestra que las mujeres quieren transformar las implicaciones sociales de las normas convencionales de género sin cambiar realmente las normas mismas.

Esa reticencia a considerar el género como un “construc-to social”, junto con un compromiso con la permanencia del heterosexismo, implica una diferencia significativa entre el feminismo afrincaragüense y otros feminismos de la diáspora, en particular el de las mujeres negras en Brasil, Inglaterra o Estados Unidos, donde las lesbianas han tenido un papel central en el desarrollo de los movimientos feministas y han criticado incansablemente la homofobia de la comunidad negra (Dos Santos, 2008; Wekker, 2006; Smith, 2000 y Clarke, 2000 [1983]). Sin embargo, hay paralelismos esenciales entre el

⁵ Quiero agregar aquí, sin embargo, que si bien había un rotundo rechazo a la posibilidad de ser percibidas como lesbianas, muchas mujeres defendían el derecho de cada persona a asumir cualquier práctica sexual de su preferencia sin temer represalias. Eso me lleva a creer que el feminismo afrincaragüense, aunque lucha dentro de un heterosexismo omnipresente, no es en sí homofóbico, pero está profundamente comprometido con la reproducción de la lógica del heterosexismo y de la superioridad “natural” de las relaciones heterosexuales respecto a las extrañas sexualidades “desviantes”.

feminismo afronicaragüense, el activismo y las investigaciones recientes de las feministas africanas. Las feministas de África han teorizado ampliamente en torno al concepto de “complementariedad”, como una vía para explicar la lucha de las mujeres africanas por la justicia de género, de una manera que cuestione la definición elaborada por las feministas occidentales de lo que constituye la igualdad entre sexos (Nnaemeka, 2003). La noción de complementariedad de género plantea varios problemas —uno de los cuales es saber si es realmente posible alcanzarla en un contexto de dominación patriarcal— entre ellos, cuáles son los peligros de aceptar sin crítica los roles de género y las diferencias “naturales” entre hombres y mujeres, y hasta qué punto eso cancela el diálogo en torno a la homosexualidad y a las otras sexualidades en general. A pesar de todo, lo cierto es que las mujeres afronicaragüenses, activistas y no activistas, tienden a rechazar una política feminista que ubique a los hombres como el enemigo o que sea ajena a su visión de un mundo más justo, aún cuando al mismo tiempo pueden reconocer cómo los hombres de sus comunidades o los que ocupan posiciones de poder político las marginan de múltiples maneras.

El feminismo afronicaragüense lucha contra las imágenes dominantes de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres negras

Trabajos recientes de académicas de la diáspora africana estudian de qué manera las imágenes y representaciones de los cuerpos de las mujeres negras en el imaginario nacional constituyen un terreno de lucha esencial para ellas (Caldwell, 2007 y hooks [sic], 1992). Su trabajo nos incita a considerar el efecto material e ideológico-político producido por esas imá-

genes dominantes y a pensar cómo operan éstas en tanto discursos que estructuran para las mujeres negras sus experiencias vividas de racismo y de sexismo (Collins, 2000). En el caso de Nicaragua, las representaciones de los cuerpos de las mujeres negras tienden a reproducir una lógica que incluye: 1) la presunción de su desviación y disponibilidad sexual; 2) su estatuto de excluidas perpetuas de la nación; 3) la criminalidad e ilegalidad desenfrenadas de la costa y de sus habitantes (Goett, 2006). En un artículo de 2003 de *La Boletina*, una revista feminista muy conocida, Shirley, una costeña de la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) analiza el trato de extranjeros que le dan los mestizos a la gente de la costa. “Incluso me preguntan si es necesario pasaporte para ir a Puerto Cabezas. ¡Éso es lo que más me saca de onda! Yo les contesto: ‘Pero si ¡Puerto Cabezas es parte de Nicaragua!’” La representación popular de la Costa Atlántica la pinta como un espacio separado, exterior a la nación mestiza; se supone que las costumbres de la región encarnan algún tipo de diferencia racial-cultural que las marcan como extranjeras. La racialización de la costa también se demuestra en la manera en que las costeñas, en particular las mujeres afrodescendientes, están representadas en el imaginario nacional. Los relatos de viajes de principios del siglo XX y las representaciones contemporáneas en las caricaturas políticas reifican la región como un espacio de inmoralidad, hipersexualidad y brujería (Gordon, 1998). Un ejemplo tomado de “El Azote” (s/f), tira satírica publicada cada domingo en *La Prensa*, muestra los lugares comunes que describen la costa como un espacio sin ley, separado de la nación (véase figura 1).

En la misma nota de *La Boletina*, una joven de la RAAS afirmaba que muchos de sus compañeros de escuela en Managua

creían que los negros eran dueños de un conocimiento superior en materia de brujería y de sexualidad.

Varios compañeros de clase me han preguntado si es verdad que allá se encuentra cocaína en la playa y que todos los costeños somos drogus y narcotraficantes. Tranquilamente me han preguntado si soy bruja, si he hecho magia negra. También me han consultado sobre cómo hacer un amarre para un hombre. Y si digo que no sé nada de éso, no me creen (*La Boletina*, 55: 32).



Figura 1: Mapa de Nicaragua (según la clase política), “El Azote” §/f).

En Nicaragua, la representación más común y conocida de las mujeres negras de la costa es la de mujeres jóvenes bailando la danza del Palo de Mayo, con mínimos vestidos de carnaval, imagen que pinta la región como un lugar exótico de libertad y exceso sexual. En efecto, cada año en el mes de mayo, las primeras planas de los periódicos nacionales presentan fotos de muchachas de Bluefields semidesnudas y congeladas en varios movimientos de baile sexualmente sugerentes. Muchas de las mujeres con las cuales trabajo hacen bromas amargas sobre el mes de mayo, el único momento del año en que el Pacífico parece interesarse por lo que pasa en la costa. Todas las mujeres con quienes he trabajado, activistas o no, se quejaban por igual de cómo, cuando viajaban al Pacífico, las hostigaban hombres mestizos convencidos de que eran “mujeres calientes” y siempre dispuestas a aceptar las propuestas sexuales de nuevos pretendientes. Otras representaciones dominantes de la región suelen pintar a los afronicaragüenses de maneras deformadas y estereotipadas, con rasgos faciales exagerados, etc. Desmantelar esas imágenes problemáticas y sustituirlas con otras nuevas es un asunto central para el trabajo político de las mujeres. Uno de los terrenos claves en el cual se puede ver la construcción de imágenes alternativas y de contradiscursos sobre la feminidad afronicaragüense e indígena es la tradición creativa de pintoras como June Beer, Karen Spencer y Judith Kain Cunningham, ya que el tema de la complejidad de las vidas de las mujeres negras en su obra pictórica puede entenderse como un tipo de contradiscurso (White, 2001) y una forma crítica de producción de saber (Collins, 2000 y Springer, 2005) que cuestiona las representaciones dominantes de las mujeres negras. Buena parte de su trabajo se ocupa de rescatar su cuerpo al ofrecer una

representación alternativa que valore a las mujeres negras y las ubique claramente en el contexto de la cultura y de la comunidad afrocaribeña. Dos obras de pintoras creoles permiten comprobarlo:

La primera pintura, “Mujer desnuda”, de la artista creole Karen Spencer, ilustra la portada del libro de una autora feminista local, Socorro Woods Downs, sobre las experiencias de discriminación racial y de género vividas por las mujeres creoles (figura 2) y la necesidad de generar una mayor autoestima entre las mujeres negras de la costa.

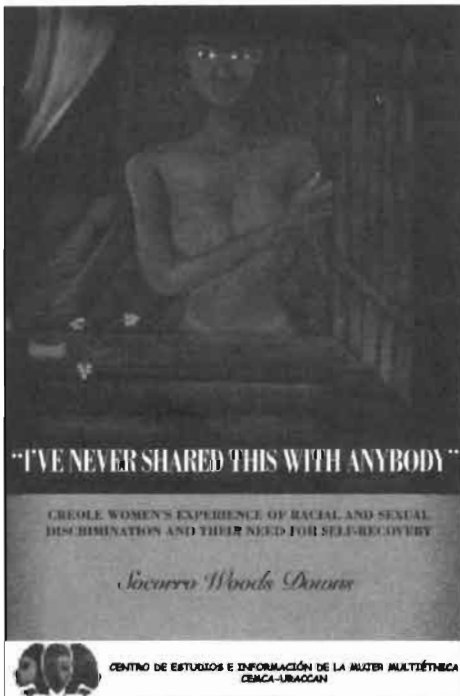


Figura 2: Portada del libro de Socorro Woods Downs, *I've Never Shared This With Anybody*, 2005.

En un contexto cultural en el cual los cuerpos de las mujeres negras son depreciados por hipersexuales, la decisión de pintar una mujer negra desnuda es significativa. A contramano de las representaciones dominantes, la mujer del cuadro no está en vitrina para consumo del deseo sexual de alguien más. Los cuerpos de las mujeres negras y su sexualidad, en lugar de estar desplegados para satisfacer las fantasías voyeuristas y racistas de otros, se representan en un tono de afirmación vital que celebra la negritud y el paisaje cultural y geográfico de la Costa Atlántica. También importa que, en lugar de representar una versión de la belleza femenina negra que se asemeje a los cánones de belleza racistas (pelo liso, piel clara...) la mujer del cuadro tiene la piel oscura, el pelo crespo y un fenotipo claramente "africano". Esta obra parece sugerir que es necesario reconocer y adoptar otro tipo de estética para valorar a las mujeres negras en sus propios términos.

*El feminismo afronicaragüense hace de la violencia de Estado
un elemento central de su análisis político*

Angela William (1991) estudió la tendencia de las feministas del Primer Mundo y de sus equivalentes en el Sur a ignorar las necesidades "prácticas" de las mujeres del Tercer Mundo, como si fueran ajenas a la problemática política del feminismo. Por tanto, mientras consideran que las mutilaciones genitales y la violencia (doméstica) contra las mujeres son temas legítimos de lucha feminista, no lo serían la carencia de agua potable, las luchas contra los despojos de tierras o recursos, o la resistencia a la violencia de Estado. Las mujeres afronicaragüenses, sin embargo, están profundamente involucradas,

no sólo en la erradicación de la violencia de género sino también en la lucha contra las formas de género de la violencia racial de Estado y en el intento de cambiar sus efectos desastrosos en sus comunidades (Goett, 2006). Como lo señala Joy James, “El estado está racializado y racializa las políticas y a la población” (James, 1995: 5) y, agregaría yo, también racializa los lugares como la Costa Atlántica. El espectro de la violencia de Estado revela hasta qué punto la raza moldea las relaciones entre el Estado nicaragüense y la Costa Atlántica. Se trata de una relación forjada en la violencia, en la apropiación violenta y la integración forzada de la región al Estado-nación nicaragüense a finales del siglo XIX (Gordon, 1998). Está caracterizada por la ocupación, la guerra civil y una hostilidad duradera contra los habitantes negros e indígenas, tratados respectivamente como extranjeros o atrasados culturales, que amenazaban el progreso de la nación hacia la modernización al negarse a sujetarse a la norma mítica de la nación mestiza. Las manifestaciones contemporáneas de violencia de Estado en la Costa Atlántica se expresan mediante procesos distintos pero interconectados de abandono y carencia, por un lado, y por el otro de criminalización y excesos policíacos. La ausencia del Estado y el abandono deliberado aparecen como las formas más obvias de la violencia de Estado, particularmente desde el final de la Revolución sandinista con la andanada de reformas sociales y económicas neoliberales que dejó el país en la pobreza (Poncela Fernández, 1996 y Metoyer, 2000). La ausencia del Estado en la región abrió camino al discurso de la criminalidad desatada y de la falta de ley en la costa, discurso que sirvió para justificar una creciente violencia policíaca contra sus habitantes, en particular los hombres negros jóvenes. Con la proliferación

del narcotráfico en los últimos 20 años, la costa empezó a ser vista como el espacio en que el tráfico y los traficantes se movían sin control y se impuso la idea de que la población está involucrada en el apoyo activo o pasivo al narco y de que participa en la venta y distribución de crack y cocaína. Esa representación permite ignorar cómo el narcotráfico desgarró las comunidades costeñas, y ocultar que, por otro lado, apareció como una respuesta al vacío económico producido por los ajustes estructurales neoliberales. La insistencia en el control policial de individuos y comunidades marginadas desvía la atención del papel del Estado nicaragüense que en realidad, durante los gobiernos fiscal y socialmente conservadores de doña Violeta Chamorro, Arnoldo Alemán y Enrique Bolaños, apuntaló el crecimiento del narcotráfico al adoptar políticas económicas neoliberales que crearon en todo el país condiciones drásticas de desigualdad. Para muchos habitantes de la Costa Atlántica, está fuera de duda que el gobierno los abandonó, si es que acaso alguna vez se preocupó por su bienestar. Esa experiencia de ciudadanía marginada impulsó a las mujeres afronicaragüenses a reconocer que eran indispensables realizar transformaciones en el funcionamiento del Estado para que se pudiera concretar cualquier tipo de justicia real en la región. Lo que hace falta para mejorar sus vidas y sus comunidades es un análisis de género y antirracista del poder que dé cuenta del papel desempeñado por el Estado en la perpetuación de la desigualdad social.

El feminismo afronicaragüense politiza lo cotidiano

Otro componente central a tomar en cuenta es cómo la experiencia cotidiana de las mujeres afronicaragüenses nutre el

impulso de su trabajo político. Al explorar lo cotidiano, se descubre hasta qué punto la sensibilidad política de las mujeres negras está arraigada en su deseo de lo que Tricia Rose (2003) designa como “la justicia íntima”, es decir la necesidad “de libertad sexual, de acabar con el maltrato (bajo la forma de mentiras, traiciones, engaños y violencia), y ... de un pleno reconocimiento” (Rose, 2003: 12). No sólo se trata de conseguir la igualdad dentro de las relaciones personales o sólo en la esfera privada. El deseo de justicia íntima de las mujeres también se nutre de luchas más amplias por la justicia social. Las mujeres negras de la región tienen muy claro que el trato que reciben en las relaciones personales y en el espacio público está determinado por ideas sociales que las desprecian como mujeres negras. Sus historias sugieren que las formas estructurales de la desigualdad son percibidas de manera más aguda en el nivel de la experiencia vivida y de las relaciones interpersonales —y que es imposible transformar seriamente una cosa sin la otra—. Un breve ejemplo que ilustra eso es la agravación de la crisis del VIH/SIDA en la región y su relación con las migraciones laborales.

La precariedad de la situación económica en la Costa Atlántica explica el creciente número de jóvenes negros, hombres y mujeres, que se van a buscar trabajo como empleados domésticos en el Caribe y en Estados Unidos, o cualquier empleo en los cruceros turísticos. El proceso de *shipping out* (embarcarse), como se dice popularmente, ha cambiado radicalmente la estructura de las familias negras y la naturaleza de las relaciones sentimentales entre hombres y mujeres. Al verse a la cabeza de familias transnacionales que tienen que mantener, las mujeres negras también están obligadas a enfrentar los problemas que nacen de esta situación,

como la creciente incidencia de las enfermedades sexualmente transmisibles (EST) y la frágil situación financiera de sus hogares, incluso cuando reciben remesas de los Estados Unidos. Gran parte de las familias creoles y garífuna tienen por lo menos a uno de sus miembros en el extranjero, trabajando en un crucero o prestando cualquier otro tipo de servicio en otra parte (Bouchez, 2004).

Carla James, maestra de escuela y ex educadora comunitaria sobre el VIH/SIDA, plantea la relación entre la lucha por ofrecer una educación útil y culturalmente funcional sobre el VIH/SIDA y el cuestionamiento del predominio masculino heterosexual en las relaciones privadas. La ausencia creada por el *shipping out* exaspera la ansiedad preexistente de las mujeres con respecto a la infidelidad de sus maridos. Cuando regresan después de meses o años sin aparecer, los hombres tienen por obvio que sus mujeres deben tener relaciones sexuales (sin protección) con ellos. El resultado es que el mayor número de nuevos infectados por el VIH/SIDA y demás EST en los últimos años se encuentra entre las amas de casa (Bouchez, 2004 y Martínez, 2005). Durante su primer intento de promover el uso del condón entre los jóvenes y las parejas casadas, Carla descubrió que las mujeres eran muy receptivas a la campaña. Pero sus maridos y novios se resistían o incluso se negaban rotundamente a usarlo. La orientación de la campaña cambió cuando los organizadores comprendieron que la única manera de producir cambios reales en la vida de las mujeres era dirigirse a sus parejas hombres y cuestionar radicalmente sus ideas sobre su supuesto derecho de acceso sexual a los cuerpos de sus mujeres. Más aún, los organizadores de la campaña tuvieron que admitir la existencia de una dinámica de poder desigual entre “hombre” y “mujer”

en las relaciones homosexuales. En otras palabras, no podían partir de la idea de que en la pareja el hombre y la mujer tenían el mismo peso en la toma de decisiones sexuales. En efecto, es inútil pretender enfrentar una crisis de salud pública sin tomar en cuenta las luchas de poder cotidianas y su relación con el impacto del neoliberalismo en la vida diaria. Una respuesta feminista que enfocara esa crisis sólo en términos de decisiones reproductivas individuales o de empoderamiento de mujeres individuales sería por completo inadecuada. El feminismo afronicaragüense se propone por lo tanto fundir lo cotidiano con lo explícitamente político para desarrollar discursos y estrategias que respondan a la condición actual de las vidas de las mujeres.

Una exploración de la práctica feminista afronicaragüense

A pesar de la participación de mujeres creoles y garífuna en múltiples organizaciones políticas y movimientos sociales en la historia de Nicaragua, existe poca o ninguna información sobre la intersección de raza y género en las comunidades negras de la Costa Atlántica, excepto la que proponen intelectuales orgánicas negras. Si bien hay investigaciones dedicadas al movimiento feminista o a la experiencia de las minorías étnicas o raciales en Nicaragua, son pocas las que plantean la opresión interseccional vivida por las mujeres negras. Muchas investigadoras feministas tratan de dar a conocer las luchas políticas de las mujeres indígenas de la costa pero casi nunca se acercan a estudiar el trabajo político de las activistas negras. Una simple revisión de los textos fundacionales

del feminismo nicaragüense basta para mostrar su ignorancia de las vidas de las mujeres negras y de sus luchas políticas.⁶

Según Woods (2005) hay una herencia de paternalismo en el trato de las mujeres negras con el movimiento de mujeres más amplio de Nicaragua, movimiento estereotipado desde sus inicios como movimiento de mujeres clasemedieras blancas y mestizas. En 1992, miembros de la Asociación de Mujeres Nicaragüenses Luisa Amanda Espinoza (AMNLAE) quisieron empezar una campaña feminista en la Costa Atlántica y movilizaron mujeres costeñas para unirse a su proyecto de un Movimiento de Mujeres de la Costa. La campaña se centró especialmente en los temas generalmente considerados como “problemas de mujeres”, es decir la salud sexual y reproductiva, la violencia contra las mujeres, acabar con el machismo, etc. Sin embargo, las costeñas en general ignoraron el esfuerzo de la AMNLAE para politizarlas. Según afirma Woods, las organizadoras mestizas “hicieron todo el trabajo de coordinación y mandaron información a las mujeres de la costa sin incluirlas nunca en la toma de las decisiones” (Woods, 2005: 33). En lugar de dirigirse directamente a las mujeres negras y buscar con ellas cuales eran los temas que más les importaban, llegaron con un programa predeterminado y la esperanza de convencer a las costeñas de seguirlas. De manera que el Movimiento de las Mujeres de la Costa nunca se materializó.

No hay constancia hasta la fecha de ningún trabajo de organización específico de las mujeres entre las afrodescen-

⁶ En *Sandino's Daughters Revisited: Feminism in Nicaragua*, la investigadora feminista Margaret Randall parece entrar al tema de la opresión interseccional en un capítulo titulado “Gender and Race” (Género y raza), p. 7, pero finalmente sólo se refiere al tema de la raza en su relación con las comunidades indígenas.

dientes de la costa antes de los ochenta. Cuando las mujeres se organizaban, lo hacían principalmente dentro de grupos religiosos como *Moms in Touch* o *Helping Sisters* (Woods, 2005). Esos grupos tendían a centrarse en los asuntos considerados apropiados para mujeres, la preparación de actividades sociales, la participación en obras de caridad y las oraciones por familias de la comunidad. Esas organizaciones se definían por sus relaciones con instituciones religiosas de la región, como la Iglesia moravia, que era y sigue siendo una institución social muy importante en la comunidad creole. En los últimos años, sin embargo, surgieron intentos de mujeres negras en la comunidad por crear sus propias organizaciones políticas autónomas. La Asociación de Mujeres Afrocaribeñas (*Afro-Caribbean Women's Association*) fue creada en 1994 y dejó de funcionar en 1996. Participó en muchos asuntos y actividades, entre otras, en talleres de reflexión en la comunidad y en debates nacionales y regionales con otras organizaciones sobre el racismo y el sexismo. Antes de disolverse, el grupo había empezado a realizar un proyecto de historia oral con mujeres negras, pero nunca se completó. Esas organizaciones suelen vivir poco tiempo, en buena parte por la falta de financiamiento, de sustentabilidad y de acceso a recursos para su organización (locales, lugares de reunión, infraestructura tecnológica, alfabetización, medios de transporte para llegar a las comunidades rurales apartadas en las cuales viven muchas mujeres negras); además, las mujeres que participan tienen casi siempre que mantener un difícil equilibrio entre su compromiso con el grupo y las exigencias encontradas de su casa, su trabajo y la supervivencia diaria (Bouchez, 2004). Queda claro, sin embargo, que pese a todas las dificultades que tienen que enfrentar las mujeres negras para desarrollar y mantener

organizaciones autónomas, no les interesa recibir un programa feminista prefabricado por mujeres bienintencionadas ajenas a la región. Aunque haya pocas organizaciones de mujeres negras e indígenas en la zona, eso no implica la inexistencia de las luchas por la igualdad de género en la Costa Atlántica. En realidad, los espacios en los cuales las mujeres afronicaragüenses expresan su exigencia de justicia y las formas que adoptan para articular sus luchas se han transformado a lo largo de sus intentos de navegar en el terreno movedizo de la política local y nacional.

Presentaré brevemente algunos de los terrenos claves en los cuales las mujeres afronicaragüenses han hecho trabajo político y propuesto el tipo de análisis y de ideología política que comenté anteriormente. Creo que el activismo de las mujeres afronicaragüenses se puede clasificar en cuatro categorías distintas, aunque muchas veces superpuestas: 1) activismo intelectual; 2) producción cultural; 3) participación en instituciones políticas formales; 4) construcción de redes políticas de mujeres a escala regional y transnacional.

Como lo señalé antes, buena parte del trabajo político de las mujeres afronicaragüenses está dedicado a la lucha contra las representaciones discursivas dominantes de las comunidades afrodescendientes, de la Costa Atlántica y de la feminidad negra. Ese “activismo intelectual”, que ha producido discursos alternativos sobre esos temas, constituye una parte central de su praxis política. Como lo señala Springer (2005) en su análisis del feminismo negro en Estados Unidos, ese movimiento político privilegia la experiencia y la ubicación social como terrenos críticos de producción de saber. Desde la formación de las dos regiones autónomas en 1987, las mujeres negras tomaron la iniciativa para usar las dos universidades

locales creadas a raíz de la autonomía, la *Bluefields Indian and Caribbean University* y la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) como espacios de producción intelectual. Un ejemplo es el Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica (CEIMM), establecido fuera de la URACCAN y dedicado a los estudios de género entre los diversos grupos étnicos de la Costa Atlántica, cuyo trabajo busca incorporar una perspectiva de género crítica en los programas de la universidad y las actividades de los gobiernos regionales, municipales y comunales. Esa organización desempeñó un papel central en la toma de conciencia de género en la región, gracias a la organización de encuentros como el Primer Foro Multiétnico de Mujeres y a la publicación de un acervo pequeño pero creciente de trabajos académicos que abordan las vidas y experiencias de las mujeres negras, como el texto de Socorro Woods (2005) *“I’ve Never Told This to Anyone”: Creole Women’s Experiences of Racial and Sexual Discrimination and Their Need for Self-Recovery* (“Nunca se lo dije a nadie”: experiencias de discriminación racial y sexual de mujeres creoles y su necesidad de recuperarse a sí mismas); y el trabajo de Angie Martínez, investigadora del CEIMM y activista local, que ha investigado el *shipping out* y el impacto del VIH/SIDA en las comunidades costeñas. Es interesante notar que varias de las mujeres que más se involucraron en este trabajo tuvieron a su vez que “embarcarse” para poder mantener a sus familias. Eso demuestra hasta qué punto las condiciones sociales producidas por el neoliberalismo afectan el trabajo político de las mujeres en la región.

Otro ejemplo de activismo intelectual que ha sido muy importante es la presencia creciente de las mujeres en los medios locales de comunicación, en particular los programas

de radio. Por ejemplo, Radio Riddim es una estación local que transmite en inglés, y las mujeres creoles, en particular, usaron ese espacio con buenos resultados para poner sus necesidades y experiencias políticas en el centro de los diálogos de la comunidad, y hablar sobre racismo y desarrollo regional. En varias ocasiones participé como invitada en el *Black Women's Voice* (La voz de las mujeres negras), un programa de radio semanal conducido por Angie Martínez, con la presencia de dirigentes comunitarias que trabajaban en un amplio abanico de espacios políticos. El programa, que salió del aire porque Martínez ya no trabaja en la región, fue un foro importante para las mujeres negras de toda la RAAS; después de cada transmisión, me solían abordar en la calle mujeres conocidas que querían continuar la conversación empezada en el programa. Lugares de ese tipo han sido esenciales para la formación del pensamiento feminista afronicaragüense y la creación de espacios donde las mujeres negras pudieran expresar a la comunidad más amplia su visión, sus críticas y sus experiencias políticas.

La segunda categoría de activismo que identifiqué se desarrolla en el terreno de la producción cultural. Ya mencioné el legado de las pintoras negras e indígenas en la creación de nuevas formas de representación de la feminidad negra y de la identidad regional como una forma de lucha contradiscurso. También es esencial reconocer su talento artístico como una forma de producción de saber crítico que refleja las sensibilidades de las mujeres costeñas y de sus comunidades. Muchas de esas mujeres, en particular June Beer, extienden su quehacer artístico a otras áreas como la poesía y el trabajo de preservación de las prácticas culturales tradicionales, como el canto y el baile, además de la defensa del uso

del inglés creole. Las mujeres desempeñaron un papel activo en asociaciones como la Organización Afro-Garífuna Nicaragüense (OAGANIC), que busca restablecer las prácticas culturales tradicionales en las comunidades garífuna de la RAAS; eso ha sido particularmente importante porque los investigadores tienden a ignorar la presencia de comunidades garífuna en la región, así como la presión que históricamente se ha ejercido sobre ellas para que se asimilen a la identidad cultural creole. Isabel Estrada Colindres (Van der Laan, 1999), enfermera y activista comunitaria garífuna, señaló la importancia de mantener, en el centro de la lucha de las comunidades negras, una noción específica de identidad cultural tradicional frente a la actual presión social y estatal para hacer que se rindan al proyecto asimilacionista del mestizaje (Hooker, 2005).

Las activistas culturales también se abocaron a la tarea de integrar el multiculturalismo crítico a la educación secundaria y postsecundaria, especialmente en cuanto a cuestiones de educación bilingüe, enfoques pedagógicos interculturales, y esfuerzos por desarrollar programas que reflejen la historia variada y multicultural de la nación. Activistas como Angélica Brown y las mujeres que trabajan con las ONG locales han defendido la necesidad de apoyar la educación bilingüe (entrevista personal, 2006). Lamentablemente, muchos de los logros que alcanzaron estas militantes durante la Revolución sandinista, como el reconocimiento por el Estado de la diversidad cultural y racial y el financiamiento público de programas de educación bilingüe, fueron desmantelados durante las dos últimas décadas de reformas neoliberales y de ajuste estructural, que dejaron a la gran mayoría de los nicaragüenses en la pobreza y carcomieron los programas sociales establecidos durante el periodo revolucionario.

El tercer terreno clave del activismo de las mujeres afrocaragüenses ha sido el de las instituciones políticas formales como los gobiernos regionales y comunales, así como su participación en el creciente sector de las ONG. Álvarez (1998) estudió la tendencia creciente de los movimientos de base latinoamericanos a convertirse en ONG, y en la Costa Atlántica se constata el mismo fenómeno. A falta de interés y apoyo del gobierno al bienestar económico y social de las comunidades costeñas, las ONG entraron a llenar este vacío, a ofrecer muchos de los servicios que el Estado decidió abandonar y a cumplir con las responsabilidades que abdicó. Mujeres creoles y mujeres garífuna, muchas de las cuales pudieron tener acceso a la educación universitaria gracias a la creación de las nuevas universidades locales y mediante programas de intercambio con universidades del Bloque del Este durante la Revolución sandinista, han participado activamente en esas organizaciones que desarrollan proyectos de revitalización de la economía regional, de microfinanciamiento de pequeños proyectos de agricultura o de pesca, de desarrollo, de derechos humanos y democratización del gobierno, y de deslindamiento y titulación de tierras comunales. Si bien privilegiar a las ONG como representantes legítimas de las comunidades costeñas plantea problemas, es indudable que son una parte importante de la sociedad civil y de la cultura de la costa y muchas mujeres supieron aprovechar estratégicamente esas organizaciones para insertarse directamente en la vida pública de sus comunidades. Como ya lo dije, también están introduciendo en esos espacios un enfoque de género, al llamar explícitamente a elaborar análisis de las condiciones políticas de la costa, que incorporen una conciencia de género, promuevan una mayor representación de las mujeres y sus

preocupaciones políticas en las instancias regionales. En cuanto al gobierno de las comunidades, las mujeres también han asumido un papel activo en la administración de los gobiernos comunales, creados por la Ley 445 para representar los intereses de “las comunidades indígenas y étnicas de la Costa Atlántica” en el proceso de deslindamiento y titulación de tierras y para garantizar una repartición equitativa de todas las ganancias generadas por la explotación de esas tierras comunales mediante la pesca, la agricultura o la silvicultura. Aunque los hombres siguen encabezando esas instituciones, las mujeres van tomando más la iniciativa en las organizaciones y expresan abiertamente la exigencia de acabar con la corrupción política, el dominio masculino y las incesantes maniobras y luchas de poder internas que se han visto asociadas con el liderazgo masculino, y que han atrasado los procesos de deslindamiento de tierras e impedido muchos proyectos de desarrollo.

Finalmente, las mujeres afronicaragüenses han sido participantes activas, aunque muchas veces ignoradas en el creciente número de redes feministas transnacionales y regionales que proliferaron en toda la región latinoamericana y del Caribe desde principios de los noventa, así como de las reuniones internacionales organizadas por las Naciones Unidas, el encuentro de las mujeres en Beijing (1995) y el encuentro contra el racismo y la xenofobia en Durban (2001). Además de participar en los encuentros feministas realizados en todo el continente (Álvarez, 1998), también ayudaron a construir redes que se ocupan principalmente de la centralidad de la desigualdad racial en la vida de las mujeres negras, una muy notable de las cuales es la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora. Esa organización,

cuya sede está en Costa Rica, se creó al principio como una red de mujeres centroamericanas afrodescendientes que cuestionaba el estatuto marginal de las mujeres negras en toda la región. Uno de los objetivos formulados por la organización es: “Impulsar la construcción y consolidación de un movimiento amplio de mujeres afrocaribeñas, afrolatinoamericanas y de la diáspora que incorpore las perspectivas étnicas, raciales y de género en la región continental.” Las mujeres afronicaragüenses han sido actoras claves en la construcción de este amplio movimiento de mujeres negras; en la actualidad, Dorotea Wilson, ex militante sandinista y miembro de la Red de Mujeres Contra la Violencia y de Voces Caribeñas, es la coordinadora general de la organización. Un problema central de ese modelo de organización es el acceso limitado a estas redes y la tendencia de las ONG a dominar esos espacios y a desplazar las organizaciones de base que carecen del financiamiento de las fundaciones filantrópicas de los países desarrollados. También existe la contradicción del “activismo feminista profesional” ya que esos espacios suelen estar siempre poblados por las mismas personas de organizaciones que no parecen tener bases en ninguna comunidad real, y que muchas veces no rinden cuentas a las mujeres que pretenden representar en reuniones feministas regionales o transnacionales. A pesar de todo, la articulación explícita de una política feminista asociada con un profundo compromiso con políticas antirracistas de justicia social hace de las redes regionales un terreno importante de activismo político y un espacio donde el feminismo afronicaragüense logró, sin duda, echar raíces y crecer. Las ONG han ofrecido a las mujeres afronicaragüenses una plataforma importante para dar a conocer sus demandas políticas y su marginación a un público más amplio.

Conclusión: ampliar el feminismo

En el presente ensayo analicé el feminismo de las mujeres afronicaragüenses, las diversas formas de su práctica política feminista y cómo esas prácticas muestran la necesidad de una reformulación radical de lo que constituye una política feminista. Analizar los contenidos y los perfiles del feminismo afronicaragüense es útil precisamente porque nos permite volver a imaginar lo que podría ser una política feminista comprometida con las luchas por la justicia racial y el desarrollo regional, y nos obliga a superar las concepciones dominantes limitadas del feminismo para adoptar una visión más amplia de la práctica política feminista. En mi trabajo en la Costa Atlántica, me confronté muchas veces con el dilema de estudiar el protagonismo político de las mujeres y los límites y posibilidades del feminismo como proceso de transformación social en la ausencia de lo que pudiera considerarse como formas más tradicionales del movimiento feminista organizado (prensa feminista, organizaciones de mujeres, grupos de conciencia, etc.). Al faltar ese tipo de organizaciones, ¿cómo podemos aprehender las maneras que tienen las mujeres afronicaragüenses de entender su ubicación y sus esfuerzos por transformar las relaciones de poder determinadas por el género y la raza en el nivel tanto de las luchas políticas como de sus vidas cotidianas? A partir del trabajo de Mohanty (2003) y Visweswaran (1997), quiero plantear que las prácticas y las luchas feministas por la justicia racial y de género no se despliegan exclusivamente dentro de movimientos sociales organizados, sino también en la experiencia de todos los días y que podríamos considerar la participación de las mujeres en otros terrenos de lucha, como por ejemplo la desigualdad

racial, como un punto de entrada hacia su política feminista. En otras palabras, si concebimos el feminismo de manera más amplia, como una ideología que sitúa el género dentro de una matriz más compleja de desigualdades y que abarca la raza, la etnia, la clase, etc., entonces podemos entender la participación de las mujeres en luchas por los derechos agrarios, por la justicia racial y por el desarrollo regional como una articulación particular de una política feminista orgánica, de raíces locales. El feminismo afronicaragüense, como los de las mujeres afrodescendientes de toda la diáspora, refleja la reformulación crítica de las fronteras del feminismo y sugiere que los investigadores también debemos empezar a ampliar nuestra perspectiva teórica y a reconocer la naturaleza abarcadora de las prácticas políticas de las mujeres negras tal y como se despliegan en su experiencia de vida y en su lucha organizada.

Bibliografía



- Acuña, María de los Angeles (2003), "Nicaribe soy: Cómo viven las mujeres del Caribe el racismo del Pacífico", *La Boletina*, octubre de 2003-enero de 2004.
- Álvarez, Sonia E. (1998), "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenge for the New Millennium", en Álvarez, S.E., E. Dagnino, et al., *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview Press.
- Belli, Gioconda y K. Cordero (2002), *The Country Under my Skin: A Memoir of Love and War*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

- Bouchez Sassone, Patrick (2004), *Field notes*, Bluefields, Nicaragua, inédito.
- Butler, Judith (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York, Routledge.
- Collins, Patricia Hill (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge.
- Combahee River Collective (2000 [1983]), "The Combahee River Collective Statement", en Barbara Smith (ed.), *Homegirls: A Black Feminist Anthology*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Crenshaw, Kimberlé (1995), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", en K. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller y K. Thomas, *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, Nueva York, New Press, distribuido por W.W. Norton & Co.
- Gilliam, Angela (1991), "Women's Equality and National Liberation", en C.T. Mohanty, A. Russo y L. Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- Goett, Jennifer A. (2006), "Diasporic Identities, Autochthonous Rights: Race, Gender, and the Cultural Politics of Creole Land Rights in Nicaragua", *Anthropology*, Austin, University of Texas at Austin.
- Gordon, Edmund T. (1998), *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community*, Austin, University of Texas Press/Institute of Latin American Studies.
- Hooker, Juliet (2005), "'Beloved Enemies': Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua", *Latin American Research Review*, 40 (3), pp. 14-39.

- hooks, bell (1995), *Killing Rage: Ending Racism*, Nueva York, H. Holt and Co.
- (1992), *Black Looks: Race and Representation*, Boston, South End Press.
- Isbester, Katherine (2001), *Still Fighting: The Nicaraguan Women's Movement, 1977-2000*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- James, Joy (1996), *Resisting State Violence: Radicalism, Gender, and Race in U.S. Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Jubb, Nadine y Dionys Law (2000), *¿Qué sabemos sobre mujeres, género y etnia en la Costa Caribe de Nicaragua? Un ensayo bibliográfico*, Bluefields, Nicaragua, CIIR/CEDEHCA.
- Kampwirth, Karen (2004), *Feminism and the Legacy of Revolution: Nicaragua, El Salvador, Chiapas*, Athens, Ohio University Press.
- Méndez, Jennifer Bickham (2005), *From the Revolution to the Maquiladoras: Gender, Labor, and Globalization in Nicaragua*, Durham, Duke University Press.
- Metoyer, Cynthia Chávez (2000), *Women and the State in Post-Sandinista Nicaragua*, Boulder, Lynne Rienner.
- Mirza, Heidi Safia (1997), *Black British Feminism: a Reader*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003), *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Molyneux, Maxine (1985), "Mobilization Without Emancipation?: Women's Interest, State and Revolution in Nicaragua", *Feminist Studies*, 11(2), pp. 227-254.
- Nnameka, Obioma (2003), "Negro-Feminism: Theorizing, Practicing and Pruning Africa's Way", *Signs: Journal of Women and Culture*, 29 (2), pp. 357-385.

- Oyewùmí, Oyèrónke (1997), *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Randall, Margaret (1994), *Sandino's Daughters Revisited: Feminism in Nicaragua*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Rose, Tricia (2003), *Longing to Tell: Black Women Talk About Sexuality and Intimacy*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.
- Smith, Barbara (1998), *The Truth that Never Hurts: Writings on Race, Gender, and Freedom*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Speed, Shannon, R. y Aída Hernández Castillo, et al. (2006), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.
- Springer, Kimberly (2005), *Living for the Revolution: Black Feminist Organizations, 1968-1980*, Durham, Duke University Press.
- Van der Laan, Sigrid (1999), *Construir su propia vida: Dieciséis mujeres de Nicaragua*, The Netherlands Syntax Publishers.
- Visweswaran, Kamala (1997), "Histories of Feminist Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 26 (1), pp. 591-621.
- White, E. Frances (2001), *Dark Continent of Our Bodies: Black Feminism and the Politics of Respectability*, Philadelphia, Temple University Press.
- Woods Downs, Socorro (2005), "I've Never Shared this with Anybody": *Creole Women's Experience of Racial and Sexual Discrimination and their Need for Self-Recovery*, Managua, Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica.

MEMORIA SOCIAL DE LAS MUJERES CRIOLLAS. POLÍTICA Y DERECHOS SOBRE LA TIERRA DE AFRODESCENDIENTES EN NICARAGUA



Jennifer A. Goett

A veces la gente dice que sólo somos gente negra, que somos gente negra. Dicen que aquí nosotros no tenemos derecho sobre esta tierra, esta tierra comunal, porque somos de África, somos de África.

Miss Bernicia Duncan Presida,
Monkey Point, Nicaragua

Mis recuerdos del anochecer en Monkey Point están dominados por las reminiscencias del pasado narradas por los miembros de la comunidad. Cada noche me sentaba en el pórtico de la clínica de salud, mientras me resistía al impulso de buscar refugio contra los mosquitos dentro del edificio, y escuchaba a la lideresa de la comunidad, Miss Pearl Marie Watson, contar historias de sus días como enfermera de campaña en La Cruz de Río Grande, cuando la guerra arreciaba en esa parte de la costa. Narrar historias es una forma de arte y yo aún no he encontrado a un grupo de gente que lo haga tan bien como las mujeres de Monkey Point. La narración de historias genera risa y permite pasar el tiempo en las noches oscuras y tranquilas. El relato puede ser ágil en ingenio y habilidad verbal, pero también puede comunicar un mensaje poderoso que nos ayuda a ubicarnos en el interior del mismo e identificarnos con versiones divergentes del pasado. En este sentido, la narración y la memoria social que ésta transmite son un acto de autoidentificación con el pasado histórico, así

como una manera de ubicarse políticamente uno mismo en el presente.

Las narrativas orales de las mujeres de Monkey Point abarcan aproximadamente cinco generaciones y se remontan mucho más atrás que el tiempo de la guerra en La Cruz. Éstas se entremezclan hoy irrevocablemente con la pregunta de quién tiene los derechos sobre la tierra e incluso con un grado de legitimidad política en la Costa Atlántica. Compitiendo en un campo ideológico y político donde predominan las construcciones de los derechos nacionalistas de los mestizos y las autóctonas de los indígenas, las mujeres de Monkey Point están muy conscientes de la debilidad política de los orígenes afrocaribeños y la identidad negra en Nicaragua, particularmente en la lucha por la demarcación y titulación de tierras comunales. A pesar de que los derechos legales de las comunidades afrodescendientes están garantizados por la legislación multicultural, como la Ley de Autonomía de 1987 y la de Demarcación de 2002, hoy en día los derechos a las tierras comunales en la Costa Atlántica son justificados con mayor frecuencia empleando el lenguaje de los derechos indígenas. Para las comunidades afrodescendientes que intentan sustentar demandas territoriales políticamente viables en la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), la paradoja de cómo reconciliar un pasado africano y caribeño, el cual refleja historias múltiples de desplazamiento, migración y reasentamiento, con las construcciones predominantes de indigenidad y territorialidad autóctonas, proporciona el contexto para la política comunal y los movimientos sociales más amplios en pro de los derechos sobre las tierras comunales, donde el pasado histórico se ha convertido en un vehículo crucial para un futuro político legítimo. Como una pequeña comu-

nidad criolla de pescadores y agricultores, ubicada en el corazón de las tierras reclamadas por los indígenas rama, y cómo el sitio propuesto tanto para un ferrocarril como para un oleoducto transoceánicos, dos de los mayores proyectos nacionales de desarrollo infraestructural en Nicaragua, las historias de Monkey Point, adquieren una trascendencia singular.

A lo largo de este ensayo considero la historia oral y la memoria social de las mujeres como una forma de acción política respecto a la relación entre la representación histórica y la lucha por los derechos materiales. Para los costeños indígenas y afrodescendientes, las interpretaciones contemporáneas del pasado histórico continúan teniendo consecuencias reales para la lucha por transformar las desigualdades sociales, políticas y económicas que persisten en la Costa Atlántica. Las diversas historias de asentamientos, el uso de la tierra y los conflictos territoriales de los indígenas y de los afrodescendientes se han vuelto cruciales en las negociaciones de los costeños con el Estado nicaragüense sobre la demarcación y titulación de las tierras de la Costa Atlántica. En este sentido, las narrativas orales sobre el pasado proveen un terreno fértil para comprender las subjetividades políticas y las historias locales que motivan las demandas actuales de las mujeres de Monkey Point por los derechos comunales de la tierra y, no por casualidad, transmiten una versión de la historia que ha permanecido por mucho tiempo subordinada a los relatos nacionalistas de la Costa Atlántica.

Este ensayo está basado en las historias orales de tres mujeres de Monkey Point que recolecté entre 2001 y 2002. Antes de presentar los relatos de las mujeres, la siguiente sección busca entender la relación entre las historias orales de Monkey Point y otras interpretaciones del pasado que se encuentran

contenidas en versiones más amplias y poderosas de la historia nacionalista y costeña. En lugar de ver el pasado como una sucesión consensuada de eventos históricos, comparto la idea de que el pasado obtiene su importancia a través de su significado y politización en el presente, y sostengo que las formas contemporáneas de representación histórica tales como la narrativa oral o la historiografía nacionalista y las omisiones que ellas reproducen, reflejan relaciones vigentes de desigualdad. Al hacer este planteamiento, doy argumentos a favor de aquellas interpretaciones del pasado que toman en cuenta las formas en que el poder y la desigualdad condicionan el terreno histórico sobre el cual se constituyen las identidades, así como los términos mediante los cuales las narrativas históricas son construidas, transmitidas, legitimadas y cuestionadas en la actualidad.

Comienzo por analizar por qué las referencias históricas que aluden a Monkey Point como un rasgo geográfico o un sitio físico, en lugar de considerarla una comunidad de personas afrodescendientes con una identidad compartida, se incluyen en los esfuerzos nacionalistas para construir una vía férrea interoceánica en Nicaragua.

El cuerpo del artículo está dedicado a la historia oral de las mujeres de Monkey Point, la cual he organizado alrededor de las generaciones sucesivas de ancestros comunales que las mujeres describen como los protagonistas centrales en la historia de la comunidad, a partir de mediados del siglo XIX. Termino con algunas conclusiones sobre la importancia de las historias orales de Monkey Point para la lucha política contemporánea de la comunidad como criollos afrodescendientes por los derechos comunales territoriales.

Monkey Point, un eslabón de la modernización

La gente de Monkey Point y sus vecinos de otras comunidades criollas pesqueras y agrícolas al sur de la costa, como Corn River y Red Bank, permanecen extrañamente invisibles en las fuentes históricas convencionales, a pesar de que los archivos del siglo XX detallan diversas historias comunales que dan una fuerte impresión sobre la amplitud de la movilización de indígenas y afrodescendientes por los derechos de la tierra a lo largo del último siglo. En vez de eso, los documentos históricos hacen referencia a Monkey Point exclusivamente como un lugar o un rasgo geográfico prominente en la costa sur, nunca como una comunidad de personas con una identidad compartida vinculada a un lugar. No simplemente un accidente de omisión histórica, su ausencia se debe en muchos aspectos a su marginalidad como un asentamiento pesquero y agrícola, pero también está ligada a las ideologías nacionalistas que han luchado por presentar a los criollos como extranjeros y antinacionales, debido a sus orígenes afrocaribeños y a su resistencia histórica contra el Estado-nación nicaragüense.

Moldeadas por las demandas del capital transnacional y filtradas a través del lente del sentimiento nacionalista, la mayoría de las referencias históricas textuales sobre Monkey Point confluyen alrededor de los esfuerzos para desarrollar un ferrocarril interoceánico para Nicaragua, utilizando como terminal y puerto el muelle de aguas profundas de la comunidad. Los ejemplos históricos más sobresalientes son un proyecto promovido por el capitán de la Armada Real británica Bedford Pim en la década de 1860 y un segundo proyecto durante la presidencia de José Santos Zelaya, poco después de la

anexión militar de la Costa Atlántica a Nicaragua, en 1894. El segundo proyecto conocido como el Ferrocarril Atlántico empezó en 1904, con un tendido de 22 kilómetros de rieles tierra adentro, desde el muelle de Monkey Point hasta un puerto designado como San Miguelito, en la orilla oriental del lago de Nicaragua. El proyecto concluyó cuando una revolución conservadora respaldada por los Estados Unidos derribó la presidencia de Zelaya y detuvo la construcción en 1909 (véase figura 1).¹

El objeto de dicha ruta era crear un corredor de transporte cruzando el puente de tierra entre el litoral caribeño y el gran lago Nicaragua, eliminando así la división entre el Pacífico de Nicaragua y la aislada región de la Costa Atlántica. Durante los preparativos para la construcción, Zelaya concedió títulos de propiedad sobre vastas extensiones de tierras colindantes con la ruta propuesta en Monkey Point y a lo largo de la cuenca del río Punta Gorda a parientes, allegados políticos y a unos cuantos inversionistas europeos que financiarían el proyecto (véase figura 2).² Los títulos concedidos a lo largo de la cuenca de Punta Gorda estaban designados para la producción bananera y el ferrocarril propuesto habría de proporcionar la infraestructura para su transporte a un nuevo puerto costero que se planeaba construir en Monkey Point,

¹ Comisión de Liquidación del Ferrocarril de Nicaragua, *El Ferrocarril de Nicaragua: Historia y liquidación*, Managua, 1997, p. 22.

² William B. Sorsby, cónsul de Estados Unidos en San Juan del Norte, a David J. Hill, secretario asistente de Estado, Washington, D.C., 29 de diciembre de 1900, Número Confidencial 439, Despachos Consulares de EEUU, San Juan del Norte, volumen 18. Véase el mapa de reconocimiento topográfico de la Comisión de Liquidación del Ferrocarril de Nicaragua, *El ferrocarril de Nicaragua: historia y liquidación*, Managua, 1997, p. 24.

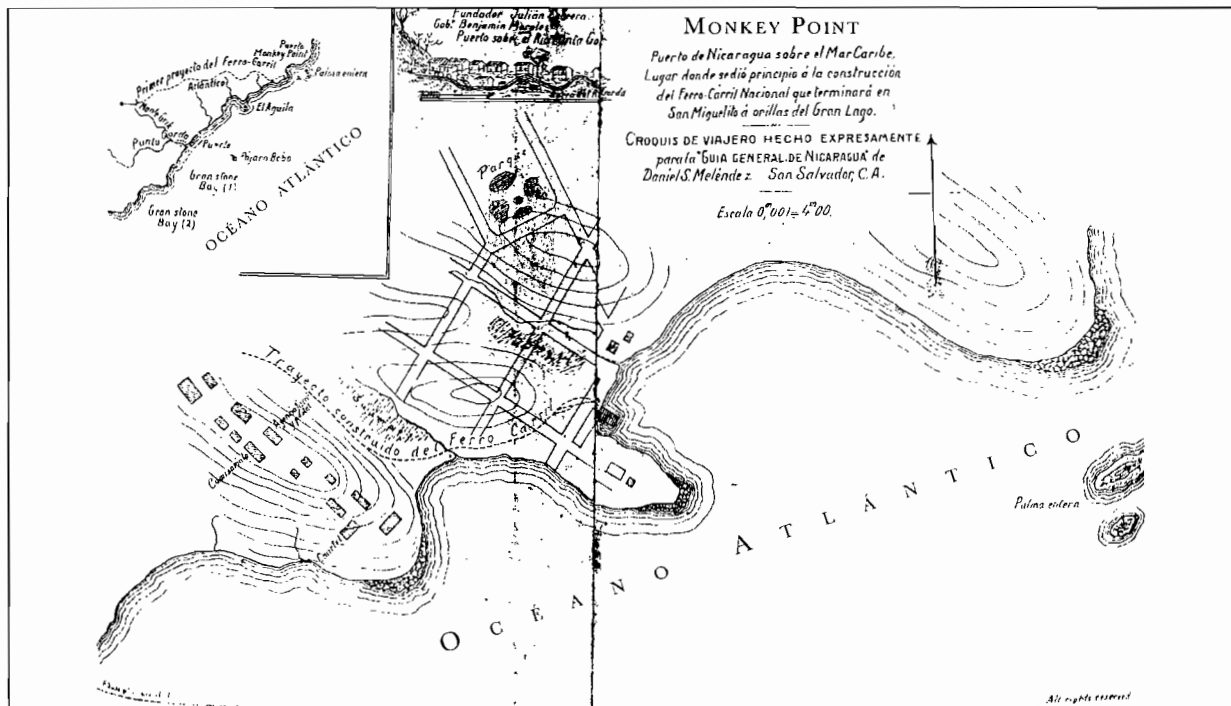


Figura 1. Monkey Point, Puerto de Nicaragua sobre el Mar Caribe, ca. 1905.

Fuente: Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica.

el cual sería nombrado “Puerto Zelaya”.³ El ferrocarril Monkey Point-San Miguelito era una de las múltiples iniciativas de la llamada Revolución liberal de Zelaya orientadas hacia la modernización y la consolidación del Estado-nación nicaragüense. En estos relatos del desarrollo de la infraestructura, Monkey Point adquirió una relevancia simbólica en la búsqueda del progreso, la soberanía y el estatus de nación.

A pesar de que la comunidad de afrodescendientes que habitan en Monkey Point nunca figura en las memorias nacionalistas de la construcción del Ferrocarril Interoceánico, estos proyectos de desarrollo infraestructural aparecen ampliamente reflejados en la historia oral de la comunidad. Si bien ha sido desconocida por el Estado nicaragüense y por el capital transnacional, la fuerza de trabajo negra inmigrante del Caribe resultaba crucial tanto para el proyecto ferrocarrilero de Zelaya como para el desarrollo de la región como una economía de enclave dominada por los Estados Unidos a principios del siglo XX. La memoria social de las mujeres de Monkey Point comienza en un momento de la segunda mitad del siglo XIX, cuando los inmigrantes caribeños del periodo posterior a la emancipación empezaron a establecerse en la Costa Caribe de Centroamérica, en busca de trabajos asalariados y tierras para la agricultura. Su llegada representa una ola posterior de inmigración a la costa, después que los antepasados iniciales de la población criolla contemporánea forma-

³ A.L.M. Gottschalk, cónsul de Estados Unidos en San Juan del Norte, Nicaragua, a David J. Hill, secretario asistente de Estado, Washington, D.C., 14 de diciembre 1902, número confidencial 89, Despachos Consulares de EEUU, San Juan del Norte, volumen 20; John Todd Hill, cónsul de Estados Unidos en San Juan del Norte, Nicaragua, a Francis B. Loomis, secretario asistente de Estado, Washington, D.C., 8 de febrero 1905, número 50, Despachos Consulares de EEUU, San Juan del Norte, volumen 21.

ron una pequeña comunidad cimarrona en Bluefields en la década de 1790.⁴

Como resultado de esta historia de asentamiento, las narrativas sobre la inmigración y llegada de las mujeres de Monkey Point están con frecuencia vinculadas a las demandas de mano de obra del capital transnacional, el cual atrajo a inmigrantes negros desde el Caribe hasta la Costa Atlántica de Nicaragua, para trabajar en la economía de enclave. Establecida casi un siglo después de la comunidad cimarrona inicial en Bluefields, Monkey Point es producto de la inmigración negra posterior a la emancipación en los primeros años del periodo del enclave (década de 1880). El siguiente relato revela esta historia de asentamiento, que ha resultado en más de un siglo de permanencia ininterrumpida en tierras comunales por la gente de Monkey Point.

Narrativas de un asentamiento consolidado

La historia oral siguiente fue compilada con base en las entrevistas realizadas a tres figuras centrales de la política de Monkey Point. Éstas mujeres son de la misma generación, todas están relacionadas entre sí, y cada una de ellas es una líder de la comunidad y matriarca de una gran familia. Con poco más de 60 años, Miss Pearl Marie Watson Presida ha fungido como presidenta del Consejo Directivo Comunal de Monkey Point desde mediados de la década de 1990. Miss Pearl es madre de cinco hijos adultos y trabajó en el hospital de Bluefields

⁴ Véase Edmund T. Gordon (1998), para una historia de la fundación de Bluefields como una comunidad cimarrona en 1790.

por muchos años, antes de pedirle al Ministerio de Salud (MINSA) que la transfirieran a Monkey Point, cuando el gobierno construyó ahí una clínica de salud a finales de los noventa. Ella se jubiló recientemente de su trabajo con el MINSA y ahora trabaja como secretaria del Consejo Directivo del Territorio Rama. La segunda narradora, Miss Bernicia Duncan Presida, es la media hermana mayor de Miss Pearl Watson. Ella ha fungido como la síndica o lideresa comunal encargada del manejo de la tierra y los recursos naturales comunales desde 1999.⁵ Hoy en día, las mujeres indígenas y afrodescendientes muy raramente asumen esta posición de liderazgo, que continúa siendo una posición de poder masculino en gran medida dentro de las comunidades de la Costa Atlántica. Miss Bernicia es madre de ocho hijos adultos, incluyendo uno que fue muerto por el Frente Sandinista, cuando era combatiente de la Contra en la década de 1980. Algunos de sus hijos adultos han sido actores principales en la política comunitaria desde finales de la década de 1990.

Miss Helen Presida Wilson, la tercera narradora, tiene unos 65 años y es prima de las otras dos mujeres. Ella tiene más de una docena de hijos adultos de los cuales sólo tres son mujeres. Miss Helen posee un buen nivel educativo y ha desempeñado un papel central en la política comunitaria. Aunque fungió una vez como secretaria del Consejo Comunal de Monkey Point, en años recientes se ha involucrado menos con la Junta Directiva. Ella ha jugado un papel activo en la política regional, aunque está alineada políticamente con la derecha y

⁵ Históricamente, la figura del *stulico* ha sido, entre miskitus y mayangnas, una posición importante de liderazgo, encargada del manejo de las tierras y los recursos naturales de la comunidad. Las comunidades ramas, garifuna y (algunas) criollas no tienen una tradición de elegir *stulicos*.

no tiene un análisis favorable del Partido Sandinista, ni de los años de la revolución.

Charlotte y Hutchin (mediados del siglo XIX)

Para las tres mujeres, los orígenes de Monkey Point están entremezclados con una historia de esclavitud y migración y una genealogía familiar que empieza a mediados del siglo XIX con una mujer originaria del norte de la Mosquitia llamada Charlotte, una joven indígena esclavizada por extranjeros blancos en la región de Big Sandy Bay, y su historia personal sirve de base para las discusiones de las mujeres sobre los orígenes de la comunidad. Miss Helen explica:

Su madre la tuvo de un hombre blanco y ella era una muchacha india muy bonita, es por eso que el hijo de su ama se enamoró de ella. Pero, bueno, ella era de clase baja, era una esclava, ella no tenía nada en común con él, bueno, como para decir que esa gente la iba a aceptar a ella en su familia a través de su hijo. A ella se le conocía como a una persona de clase baja, pero bueno, al muchacho no le importó eso. El estaba realmente enamorado de ella. Así que para evitar que él anduviera detrás de ella, la madre de él encontró una forma de crear un problema entre ella y la muchacha y terminó golpeándole en el puente de la nariz con un cucharón de sopa para desfigurarle la cara y su apariencia. Así que, después de eso, el muchacho perdió el interés que tenía en ella. (Entrevista, julio de 2002.)

Después de que su relación con el hijo terminó, Charlotte se fue de la casa y llegó a la isla Gran Caimán. La versión de cada una de estas mujeres difiere un poco en cuanto a la salida de Charlotte a Gran Caimán. Miss Bernicia sugiere que a Charlotte la mandaron junto con su madre a Gran Caimán en calidad de esclava: “Se fueron a las Islas Caimán. A muchos indios los agarraron y se los llevaron a las Islas Caimán”.

Otra versión dice que Charlotte se escapó junto con un grupo de esclavos y abandonó la costa en busca de Gran Caimán, donde conoció a su esposo, un hombre negro llamado Hutchin Nixon. Una última versión, la de Helen Presida, sugiere que Hutchin Nixon vino de las islas a la Mosquitia para trabajar como asalariado durante la época de migraciones caribeñas postemancipación y ahí conoció a Charlotte:

Miss Helen: *Bueno estos esclavos negros vinieron emigrando todo el camino desde los Estados Unidos y terminaron en las islas allá y en el continente, en Centroamérica. Así que Hutchin Nixon vino entonces y estaba trabajando, porque las gentes blancas abrieron trabajo aquí en la costa y los esclavos negros vinieron y consiguieron trabajo, entonces...*

Jennifer Goett: ¿Ellos estaban trabajando como hombres libres?

Miss Helen: *Sí, a ellos no los tenían como antes, trabajando como esclavos, sino que en ese entonces les pagaban. Porque ellos tenían su libertad, en algún momento en ese tiempo ellos recibieron su libertad y entonces ellos vinieron aquí y se establecieron...* (Entrevista, julio de 2002.)

Aunque no está claro si Hutchin nació en África o si estuvo alguna vez esclavizado en el Caribe, las mujeres enfatizan su identidad como un hombre negro de ascendencia africana con raíces en una sociedad esclavista caribeña, así como la vivencia de Charlotte como una esclava indígena en la Mosquitia. La versión de cada mujer hace referencia al recuerdo de lo que la gente de Monkey Point comúnmente denomina “los tiempos de la esclavitud”, y ubica los orígenes de sus ancestros en una historia de migración y mestizaje entre los indígenas de la Mosquitia y los negros caribeños en la época posterior a la emancipación.

Rachel y Hutchin hijo (finales del siglo XIX)

En la isla de Gran Caimán, Charlotte y Hutchin Nixon tuvieron un hijo nombrado Hutchin, que se casó con una mujer negra llamada Rachel Miles. Juntos, Rachel y Hutchin hijo regresaron a la Costa Atlántica con sus cinco hijos pequeños en la década de 1880 y se establecieron en Monkey Point, donde encontraron gente negra que se había asentado ahí antes.

Miss Helen: Estaban aquí en Bluefields, porque lo que mis parientes mayores me decían es que ellos se quedaron detrás del parque. En ese tiempo Bluefields no era todavía un pueblo. Justo donde usted ve ahora el parque había una gran finca. Una gran plantación. Así que Rachel y Hutchin tenían una finca ahí también, con sus plantas y otras cosas. Luego se fueron a Monkey Point. Cuando se fueron a Monkey Point encontraron a gente negra que ya estaba ahí... Eso fue antes de 1900. Porque en 1900, cuando los alemanes llegaron para abrir este ferrocarril, mis antepasados paternos estaban ya ahí, la gente negra estaba ahí y, bueno, los indios también estaban ahí. (Entrevista, julio de 2002.)

En una entrevista anterior, Miss Helen describe el arribo de sus ancestros a Monkey Point de una manera más breve:

Nosotros, los negros, éramos esclavos. Vinimos a este lugar después de que obtuvimos nuestra libertad y plantamos cosas —quequisque, camote— mejor que los mestizos. Eso lo recibimos de nuestros ancestros, que nos enseñaron a plantar esas cosas. (Entrevista, noviembre de 2001.)

El relato de Miss Pearl sugiere que Rachel y Hutchin hijo evitaron pasar por Bluefields porque, aunque la esclavitud había sido abolida, “todavía seguía ahí”; es decir, que la desigual-

dad racial aún estructuraba las relaciones sociales y económicas en Bluefields, y que Monkey Point proporcionaba un refugio para los negros libres en busca de tierra y de una forma independiente de sobrevivencia:

Así que cuando el tiempo de la esclavitud terminó en Nicaragua, ellos quisieron regresar. Así que regresaron, pero cuando llegaron a Bluefields, la esclavitud todavía seguía allí... Vinieron de Caimán en un gran bote de velas y siguieron adelante. Dijeron que no iban a detenerse en Bluefields. Así que se unieron con alguna otra gente, unos negros y otros indios, y así se pusieron a navegar. Dijeron que irían a Costa Rica porque en Costa Rica había más libertad. Así que cuando iban navegando llegaron a Monkey Point debido al (mal) tiempo... Ellos dicen, bueno, que el clima estaba tan malo y estaban tan cansados que les preguntaron a los indios si les dejaban quedarse aquí porque ellos venían huyendo de la esclavitud. (Entrevista, octubre de 2001.)

Las tres mujeres están de acuerdo en que cuando Rachel y Hutchin hijo llegaron a Monkey Point encontraron ahí gente negra que ya se había establecido junto con los indígenas ramas. Miss Bernicia explica:

También los africanos vinieron y se escondieron, se escondieron en Monkey Point. Ellos hicieron todo el viaje hasta ahí, viajaron escondidos hace mucho tiempo. Fueron a las islas y de las islas vinieron atravesando el mar y navegando en botes. Así que vinieron y se escondieron en esos lugares... Así que, bueno, las generaciones se sucedieron hasta llegar al punto en que no sabían ni siquiera cómo regresar a la vida que habían dejado, ni conocían a nadie en el lugar donde hubieran debido regresar, la gente negra. Así que ellos justamente se quedaron y se mezclaron con los indios. Ésa es la razón por la cual se les llama criollos. Nos llaman criollos porque tenemos de indios y de africanos. La gente negra está mezclada, así que nos llaman criollos. (Entrevista, septiembre de 2001.)

En todos los relatos, las mujeres ubican los orígenes de la comunidad dentro de una diáspora africana que trajo a sus ancestros al Continente Americano como trabajadores esclavizados. Describen su asentamiento en Monkey Point como un esfuerzo por encontrar tierras baldías para establecer una comunidad agrícola independiente, libre de la servidumbre racial que habían vivido en las islas del Caribe y en otras regiones de la Mosquitia. En los relatos existe cierto grado de deslizamiento semántico entre referencias a “los tiempos de la esclavitud”, que duraron hasta la década de 1830 en el Caribe británico y principios de los cuarenta en la Mosquitia, y la subordinación racial y de clase que seguía estructurando las relaciones sociales y económicas en el periodo de postemancipación. Sus relatos muestran que las experiencias históricas de diáspora y esclavitud son de importancia central, ya que éstas forman la estructura de las memorias sociales de los orígenes de la comunidad.

Al mismo tiempo, las mujeres vinculan el proceso de etnogénesis creole (es decir, el *volverse creole*) a diversas historias de migración en el Caribe occidental y al mestizaje entre negros e indígenas de la Mosquitia. Caracterizan la identidad de la comunidad como una identidad racialmente mezclada que se originó en la Mosquitia, mientras que simultáneamente enfatizan su experiencia como gente negra que hace parte de una diáspora africana más amplia. De esta manera, la noción de una identidad creole nativa *coexiste* con una identidad deliberadamente negra y diaspórica —incluso, se podría sugerir que dicha identidad se desarrolló dentro del contexto de una profunda experiencia negra diaspórica—.

De acuerdo con las mujeres, Rachel y Hutchin hijo estaban viviendo en Monkey Point al comenzar la década de 1900,

cuando el presidente Zelaya comenzó la construcción del Ferrocarril Atlántico. Las tres mujeres asocian la anexión militar de la Costa Atlántica por parte del Estado nicaragüense en 1894, con la expropiación expansionista hecha por Zelaya de las tierras ramas y criollas en Monkey Point, y a lo largo de la cuenca del río Punta Gorda, poco antes de empezar la construcción del ferrocarril. Este momento histórico es central en la memoria social de las mujeres porque representa la primera vez en que los derechos de su familia sobre las tierras de Monkey Point fueron negados por el Estado. Las tres mujeres tienen recuerdos claros y precisos de las concesiones de tierras hechas por Zelaya y sus relatos aluden a las disputas contemporáneas sobre las tierras de Monkey Point, que han resultado de la venta de esas concesiones iniciales de Zelaya a personas foráneas en los últimos años.

Durante el periodo del ferrocarril, Rachel trabajó como cocinera y Hutchin hijo trabajó como obrero manual. Una historia larga y enredada de servidumbre doméstica atraviesa las historias de las mujeres, proporcionando un hilo narrativo que vincula experiencias de subordinación de raza, clase y género para generaciones sucesivas de mujeres. Aunque el contexto es distinto, la experiencia de Rachel como una empleada doméstica evoca recuerdos de la experiencia de Charlotte como una esclava indígena en la casa de una familia europea una generación antes. A lo largo del siglo XX, mujeres y hombres de la comunidad dependieron del trabajo asalariado, tanto dentro como fuera de la comunidad, para obtener ingresos estables en efectivo. Si bien Monkey Point proporcionaba un estilo de vida que aseguraba la subsistencia, la pesca y los cultivos generalmente no generaban el ingreso de dinero en efectivo que las familias necesitaban para comprar ropa y

enviar a sus hijos a la escuela en Bluefields. Por eso muchas generaciones de mujeres y hombres de Monkey Point han hecho perennes peregrinaciones a Bluefields, San Juan del Norte, Costa Rica y Panamá, en busca de oportunidades para devenir un salario. Para las mujeres de Monkey Point esto a menudo significaba formas de servidumbre con un sesgo sexista en calidad de empleadas domésticas para familias blancas adineradas que habían venido a Centroamérica como élites administrativas y como inversionistas de riesgo durante el periodo del enclave. En concordancia con esta tendencia, después de que murió Hutchin hijo y terminó la construcción del ferrocarril en Monkey Point, su esposa Rachel se fue de la comunidad con su hija Catherine para trabajar como cocinera en la zona del Canal de Panamá. Catherine murió en Panamá y Rachel eventualmente regresó por sí misma (sola) a Bluefields. Ella vivió sus últimos años entre Bluefields y Monkey Point.

Herminia Presida (de inicios a mediados del siglo .XX)

Antes de la muerte de Hutchin hijo y la salida de Rachel hacia Panamá, su joven hija Herminia conoció a un inmigrante negro de la Martinica llamado José Presida y se casó con él. José era considerablemente más viejo que Herminia, hablaba el *patois* francés, y era conocido por ser un “obeahman” (sacerdote tradicional) muy hábil. Miss Helen describe el romance que él tuvo con su abuela Herminia: “Porque recuerde que yo le dije que él era muy viejo para Herminia, él tenía más de 50 años y los padres de ella no querían casarla con él. Pero los dos, ellos, se enamoraron y él tenía sus secretos (obeah), así que ella se fijó en él y no podía sacárselo de la mente”. (Entrevista, julio de 2002.)

Herminia y José vivieron yendo de un lado a otro entre Monkey Point y Bluefields y criaron juntos muchos hijos. Las mujeres de Monkey Point expresan a menudo intensos sentimientos de orgullo y lealtad hacia su comunidad y hacia venerables y reverenciados ancestros como Herminia y José. Como abuela de las tres mujeres, Herminia Presida es una figura central en sus historias personales y comunitarias. Sus hijos son los padres y abuelos de la mayoría de las familias contemporáneas de Monkey Point y ella es una antepasada sumamente estimada, conocida por su moral cristiana, su buen carácter, dedicación al trabajo y habilidad como partera y curandera, que utilizaba la medicina tradicional y las hierbas para curar las enfermedades.

Herminia vivía en Monkey Point durante el primer periodo de Somoza, y su época es recordada por los miembros de la comunidad como los buenos años de la historia comunitaria, cuando las pequeñas comunidades agrícolas como Monkey Point eran lugares bien poblados y prósperos. Los recuerdos de la prosperidad están casi siempre ligados a las descripciones de la subsistencia comunal, independiente de base de producción agrícola y el acceso a recursos naturales abundantes. La economía comunitaria estaba estructurada alrededor de la producción de cultivos agrícolas, la recolección y venta de cocos provenientes de los cocoteros de las playas, así como la pesca y el tortugueo. Esas actividades permitían una subsistencia comunitaria independiente y proporcionaban a los agricultores negros una limitada cantidad de dinero en efectivo por la venta de productos agrícolas, cocos y concha de tortuga Carey en la economía de mercado regional.

La vida en la finca proporcionaba los medios de subsistencia para las familias pobres con poco acceso a ingresos de

dinero en efectivo, quienes pasaban grandes aprietos en Bluefields ya que ahí cada comida requería dinero para comprar los ingredientes básicos.

Una cuarta mujer, Miss Christina Cooper, que vive en una finca ubicada al sur de Monkey Point explica en esta forma los atractivos de la vida agrícola, “Bien, en la finca nosotros casi no compramos nada. Por eso es que yo le digo que a mí me gusta la finca, porque podemos comer sin tener que comprar nada. Sí, podemos, comer sin comprar. Pero en Bluefields ahora todo es asunto de dinero. Sí, todo es cosa de dinero”. (Entrevista, octubre de 2001.)

Sin embargo, otras familias encontraban difícil sobrevivir con el poco de dinero que les reportaba la venta de productos de la finca y los cocos, y se vieron forzados a emigrar en busca de otras oportunidades de devengar un salario. Miss Pearl describe la migración de su tía a San Juan del Norte (Greytown), en las décadas de 1950 y 1960, para participar en el comercio de la concha de tortuga de carey, una actividad fundamental en la economía comercial de la costa criolla del sur desde las primeras décadas del siglo XIX. Ella recuerda esto dentro del contexto del deceso de su madre:

Quando ella se murió, yo estaba en San Juan [del Norte] con mi tía que había ido ahí a, humm..., por esos días cogían mucha tortuga de carey y solían atrapar un montón de esas tortugas y, en los meses de septiembre, las llevaban a Bluefields a venderlas y luego una parte de ese dinero ella lo empleaba para pagar mi escuela y comprarme zapatos y uniformes, y cosas de ese tipo. (Entrevista, agosto de 2001.)

Los recuerdos que las mujeres tienen de estos años también ubican a su abuela Herminia como una protagonista central en el liderazgo y la política de la comunidad. Una anécdota

en particular nos transmite la forma en que Herminia obtuvo del presidente de Nicaragua, Anastasio Somoza García, un título de propiedad sobre las tierras de la comunidad. El siguiente pasaje describe un momento crucial en la historia local, cuando los ancestros de las mujeres comprometieron exitosamente al Estado nicaragüense para que les otorgara derechos sobre las tierras comunales. Este evento tuvo lugar en septiembre, cuando Somoza pasó por Monkey Point en uno de sus “tours” anuales a las comunidades indígenas y afrodescendientes de la Costa Atlántica.

Miss Bernicia: Cuando venta, venta a toda la costa entera y amarraba su hamaca grande de unos palos de mango, en ese tiempo había muchos palos y estaba limpio abajo y todo. Y va de bailar y bailar y de estar en la hamaca acostado descansando y trajo cosas para repartir a todos los niños, muchas galletas, trajo toda clase de cosas para repartir y bailar... Y luego él le dijo a ella [Herminia]: “¿Desde cuándo están ustedes aquí?” Recuerdo bien que mi abuela estaba de pie y ella le dijo: “Toda mi vida.” “Todos estos niños son mis nietos.” Y él le dijo: “Oh, Miss Herminia, usted tiene aquí una familia muy grande!” Y dijo, bueno, está bien, pero yo quiero saber “¿Desde cuándo están aquí?”... Ella le contó cuanto tiempo había pasado desde que su familia regresó a Monkey Point y la trajeron siendo una niña desde Gran Caimán. Entonces dijo él: “Miss Herminia, usted regresó con sus padres, que murieron aquí, y ustedes se quedaron y mantuvieron su comunidad y toda su gran generación”, porque mi madre tenía un montón de hijos y todas mis tías tenían otro montón de hijos. Y le dijo: “Muy bien, entonces, ¡Monkey Point es para ustedes!” Él le dijo a ella: “Monkey Point es para ustedes y nadie puede sacarlos a ustedes de aquí.” Y ella dijo: “Usted dice eso, pero quizás alguien del gobierno pueda venir aquí y sacarnos.” Él dijo: “Bueno, yo les voy a dar un papel, un documento, y entonces nadie va a sacarlos.” Entonces ella dijo: “Eso es algo que usted solamente dice... Pero cuando se vaya no se va a acordar de mí, porque usted es un gran presidente.” El dijo: “Ustedes van a ver que yo me voy a acordar de ustedes.” ¡Y así como dijo, lo hizo! (Entrevista, septiembre de 2001.)

Los criollos más viejos recuerdan a menudo los años de Somoza como un tiempo de paz y prosperidad relativa, interrumpido por el triunfo de la Revolución sandinista y la erupción de la violencia y el conflicto armado en la costa a inicios de la década de 1980. Tanto Charles R. Hale como Edmund T. Gordon describen este periodo antes de la revolución como una época de relativa tranquilidad política, caracterizada por el acomodamiento de los miskitu y criollos al régimen de Somoza (Gordon, 1998: 80 y Charles R. Hale, 1994: 116).

Igualmente, muchas personas de Monkey Point, que son bastante viejos como para recordar esos años, tienen recuerdos principalmente positivos de la dinastía Somoza, que mostró un clientelismo fuerte hacia las comunidades de la Costa Atlántica. La conversación anterior ilustra cómo esta relación cliente-patrón se desarrollaba dentro de la política comunitaria, estructurando recuerdos positivos y a veces exuberantes del primer presidente Somoza y sus visitas a Monkey Point. Sin embargo, estos recuerdos no son uniformes entre la gente de Monkey Point. Si bien las relaciones sociales y clasistas en la costa durante el régimen de Somoza favorecían claramente a los mestizos adinerados, los extranjeros blancos y a sectores elitistas de la comunidad criolla, en la actualidad el color, la posición de clase y la posición social no son necesariamente factores decisivos para determinar la forma en que las mujeres de Monkey Point recuerdan los años de Somoza, o sus posteriores reacciones ante la Revolución sandinista. En lugar de ello, los relatos de estas mujeres sobre esos años difieren considerablemente y reflejan una subjetividad política compleja, múltiple y a veces contradictoria que Gordon (1998) describe en su etnografía de la política criolla.

Siguiendo esa tendencia, Miss Bernicia, quien evocó unos recuerdos infantiles jubilosos sobre las visitas del primer Somoza a la comunidad, no comparte los mismos sentimientos para las presidencias posteriores de los Somoza, particularmente la de Anastasio Somoza Debayle. Así, entonces, ella describe los años setenta bajo una luz diferente:

Miss Bernicia: Y el Somoza viejo se murió, porque él era bueno. El padre de los Somoza era bueno. El Somoza malo era el hijo. Ni siquiera Luis, sino Tachito... Con Tachito llegaron los Somozas malos. Luis era como su padre. Pero Tachito seguía después de él y después que Luis murió, porque incluso se dice que él envenenó a su hermano, porque él era mannish.⁶ (Entrevista, septiembre de 2001.)

Mientras Miss Bernicia alude a la represión política cada vez más brutal bajo la presidencia del último Somoza, su hermana menor, Miss Pearl, no hace ninguna distinción entre las administraciones de padre e hijos en sus evaluaciones de los años de los Somoza. Miss Pearl apoyó a los sandinistas durante los años revolucionarios y continúa estando alineada con el Partido Sandinista hasta ahora. En su descripción de la desigualdad durante los años de los Somoza, ella plantea que aunque todos los costeños sufrían discriminación racial y clasista, los costeños indígenas a menudo sufrían formas de explotación peores a las de los criollos. El impacto diferencial

⁶ En criollo, *mannish* usualmente significa conflictivo, pleitista u obstinado. Aquí ella lo emplea para referirse a una conducta agresiva o malvada. Los criollos a menudo le llaman *mannish* o *womanish* a la gente joven que adquiere manierismos y prerrogativas de gente mayor sin haberse ganado el derecho a hacerlo a través de la edad o la madurez. En su calidad de un hijo que asume el cargo una vez ejercido por su padre, ambas definiciones se aplican a la descripción que Miss Bernicia hace de Anastasio Somoza Debayle, conocido también como "Tachito."

del racismo sobre los costeños criollos e indígenas se revela más claramente en su narrativa:

Miss Pearl: Porque nosotros éramos considerados en el tiempo de Somoza como una sociedad de tercera clase. Porque usted sabe que nosotros nunca hablamos español y la mayoría de ellos también tiene la piel negra, pero el mayor problema era no hablar español. Si usted hablaba inglés, decían que usted era norteamericano y se burlaban. Cuando usted iba a Managua lo miraban como si fuera un ser extraño. Uno se ve diferente a ellos. Ellos le preguntaban a usted si se necesita pasaporte para venir a la Costa Atlántica... los miskitu en el tiempo de Somoza no querían que los llamaran miskitu porque en ese entonces los miskitu eran vistos como perros, como si no fueran nadie. Con los ramas igual, se retan de ellos. Sólo se servían de ellos cuando realmente los necesitaban. Luego tentamos a la gente negra, que eran un poquito mejor considerada, y entre los mismos negros alguna gente solía discriminar a los ramas y a los miskitu también. Eso porque la gente negra siempre ha manejado los dos idiomas (el inglés y el español) y en cambio el idioma de los miskitu ni siquiera se tomaba en cuenta en el tiempo de Somoza. En el régimen de Somoza usted no podía llegar a una oficina o a una casa hablando miskitu, lo hubieran corrido. (Entrevista, junio de 2002.)

Su relato del racismo en la costa durante la dinastía de Somoza se nutre de múltiples, recurrentes y contradictorias venas en la formación histórica y contemporánea de las identidades y subjetividades criollas. La primera, y quizá la más prominente, hace referencia al racismo de los mestizos hacia los negros y subraya el tratamiento del Estado mestizo contra los criollos de la Costa Atlántica, a los que se les considera como extranjeros o antinacionales, como “otros”, en el plano racial y cultural, radicalmente excluidos de la nación mestiza. En este caso, la colocación de los criollos nicaragüenses como extranjeros aparece ya en las primeras afirmaciones estatales, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, de que los criollos eran realmente jamaiquinos o isleños del Caribe y, por tanto,

representaban una presencia foránea en el suelo patrio (Gordon, 1998: 59). Miss Pearl plantea que la diferencia racial de los criollos y su rechazo a asimilarse dentro del nacionalismo cultural mestizo condujo a los mestizos a cuestionar el derecho de los criollos a la ciudadanía nicaragüense, llevando a algunos incluso a proclamar que eran estadounidenses, o bien a sugerir que viajar entre el Pacífico de Nicaragua y la Costa Atlántica representaba el cruce de una frontera nacional y requería por lo tanto de un pasaporte.

Aunque la raza, el color de piel y el fenotipo desempeñan un rol determinante en la caracterización de los criollos de la Costa Atlántica como radicalmente fuera de la nación, las descripciones de Miss Pearl también apuntan hacia la regionalización de la negritud y de las características culturales asociadas con la cultura criolla, tales como la lengua y la religión protestante. Alude a la historia divergente de la Costa Atlántica como un protectorado británico durante el siglo XVIII y como una reserva semiautónoma durante el siglo XIX, y ubica a la negritud dentro de una alteridad espacial o regional en relación con la Nicaragua del Pacífico y del interior. Al enlazar el pasado histórico con la identidad contemporánea, la identificación vigente con la cultura anglófona, la lengua criolla y la religión protestante también sirven para indicar la diferencia entre los criollos y el resto de la nación, la cual es mayoritariamente hispanohablante y católica.

Aunque estos rasgos culturales sirven para marcar la alteridad de los criollos dentro del Estado-nación nicaragüense, los criollos con frecuencia señalan los componentes particularmente “anglos” de su lengua, cultura, educación y religión, como indicadores de su modernidad, su occidentalismo y su nivel social más alto con respecto a los nicaragüenses mes-

tizos y con los indígenas de la Costa Atlántica (Gordon, 1998: 45-46). Miss Pearl hace referencia a la posición de relativo poder y prestigio que tienen los criollos en la jerarquía cultural y socioeconómica de la Costa Atlántica, en comparación con los indígenas: “La gente negra estaba incluso un poco por encima” y “la gente negra siempre pudo manejar las dos lenguas”. Señala que la posición social y los niveles de educación más altos de los criollos no sólo les permitieron defenderse mejor de la explotación racial y económica durante los años de los Somoza, sino que también condujo a algunos de ellos a practicar la discriminación en contra de los costeños indígenas. De esta forma, algunas personas negras pertenecientes a una comunidad agrícola rural bastante pobre pueden haber tenido un nivel social más bajo que los extranjeros blancos, la élite mestiza y los criollos de Bluefields, pero a pesar del color de su piel y de su pobreza, su posición en la jerarquía social en relación con los indígenas era superior.

La base cubana

Herminia Presida vivió hasta 1964, su muerte marcó, en las historias orales de Monkey Point, el inicio de una lenta transición desde lo que las mujeres consideran como un tiempo de relativa paz y cohesión comunal, hacia un periodo caracterizado por recuerdos amargos de violencia, pérdida de vidas humanas y fragmentación comunitaria. En medio de esta lenta transición, las mujeres señalan un periodo en el cual la historia de Monkey Point se vio profundamente implicada, por primera vez, dentro de la política de la Guerra Fría. Aunque los registros históricos de la invasión de Bahía de Cochinos, respaldada por los Estados Unidos, reconocen ampliamente

que ésta fue lanzada desde Bilwi (Puerto Cabezas) en la Costa Atlántica, confirmando la profundidad de la alianza entre Somoza y los Estados Unidos, la construcción en Monkey Point de un campo de entrenamiento para un comando de exiliados cubanos en 1963, poco después de la derrota de Playa Girón, ha sido relegada a la oscuridad histórica. Con el respaldo “no oficial” de los Estados Unidos, un grupo de exiliados cubanos anticastristas, llamado Movimiento de Recuperación Revolucionario (MRR) recibió permiso de Luis Somoza Debayle para realizar entrenamientos en Monkey Point, en preparación de un nuevo ataque contra Cuba. Somoza, según se dice, se dirigió al presidente costarricense Francisco J. Orlich para solicitarle permiso de construir campamentos en la vecina Costa Rica. Orlich aceptó y se construyeron y activaron campamentos en Sarapiquí y Tortuguero, en la Costa Atlántica de Costa Rica. Aparentemente, el MRR realizó únicamente dos ataques menores sobre el Oriente de Cuba en 1964, uno contra una bodega de azúcar y otro contra una estación de radar. Poco después, los campamentos perdieron el apoyo del gobierno costarricense y fueron desmantelados (Burt, 2000: 76-79). Aunque la naturaleza encubierta de estas operaciones y la secrecía que rodea los campamentos han convertido este periodo en un detalle oscuro dentro de la historia de la Guerra Fría, para la gente de Monkey Point la presencia cubana en su comunidad resultó inolvidable y sirve como precursora importante de los conflictos posteriores a la Guerra Fría en la Costa.

Durante este periodo de dos años, el campamento de exiliados atrajo hacia Monkey Point, desde las comunidades agrícolas vecinas, a gente rama y criolla que andaba en busca de trabajo asalariado. Miss Christina Cooper describe cómo

ella conoció a su marido en Monkey Point cuando ambos llegaron a la comunidad a trabajar para los cubanos. Una vez más, como en los tiempos del ferrocarril de Zelaya, las mujeres de Monkey Point proporcionaron fuerza de trabajo doméstica para la base de exiliados cubanos.

Miss Christina: Ellos vinieron, trajeron tractores y limpiaron las colinas, una parte de las colinas que están en la parte de más allá atrás. ¡Trajeron tractores y estaban trabajando y construyeron casas y un muelle, ese muelle ahora ya se cayó! Sí, unos cubanos. Y entonces mi marido, Alejandro, vino y consiguió un trabajo y nosotros vinimos aquí de Hone Sound,⁷ cuando oímos que en Monkey Point había trabajo. Yo y mi madre y mi padre vinimos a Monkey Point. Nosotros vinimos a cocinar y yo vine a lavar ropa para los cubanos y al mismo tiempo mi Alejandro vino desde Cane Creek y él entró a trabajar. Y con eso, los dos nos juntamos, aquí en Monkey Point. (Entrevista, octubre de 2001.)

Este periodo genera recuerdos tanto positivos como negativos para las mujeres de Monkey Point. Por un lado, ellas asocian la presencia cubana como un incidente más en el que la autonomía y los derechos de la comunidad fueron ignorados por el Estado y los intereses internacionales. Por otra parte, las mujeres de Monkey Point también asocian este periodo, y la década siguiente, como los últimos años de relativa prosperidad en la comunidad antes del triunfo de la Revolución sandinista y la irrupción del conflicto armado en la década de 1980. Como lo reportó Miss Helen: “En los setenta, teníamos una comunidad que iba marchando bien. Había mucha gente, teníamos esta iglesia, teníamos una clínica, teníamos una escuela y todo iba bien hasta que empezó la guerra y entonces todo fue destruido. (Entrevista, julio de 2002.)”

⁷ Su padre y su madre tenían una finca en Hone Sound, ubicada justamente al sur de la barra que conecta esa parte de la laguna de Bluefields con el mar Caribe.

De la revolución a la contrarrevolución

Aunque la violencia, la represión política y la guerra revolucionaria que se adueñó del resto de Nicaragua a finales de la década de 1970 tuvo poco impacto en Monkey Point, la mayoría de los miembros de la comunidad estaría de acuerdo en que la irrupción del conflicto armado contrarrevolucionario poco después del triunfo de la Revolución sandinista tuvo un efecto devastador sobre la comunidad, poniendo un abrupto final a la vida agrícola rural. Empezando poco después de la toma del poder por los sandinistas, el conflicto armado contrarrevolucionario transformó el panorama de la costa sur, provocando el desplazamiento de vastas poblaciones rurales y la desarticulación de las economías agrícolas y pesqueras. El desplazamiento también contribuyó al proceso, aún vigente, de colonización mestiza, en la medida en que campesinos mestizos evacuaban las zonas de combate y se reubicaban en regiones más seguras de la costa. Para la gente de Monkey Point, el conflicto armado tuvo impactos múltiples en la comunidad, afectando a cada familia de una manera particular.

Los efectos más obvios y duraderos de los años de la guerra fueron el casi total despoblamiento de la comunidad y la destrucción de su economía agrícola rural. A partir del inicio de la década de los ochenta, las familias de Monkey Point huyeron hacia Bluefields y a los campos de refugiados en Costa Rica. Muchas familias con hombres jóvenes se fueron de Bluefields para Costa Rica a medida que el gobierno sandinista incrementaba sus esfuerzos para reclutar a los jóvenes criollos en el ejército. Al mismo tiempo, un buen número de jóvenes de la comunidad participaron en las acciones contra-

rrevolucionarias y varias familias de Monkey Point perdieron hijos en la violencia de los combates. De las cuatro mujeres que participaron en esta historia oral, tres tenían hijos que pelearon al lado de la Contra y dos de ellas perdieron hijos durante la década de 1980. Los recuerdos de Miss Helen se concentran en la disolución de la vida comunal durante ese periodo.

Y usted encontraba siempre ahí a uno de los Presida, incluso durante la guerra, la familia se vio muy golpeada aquí en Monkey Point durante esta guerra. Muchos tuvieron que escapar, muchos se fueron a Costa Rica, muchos vinieron a este lado y anduvieron por los alrededores, pero al final, en total, algunos se fueron a la barra de Punta Gorda, donde estaban acantonados los militares. Eso fue en 1984, o por ahí, ellos hicieron un gran ataque contra Monkey Point, una gran balacera que hubo un día ahí. (Entrevista, julio de 2002.)

Miss Cristina se quedó en la comunidad durante el periodo de violencia y describe lo que representó para ella huir de su casa con su marido y sus hijos en medio de la guerra:

Sí, le digo que aquí mismo nos quedamos. Justamente aquí. Seguro, cuando la guerra llegó, nosotros nos refugiamos en el crique. Sí, Duck Creek. Cuando oímos que un montón de sandinistas invadieron Monkey Point, treinta de ellos, sí, treinta, invadieron Monkey Point. Cuando oímos los disparos y tomaron Monkey Point. Sí, nosotros estábamos allá en el crique y empezamos a recoger nuestras cosas. ¡Dejamos atrás a los animales, Jennifer! ¡Dejamos los cerdos, dejamos al gato, soltamos a las gallinas, dejamos al gallo, y nos dirigimos al monte! ... Porque todos nosotros estábamos mezclados con la Contra, usted sabe. ¡Sí, así que tentamos que escapar! ... Todos los animales se quedaron en la finca y se los comieron. Las tropas sandinistas llegaron buscando a los contras, encontraron la casa y comenzaron a comerse a las aves y cerdos. (Entrevista, octubre de 2001.)

En contraste con estas dos mujeres Miss Pearl tiene recuerdos positivos de los años revolucionarios, que asocia con cambios sociales para los costeños negros e indígenas:

Ellos fueron, usted sabe, como los hijos de Israel. Nunca creyeron que podían considerarse iguales que usted. . . Pero después que llegaron al poder los sandinistas, ellos son los que empezaron a enseñarle a la gente sobre las diferentes cualidades, los diferentes derechos. Les enseñaron autoestima, y quiénes eran ellos, enseñándoles a reclamar lo que es suyo y cosas así. (Entrevista, junio de 2002.)

Su hermana mayor, Miss Bernicia, tiene un análisis menos positivo de los años sandinistas, particularmente en comparación con el primer Somoza, a quien recuerda favorablemente por el título de propiedad sobre la tierra que él concedió a la comunidad cuando ella era una niña. Sin embargo, ella considera al Frente Sandinista preferible a la administración liberal del presidente Arnoldo Alemán, a quien juzga responsable por el proyecto contemporáneo del canal seco y la especulación con las tierras comunales de Monkey Point por parte de foráneos inversionistas de riesgo:

Miss Bernicia: Pero cuando llegamos a ver a los sandinistas, yo diré y lo repetiré una vez y otra, que los sandinistas hicieron mejor que los liberales, que lo que este liberal (Alemán y el PLC) está haciendo. Lo que hizo el antiguo gobierno liberal de Anastasio Somoza García fue bueno. Legalizar nuestras tierras. Y ellos quedaron en medio, el gobierno sandinista, y empezaron a hacernos daño. Luego vienen otra vez los liberales, regresan, y él (Alemán) nos está haciendo más daño, porque nos quiere sacar de nuestra tierra, de nuestro hogar y de todo. (Entrevista, septiembre de 2001.)

De esta forma, su análisis de la trayectoria política de Nicaragua durante los últimos 50 años reniega del análisis simplista en términos de la polarización izquierda-derecha de la

Guerra Fría y se encuentra fundamentado en cambio en una lógica política alternativa que está alimentada por la lucha histórica de su propia comunidad para asegurar sus derechos sobre la tierra.

Pero al margen de las diferentes posturas de las mujeres sobre la Revolución sandinista, sus narrativas de esos años a menudo regresan a los recuerdos de las penurias y pérdidas resultantes de la guerra y del huracán Joan. Por ejemplo, Miss Pearl describe cómo, después del final de la guerra, la gente de la comunidad esperaba reanudar sus vidas en la finca, pero fueron obstaculizados por el huracán en 1988. Eventualmente muchas familias regresaron a la comunidad, aunque no en el mismo número que en los años anteriores. Un buen número de personas se quedaron en Costa Rica, después de la guerra, haciendo sus vidas en las ciudades costeras como Limón, donde las oportunidades de trabajo eran más abundantes y los salarios, los servicios sociales y la educación eran mejores que en Nicaragua. Otros se quedaron en Bluefields, donde tenían acceso a escuelas, iglesias, hospitales y nuevas casas dentro de los programas de reconstrucción posteriores al huracán Joan, financiados en gran parte por el gobierno cubano. Pero, durante varias generaciones, las familias han mantenido dos residencias, una en Monkey Point y otra en Bluefields, y muchos miembros de la comunidad aún mantienen esta práctica.

Conclusiones

Las tierras comunales de Monkey Point forman parte de un bloque más amplio del territorio rama que incluye otras

comunidades indígenas y afrodescendientes. Desde los años ochenta este territorio ha experimentado una colonización rápida y extensa por campesinos mestizos, así que la demarcación y legalización de las tierras ramas y criollas es una demanda política urgente. En los últimos años, Monkey Point ha recibido mucha atención como el futuro puerto Atlántico para el canal seco y el oleoducto interoceánico, dos propuestas que el Estado posrevolucionario neoliberal ha promovido como megaproyectos de desarrollo nacional. Dado el avance rápido de la frontera mestiza agrícola y ganadera dentro del territorio rama y los conflictos y la violencia que resultan de la especulación ilegal de tierra en Monkey Point, las justificaciones históricas para los derechos de tierras de la comunidad se convirtieron en temas de debate tanto a nivel regional como nacional.

Como en otras partes de las Continente Americano, la primacía cronológica y la identidad autóctona se han convertido en una de las muy escasas justificaciones para los derechos comunales a la tierra para enfrentar la soberanía del Estado nicaragüense y las construcciones liberales de los derechos individuales a la propiedad privada. Aunque los movimientos contemporáneos por los derechos indígenas afirman demandas políticas profundamente *modernas* —basadas en historias complejas de desigualdad, desalojamiento y explotación, primeramente forjadas en el contexto del imperio colonial y luego la dominación mestiza nacionalista— el reconocimiento que el Estado le da a estas demandas muchas veces se basa en su representación como derechos *premodernos* que preceden tanto a la colonización europea como al Estado-nación nicaragüense. Ideologías nacionalistas, como éstas de los derechos territoriales de los costeños, promulgan representaciones

de un pasado indígena premoderno estático (o precolonial y prenatal) y, al hacer eso, acallan las formas en que el Estado ha trabajado desde la anexión militar de 1894 al enajenar sistemáticamente a las comunidades indígenas y afrodescendientes de sus tierras y recursos naturales.

Tales procesos también tienden a acallar la complejidad y diversidad de las historias indígenas y afrodescendientes, estableciendo normas a nivel nacional para los derechos comunales a la tierra que se fundan en la capacidad que tiene un grupo de presentar su derecho a la tierra como históricamente estático o sin cambio desde la época precolonial. Estas normas promueven un reconocimiento limitado a los derechos por parte del Estado, en vez de un reconocimiento completo de las amplias demandas políticas y territoriales de los costeños indígenas y afrodescendientes. Dentro de este contexto, cualquier ruptura, discontinuidad o movilidad en la historia del asentamiento comunitario indígena o cualquier prueba de cambio cultural provee una apertura política por la cual el Estado puede deslegitimar los derechos a la tierra en la costa.

Para las comunidades afrodescendientes, las construcciones nacionalistas de un pasado autóctono premoderno como la única justificación legítima para los derechos comunales sobre la tierra plantean un desafío particular dado sus propias historias de diáspora, migración y asentamiento. En este caso, la negritud e identidad diaspórica africana sirven no sólo como indicadores de la desigualdad racial dentro de la nación mestiza, limitando el acceso de los criollos a la plena ciudadanía debido a su identidad racial y cultural, pero tienden también a debilitar sus reclamos sobre tierras comunales. Este ambiente político e ideológico resulta en la suposición generalizada en Nicaragua de que los criollos no tienen una

historia originaria en la Mosquitia, y que sus identidades y expresiones de territorialidad son demandas inauténticas e inventadas con fines políticos que carecen de una profundidad histórica. Dentro de este contexto, la tenencia y el uso criollo de la tierra, generalmente se entiende como peculiarmente de individuos, privados y occidentales, en vez de culturalmente distintos, comunales y consuetudinarios. A pesar de que tales dicotomías, en el caso de la tenencia criolla, no se sostengan bajo un análisis histórico, esta suposición se hace sin un esfuerzo correspondiente para entender el uso de la tierra y territorialidad criolla, o la larga y compleja relación entre los usos de las tierras indígenas, las de los afrodescendientes y las economías de mercado transnacionales. Como resultado de esto, el uso criollo de la tierra no sólo es muy poco comprendido, sino que raramente figura como un objeto legítimo de investigación porque no hay una creencia extendida de que sea cultural o históricamente distinto para la comunidad criolla, sino simplemente una replicación o adopción de la tenencia privada e individual occidental, y por eso, sin relevancia a los derechos comunales o territoriales en la costa.

De manera similar, la identidad negra o diaspórica africana no se considera como una posición de sujeto legítima desde la cual se puedan hacer reclamos contemporáneos sobre los derechos colectivos porque, como pueblos afrodescendientes, los criollos son concebidos a menudo como “originarios” o nativos de Jamaica, Gran Caimán y en último término de África. Es decir que, se les considera extranjeros o literalmente de otro lugar, así que sus derechos a las tierras comunales no son vistos como fundados en una experiencia histórica única o auténtica del asentamiento y etnogénesis en la Mosquitia del siglo XIX. De manera que las mismas ideolo-

gías nacionalistas que han servido para denegar la ciudadanía plena a los costeños afrodescendientes en esta nación mayoritariamente mestiza deniegan, de modo similar, sus derechos sobre las tierras comunales. Ambas formas de construir los derechos, es decir la nacionalista mestiza y la autóctona, cuando se sobreponen a las historias orales de Monkey Point, hacen muy poco para alumbrar la historia diaspórica africana en Nicaragua y sirven para silenciar y deslegitimar las mismas historias de esclavitud y subordinación racial que impelen los reclamos sobre las tierras comunales de Monkey Point. Esta realidad política sugiere que el tema de la reivindicación histórica del pasado indígena y afrodescendiente en toda su diversidad y complejidad es un área central de lucha política para los movimientos contemporáneos por los derechos sobre las tierras comunales en la Costa Atlántica. En el caso de Monkey Point, las historias orales de las mujeres contribuyen a ese fin.

Bibliografía



- Burt, Al (2000), "Exiliados cubanos: el espejismo de La Habana", *The Nation*, (4), 25 de enero de 1965, pp. 76-79.
- Gordon, Edmund T. (1998), *Disparate Diaspora: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community*, Austin, University of Texas Press.
- Hale, Charles R. (1994), *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1984-1987*, Stanford, Stanford University Press.

UNA CORRIENTE ETNOPOLÍTICA EN LA COSTA CHICA, MÉXICO (1980-2000)

•
Gloria Lara

Introducción

En este trabajo me interesa analizar la emergencia del referente etnopolítico en México, más precisamente en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero. A partir de un trabajo de campo largo e intenso¹ y con base en las observaciones y datos obtenidos, describo cómo se está estructurando una “corriente negra” a partir de los años 1990-2000, reconstruyo su genealogía y su diversidad interna. Esto me permite escapar de dos escollos: uno que tiende a subvalorar la movilización negra en México, aduciendo su “inautenticidad”, su carácter reciente y su débil aceptación local; y otro que, al contrario, sobrevalora el papel y los impactos de las organizaciones afrodescendientes, mismas que no agrupan sino a decenas de individuos y a veces hasta menos. Sea cual sea su importancia, la existencia y el dinamismo de esta corriente ya no puede negarse, y merece atención analítica. Es lo que pretendo aportar en este texto, no sin antes, en una primera parte, precisar el contexto del debate en el que se ubica esta construcción etnopolítica.

¹ Con base en los resultados de dicho trabajo de campo, escribí mi tesis de doctorado (2008), “Política, espacio y construcción social del poder local-regional en la Costa Chica de Oaxaca”, CIESAS, México, D.F.

“El otro” entre lo étnico y lo racial

En México como en América Latina, en el imaginario colectivo “nacional” (es decir, a través de los medios de difusión y enseñanza nacional), la idea de “el otro” la encarna principalmente “el indígena”. En cada país existen diferencias que enmarcan sistemas de jerarquización entre las diversas poblaciones que habitan sus territorios. Los referentes étnicos suelen relacionarse con un origen ancestral, territorio, cultura, prácticas tradicionales, vestimenta, lengua, formas de organización, sistemas de autoridad y de gobierno propio, entre otros que constituyen identificadores de un pueblo, grupo étnico o nación. En esta concepción “clásica” de la identidad étnica (Bartolomé, 1997 y Giménez, 2000), el énfasis en cada referente o en algunos de ellos depende de la formación del Estado y las transformaciones históricas en las que se fundamenta la concepción e imaginario de la alteridad.

La población indígena es la que se ha identificado por antonomasia en el imaginario colectivo como una alteridad cultural. A las poblaciones afrodescendientes, con gran dificultad se les reconoce en estos términos e incluso en algunos países son “impensables en los imaginarios de la diferencia étnica dominante” (Restrepo, 2007: 480). “Lo indio” se constituye principalmente como “lo otro” en términos culturales (étnicos), mientras que “lo negro” lo hace más en términos raciales.

En el contexto de las políticas multiculturales, al iniciar la década de 1990 en países como Colombia, Nicaragua, Ecuador, Honduras y Guatemala, las poblaciones afrodescendientes pasaron por un proceso de etnicización que derivó en el reconocimiento de poblaciones con una cultura propia y con

derechos colectivos asociados. En este proceso se pueden observar “modelos de etnicidad” instrumentados por cada país, los cuales reflejan el lugar que ocupan las poblaciones afrodescendientes en el imaginario de la nación. Restrepo (2007: 480) identifica tres casos de modelos de etnicidad: 1) cuando “las poblaciones negras son equivalentes a las indígenas en el lugar que ocupan en las contemporáneas ‘estructuras de alteridad’”; 2) cuando “los afrodescendientes son circunstancialmente equivalentes a las poblaciones indígenas en estas estructuras”, y 3) cuando “las poblaciones afrodescendientes son prácticamente impensables a estas equivalencias”. El autor sostiene que el primer modelo es el menos común en América Latina, mientras que el tercero es el más generalizado, así se observa si comparamos los casos de Colombia y Perú. En el primer caso se construyó un paradigma de la etnicidad negra en donde se habla de “culturas negras” (bajo modelos de etnicidad indígena, Agudelo, 2005) poseedoras de una cultura propia, portadoras de prácticas tradicionales de producción, relación con la naturaleza, formas de organización social y apropiación territorial, pero circunscritos a un espacio regional en el Pacífico colombiano (Ng’weno, 2007). En el segundo caso, los afroperuanos no son considerados como pueblo, en tanto no se reconocen portadores de etnicidad tal como los indígenas andinos, quienes constituyen el paradigma de la cultura indígena (Greene, 2007).

En el caso de México, la población afrodescendiente hasta el día de hoy no está representada en el imaginario nacional. Dicha población se caracteriza por una fuerte heterogeneidad, tanto por la ubicación geográfica (urbana y rural, en localidades pequeñas como en metrópolis, en todas las regiones del país) como por las formas de inserción en la sociedad

y las relaciones con otros grupos sociales. El uso del mestizaje como componente ideológico de la construcción de la nación desde comienzos del siglo XX, y el consiguiente mito sobre la “mezcla de razas”, incorporó al indígena pero no a la población afrodescendiente. Incluso los primeros estudios de “poblaciones negras” realizados a mitad del siglo XX (Aguirre, 1946) consideraban que esta población desaparecería y se integraría a la población mestiza. De manera tendenciosa se afirmaba el mito del mestizaje a la vez que se concluía la cuestión de “lo negro” y se evitaba que la esclavitud fuera objeto de debates públicos (véase el proyecto de investigación *Afrodesc*, 2008, www.ird.fr/afrodesc). El tema de la discriminación y la participación de la población afrodescendiente se silenció en la historia nacional y se relegó a espacios y roles periféricos.

En México se observan diferencias entre las regiones donde se identifica a la población afrodescendiente en el país, casi siempre por rasgos fenotípicos. Su historia y los contextos de relaciones de poder que enmarcan los imaginarios colectivos nos muestran distintas elaboraciones de “lo negro”, siguiendo jerarquizaciones mestizas y distintos patrones de categorización racial. Por ejemplo, en Veracruz, la presencia negra forja junto con la indígena y la española, la identidad “jarocho”, la cual no forma parte del conjunto de grupos étnicos, sino que aparece como una identificación regional (sur de Veracruz) que se asume como mestiza (Hoffmann, 2007b). Los “rasgos culturales” heredados de África se materializan en la música, danza y gastronomía de “los jarochos”, que se exhiben en múltiples festividades como parte del folclor regional. Otros referentes que muestran y construyen la idea de “lo negro” se relacionan con el contacto estrecho hacia la

población del Caribe, a través de la circulación de personas, ideas, prácticas y mercancías. La peculiaridad de lo “afro” muestra una “cultura que se comparte” por medio de la música, la danza y la fiesta, que suelen asociarse a la sexualidad (cuerpo y comportamiento) y a la festividad. En cambio, en la Costa Chica (Guerrero-Oaxaca) los contenidos de “lo negro” no sólo son diferentes, sino también en algunos casos son contrastantes al interior de la región. En efecto, se trata de una región pluriétnica donde habita una población indígena (amuzga, chatina, mixteca, nahua y tlapaneca), negra (morena, afromestiza o afromexicana) y mestiza (donde se ubican los “blancos”, los “ricos” y la “gente de razón”).² En este espacio regional se observa que la construcción de “lo negro” se basa en la naturalización de los espacios, siguiendo un “modelo espacial racializado”, que asocia la zona montañosa y pie de monte con la población indígena, las cabeceras municipales y centros urbanos con la gente mestiza, las llanuras y algunos pueblos con los “morenos”. A la vez, se asume que la jerarquización social y económica se articula con la diferencia étnica (Hoffmann, 2007b). Los “rasgos culturales” se muestran de manera predominante en la danza y la música. Sus expresiones políticas son distintas en Oaxaca y Guerrero. Por ejemplo, el gobierno de Oaxaca se distingue por mantener un discurso de reconocimiento amplio y de reivindicación de la diferencia cultural, incluso en algunos casos ha tomado iniciativas más allá de la presión y demandas de los colectivos.

² La categoría “gente de razón” se refiere a una asignación conceptual en la relación interétnica. En ésta existen divisiones que definen categorías de superior e inferior expresadas en dicotomías indio/mestizo o gente de costumbre/gente de razón. En esta organización del mundo la condición inferiorizada es para la población indígena.

En cambio, en el gobierno del estado de Guerrero se observa cautela en el pronunciamiento de discursos ataviados de multiculturalismo.

Actualmente subsisten y se reproducen viejos estereotipos heredados de la Colonia, que representan al negro como un individuo violento, flojo, bravo, resistente, etc., donde las diferencias fenotípicas se asocian con “características culturales” (Lara, 2007). Estas representaciones de “lo negro” han sido legitimadas a lo largo del tiempo también en textos o acciones realizadas por diversas instituciones gubernamentales, y a veces por académicos estudiosos de esta población.³ Las reproducciones de viejos estereotipos de “lo negro” se activan en diversas situaciones cotidianas, pero de manera más evidente cuando personas con rasgos fenotípicos afro se encuentran fuera de su contexto local o ante agentes externos, especialmente instituciones públicas.

La construcción del discurso étnico-político en la Costa Chica

En la década de 1990 se observaron importantes transformaciones sociopolíticas que fueron un referente para las luchas por el reconocimiento de derechos ciudadanos y culturales en México. Unas orientadas a la descentralización del país y otras al reconocimiento de la diferencia. Entre estos cambios se inscribe el reconocimiento de la diversidad cultural en la Constitución Mexicana, en su declaratoria como

³ Para el caso de la población afrodescendiente de la Costa Chica, véase Aguirre Beltrán (1958) y Flanet (1977). Para un análisis de las producciones académicas sobre el tema, véase Hoffmann (2006) y Velásquez y Hoffmann (2007).

nación multicultural y pluriétnica en 1992; el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994; la diversificación de actores sociales y organizaciones en la esfera pública y el fortalecimiento de instancias locales y regionales (reforma municipal). Estos cambios se asociaron con la aplicación de políticas tendientes a la reducción del Estado y la descentralización pública que acrecentaron la brecha de desigualdad social. En este contexto, diversos colectivos buscaron reagruparse en otros tipos de identidades que les permitieran abrir espacios de participación, defender proyectos y alternativas propias de desarrollo e inserción global.

Por su parte, el Estado mexicano incorporó a sus discursos algunas de las políticas de agencias internacionales que condicionaban sus financiamientos a la incorporación de la variable étnico-racial en los proyectos de desarrollo. Me refiero a organismos como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Banco Mundial (BM), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Organización de Naciones Unidas (ONU) y la Unesco, los cuales formaron parte del impulso para la formulación de políticas de reconocimiento. Acorde al discurso de la multiculturalidad las organizaciones internacionales, fundaciones y ONG de cooperación y desarrollo incorporaron también en sus agendas acciones encaminadas hacia el reconocimiento cultural, el desarrollo y la generación de capacidades de actores étnicos, para que éstos participaran e incidieran en procesos políticos en distintos niveles.⁴

⁴ En Oaxaca existe un importante número de fundaciones y organizaciones de cooperación que apoyan iniciativas locales y regionales que atienden a la población indígena. La entidad oaxaqueña se percibe como una de los principales en México que alberga diversidad étnica y donde se promueve un modelo multicultural único en el país.

En este contexto diversos actores regionales en la Costa Chica, que se reivindican como negros, afromexicanos o afro-mestizos han emprendido acciones en favor de su reconocimiento étnico, de derechos específicos y políticas públicas que favorezcan el desarrollo de sus comunidades. Las poblaciones afrodescendientes de las que hablamos habitan en su mayor parte en localidades cercanas al litoral Pacífico en los estados de Guerrero y Oaxaca, aunque también residen en comunidades donde la población mestiza e indígena es mayoritaria. Se trata de una región pluriétnica (Pepin-Lehalleur, 2003) donde existe una interacción intensa entre grupos e individuos de diversas adscripciones étnicas, estrechamente relacionada con la integración de las actividades económicas en la zona.

La emergencia de la cuestión étnica afrodescendiente que se observa en la Costa Chica no sólo proviene de las dinámicas internas de las personas y colectivos que la promueven (organización interna, voluntad de participación, fortalecimiento grupal, expansión), sino también del entorno en el que se desarrolla y de procesos políticos nacionales que se mencionaron con anterioridad. Se pueden identificar dos momentos de emergencia del tema afro: 1) el rescate de los aportes de África, de la “tercera raíz” al patrimonio cultural regional, materializados en las danzas y la música regional, que inician desde la primera mitad de la década de 1980; y 2) la politización discursiva y expresión pública a favor del reconocimiento afro en diversos foros regionales, estatales, nacionales e internacionales en lo que va del siglo XXI.⁵

⁵ Las fuentes de información para construir este apartado se basan en estancias realizadas en diferentes periodos (2004-2008), el último en el marco del proyecto “Afrodesc”.

En el primer momento, tanto en Oaxaca como en Guerrero, los puntos de eclosión del tema de la población afrodescendiente fueron las instituciones gubernamentales. El programa la “Tercera raíz” que surgió en la década de 1980 inauguró las acciones en torno a la investigación de los aportes culturales de la población afroestiza a la cultura nacional. Dicho programa organizó varios seminarios, encuentros e investigaciones que enriquecieron las formas de entender la esclavitud como sistema (Naveda, 1999). En esta misma década algunos investigadores del INAH y de Culturas Populares se dieron a la tarea de recuperar la tradición afroestiza en la Costa Chica. Los primeros frutos de la intervención institucional fueron las recopilaciones de corridos, versos y sones (algunas de ellas en producciones discográficas); así como la presentación de danzas Afroestizas fuera de la región. También se creó una Casa de la Cultura en la comunidad de San Nicolás Tolentino y el Museo de las Culturas Afroestizas de Cuajinicuilapa, en el estado de Guerrero. La creación del museo en Cuajinicuilapa merece especial atención por la intervención de los tres niveles de gobierno (federal, estatal y municipal) en la construcción de la obra, y por la participación de un grupo de ciudadanos de la comunidad (varios de ellos profesionistas y comerciantes). La disposición de los funcionarios públicos favoreció en gran medida el establecimiento del museo y la participación de gente de la localidad contribuyó a que el museo permanezca hasta el día de hoy.

Desde lo local, las motivaciones por abordar el tema de “lo negro” fueron variadas por parte de líderes locales, colectivos y algunos profesionistas.⁶ Los líderes que se identifica-

⁶ Los intereses se relacionaban con las trayectorias personales, liderazgos locales que asumían en la localidad o región, su capital social y los contactos y recursos con los que contaban para abordar el tema.

ron con el tema en su mayoría eran personas que tenían una profesión o ejercían un cargo de autoridad en su comunidad. Estas condiciones posibilitaban cierta capacidad de movimiento, acceso a recursos de información, de contactos extracomunitarios y de prestigio social al interior de las comunidades. Para la década de 1990 las organizaciones que dedicaban acciones a favor de la promoción cultural y el reconocimiento de la “tercera raíz” eran el Museo Comunitario de Cuajinicuilapa, en Guerrero; México Negro, A.C. y la Casa del Pueblo de José María Morelos (más tarde algunos de sus miembros formaron la organización África, A.C.) en la costa oaxaqueña.

En gran medida, los contenidos culturales se centraron en la búsqueda y reafirmación de “rasgos culturales” específicos expresados en las danzas, la música y la forma característica de hablar el español. Estos “rasgos culturales” junto con la apariencia física se interpretaron como marcadores de la “cultura negra o afroestiza” regional, en ausencia de otras categorías que suelen utilizarse para la población indígena (vestimenta, lengua, patrimonio cultural histórico, memoria). Dichos rasgos, más adelante, van a constituir el tejido sobre el cual se incursiona en lo político y se reivindica con mayor ahínco el reconocimiento jurídico de la población afrodescendiente. En ese momento el eje del contenido cultural intentaba hallar “raíces africanas”, que de algún modo ordenaran la diferencia, bajo el riesgo de diluir las complejas relaciones de la sociedad regional en los diferentes ámbitos de la vida y las diversas formas en que las poblaciones afrodescendientes se insertaron a la sociedad.

Sin embargo, en la construcción inicial de “lo negro” se observaban diferencias entre los diversos líderes y colectivos. Las visiones diferentes de “lo negro”, por una parte revelan

procesos sociales diferenciados en las sociedades locales⁷ y por otra, denotan los capitales sociales desiguales de donde parten los actores para reformular ideas y conceptos de “lo negro”. Veamos con más detalle.

Tanto para los colectivos de la Costa de Guerrero como de Oaxaca, un objetivo era el reconocimiento de “la tercera raíz afromexicana”; sin embargo, había (y hay) matices en sus concepciones que los distanciaban y, en cierta medida, han influido en las alianzas entre los grupos. Por ejemplo en Cua-jinicuilapa, Guerrero, se comparte la reivindicación de la tercera raíz en la historia nacional, sus aportaciones a la cultura y la construcción nacional. El matiz se halla en que el reconocimiento cultural se entiende vinculado a la interacción con la población indígena y mestiza, sin que ello signifique la negación de la tercera raíz y particularidades culturales de la misma. Existen interpretaciones de intelectuales locales que la enmarcan como cultura popular regional.⁸ Incluso se habla de una “cultura costeña”, entendida como una identidad regional donde está inmersa la raíz afro. En este caso el color de la piel no es la característica que más se enfatiza, aunque

⁷ Para mayor profundidad véase el trabajo de Hoffmann (2007). La autora explica dos modelos étnicos en la Costa Chica que refieren “representaciones directamente ligadas a los contextos locales y a las configuraciones específicas de dominio y poder, las cuales se traducen en los espacios y en las relaciones entre grupos sociales etiquetados por sus identidades las diferencias regionales” y a elaboraciones discursivas de la multietnicidad por parte de las formaciones estatales en las que se hallan inmersas las sociedades.

⁸ El concepto de cultura popular se acerca a la perspectiva teórica concebida por Guillermo Bonfil (1982, citado en Pérez, s/f). Bonfil propone este concepto para entender mejor la dinámica cultural y el fenómeno de la identidad étnica en un contexto intercultural. El autor caracteriza a las culturas populares “como las que corresponden al mundo subalterno en una sociedad clasista y multiétnica de origen colonial”.

tampoco se niega que la apariencia sea un elemento de identificación, “porque hay muchas mezclas y tonalidades”.

En la costa oaxaqueña, la elaboración de “lo negro” reivindica su reconocimiento en la historia y en la construcción nacional, pero a diferencia de lo que vimos, para sus vecinos en Guerrero, los “rasgos culturales” se entienden como elementos particulares de un “grupo étnico”. Aunque no se niega la cercanía con la población indígena y mestiza, se denota una visión de grupos étnicos separados, circunscritos cada uno a ciertos espacios y con rasgos fenotípicos que hacen evidente su presencia. Se insiste más en una reivindicación como “negros” o “pueblos negros” donde el color de la piel enfatiza la particularidad étnica. Sin embargo no todos se identifican con esta categoría racial e incluso algunos pobladores tratan de distanciarse de ella debido a las experiencias cotidianas de discriminación y racismo que vivieron y que viven en la región y fuera de ella.

Estas representaciones están mediadas por los discursos de las respectivas formaciones estatales en Oaxaca y Guerrero. Particularmente en Oaxaca, el modelo multicultural se guía por un modelo étnico tendiente a territorializar las identidades, centrarse en la cultura material y naturalizar los límites raciales y culturales. Los discursos políticos de los gobiernos estatales desde mitad de la década de 1980 hasta hoy reivindican la diversidad étnica y proclaman la defensa de los derechos indígenas. En la entidad oaxaqueña se realizaron varias reformas constitucionales donde se reconoce la composición pluricultural en el estado de Oaxaca (1990); para la elección de autoridades locales se reconoce el sistema político de usos y costumbres (1995) y se aprobó la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca (1998)

que reconoce la existencia de comunidades afromexicanas como “grupo étnico”. De esta manera, las reivindicaciones étnicas encuentran eco y se alimentan de los discursos y representaciones de la etnicidad para la elaboración de modelos específicos.

Por otra parte, los referentes que alimentaron y ponderaron en alguna medida los contenidos discursivos de la etnicidad fueron varias investigaciones realizadas por antropólogos y otros especialistas. Por ejemplo los escritos de Gutiérrez Ávila y Moedano (citados en Motta, 2006) que han enfatizado las manifestaciones orales en la Costa Chica como de clara raíz africana. Así como la intervención de visitantes nacionales y extranjeros a los encuentros de “pueblos negros” convocados por la organización de México Negro, A.C.

José Motta (2006) describe la intervención de una funcionaria de Estados Unidos en un encuentro de pueblos negros realizado en el municipio de Estancia Grande en la Costa Chica: “Una funcionaria del African & African American Studies Center de la Universidad de Texas, afrosucesora ella misma, dijo a los asistentes al encuentro celebrado en Estancia Grande, Oaxaca, que le dieran sus apellidos, pues ella, desde los Estados Unidos les señalaría su origen africano”.

A lo largo de casi una década (desde finales de 1980 a finales de 1990) la cuestión de “lo negro” se reelaboró paulatinamente por actores y colectivos en las distintas regiones. Por una parte, al interior de las organizaciones se redefinieron líneas de trabajo que trataban de responder a las experiencias planteadas en múltiples reuniones, encuentros y foros dedicados a concientizar sobre los orígenes, la cultura negra y el análisis de las condiciones de vida de la población afrodescendiente. En algunos casos las organizaciones también respon-

dían a líneas de trabajo que los organismos que apoyaban los proyectos les requerían y a la profesionalización en la gestión del financiamiento. Por otra parte, la presencia de académicos y estudiantes de instituciones educativas mexicanas y extranjeras se incrementó de la misma manera que los estudios antropológicos en varias temáticas. Algunas universidades de los Estados Unidos⁹ interesadas en el tema iniciaron un contacto más estrecho con México Negro, A.C. El liderazgo del párroco facilitó los contactos con el extranjero, en tanto que tenía dominio del idioma inglés, contaba con el bagaje cultural para establecer diálogos con los académicos relacionados con el tema y había plena identificación con la lucha afrodescendiente. La capacidad de gestión y de movilidad posibilitó el establecimiento de redes internacionales (por ejemplo Afroamérica XXI) que retroalimentaron los procesos locales y animó a los participantes al intercambio de experiencias con otros países (Honduras, Chile, El Salvador, Estados Unidos) y con organizaciones negras.

Al comenzar el siglo XXI, para situar el segundo momento de emergencia del tema afro, empezaron a surgir iniciativas para abordar el tema de “lo negro” o tomar la bandera étnica en sus proyectos por parte de un número cada vez mayor de organizaciones. En la costa oaxaqueña podemos citar al Colectivo Cultural África (más tarde África, A.C.), Enlace de Pueblos, Organizaciones y Comunidades Autónomas (EPOCA, A.C.), Ecosta Yutucui S.S.S., el Cabildo de Tututepec (2002) y recientemente la organización ODECA, A.C. (2008). En la costa guerrerense no fueron organizaciones formales las que emergieron, sino tres cabildos municipales los que toma-

⁹ En particular la Asociación de Universidades Negras.

ron la iniciativa (sin ser una demanda popular) de autodenominarse como “afromexicanos”: los Cabildos de Cuajinicuilapa, Juchitán y Copala (2008). La declaratoria se fundamenta jurídicamente en el carácter autónomo del municipio para elaborar sus leyes y sus bandos de policía y buen gobierno. Varios de los líderes de las organizaciones citadas provenían de otras experiencias organizativas en varias temáticas: promoción cultural, derechos humanos, desarrollo sustentable, producción y deporte.

Las motivaciones para que los líderes y colectivos incurrieran en la cuestión de “lo negro” eran variadas. Entre ellas se encontraba la oportunidad de continuar y fortalecer temas que ya venían trabajando; el interés por una cuestión novedosa que podía abrir posibilidades de allegarse recursos públicos en el reclamo de derechos como grupo étnico y en otros casos el tema llegó de manera circunstancial, impulsado por agentes externos ante la emergencia o interés del caso.

Así también, la recepción de internet en la Costa Chica posibilitó la construcción de “redes” y el acceso a la información que potenció contactos con universidades, académicos, organizaciones y fuentes financieras. Este medio se instauró como un escenario de interconexión en diferentes escalas que actualmente posibilita la construcción de redes transnacionales de y con movimientos negros en América. Esto se denota en los cambios discursivos que ya no sólo evocan los “rasgos culturales” como base del reconocimiento étnico, sino que hacen uso de otros instrumentos políticos como los acuerdos derivados de la Conferencia de Durban, el Convenio 169 de la OIT y las referencias a las luchas de la población afrodescendiente en Estados Unidos y Latinoamérica.

Algunos líderes de organizaciones negras que se reconocen por sus trayectorias políticas en los movimientos negros a nivel internacional han visitado la Costa Chica y participan de diferentes maneras en la construcción de “lo negro” en la región. Celeo Álvarez, uno de los líderes afrolatinoamericanos más visibles en los espacios transnacionales (Agudelo, en este mismo volumen), impulsó a inicios del año 2008 la creación de la Asociación Civil Organización de Desarrollo Étnico Comunitario Afrodescendiente, A.C., en la Costa Chica de Oaxaca. Dicha organización tiene la misión de la defensa de los derechos humanos de las comunidades afrodescendientes, objetivo inspirado en los trabajos previos de formación (capacitación) en derechos humanos en La Ceiba, Honduras, al que asistieron dos miembros de la reciente organización en la Costa Chica.¹⁰

Otra presencia que motivó los esfuerzos de las organizaciones fue la participación del líder afrocolombiano Carlos Rúa perteneciente a la organización de Ecotambor.¹¹ La exposi-

¹⁰ Celeo Álvarez es el principal dirigente de Organización Desarrollo Comunitario, movimiento negro hondureño, y es parte de la directiva de ONECA. A su vez, ONECA participa en varias organizaciones latinoamericanas: Alianza Estratégica Afrolatinoamericana y Caribeña, Consejo Consultivo del Sistema de la Integración Centroamericana CC-SICA, Comisión de Desarrollo Sustentable de las Naciones Unidas, miembro del Foro Permanente de la Sociedad Civil de la Comisión Centroamericana de Ambiente y Desarrollo del Sistema de la Integración Centroamericana y participa en la Asamblea de la Alianza Nacional de Comunidades Latinas y Caribeñas NALACC, USA (véase Agudelo, 2008).

¹¹ Ecotambor es una organización afrocolombiana cuyo objetivo es “trabajar en la promoción de los derechos de los grupos étnicos en Colombia, con énfasis en el ejercicio del derecho a la información, la justicia propia y el desarrollo de la comunicación interétnica alternativa. Uno de los principales ejes de acción es el fomento del acceso de los grupos étnicos a los medios masivos de comunicación y la creación de medios propios” (<http://www.comunit.com/es/node/44165/print>). Consulta realizada en noviembre de 2008.

ción de la experiencia de movilización afrocolombiana para el logro del reconocimiento encauzó los contenidos de la etnicidad en términos políticos y jurídicos y subrayó la lucha contra la discriminación, defensa de la diversidad cultural y defensa de la naturaleza.

Así se muestra en una de sus intervenciones en el Foro Afromexicanos, celebrado en julio de 2007:

Hay sanciones a Estados por no incluir la pregunta (en el censo) sobre lo afrodescendiente y los Estados se están cuidando... Primero hay que sondear cómo está la opinión pública internacional con exigencias al Estado mexicano para que incluya el reconocimiento de la diversidad en el conteo, porque si no el Estado se va a ganar una sanción, hay sanciones que tienen repercusiones económicas, que tienen que ver con la banca, con la banca multilateral... No pierdan la esperanza de indagar sobre cuál es la posibilidad de entrar en el censo de 2010. El Estado mexicano está pasando por una fragilidad de legitimidad y éste es el escenario propicio... y la mejor legitimidad es de los excluidos históricos. Y los excluidos históricos son los pueblos afro (Carlos Rúa, José Ma. Morelos, Oaxaca).

Este discurso también se retroalimenta de los múltiples contactos que hay con investigadores y estudiantes nacionales y extranjeros, cuyas visiones acerca de lo negro se enmarcan en sus propios contextos, experiencias en el tema, intereses y posiciones políticas de las organizaciones o instituciones que representan. Incluso algunos investigadores o funcionarios de gobierno han logrado establecerse como interlocutores de las organizaciones. Un ejemplo es el Programa México Nación Multicultural (MNM) de la UNAM, que actualmente opera varios proyectos de investigación y de gestión en algunas comunidades de la costa oaxaqueña. Entre estos proyectos se encuentra la aplicación de un censo (piloto) para la población afrodescendiente, el cual pretende mostrar al Instituto Nacio-

nal de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) la pertinencia de considerar a esta población en los próximos conteos nacionales. Esta iniciativa se enmarca dentro de los proyectos en conjunto del MNM, lo que se traduce en la realización de un trabajo formal y con asignación presupuestal para tal fin.

Los siguientes comentarios nos muestran el tipo de contactos y referentes con los que cuentan las organizaciones locales en la Costa Chica:

Para el Programa de radio "La raíz olvidada" estamos planeando primero hablar de la historia, tenemos que empezar por ahí... Nosotros no somos expertos en el tema, ya estamos haciendo la lista de personas que nos pueden apoyar con sus opiniones o en algún programa. Me refiero a investigadores de la UNAM, UAM, CIESAS, a líderes de las organizaciones negras que nos den su punto de vista acerca del tema y cómo lo ven (líder del proyecto de radio en Tututepec, Estereo Lluvia, febrero, 2008).

De la misma manera otros funcionarios de instituciones como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) se han establecido como interlocutores de algunas organizaciones regionales de la Costa Chica para realizar acciones de concertación con instituciones gubernamentales. Funcionarios de Conapred han expresado su apoyo en reuniones y eventos públicos para realizar acciones a favor del reconocimiento de la población afrodescendiente del país, como una iniciativa para promover la ampliación de sus derechos y oportunidades actualmente limitados por la discriminación. Los fundamentos jurídicos para tales acciones se hallan en los cambios constitucionales (2001) donde se establece como garantía individual el derecho de quedar libre de toda forma de discriminación y los compromisos internacionales que el gobierno mexicano ha establecido con la Organización de Naciones

Unidas (ONU) para atender a la población afrodescendiente (véase Torres y Ramírez, 2008).

Otras acciones del Conapred se inscriben en la generación de conocimiento en torno al tema de la población afrodescendiente, para tal fin, destinó financiamiento para dos proyectos realizados por el área de investigación aplicada del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.¹² En estas investigaciones se reafirma nuevamente la caracterización de la población afrodescendiente por sus rasgos culturales africanos (cargar objetos en la cabeza, cargar el niño a horcajadas, forma dialectal del español, danzas, poesía y corridos) y características “raciales” que los distinguen. Incluso se vuelve a insistir en viejos estereotipos característicos de “la raza negra”: bullangueros, amigables, deportistas, fuertes y alegres (véase Flores, 2007). En este estudio se sugiere realizar datos censales de la población para con ellos formular políticas públicas que mejoren su condición económica y social. Así también, se privilegia la narrativa de actores locales sin cuestionar las categorías que se utilizan, no se contextualizan dentro de las relaciones de poder y en relación a la interacción con otras poblaciones.

A las acciones institucionales del Conapred se suma el interés de otras instituciones estatales y federales por abordar el tema de la población afrodescendiente en México.¹³ La

¹² Véase Proyecto 2006 realizado por Julia Flores “Afrodescendientes en México. Reconocimiento y propuestas para evitar la discriminación” y proyecto 2007 (por la misma autora) “Procesos de construcción de identidad, condición de vida y discriminación en comunidades afrodescendientes en los estados de Coahuila y Tamaulipas”, Conapred. Sobre el tema afrodescendiente se incluye un artículo en la publicación coordinada por Alejandro Becerra (2008), publicación editada también por Conapred.

¹³ Recientemente funcionarios de la Dirección General de Población del estado de Oaxaca realizaron un recorrido para obtener información sobre la población

Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en el estado de Guerrero tiene interés de abordar la cuestión de la población afrodescendiente ante la demanda de asignación de partidas presupuestales de algunos municipios ya citados que se declararon “municipios afromexicanos”. Según información de uno de los líderes que se reivindican como afromexicanos en la Costa Chica de Guerrero, en este momento hay condiciones favorables para impulsar el reconocimiento de esta población, en tanto que los funcionarios que recién tomaron la dirección de la CDI en la entidad son sensibles al tema y tienen conocimientos más amplios sobre la cuestión. Además existe la disposición de autoridades municipales y la posibilidad de que otros municipios se declaren afromexicanos en Guerrero.

Otra iniciativa a favor del “reconocimiento de la población afromexicana” en el país y la incorporación de ésta en las estadísticas nacionales es la que impulsa el actual senador Heladio Aguirre en el Senado de la República.¹⁴ En el año 2006 presentó el “Proyecto de decreto por el que se reforma la denominación, así como diversos artículos de la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y de la Ley Federal de las Entidades Paraestatales” (*Gaceta del Senado*, 2006). La argumentación del senador se basa en los estudios de Aguirre Beltrán, realizados a mediados del siglo XX, pero su planteamiento no hace mención de instrumentos in-

afrodescendiente de la Costa Chica y de la comunidad de Valerio Trujano, ubicada en el distrito de Cuicatlán, Oaxaca. La publicación cuatrimestral de la institución de los meses de enero-abril dedicó el contenido de uno de sus números al tema de la población afrodescendiente en las regiones mencionadas.

¹⁴ El actual senador es oriundo de la región de la Costa Chica de Guerrero y pertenece a la élite política del municipio de Omtepec.

ternacionales que comprometan al gobierno mexicano a realizar acciones a favor de la población afrodescendiente, ni de demandas colectivas en alguna región del país. Este proyecto fue apoyado por varios senadores. Sin embargo no hubo puntos de acuerdo que derivaran en acciones legislativas al respecto.

Hasta ahora no existen censos o criterios que definan a la población afrodescendiente de manera oficial, ni políticas específicas para ésta, de la misma manera que no existe consenso acerca de las representaciones de “lo negro” en México —ni en la región— (Hoffmann, 2007b). Sin embargo las concepciones de “lo negro” siguen permeadas de concepciones estereotipadas de manera general. Las categorías de identificación que hasta ahora parecen destacar con mayor fuerza en los discursos de los actores regionales e incluso en varios estudios son las referencias raciales, basadas en la apariencia física, en la “naturalización” del espacio-identidad y en expresiones culturales propias. Estas categorías intentan construir marcadores de identidad como referentes particulares del grupo social en cuestión; pero a la vez, dejan de lado la riqueza cultural que las enmarca, la convivencia e interacción con otros grupos sociales indígenas y mestizos de los que también parte su especificidad cultural, y que muestran las formas de creación y recreación culturales, así como su capacidad de intercambio o adaptación a los dilemas de la globalización y los sistemas culturales que comparten.

El proceso de construcción de “lo negro”, como se trató de mostrar, está mediado por los referentes del entorno en que se desarrollan las acciones etnopolíticas; por las trayectorias personales de los actores, cuyo capital social los ubica en ciertos niveles y posiciones al interior de las redes que establecen

y por los discursos de la multiculturalidad que promueven los gobiernos estatales. Todos los espacios y lugares donde interactúan los participantes afrodescendientes de las organizaciones en la región y las personas con las que se interconectan a través de diferentes medios conforman “hilos” con los que se tejen nuevos conceptos de la negritud, en las que existen diversas interpretaciones y lecturas con sus respectivas especificidades. De esta manera, la circulación de ideas, discursos y prácticas que se mueven a través de diversos canales favorecen el intercambio e influencia mutua, la apropiación discursiva del movimiento afrodescendiente, así como la producción y circulación de categorías de identificación. Las múltiples aristas de los referentes influyen en la proyección de la etnicidad que está en emergencia y que plantea serios retos en su construcción.

Conclusión

La cuestión de las poblaciones afrodescendientes está cobrando una nueva dimensión en el país, por las acciones de colectivos organizados en torno a demandas de reconocimiento étnico y de su presencia en diversos foros nacionales e internacionales. Así podemos ver su participación en encuentros académicos, en las múltiples referencias en sitios *web* que hablan del tema, en el establecimiento de redes e interconexión con movimientos afrodescendientes, y hasta en la puesta en escena de expresiones culturales como danzas, música y poesía regional en festivales turísticos y espacios urbanos en el país donde se muestra como “la cultura afromexicana” o expresiones de “la negritud”. El cuadro que presentamos en

las páginas siguientes nos da una idea más precisa del dinamismo organizativo actual.

Por otra parte, el Estado a través de sus instituciones está iniciando acciones que contribuyen a la “etnización” de la población afrodescendiente. La apertura para abordar el tema afrodescendiente por parte del gobierno mexicano responde en alguna medida al cumplimiento de acuerdos políticos internacionales, pero también a una estrategia orientada a reducir el énfasis en políticas basadas en clases (como lo han señalado diversos especialistas en torno al tema del multiculturalismo, Hale, 2005). Esta estrategia le quita peso a la cuestión del racismo y la discriminación y centra la atención en una política de la diferencia cultural que atienda las demandas particulares. Lo cual parece conveniente para el actual gobierno mexicano, cuya legitimidad está en entredicho desde sus inicios.

Actores sociales que participan en la

<i>Región o entidad</i>	<i>Organizaciones en la región</i>	<i>Principales objetivos</i>
Costa Chica Pacífico Sur	México Negro, A.C.	Desarrollo comunitario y cultural de los pueblos negros.
	Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades Afromexicanas (AFRICA).	Promoción y difusión de la cultura negra.
	ECOSTA YUTUCUII, S.S.S.	Desarrollo sustentable.
Oaxaca	Enlace de Pueblos y Organizaciones y Comunidades Autónomas, A.C. (EPOCA).	Gestión social. Derechos humanos y desarrollo comunitario.
	Organización de Desarrollo Étnico Comunitario Afrodescendiente, A.C. (ODECA).	
Guerrero	Museo Comunitario Cuijla, A.C.	Difusión de la cultura afromexicana.
	Profesionistas independientes.	Investigación regional, exposición fotográfica, creación y recopilación de versos regionales.

Bibliografía

•

- Agudelo, Carlos (2005), *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*, Medellín, IEPRI/IRD/ICANH/La Carreta.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1984 [1946]), *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre, gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Editorial Siglo XXI.
- Flores, Julia (2007), *Procesos de construcción de identidad, condición de vida y discriminación en las comunidades afrodescendientes en los estados de Coahuila y Tamaulipas*, México, Conapred.
- Gaceta del Senado*, LX Legislatura, “Un año de ejercicio, primer periodo ordinario”, núm. 7, jueves 26 de octubre de 2006.
- Giménez, Gilberto (2000), “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Porrúa, pp. 45-70.
- Greene, Shane (2007), “Entre lo indio, lo negro y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, núm. 2, noviembre 2007, pp. 441-474.
- Hale, Charles (2005), “Identidades politizadas, derechos culturales y las nuevas formas de gobierno en la época neoliberal”, en Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, CIRMA, pp. 19-51.
- Hoffmann, Odile (2007a), “Fratros y criollos, blancos y negros en la Costa Chica. El ‘lugar’ y el ‘capital espacial’ en la reproducción de la diferencia”, en Odile Hoffmann y Teresa Rodríguez (eds.), *Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad*

- entre México y Colombia, CEMCA/CIESAS/IRD, México, 2007, pp. 363-397.
- Hoffmann, Odile (2007b), "De las 'tres razas' al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo 'negro' en México (Veracruz y Costa Chica)", *Diario de campo. Suplemento* (42), pp. 98-107.
- (2006), "Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", en *Revista Mexicana de Sociología*, año 68, núm. 1, enero-marzo, pp. 103-135.
- Jenkins, Richard (1997), *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, Londres, Sage Publications.
- Lara Millán, Gloria (2007), "El recurso de la diferencia étnico-racial en las lógicas de inclusión política. El caso de Pinotepa Nacional Oaxaca", en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.), *Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, CEMCA/CIESAS/IRD, México, pp. 81-110.
- Motta, J. (2006), Tras la heteroidentificación. El "movimiento negro" costachiquense y la selección de marbetes étnicos, *Dimensión Antropológica*, 38, revista en línea, consulta realizada el 1 de noviembre de 2008.
- Naveda, Adriana (1999), "Fuentes para el estudio de la población esclava en México", *América Latina en la historia económica. Boletín de fuentes* (12), México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, pp. 63-69.
- Ng'weno, Bettina (2007), "Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, núm. 2, noviembre 2007, pp. 414-440.
- Pepin Lehalleur, Marielle (2003), "¿Existe el regionalismo popular?", en *Territorios, actores y poder. Regionalismos emergentes en México*,

- Universidad de Guadalajara/Universidad Autónoma de Yucatán, México, pp. 25-48.
- Pérez Maya, Lorena (1999), "Aportaciones de Guillermo Bonfil al concepto de lo popular", *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* (55), pp. 89-103.
- Restrepo, Eduardo (2007), "El 'giro al multiculturalismo' desde un encuadre afro-indígena", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, núm. 2, pp. 475-485.
- Rinaudo, Christian (2010), "Más allá de la 'identidad negra': mestizaje y dinámicas raciales en la ciudad de Veracruz", en Elisabeth Cunin (ed.), *Mestizaje y diferencia. Políticas y culturas de "lo negro" alrededor del Caribe*, México, INAH/UNAM/CEMCA/IRD.
- Torres, Jorge e Isidro Ramírez (2008), Aportaciones para la visibilidad, la no discriminación y el reconocimiento de los pueblos afromexicanos en la Costa Chica de Oaxaca, México, en Alejandro Becerra (coord.), *Atención a la discriminación en Iberoamérica. Un recuento inicial*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, pp. 219-241.
- Velásquez, María E. y Odile Hoffmann (2007), "Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología", *Diario de campo* (91), México, INAH, pp. 62-69.

ACERCA DE LOS AUTORES Y COORDINADORES



Carlos Agudelo es doctor en Sociología por la Universidad París III-Instituto de Altos Estudios de América Latina. Docente e investigador asociado en instituciones académicas y de investigación en Francia y América Latina. Actualmente es coordinador para América Central del CEMCA (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos). Temas de estudio: multiculturalismo, identidades, etnicidad, acción política, inclusión y exclusión de poblaciones negras en América Latina. Ha publicado varios artículos en libros y revistas científicas sobre el tema. Su tesis doctoral sobre *Retos del multiculturalismo en Colombia a partir del caso de las poblaciones negras* ha sido editada en Francia y Colombia. *Cagudelo@univ-paris3.fr*

Alberto S. Barrow N. Nació en la ciudad de Panamá el 24 de febrero de 1952. Licenciado en Derecho y Ciencias Políticas por la Universidad de Panamá. Ha sido promotor de múltiples proyectos sociopolíticos y culturales, secretario ejecutivo de varios organismos no gubernamentales y consultor a nivel internacional para organismos que desarrollan programas regionales en el campo de la defensa de los derechos humanos. En la actualidad funge como responsable de la Oficina Pro Igualdad y Tolerancia de la Alcaldía de Panamá y asesor del Despacho Superior de ésta. Es autor con George Priestley de *Piel oscura Panamá: ensayos y reflexiones al filo del centenario*.

Elisabeth Cunin [autora y coordinadora de la serie] es socióloga, investigadora del Institut de Recherche pour le Développement (IRD-Francia) desde noviembre de 2002 y actualmente investigadora huésped en el CIESAS, sede Peninsular. Trabaja temas relacionados con la construcción de las categorías étnico-raciales en el caso de las poblaciones descendientes de africanos, en particular en Colombia, México y Belice. Es doctora en Sociología por la Universidad de Toulouse le Mirail (Francia, noviembre 2000). Publicó los libros *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*; y *Fiestas y carnavales en Colombia. Entre políticas de la diferencia y puesta en escena de las identidades*. *Elisabeth.Cunin@ird.fr*

Jennifer Goett realizó su doctorado en Antropología cultural en la University of Texas en Austin, en 2006, y ocupa actualmente un puesto de profesor asistente de estudios centroamericanos en California State University, Northridge. Su trabajo académico incluye estudios de teoría crítica de raza, teoría feminista y de género, globalización y transnacionalismo, nacionalismo y el Estado, y política de los afrodescendientes en Latinoamérica y el Caribe. Trabaja actualmente en un proyecto de investigación que examina el impacto de la globalización neoliberal y del activismo multicultural en la política afronicaragüense en el periodo posrevolucionario. *Jengoett@gmail.com*

Miguel González nació en Bluefields en 1967. Es antropólogo social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México (ENAH). Es autor del libro *Gobiernos pluriétnicos: la constitución de regiones autónomas en Nicaragua*, y, coautor del libro *Etnicidad y nación: El desarrollo del proceso de autonomía en Nicaragua*. Durante el periodo 1999-2001 se desempeñó como vicerrector regional de la Universidad Regional Autónoma de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) en la

Región Autónoma Atlántico Sur (RAAS). Doctor en Ciencias Políticas (York University, 2008). En la actualidad enseña en el Programa de Estudios del Desarrollo Internacional, de York University, Toronto, Canadá. *Migon@yorku.ca*

Odile Hoffmann [autora y coordinadora de la serie], obtuvo su doctorado en Geografía (Bordeaux, 1983) y su licenciatura en Lingüística (París 5, 1983). Trabajó sobre temas rurales, agrarios y políticos en México (1984-1996), y luego sobre dinámicas políticas identitarias de las poblaciones negras en Colombia (1996-2002). Coordinó el proyecto IDYMOV (2002-2006) “Identidades y movilizaciones, una comparación México-Colombia”. Hasta 2009 fue directora del CEMCA (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos), del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia. Sigue sus investigaciones sobre poblaciones de origen africano en México y América Central, en el marco del proyecto “Afrodesc” (*www.ird.fr/afrodesc*) coordinado por Elisabeth Cunin. Ha publicado cinco libros individuales, cinco como coautora y cuatro como coordinadora y más de 70 artículos y capítulos de libros. Sitio web personal: *http://www.odilehoffmann.com*

Juliet Hooker es profesora de Ciencias Políticas en la Universidad de Texas en Austin. Recibió su doctorado en Ciencias Políticas de la Universidad de Cornell en 2001. Sus áreas de investigación incluyen: teoría política acerca del multiculturalismo y el nacionalismo, el pensamiento político latinoamericano, y los movimientos sociales afrodescendientes e indígenas en América Latina, y en especial América Central. Es autora del libro *Race and the Politics of Solidarity*, publicado por la Universidad de Oxford en 2008. Sus artículos sobre la ciudadanía multicultural en América Latina y el nacionalismo, raza y ciudadanía en Nicaragua han sido publicados

en el *Journal of Latin American Studies*, *Latin American Research Review*, y *Tempo Social*, entre otros. Juliehooker@mail.utexas.edu

Gloria Lara obtuvo su doctorado en Antropología, CIESAS-DF en 2008; ahí desarrolló el tema de la construcción de la ciudadanía y la política en la Costa Chica de Oaxaca, donde ha trabajado desde hace varios años. Es investigadora independiente especializada en participación política, poder local, procesos electorales y estudios de población afrodescendiente en México. Actualmente se desempeña como investigadora en el Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES). Ha participado en distintos coloquios y seminarios especializados y publicado varios artículos. Papalotl19@yahoo.com.mx, mafaldagl@hotmail.com

Judy Rae Lumb es especialista en Ciencias Biomédicas (Doctorado en Microbiología Médica, Stanford University, 1969). Después de 18 años de trabajo académico en la Universidad de Atlanta, Georgia, tuvo que retirarse por razones de salud. Se mudó a Belice donde empezó, desde su hamaca, una nueva carrera de editora (*Producciones de la Hamaca*). Ha editado 10 libros y trabaja en el equipo de redacción de tres periódicos que cubren temas ambientalistas, culturales y espirituales. Judylumb@btl.net

Courtney Desiree Morris es maestra en Estudios de la Diáspora Africana, Antropología Social. Es asistente de investigación en la Universidad de Texas en Austin. Ha conducido investigaciones individuales y de equipo en Bluefields, Nicaragua, particularmente una investigación dedicada a las jerarquías políticas, económicas y sociales racializadas y los procesos de formación racial en la Costa Atlántica de Nicaragua, y otra sobre la organización de las muje-

res negras en esta región. Trabaja como asistente de investigación del director del *Center for African and African American Studies* para el proyecto *Diasporic Racisms*. Correo: courtneydm@mail.utexas.edu

Joseph Palacio es beliceño, trabajó como jefe del Departamento de Arqueología del gobierno de Belice de 1972 a 1976. Es doctor en Antropología Social por la University of California en Berkeley, 1982. Fue profesor residente en la University of the West Indies, School of Continuing Studies de 1982 a 2004. Es director de un programa de difusión, profesor, administrador e investigador con numerosas publicaciones en revistas académicas. Tiene una amplia bibliografía sobre temas de educación permanente, pueblos indígenas, refugiados, manejo de recursos naturales y desarrollo de la región caribeña. Presta servicios voluntarios a diversas asociaciones; es consultor y participa en mesas directivas de varias ONG. Mabuiga1@gmail.com

Georges Priestley fue profesor de Ciencias Políticas y director de Estudios Latinoamericanos y Latinos en el Queens College, CUNY, además de investigador principal del *Ford Foundation funded Afro-Latin@ Project* de esa institución. Fue investigador asociado en el Centro de Estudios Latinoamericanos “Justo Arosemena” (CELA) en Panamá, miembro de la redacción de *Tareas* (revista de ciencias sociales de Panamá), y miembro fundador del grupo de trabajo de Flacso sobre Estados Unidos, 2005. Fue coeditor del boletín de la *Caribbean Studies Association*. También fue presidente del tercer Congreso de los Negros de Panamá (1988), y vicepresidente del *Congress of Black Culture of the Americas* (1982). Fue autor, coautor o editor de múltiples libros y artículos, entre otros: “Etnicidad, clase y raza en Estados Unidos: Perspectivas para las alianzas entre afroamericanos y latinos”, “Ethnicity, Class, and Race in the United States:

Prospects for African-American/Latino Alliances”. Priestley falleció en 2009, cuando este libro estaba en proceso de edición.

Juan Manuel de la Serna H. [coordinador de la serie], es investigador-profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, adscrito al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIAJLAC). Obtuvo el doctorado en la Universidad de Tulane. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, fue profesor Fulbright en Jackson State University en Mississippi. Recibió la medalla Gonzalo Aguirre Beltrán del gobierno de Veracruz, México en 2008. Imparte cursos sobre historia social y económica del “Circuecaribe y las diásporas africana y europea en la región”. Se ha especializado en el estudio de la esclavitud africana y sus herencias culturales en el ámbito rural y urbano. Autor del libro *Los afro-norteamericanos*; editor de *Pautas de convivencia étnica (esclavos, africanos y afrodescendientes en América Latina colonial)*. Ha escrito numerosos capítulos y artículos dedicados a la historia de los afrodescendientes.

Carlson Tuttle fue responsable de la Tuani Garífuna Tuba Liburu en el pueblo de Barranco, Toledo District, Belice. Licenciado por la Universidad de Windsor en 1967. En 1989 fundó en Barranco, Belice, la Tuani Garífuna Tuba Liburu, biblioteca de investigación antropológica dedicada a la cultura garífuna. Desde entonces, es bibliotecario-investigador. Enseña en la John C. Campbell Folk School en Brasstown, NC desde 1988. *CarlsonTuttle@yahoo.com*

María Elisa Velázquez [coordinadora de la serie] es doctora en Antropología, investigadora de tiempo completo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), profesora de asignatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la Universidad Iberoamericana. Coordina desde 1997 el seminario académico

“Poblaciones y culturas de origen africano en México” y organiza el Coloquio Internacional “Africanías” desde 2004. Entre sus principales publicaciones destacan *Juan Correa, mulato libre, maestro de pintor*; *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*; y *La huella negra en Guanajuato. Retratos de afrodescendientes de los siglos XIX y XX*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México desde 1997 y vicepresidenta del Comité Científico del proyecto internacional “La Ruta del Esclavo”, de la Unesco, desde enero de 2009.

LISTA DE FIGURAS Y CUADROS



INTRODUCCIÓN:	
Mapa de los países de estudio	20
CARLOS AGUDELO	
Presencia de líderes en reuniones internacionales (con base en 35 reuniones realizadas entre 1992 y 2005)	90
MIGUEL GONZÁLEZ	
Ubicación de las Regiones Autónomas de Nicaragua	99
CUADRO 1. Región Autónoma del Atlántico Norte. Etnia y partido, 1990-2010, electos al Consejo Regional Autónomo	104
CUADRO 2. Región Autónoma del Atlántico Sur. Etnia y partido, 1990-2010, electos al Consejo Regional Autónomo	105
CUADRO 3. Región Autónoma del Atlántico Norte. Mujeres electas, etnicidad y partidos políticos (1990-2010)	107
CUADRO 4. Región Autónoma del Atlántico Sur. Mujeres electas, etnicidad y partidos políticos (1990-2010).	108

JOSEPH O. PALACIO, JUDITH RAE LUMB Y

CARLSON TUTTLE

Figura 1. Barranco en la subregión	201
Figura 2. Mapa de 1892	216
Figura 3. Lotes 77 al 90, del mapa de 1892	217
Figura 4. Parcelas 94 a la 111, del mapa de 1892	217
CUADRO 1. Frecuencia por grupo étnico en la lista de 1892	208
CUADRO 2. Convivencia entre grupos étnicos en Pañaton y Louba, lista de 1892	210
CUADRO 3. Arrendamientos y cesión de títulos por fechas	219
CUADRO 4. Cambios interétnicos en la propiedad de parcelas entre el deslindamiento de 1892 y la asignación oficial	220
APÉNDICE. Dueños de parcelas en 1892 y tras la demarcación oficial	226

COURTNEY MORRIS

Figura 1. Mapa de Nicaragua (según la clase política), “El Azote”, (s/f).	247
Figura 2. Portada del libro de Socorro Woods Downs, <i>I've Never Shared This With Anybody</i> , 2005	249

JENNIFER GOETT

Figura 1. Monkey Point, Puerto de Nicaragua sobre el Mar Caribe, ca. 1905	277
Figura 2. Plano de la ruta del ferrocarril del Atlántico, bajo la presidencia del presidente José Santos Zelaya	278

GLORIA LARA

Actores sociales que participan en la construcción de “lo negro” en la Costa Chica	330
--	-----

Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central, se terminó de imprimir en mayo de 2010 en los talleres del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Producción: Dirección de Publicaciones de la Coordinación Nacional de Difusión del INAH/Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA)/Institut de Recherche pour le Développement (IRD). Cuidado editorial y tipografía: Ediciones de Buena Tinta, S.A. de C.V.

Primera entrega de una serie dedicada a la “Diáspora afrodescendiente en México y América Central”, este volumen analiza los procesos políticos contemporáneos que atañen a las sociedades, grupos organizados, colectivos sociales e individuos calificados o autoconsiderados como “negros” o afrodescendientes.

Los autores parten de estudios de caso y análisis teóricos, con textos que analizan la dimensión política de las organizaciones afrodescendientes y sus estrategias para afirmarse como sujetos políticos y culturales en sus respectivos ámbitos.

El libro defiende una tesis que resulta simple: el derecho a decidir y a organizarse con base en el respeto a la “diferencia” y la “ciudadanía multicultural” se asocia con su contrario, es decir, con la libertad de no escoger, el respeto a la identidad no-étnica y la ciudadanía “sin adjetivo”.

Odile Hoffmann, geógrafa del Institut de Recherche pour le Développement (IRD, Francia), ha trabajado en México y Colombia sobre procesos identitarios desde una perspectiva geográfica y política, en particular con poblaciones afrodescendientes.

COLECCIÓN AFRICANÍA



CONACULTA



CIAFC
Consejo de Investigación y
Formación Científica y del Caribe



IRD

