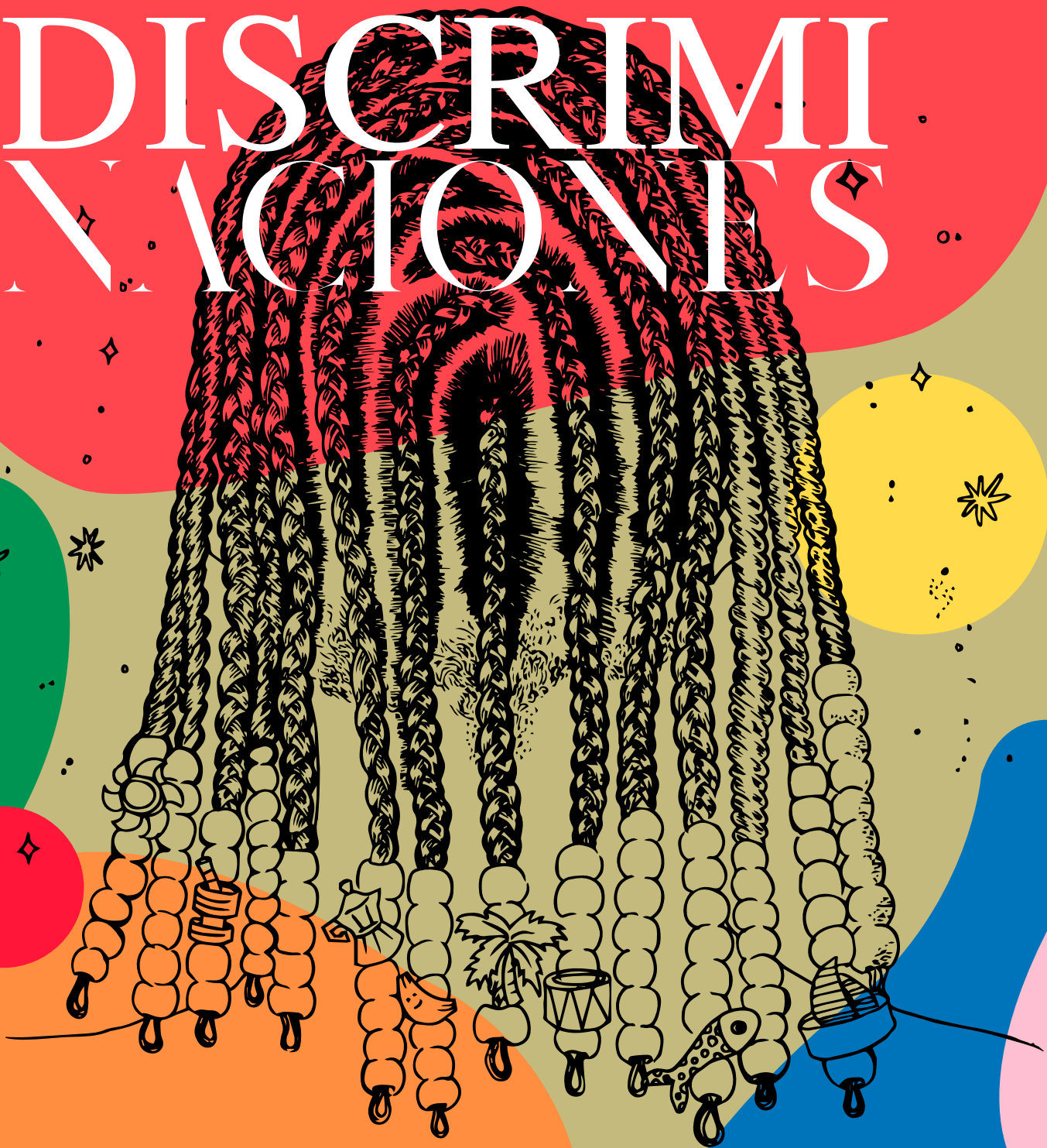
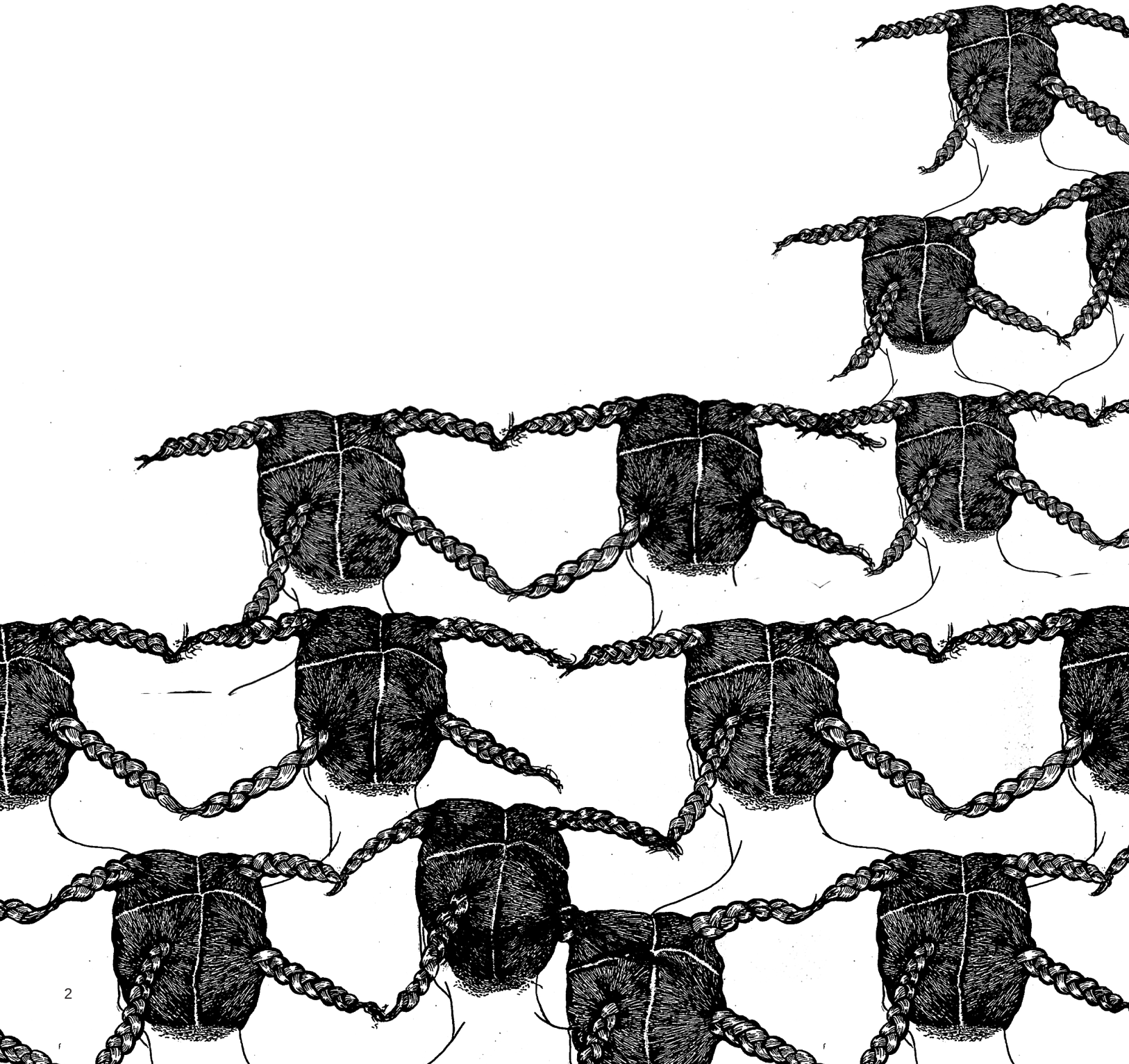
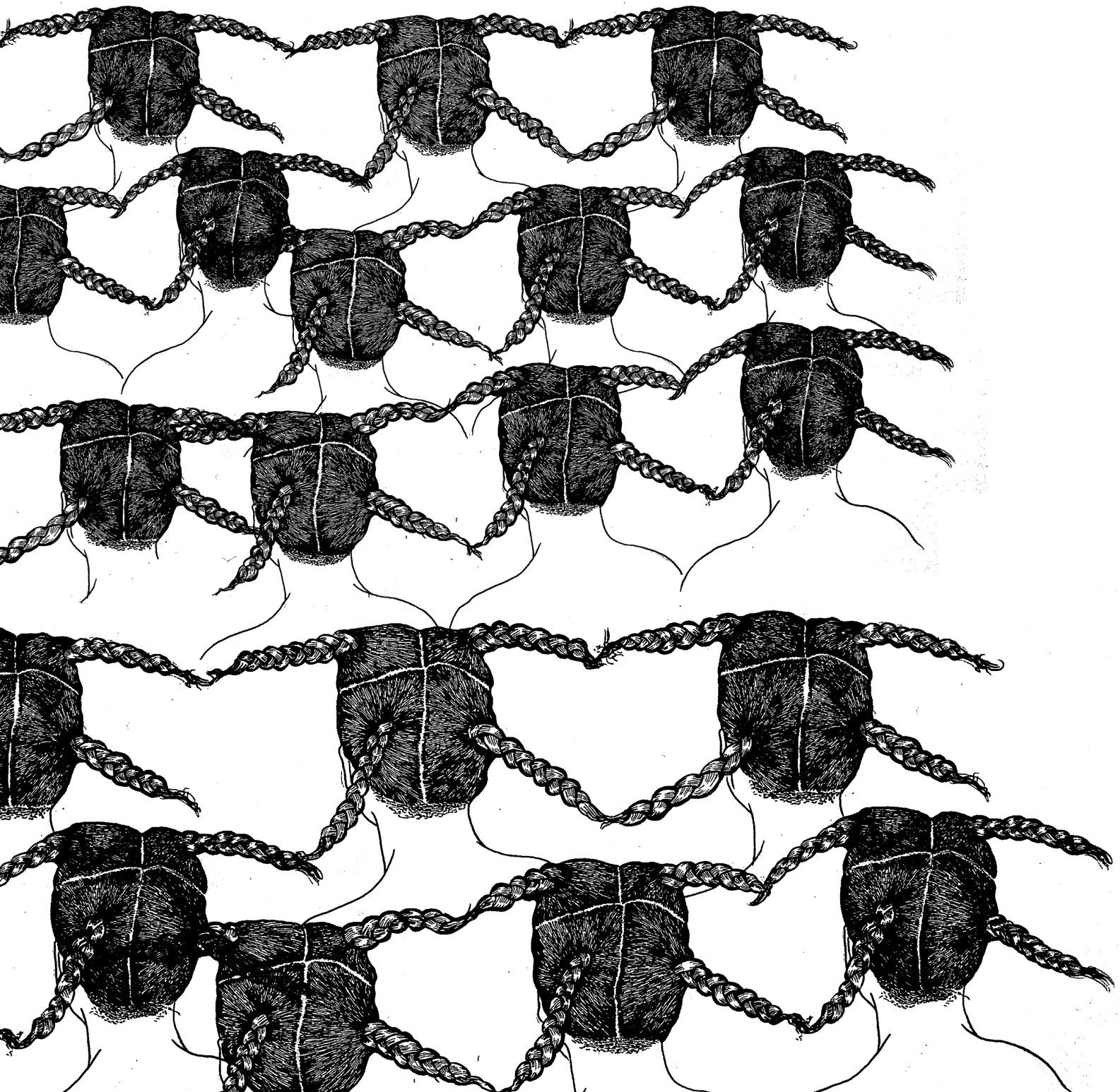
DISCRIMINACIONES







DISCRIMI
NACIONES

EDICIONES BÖLL
DISCRIMINACIONES es una publicación de la
Fundación Heinrich Böll para Centroamérica oficina
de El Salvador

Edición: Camila Caris Seguel

Colaboración:

Ana Javier
Ana Yency Lemus
Breena Nuñez
Carlos Lara
Camila Caris Seguel
Celea Guevara
Élmer Mauricio Enríquez Bermúdez
Florence Ivette Levy (Florivette)
Isidra Sabio
Izabel Bermúdez Álvarez
Jarris Ruany Bermudez
Juan Carlos Sánchez
Juan Pablo Peña Vicenteño
Karina Obando González
Lyndsie Price
Magdalena Dolmo Castillo
Martha Marielba Herrera Reina
Nasch Beitia Mercado
Norma Perez
Siria Álvarez
Yohalmo Cabrera

Ilustraciones, diseño y formación:
Ana Javier

Concepto y coordinación:
Ingrid Hausinger, Fundación Heinrich Böll

Impreso en El Salvador, Centroamérica, por Equipo Maíz
1ª edición, diciembre 2020

Esta obra está disponible en el marco de la licencia
Creative Commons “Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)”.
El texto de la licencia está disponible en:
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/de/legalcode.

Fundación Heinrich Böll, Oficina para Centroamérica
Residencial Zanzibar, Pasaje A Oriente 24, San Salvador, El Salvador.
Tel: +503 2274-6932 http://sv.boell.org sv-info@sv.boell.org

Agradecimientos a:

Carlos Lara
Iris Lam Chen
Y a Izabel Bermúdez por ser
mi maestra y compañera de vida

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 7
PRÓLOGO 10
INTRODUCCIÓN 12
EL PUEBLO GARÍNAGU; UNA SOLA EXISTENCIA: LA RESISTENCIA 23
HISTORIA Y COMPOSICIÓN DEL IDIOMA GARÍFUNA 30
YURUMEIN EN LIVINGSTON, GUATEMALA 34
AFRODESCENDENCIAS EN EL SALVADOR. PARTICIPANDO EN SU HISTORIA Y FORJANDOLA DESDE HACE 500 AÑOS 40
MECANISMOS HISTÓRICOS DE RESISTENCIA: ELEMENTOS AFRO INDÍGENAS EN EL CULTO A SAN BENITO DE PALERMO EN EL SALVADOR 48
¡DESCUBRIENDO MI HERENCIA, COMPARTO MI EXPERIENCIA! 66
MIRADA PANORÁMICA AFRO DISIDENTE 71
ILUSTRACIONES SALVADOREÑAS 78
POEMAS 84
CANCIONES GARÍFUNAS 87
COMPENDIO DE GASTRONOMÍA GARÍFUNA EN LIVINGSTON, GUATEMALA 92
PRÁCTICAS ARTÍSTICAS GARÍFUNAS DE LIVINGSTON, GUATEMALA 101
DANZA A MIS ORÍGENES 121
CULTURA GARÍFUNA EN LA OBRA DE ISIDRA SABIO 124
GRABADOS 130
PELO BUENO-PELO MALO 136
“THE GARIFUNA MARKET” ENTREVISTA SIRIA ÁLVAREZ 140
MI TIERRA DONDE NACÍ 144
I EXIST 146
THE SALVI VEGAN 152
ILUSTRACIONES 154

PRÓLOGO

Hace poco más de tres años nos propusimos como Fundación Heinrich Böll–Oficina San Salvador abrir la puerta a una serie de publicaciones que nos llevara a cuestionar nuestros supuestos y estereotipos discriminatorios que seguimos manteniendo e incluso cultivando tanto de manera colectiva como personal.Y que, al mismo tiempo, aportara a la resistencia, a la eliminación de la clausura, censura y negación de todo lo que no está dentro de la norma heterosexual, blanca, capitalista, cristiana y patriarcal que ha llevado a la formación de clases y jerarquías que privilegian a las personas no mujeres, no indígenas, no negras, no cristianas, no campesinas, no rurales, no discapacitadas, no empobrecidas, no estudiadas bajo una norma occidental, no hablantes de lenguas europeas, no jóvenes, etc.

Desde entonces, gracias al trabajo conjunto de grandes artistas de la región y al grandioso trabajo realizado por tanto Mauricio Orellana como editor del primer volumen como Mayarí Juracán como editora del segundo volumen, hemos publicado DiscrimiNaciones LGBTI+ (2019) y DiscrimiNaciones Indígenas (2020),ambas con una extraordinaria compilación de obras que invitan a través de fotografías, imágenes, esculturas, canciones, testimonios, poesías, narraciones, caricaturas, reportajes, investigaciones, etc., a transitar y conocer las epistemologías que nacen de los cuerpos y subjetividades que resisten ante esta jerarquía y clase global. Estas publicaciones se volvieron libros memoria que retratan un tiempo histórico de Centroamérica y se vuelven un ejercicio y documento de resistencia que lucha contra el olvido y la negación.

Ahora tenemos el gusto de presentarles este tercer volumen de dicha serie: DiscrimiNaciones Afrodescendencias.

Con este volumen nos sumamos a romper el silencio y el olvido al que fueron condenados en Centroamérica los pueblos y personas que poseen una herencia africana,y lo hacemos nuevamente a través de una diversidad de voces de artistas de la región que a través de su arte reivindican su pasado y herencia africana. Esperamos iniciar diálogos que sumen a la comprensión de la población centroamericana mestiza, ladina, o “nacional” de su propia historia y lleven al reconocimiento de sus raíces africanas y afroamericanas. Esperamos aportar a la desmitificación de que los afrodescendientes son solo aquellas poblaciones del Atlántico que no hablan español como primera lengua, ya sean los Garifunas o los Miskitu, y que la negritud tenga cada vez más preponderancia en los discursos de identidad centroamericana, especialmente en El Salvador, país que no reconoce a las personas negras en su Constitución y constantemente reafirma el discurso que en el país no existen negros y negras. Esperamos entonces que esta publicación sea una herramienta más para las resistencias y que ayude a visibilizar la presencia amplia de africanas y africanos en Centroamérica, celebrando al mismo tiempo la riqueza que ha aportado la herencia africana a la centroamericana.

Finalmente, nos gustaría expresar nuestra gratitud a la editora Camila Caris por su apasionada labor, a Ana Javier por la belleza de sus diagramaciones y a las y los autores por sus esfuerzos y entusiasmo que permitieron construir de manera colectiva esta maravillosa publicación que ahora les podemos compartir.

Ingrid Hausinger
Coordinadora de Programas
Fundación Heinrich Böll, San Salvador

INTRODUCCIÓN

Quisiera iniciar este breve texto introductorio, realizando una pequeña contextualización histórica correspondiente a la presencia africana y afrodescendiente en Centroamérica, con el objetivo de entregar ciertas claves de lectura que faciliten la comprensión en torno a los amplios y complejos procesos históricos que ha conllevado la diáspora africana y afrodescendiente en la región. Para ello, identificaremos tres momentos que nos parecen importantes de relevar en esta sincrética propuesta, los cuales no necesariamente se deben leer de forma estrictamente cronológica, sino más bien, se recomienda entenderlos como una serie de diversos procesos históricos y sociales, los cuales han tenido sus propias transformaciones según el territorio en particular donde han acaecido, por lo tanto, es importante analizarlos desde esa perspectiva.

El primer momento fundamental para comprender los inicios de la diáspora africana y afrodescendiente en la región, data de los inicios de la época colonial en la América del siglo XVI, cuando llega a los países centroamericanos la primera oleada de personas africanas esclavizadas provenientes de España y posteriormente de África, con el objetivo de ser usadas como mano de obra para el trabajo minero en Honduras, Panamá y Costa Rica, o en las plantaciones azucareras en Guatemala, El Salvador y Nicaragua[1].

El segundo momento lo situaremos hacia finales del siglo XVIII con el pueblo garífuna, quienes llegan desde las Antillas de San Vicente y las Granadinas como exiliados de la guerra anticolonialista en el Caribe. Y el tercer momento será durante los inicios del siglo XX, cuando arriba a las costas centroamericanas una tercera oleada de antillanos británicos –sobre todo jamaiquinos– con el objetivo de trabajar principalmente en las fincas bananeras de la United Fruit Company o en la construcción del canal de Panamá.

En el caso de Guatemala, los primeros grupos de africanos esclavizados que llegan al territorio "posiblemente durante el siglo XVI [se da] porque la población indígena de Guatemala sufrió innumerables pérdidas como resultados de los nuevos patógenos y enfermedades europeas introducidas, como la viruela, el sarampión y la peste bubónica[2]". Por esta razón, las personas esclavizadas se volvieron la principal mano de obra para la construcción de las nuevas ciudades coloniales, además de desempeñarse como hábiles artesanos –ya sea sastres o carpinteros– como ocurrió en diversas zonas de Costa Rica y Nicaragua.

A partir de ello, la población africana esclavizada comienza a asentarse y a transformarse en la región, principalmente al interior de las casas de los encomenderos españoles, quienes en su mayoría tuvieron sirvientas mujeres (tanto indígenas como afrodescendientes) para realizar trabajos domésticos. De manera que dichas haciendas rápidamente se transformaron en los principales centros de producción del llamado "mestizaje" que se dio a partir de las reiteradas violaciones y abusos de poder que ejercieron sistemáticamente durante todo el periodo de la esclavitud, los hombres blancos/españoles hacia las mujeres ra-

[1] Agudelo, C. (2017). "Estudios sobre afrodescendientes en Centroamérica: saliendo del olvido". Tabula Rasa, 27, p. 201.
[2] Lokken, P., & Lutz, C. (2008)."Génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador (1524-1824)". En "Del olvido a la memoria: africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica" (1.ª ed.). San José, Costa Rica: Rina Cáceres Gómez.

cializadas. Como resultado de estas mezclas forzadas, surgieron nuevas castas que fueron divididas según categorías raciales, en las que estuvieron los "zambos", producto de la mezcla entre africano e indígena; el "mulato", mezcla de africano y europeo; y el "mestizo", como resultado de la mezcla entre español e indígena.

A partir de esto, "como la ley de esclavitud decía que los hijos de la mujer serían esclavos o no dependiendo de la situación de la madre. Muchos negros tuvieron hijos con mujeres libres [en su mayoría indígenas] para asegurar su libertad[3]". Por lo tanto, fue a través de estos nuevos vínculos donde se encuentra una vía posible para que las futuras generaciones de niños con padres esclavizados pudieran alcanzar su libertad, llegando a ser cientos de mulatos libres, quienes gradualmente pasaron a ser "el grupo social más grande de Santiago de Guatemala"[4] durante la segunda mitad del siglo XVII.

Sin embargo, obtener la libertad no fue suficiente, y producto de todo el sistema estructural racista que venía impulsando la colonia europea en América, muchas personas afrodescendientes comenzaron a autoidentificarse como "mulatos" dada la discriminación racial que recaía sobre la figura del negro vinculado a la esclavitud. Se suma a esto la aparición de una nueva categoría identitaria que emerge entre los siglos XVI y XVII, principalmente en los países de Guatemala y Honduras: la del ladino. Término que, si bien tiene sus orígenes en la colonia, no será sino hasta el siglo XIX cuando será utilizado con mayor fuerza, como parte de todo un proyecto vinculado a la negación de las identidades negras por parte de las élites nacionales.

Como menciona Paul Lokken y Christopher Lutz en su investigación sobre la génesis y evolución de la población afrodescendiente en Guatemala y El Salvador, en Guatemala, la palabra ladino fue utilizada en el siglo XVI para describir a los indígenas que hablaban español, y lo mismo ocurre para describir a los africanos y afrodescendientes que hablaban el idioma colonial y que habían sabido adaptarse a las costumbres europeas. Por lo que, cientos de personas racializadas comenzaron a autoidentificarse y a denominar a sus descendientes con piel más clara bajo la categoría de ladinos, con el objetivo de disminuir la carga racista sobre sus cuerpos y así poder ascender dentro del sistema socio-racial de la época. Proceso que no solo conllevó una negación de la cultura, idioma y tradiciones, sino que también vino a homogeneizar la cultura regional a partir del nuevo objetivo –impuesto– de aspiración hacia la blanquitud.

Para finales del siglo XVIII, el pueblo garífuna, antiguamente conocido como "caribes negros", llega a la región como una segunda oleada importante de migrantes afrodescendientes. Sin embargo, a diferencia de la población africana y afrodescendiente de la colonia, los garífunas no aparecen en Centroamérica debido a la esclavitud, sino más bien, llegan a las costas de Honduras como resultado de un exilio forzado a manos de los ingleses, contra quienes sostuvieron una larga historia de resistencia y cimarronaje durante los siglos XVII y XVIII en la Antilla de San Vicente y las Granadinas.

La comunidad garífuna es un grupo humano que tiene sus raíces en la mezcla entre mujeres arawak y hombres caribes provenientes de Sudamérica, en la cual "los caribes sometieron a la población

[3] Lokken, P., & Lutz, C. (2008)."Génesis y evolución de la poblaciónafrodescendiente en Guatemala y El Salvador (1524-1824)". EnDel olvido a la memoria: africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica (1.ª ed.). San José, Costa Rica: RinaCáceres Gómez.

[4] Ídem.

arawak, tomando a sus mujeres como cautivas-esposas, desarrollando un mestizaje particular en el que las mujeres continuaron reproduciendo su cultura arawak y los hombres la caribe"[5], por lo que en el idioma garífuna se puede apreciar aquella distinción entre mujeres arawakas y hombres caribes a través de diversos vocablos que se ocupaban antiguamente. En el caso de las mujeres, predominaban los vocablos arawakos y en los hombres, predominaban los vocablos caribes, de manera que es posible rastrear –mediante los estudios lingüísticos– las raíces indígenas que originaron a esta comunidad. Sin embargo, en la actualidad esa diferenciación de género ya se ha ido desvaneciendo con el tiempo, debido a que el idioma garífuna también se ha ido transformando y adaptando de acuerdo con los cambios sociohistóricos de su comunidad.

En este punto, es muy importante destacar que la población caribe fue altamente masacrada por los ingleses y franceses durante el periodo colonial, llegando casi al exterminio total de su gente. Esto, debido a las disputas que sostuvieron entre europeos por el dominio de las islas del Caribe, lo que trajo consigo una campaña genocida sin precedentes, "entre 1623 y 1625 exterminaron al total de la población caribe de St. Kitts y en 1650 hicieron lo mismo en Martinica y Guadalupe, quedando solo Dominica y San Vicente como reductos de la resistencia indígena"[6]. De esta forma, la población caribe sobreviviente logró, durante el siglo XVIII, conseguir una relativa paz con los ingleses para mantener su vida y su libertad. Sin embargo, los ingleses seguirían buscando dominar las islas, y para resistir fue fundamental el vínculo que establecieron los caribes con la población africana cimarrona naufragada en las costas.

Como lo describe el autor Alfonso Arrivillaga "La mayoría de los africanos debió proceder de Nigeria, Costa de Oro, Congo y Dahomey. La unificación de los caribes con los africanos, ante un enemigo común, retomó la capacidad de resistencia que se extendió a lo largo de su vida cimarrona"[7], y a partir de un nuevo mestizaje entre caribes y africanos, nacen los garífunas que conocemos en la actualidad, quienes han sido uno de los más grandes ejemplos de resistencia anticolonialista en las Antillas Menores, hasta la caída de su líder Satuyé en el año 1795, hito que marcó la derrota de los garífunas contra los ingleses y que termina con su exilio forzado de la isla de San Vicente; primeramente, hacia la isla de Belliceaux por unos cuantos meses, hasta su deportación definitiva hacia la isla de Roatán en Honduras, donde arribaron un 12 de abril de 1797[8].

A partir de esto, los garífunas nuevamente tuvieron que buscar estrategias para asegurar su supervivencia, por lo que debieron establecer rápidamente acuerdos con la corona española en Honduras. De esta forma, el trabajo agrícola fue el primer desempeño de los caribes negros –a través de la plantación de casabe, trabajo realizado principalmente por las mujeres garífunas– antes de ganar la confianza suficiente para que los hombres pudiesen ocupar puestos en la milicia, como ocurrió con otros grupos afrodescendientes a lo largo de la región. Al poco tiempo de esto, los garífunas continuarían nuevamente con su migración, extendiéndose por toda la costa caribe de Centroamérica, poblando las localidades de Trujillo, Puerto Cortés y Tela en Honduras, la cuenca del Orinoco en Nicaragua; subiendo hacia el norte hasta la localidad que actualmente se conoce como

[5]Arrivillaga, A. (2011). "Los garinagu: del cimarronaje a la nación garífuna". En Del olvido a la memoria: Nuestra herencia caribeña. San José, Costa Rica: Rina Cáceres Gómez.
[6] Ídem
[7] Ídem
[8] Gargallo, F. (2002). "El pueblo garifuna: caribes y cimarrones hoy". Guatemala: MINEDUC.

Livingston en Guatemala y luego estableciéndose al sur de Belice en el distrito de Toledo, durante el transcurso de las primeras décadas del siglo XIX. Posteriormente, ya asentados en dichos países, los garífunas fueron –junto a otros afrodescendientes, antillanos británicos y creoles– parte de las comunidades que trabajaron más activamente en las plantaciones bananeras de la United Fruit Company durante el inicio del siglo XX.

A partir de esto, es significativo señalar brevemente la importancia que tuvo la empresa United Fruit Company (UFCO) para la población afrodescendiente en Centroamérica, ya que a través de su estudio podemos comprender "cómo se entrelazan las dinámicas de la discriminación étnica con la explotación económica, por cuanto la compleja logística de la producción bananera ha interactuado con la llegada de sucesivas oleadas de trabajadores inmigrantes, cada uno con una identidad étnica distinta"[9]. Y es que la UFCO no solo fue un epicentro de trabajo y de migración para las comunidades afrodescendientes del caribe, sino también fue un mega monopolio estadounidense que por muchos años mantuvo el control económico de los países centroamericanos donde se instaló: adueñándose de las tierras, desplazando a comunidades enteras y monopolizando la construcción de decenas de carreteras y vías férreas –en países como Costa Rica y Guatemala– para su exclusivo beneficio; utilizando para todos estos propósitos, la mano de obra racializada, sin dejar atrás el gran control político que mantuvo la UFCO durante la primera mitad del siglo XX, al apoyar y simpatizar abiertamente con los gobiernos de ultraderecha en Centroamérica, contribuyendo, además, a derrocar a los gobiernos revolucionarios de la época, como ocurrió con la destitución del presidente Jacobo Árbenz en Guatemala en el año 1954[10].

De acuerdo con lo expuesto, podemos ver que tanto la cultura africana como la afrodescendiente han influido enormemente en la cultura y en el desarrollo de los diversos países que conforman actualmente la región centroamericana, debido, principalmente, a que fueron las manos encargadas de modelar y de construir los principales proyectos que dieron paso a la modernidad en Centroamérica. Sin embargo, durante siglos esta historia ha sido deliberadamente invisibilizada, en un primer momento por las élites del siglo XIX y luego durante el transcurso del siglo XX, época donde comienza "una valoración de lo indígena a partir de las décadas de 1920 y 1930 como identidad subalterna que se desplegó –no solo contra los negros extranjeros y […] contra los garífunas– sino también como una identidad que valoró el Estado cuando auspiciaba una hegemonía mestiza clásica"[11], dejando cada vez más atrás aquella importante historia de resistencia y de trabajo afrodescendiente en la región, en beneficio de la promoción de una identidad "mestiza" vinculada únicamente a la figura del indígena.

Por esta razón, a partir de las primeras décadas del siglo XX no solo aumentaron las limitaciones legales para la población afrodescendiente, sino que también ocurrió lo mismo para todas las comunidades chinas, árabes, turcas, sirias o gitanas que de

[9] Bourgois, P. (1989). "Banano, etnia y lucha social en Centroamérica". San José, Costa Rica: DEI.
[10] Para conocer más sobre la figura de Jacobo Árbenz en Guatemala, recomendamos ver la serie de documentales que realizó la Universidad de San Carlos de Guatemala en el año 2015.
[11] Euraque, D. (2011). "La diáspora africana en Honduras: entre la esclavitud colonial y la modernidad del protagonismo garífuna". En "Del olvido a la memoria: africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica" (1.ª ed.). San José, Costa Rica: Rina Cáceres Gómez.

pronto pasaban ser parte de las razas "no deseadas" en países como Costa Rica, Honduras, Guatemala, Nicaragua y Panamá[12]. Situación que, durante el desarrollo del siglo, poco a poco fue transformándose al interior de cada país, lográndose conseguir para finales del siglo XX el reconocimiento oficial de la población afrodescendiente en la mayoría de los estados centroamericanos[13] a excepción de El Salvador, donde hasta la actualidad no hay un reconocimiento oficial con respecto a la población afrodescendiente en el país.

Por esta razón, es prácticamente una urgencia construir nuevos relatos, principalmente desde la propia mirada de la comunidad afrodescendiente en la región centroamericana, razón por la que hemos extendido la invitación a 19 exponentes mujeres y hombres afrodescendientes a participar en este nuevo número de la revista "Discriminaciones" promovida por la Fundación Henrich Böll en El Salvador, con el objetivo de exponer y contribuir a la divulgación de investigaciones afrodescendientes que releven desde los propios protagonistas: sus raíces culturales, sus luchas por el reconocimiento y sus problemáticas en torno al racismo estructural y a las discriminaciones por las que han tenido que atravesar sus cuerpos; mediante ensayos, entrevistas, y propuestas vinculadas a las artes visuales, la poesía, la gastronomía y la música.

Para ordenar de manera más estructurada este nuevo número de la revista, hemos decidido definir tres lineamientos a trabajar: Historia, Cultura y Diáspora, por lo que cada invitado ha sido ingresado dentro de uno de estos tres conceptos, de acuerdo con sus propios trabajos y siguiendo sus inquietudes personales. De esta forma, esperamos contribuir a los estudios sobre la afrodescendencia en Centroamérica y a la lucha contra el racismo estructural.

Camila Caris Seguel
Livingston Guatemala - 2020

[12] Putnam, L. (2011). "¿Qué tan ajenos y qué tan extranjeros?: Los antillanos británicos en América Central (1870- 1940)". En "Del olvido a la memoria: Nuestra herencia caribeña. San José, Costa Rica: Rina Cáceres Gómez.
[13] En el caso de Guatemala, la población garífuna fue reconocida al terminar el conflicto armado interno, con la firma de los acuerdos de paz en la década de los noventa.

Camila Caris Seguel (1989, Santiago de Chile). Es Licenciada en Teoría e Historia del Arte por la Universidad de Chile, con estudios en museología y curaduría. Por cuatro años trabajó como encargada de colecciones en el Museo de Arte Popular Americano, Tomás Lago, de Santiago de Chile, participando en la elaboración y ejecución de proyectos relacionados a la investigación de las artes populares latinoamericanas, el patrimonio y la educación.

Desde el año 2016 reside en Livingston, Guatemala, donde se desempeña como colaboradora en la Biblio-ludoteca infantil Belüba Luba Furendei, además de coordinar desde el año 2020 el Centro Cultural Luba Isieni, enfocado en residencias artísticas y gastronomía en la costa caribe.

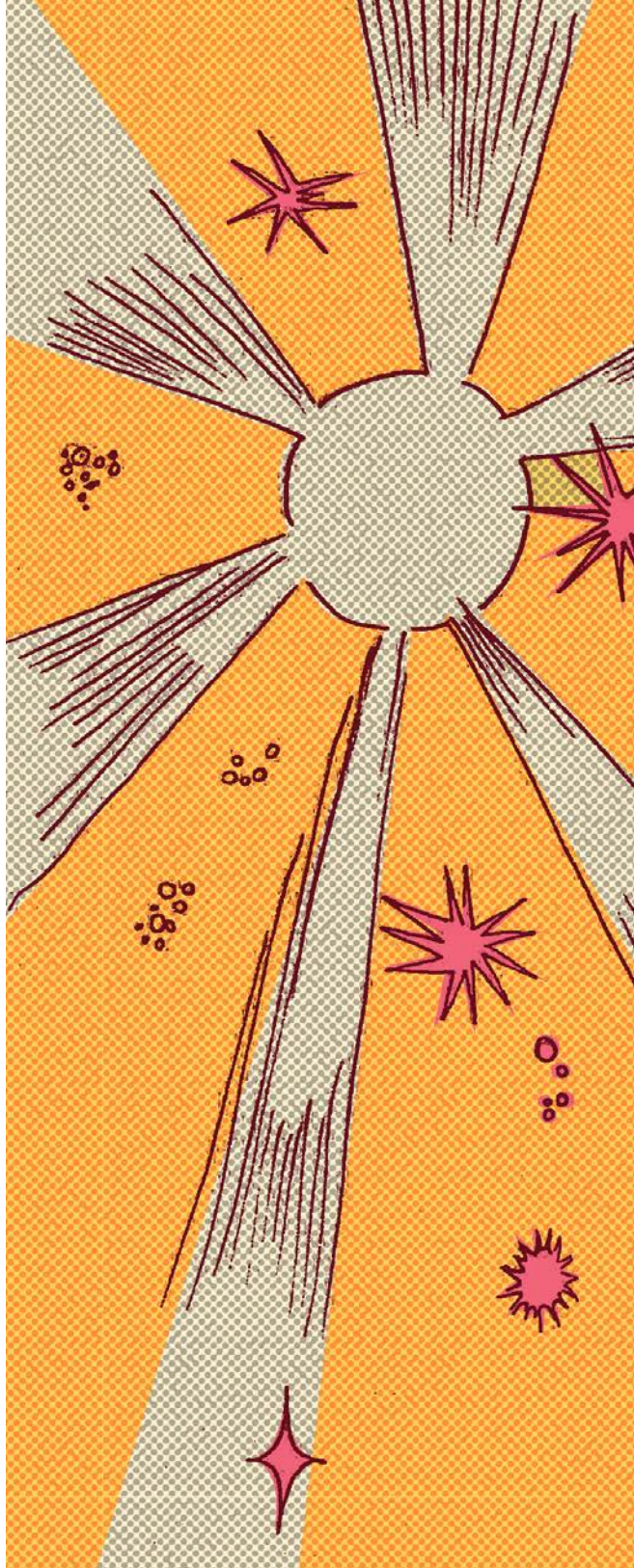
A su vez, ha producido exposiciones de arte en la Ciudad de Guatemala, como también ha desarrollado talleres de coleccionismo educativo en los países de México y Costa Rica, además de colaborar en la creación de inventarios de colecciones para museos en Belice.

The sky is the limit...

DISCRIMINACIONES

AFRODESCENDENCIAS

HISTORIA



LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN

El pueblo Garínagu; una sola existencia: La resistencia

Por Magdalena Dolmo Castillo

Contexto histórico etnográfico y ubicación geográfica

La población garífuna habita en la costa atlántica entre Belice, Nicaragua y Guatemala. En Honduras, los garífunas se encuentran a lo largo de la costa norte del país, principalmente en los departamentos de Cortés, Atlántida, Islas de la Bahía, Colón y Gracias a Dios; también un extenso núcleo de población garífuna radica en las ciudades más importantes, como Tegucigalpa, capital política; San Pedro Sula, capital industrial; La Ceiba y Puerto Cortés; y a nivel internacional en las ciudades de Nueva York, Nueva Orleans, Los Ángeles, Houston, Miami y otras urbes norteamericanas.

De acuerdo a fuentes históricas, la conformación de este pueblo data del año 1635 con el naufragio, frente a las islas de San Vicente (Yurumei), de dos buques españoles que transportaban hombres y mujeres desde África para ser esclavizados. Los africanos naufragados se refugiaron en el terreno montañoso de la isla. Se cree que en el año 1675 ocurrió otro naufragio, y durante esa misma época comenzó la fuga de esclavos desde las islas vecinas hacia San Vicente.

Los recién llegados africanos convivieron con los caribes insulares a cuya sociedad se integraron parcialmente, participado inclusive en las incursiones guerreras de estos. En poco tiempo adoptaron sus costumbres, estructuras familiares y su lenguaje, el igneri.

Los europeos que se establecieron paulatinamente trajeron más africanos como esclavos para realizar la mayor parte del trabajo, especialmente agrícola. Los caribes isleños opusieron resistencia en defensa de sus islas, pero solamente lograron conservar dos: Dominica y San Vicente o Yolome (Yurumei), como la llamaban. Muchos de los africanos adoptaron la forma local de vida, tomaron mujeres caribes por esposas y establecieron sus propias familias; algunas costumbres africanas se preservaron y se mezclaron con las costumbres caribes. Como producto de esta unión se originó una población nueva que comenzó a competir con los caribes por la tierra y el poder, y que actualmente se les conoce como garífunas en Honduras, Belice, Nicaragua, Guatemala y EE.UU.

En 1763, los ingleses empezaron a llegar a San Vicente en mayor cantidad, y durante años emplearon todas sus artimañas para lograr que los garífunas cedieran sus tierras fértiles para sembrarlas con caña de azúcar, sufrieron persecución y por último los provocaron hasta llegar a una guerra declarada. Los franceses simpatizaron con los garífunas, quienes los ayudaron a librarse del enemigo en común. La lucha

continuó durante casi, o más de, 32 años. (Ramón D. Rivas, 2000).

En 1775, los ingleses decidieron terminar el conflicto y apropiarse de toda la isla de San Vicente utilizando la fuerza militar. Los franceses se rindieron hacia el año 1796, pero los garífunas continuaron la lucha. Los ingleses quemaron sus casas, sus canoas; hombres y mujeres fueron capturados. De esos, se envió a un total de 4644 personas a la isla de Belliceaux, hasta que se decidiera sus destinos; mientras, se mantuvieron allí. Sufrieron precarias condiciones de vida, más de la mitad murió, probablemente de fiebre amarilla.

En 1797, los garífunas fueron expulsados de San Vicente y conducidos hacia la isla de Roatán, donde arribaron un 12 de abril. Se calcula un número de 5080 personas entre mujeres, hombres y niños, aunque investigaciones antropológicas estiman que fueron entre 2500 a 3000 personas.

Posteriormente los garífunas se distribuyeron hacia Trujillo, y de allí fueron diseminándose a lo largo de toda la costa norte de Honduras, conformaron 36 comunidades y en la actualidad ya suman alrededor de 56 comunidades, incluyendo caseríos y colonias en las ciudades importantes del país.

SITUACIÓN ACTUAL, SU LUCHA POR SOBREVIVIR Y PELIGRO EN HONDURAS

La lucha del pueblo garífuna desde el secuestro de sus ancestros, y en la actualidad, la mayor proporción de esta lucha se vive en Honduras, en donde está la mayor población.

El pueblo garífuna, a lo largo de su historia, ha demostrado ser un pueblo resiliente y decidido a avanzar hacia un desarrollo integral y sostenible; prueba de ello es que ante los desafíos estructurales e institucionales a los que le ha tocado enfrentarse, aparte de mantener viva la esencia de su cultura, en el arte, la danza, la música, la lengua, gastronomía y vestimenta, mantiene arraigados sus valores, orientados al cuidado de la vida y de la casa común. Tanto así, que ha tenido significativos avances en los aspectos de educación. Gran número de hijos de este pueblo tienen formación académica en las diferentes ramas educativas y grados académicos como para desempeñarse en cargos políticos y sociales.

Honduras es un país bajo el poder de una oligarquía apátrida, retrógrada, entregada escandalosamente –en lo político, económico y hasta cultural– a los intereses de un imperio extractivista y transnacional, con privilegios que pasan por mantener un férreo régimen cuasi feudal a cualquier costo; el ejército hondureño, por ejemplo, cumple el perfil de una verdadera fuerza de ocupación al servicio de los señores feudales.

Desde el arribo de las compañías bananeras a la Bahía de Tela a inicios del siglo XX, comenzaron presiones territoriales que obligaron a los habitantes del antiguo Triunfo de la Cruz –conocida hoy en día como el puerto de Tela– a trasladarse al nuevo Triunfo de la Cruz y a San Juan Tela. Hasta la fecha persisten las presiones, ya que las comunidades garífunas se ven expuestas a una rapiña territorial promovida por empresas de turismo de enclave y de expansión de la frontera de los agrocombustibles, además de la conversión inconsulta de buena parte del hábitat funcional garífuna como áreas protegidas.

El reconocido escritor e historiador garífuna: prof. Virgilio López García, narra en uno de sus insignes libros, “La Bahía del Puerto del Sol y la masacre de los garífunas de San Juan”, un testimonio que denomina como una especie de peligro a favor y en contra del patrimonio nacional, ya que escudriña un momento tan trágico en la vida histórica de Honduras que acaeció aquel 12 de marzo de 1937 con la masacre

de más de una docena de garífunas en la aldea de San Juan, jurisdicción de Tela, Atlántida, época en que comenzaba la dictadura del general Tiburcio Carias Andino (1933-1949).

Hoy no es mucha la diferencia. Existe una profunda preocupación por la escalada de las muertes violentas y el exterminio de los pobladores de las comunidades garífunas, principalmente de las mujeres, sin que hasta ahora haya ningún indicio de parte de las autoridades sobre estos asesinatos.

Durante el 2019, seis (6) mujeres y 11 hombres garífunas fueron asesinados violentamente en las comunidades por personas ajenas a la comunidad (ladinos/mestizos/blancos). El recrudecimiento de la tensión y de los riesgos a la seguridad y a los derechos humanos de las lideresas de las comunidades, ha ido acompañado del despojo, desplazamiento y criminalización de las comunidades por parte de los mega proyectos extractivos que impulsa el Estado junto con las corporaciones nacionales e internacionales.

La militarización (el despliegue continuo y permanente de militares) a las comunidades garífunas trae mucha preocupación, considerando que en los últimos 10 años se ha confirmado el asesinato de al menos 10 personas, y unas 40 han sido víctimas de algún atentado relacionado con las fuerzas de la seguridad del país, principalmente de los militares. El 98% de estos casos se mantienen en impunidad.

Cabe señalar que en el año 2001 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) declaró Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad a la lengua, la danza y la cultura garífuna.

Cabe mencionar que Honduras es signatario de tratados internacionales para brindar garantías constitucionales, además de los inalienables, para las comunidades indígenas y tribales en países independientes, tal como lo es el Convenio 169 de la OIT, ratificado por el Estado en el año de 1995.

Este apartado lo he denominado: lucha por sobrevivir y peligro en Honduras, precisamente por hechos violentos y agresiones que sufre el pueblo garífuna aun teniendo el pleno goce de ser legítimamente hondureños y hondureñas; y en él pretendo evidenciar los acontecimientos más trascendentales de la vida de los garífunas, sobre todo en Honduras.

Un país que repite la historia concerniente a la lucha presidenciable, quizás la más sangrienta de todas. Y estos acontecimientos están ocurriendo en el momento en que Honduras necesita de sus mejores hombres y mujeres para emerger de la miseria social en la que se encuentra coludida. Hoy, en tiempos de una crisis sanitaria mundial, la comunidad garífuna sufre el embate estructural de la marginación, la exclusión y el racismo sistemático orientado al exterminio total de sus hijos con el objetivo de entregar sus territorios a grandes proyectos inconsultos de térmicas.

El 29 de octubre de 2003, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos recibió una petición presentada por la Organización Fraternal Negra Hondureña ("OFRANEH") contra Honduras por la violación de los derechos [humanos] territoriales en perjuicio de la comunidad de Punta Piedra, Iriona, Colón, y la comunidad de Triunfo de la Cruz, Tela, Atlántida. La Comisión admitió las peticiones, las cuales se convirtieron el 8 de octubre del 2015 en sentencia condenatoria de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en contra del Estado de Honduras (CIDH, 2015). Desde entonces hasta la fecha, el Estado de Honduras, lejos de cumplir con la sentencia, se ha dedicado a asesinar, desaparecer y

REBEL

criminalizar la lucha de esta población, y un caso reciente es el secuestro de 5 líderes comunitarios, entre ellos el presidente del patronato de la comunidad de Triunfo de la Cruz, el pasado 18 de julio de 2020, y hasta la fecha no hay rastros ni información sobre su paradero, que según testimonios de miembros de la comunidad, fueron raptados por hombres que vestían indumentaria de miembros de la Policía de Investigación Criminal.

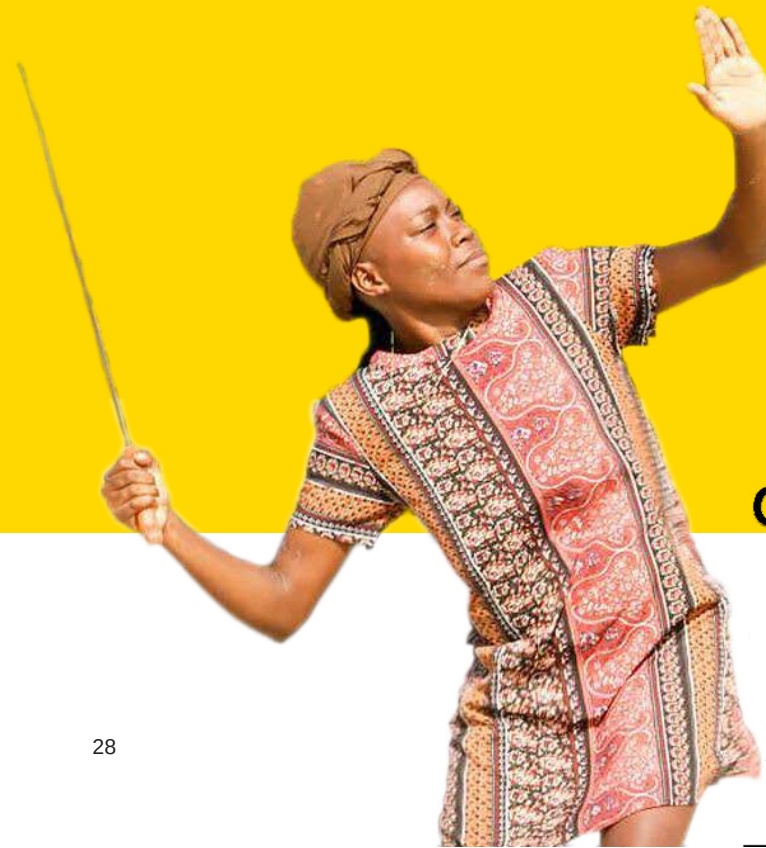
Las características socioculturales de la comunidad garífuna se manifiestan en las arcaicas estructuras sociales y familiares basadas en la filosofía de vida "AU BUNI, BUGIA NUNI", es decir: tú por mí y yo por ti, lo que demanda su arraigo al cuidado y a vivir en armonía con la naturaleza.

En la lucha por conservar sus raíces y su historia, este pueblo ha logrado organizarse y constituir de algún modo instancias que fortalezcan sus luchas y la gestión de proyectos que beneficien a la comunidad, entre ellas: OFRANEH, ODECO, ASAFROVA, Enlace de Mujeres Negras y otras.

Es importante destacar que este pueblo es considerado matrifocal, es decir que la garantía del cuidado de la familia y la trasmisión de los valores culturales recae sobre la mujer, sobre todo, la salvaguarda del idioma materno. También reconocer que pese a todas estas agresiones citadas anteriormente, gran parte de mujeres y hombres garífunas, sobre todo la juventud, incursiona en el emprendimiento con identidad, donde han logrado conquistar espacios muy importantes que incluyen la exportación de sus productos, hechos a mano, por cierto, y con materia prima autóctona. Muchos están emprendiendo en el rubro de la fotografía, la pintura, la bisutería, y en el mundo de la moda; otros están dedicados a la música y hacer periodismo independiente.

Fotografía: Naama Avila

Fotografías: Magdalena Dolmo



GARÍFUNA, NUESTRA LUCHA CULTURAL Y SOCIAL ES NUESTRO PATRIMONIO ANCESTRAL

@JENNIFHER ARRIOLA MARTÍNEZ

Fotografía: Geovany Francisco Guevara Benedit (Seven EG)

LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN

LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN
LAS VIDAS GARIFUNAS TAMBIÉN IMPORTAN

Fotografía: Magdalena Dolmo

Magdalena Dolmo Castillo, es docente, con estudios en Letras y Lenguas orientados a la enseñanza del español. Es investigadora de la literatura e historiografía garífuna. Tiene formación en Gerencia y Gestión de Centros de Educación Básica. Es activista para la defensa de los derechos humanos, en particular del pueblo garífuna. Feminista. Actualmente ostenta el cargo gerencial de un centro de Educación Básica de nueve grados en la comunidad de Bajamar, Puerto Cortés, Honduras. Además, Magdalena es emprendedora, propietaria y creadora de la marca Ibagari Shops, dedicada al diseño de ropa casual pintada a mano y con telas africanas. Uno de los logros que puede destacar de su carrera como docente es que propuso la creación de estándares de contenidos para la enseñanza del idioma garífuna en Honduras desde la Secretaría de Educación.

Historia y composición del idioma garífuna

Por Élmer Mauricio Enríquez Bermúdez

INTRODUCCIÓN

La cultura garífuna está atravesando momentos difíciles en los países donde se habla ya que la mayoría de sus habitantes han perdido sus costumbres y tradiciones culturales. En este caso, me compete hacer referencia al idioma garífuna, ya que me he dedicado al rescate del mismo. La mayoría de personas ya no lo practican. Los niños y jóvenes tienen el interés para practicarlo y hablarlo, pero en casa los padres ya no tienen los conocimientos básicos para poder brindarles la enseñanza del mismo, con excepción de quienes tienen 35 años en adelante. Por mi parte, he realizado un trabajo exhaustivo y bastante esfuerzo para rescatarlo y dar a conocer sus tradiciones culturales, escribiendo los libros titulados: Furendei wamá abürüha, ayanuha luma aliiha lidan garifuna, que traducido literalmente a el idioma español sería: Aprendamos a escribir, hablar y leer en idioma garífuna. Parte de los esfuerzos que he realizado ha sido impartir clases en las distintas universidades, escuelas u organizaciones de Guatemala, en un afán de hacer prevalecer el mismo.

Los libros constan de tres series que enseñan a hablar, escribir y pronunciar el idioma a partir un material de audio elaborado con las mismas palabras que contiene el libro, y tiene como objetivo principal el aprender a pronunciar. A este trabajo se suman dos diccionarios en los que destaca la recopilación de un sin fin de palabras que estaban en peligro de desaparecer.

El garífuna es un idioma híbrido, arahuaco, su léxico comprende el 45% de palabras de origen arahuaco, 25% del kanilla o caribe, 15% del francés, 10% del idioma inglés y 5 vocablos técnicos españoles; además, está compuesto de grafemas, fonemas, gramáticas y las derivaciones de palabras en inglés y español parecidas en garífuna.

HISTORIA

Este idioma es hablado en la costa atlántica de Honduras por 100,000 habitantes, seguido de Guatemala, por 23,000, específicamente por la mayoría de quienes habitan en Livingston, Izabal, y la minoría en Puerto Barrios; en Nicaragua por 2,500 y en Belice por 21,000. Según estadísticas reales, existen un millón de personas que pertenecen a esa cultura, y de ese número solo lo hablan 310,000 personas.

Una característica de este idioma es que tiene seis vocales y veintitrés letras del alfabeto más dos que aún no estaban tomadas en cuenta, pero, en mi afán de conocer más sobre la cultura, agregué esas dos letras que para mí son de suma importancia tanto en la escritura del idioma como en su pronunciación, y son las letras (ÿ), (ÿÿ).

Otro dato interesante es que en este idioma está el vocabulario que es usado solo por mujeres, y el

que es utilizado solo por hombres. Esto, sin embargo, no afecta a todo el vocabulario. Los términos usados por los hombres provienen generalmente del idioma caribe, mientras que el vocabulario usado por mujeres viene del idioma arahuaco.

Hoy en día, en diferentes culturas, pueblos y países, tenemos personas que pertenecen a la diversidad sexual, y eso es algo con lo que por años hemos vivido, a diferencia de algunas personas que no lo han aceptado por el tabú e ignorancia, discriminación y racismo que existe en el mundo entero. A través de este texto les hago la cordial invitación para manifestar su sexualidad tal como ellos se sientan cómodos. En el pueblo garífuna tenemos personas de la diversidad sexual que también han sufrido del flagelo llamado "racismo y discriminación"; pero también debemos hacer hincapié desde nuestras asociaciones, desde los espacios de gobierno y desde los diferentes cargos políticos y no políticos para fomentar la diversidad sexual y la comodidad de cada habitante en la familia, en la sociedad, en los campos laborales y en el mundo entero. En mis diversos textos he tomado en cuenta lo antes escrito, ya que la expresión en la que ellos figuran es la femenina y otros en la masculina, o sea, con las palabras con las cuales se expresan las mujeres, esas mismas están destinadas para ellos de acuerdo a su autoidentificación.

1 Ejemplos Del Vocabulario Utilizado Por Mujeres Y, Asimismo, Por Personas Pertenecientes A La Diversidad Sexual "Lgbtq" Derivados Del Idioma Arahuaco:

Ayí, Hará, Ino, Libaña baba, Tibari da, Namu, Numa, Wâwa, ¿Katei gí?

2 Ejemplos Del Vocabulario Utilizado Por Hombre Según Su Autoidentificación Derivados Del Idioma Arahuaco:

Ayé, H, Hiwey, Ina, ¿Katei sá?, respectivamente.

El idioma garífuna, junto con la danza y su música: fue proclamada y declarada el 18 de Mayo de 2001 como "Obra Maestra del Patrimonio Oral y Material de la Humanidad" e inscrita en el año de 2008 en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural de la Humanidad de la Unesco.

REALIDAD

Tal como la diversidad sexual "LGBTQ", que ha realizado un exhaustivo trabajo para su respectivo reconocimiento en Guatemala, siendo que los mismos han sido difíciles de franquear debido a la ignorancia e ineptitud de la mayoría de gobernantes del país, también como miembros del pueblo garífuna hemos realizado nuestros esfuerzos para recibir apoyo para la difusión de nuestros escritos; pero hasta el momento todo ha sido negativo más allá de los reconocimientos en el marco de los acuerdos de paz firmados en diciembre de 1996 y en el Decenio Nacional para los afrodescendientes que entró en vigencia en Noviembre 24 de 2015. el Decenio fue abanderado por el país de Guatemala con el objetivo de mejorar la calidad de la vida de los afrodescendientes, pero su slogan: "Reconocimiento Justicia y Desarrollo" quedó sepultado desde el día en que entró en vigencia. Recordemos que en ese momento en Guatemala estábamos viviendo una época coyuntural, y si hablamos de "Reconocimiento" para el pueblo garífuna, pues debo decirles que carecemos del mismo, ya que aún no han aprobado la tercera lectura de la iniciativa de ley 4345 del Instituto Garífuna después de que entró al Congreso de la Republica de Guatemala en 2003. Una vez aprobada, se piensa que ese mismo instituto generará varios empleos a personas garífunas y afro-

descendientes en diversos campos laborales concernientes a nuestras tradiciones culturales, gastronomía, idioma, confección de trajes culturales. Si evaluamos la palabra "Justicia", quedamos cortos, ya que el Gobierno de Guatemala no ha hecho lo más mínimo posible para evitar la migración de los guatemaltecos, en específico del pueblo garífuna y afrodescendiente, tomando en cuenta que es la minoría en porcentaje que vive en dicho país. Si pensamos en el "Desarrollo", eso queda en el olvido, ya que solicitamos la difusión del libro que tengo en promoción en todas las escuelas de Guatemala, pero hasta el momento ha sido en vano la palabra justicia.

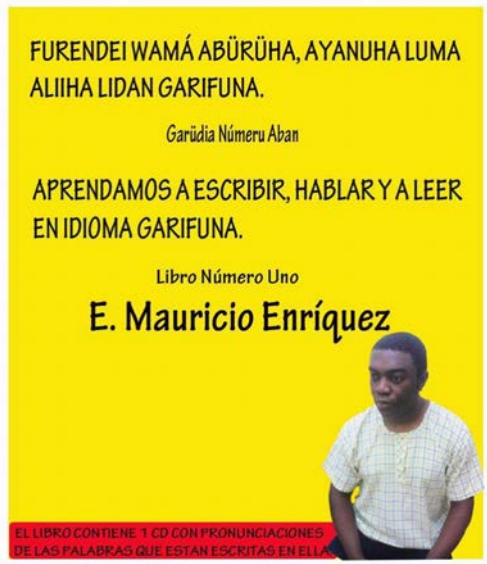
En fin, el pueblo garífuna, con todas sus riquezas culturales, entre ellas la gastronomía, el idioma, la danza, la música y el baile que ha sido proclamado por la UNESCO como "Obra Maestra del Patrimonio Oral y Material de la Humanidad. Hasta el momento, con todos nuestros reconocimientos, la firma de la paz y el Decenio Internacional para los afrodescendientes, seguimos igual, y cada habitante sigue luchando por su diario vivir aun habiendo dejado su vida en las universidades con el fin de tener un espacio laboral en alguna empresa, aunque hoy por hoy debemos de seguir emigrando debido a la falta de oportunidades.

DISCRIMINACION Y RACISMO IDIOMÁTICO

Cuando me toca escribir, siempre enfatizo en este tema, ya que pocos lo conocen. Este flagelo es igual que otros problemas y también es difícil de combatir en Guatemala. Como miembros del pueblo garífuna y afrodescendientes, lo afrontamos a diario en diversos campos de la vida real, ya que es el factor principal de haber aportado de manera negativa al exterminio y desaparición del idioma debido a que antes del año dos mil se nos negaba hablar en nuestro idioma garífuna y a los afrodescendientes en creole. En ese entonces nos obligaron a hablar el castellano o español y por esa razón muchos perdieron la práctica de dichos idiomas. Después de la entrada del milenio, el problema se disipó, y años después los gobernantes se dan cuenta del error cometido por sus antecesores y tratan de hacerle una enmienda y corregir el error creando la Ley de idiomas nacionales, Decreto 19-2003, que para nosotros, como garífunas, es conocida como L2, que está dirigida para los pueblos mayas, garifunas y xinkas de Guatemala.

El Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, conocido por sus siglas en inglés como CERD, no ha hecho nada más que esperar los informes maquillados de las instituciones que velan a favor de los pueblos indígenas en Guatemala, informes que han quedado engavetados en tanto tiempo sin resolver nada.

Hoy por hoy, nuestro consuelo es seguir luchando por el día a día, abastecer con alimento a nuestras familias, brindarles la educación a nuestros hijos y proveerles lo más importante desde donde nosotros estemos; y para catapultar nuestra desventaja a nivel mundial, el covid-19 nos ha aplicado la grúa, ya que si antes no teníamos empleos como garífunas, imagínense ahora con la pandemia que afrontamos actualmente, estamos navegando contra la corriente, las pocas ayudas que han llegado a nuestro pueblo no han sido para garífunas, tampoco para afrodescendientes, y lo poco que ha llegado no ha sido nada más que un renglón formado por 12 bananos, lo que también lo considero discriminación y racismo estructural: ellos saben que eso forma parte de nuestra gastronomía y por eso es que para ellos solo tenemos derecho a comer 12 bananos para el tiempo del toque de queda que entró en vigencia desde el 21 de marzo de 2020. Amigo lector, juzgue usted.



Élmer Mauricio Enríquez Bermúdez (Livingston, Izabal, Guatemala, 1981). Comisionado Presidencial Contra la Discriminación y el Racismo Contra los Pueblos indígenas en Guatemala. Ha sido maestro en la enseñanza del idioma garífuna y facilitador de los cursos de Lingüística e idioma garífuna para la Universidad de San Carlos de Guatemala y CALUSAC, Livingston, Izabal.Traductor de idioma español para la Asociación Civil Parlamento Garífuna Guatemalteco.Traductor cultural, escritor e investigador garífuna. Tiene tres libros escritos y publicados para el aprendizaje del idioma garífuna, un diccionario escrito y publicado para preservar la cultura garífuna y un libro escrito de garífuna a inglés dirigido para el aprendizaje del idioma garífuna. Tiene experiencia en el abordaje de los temas de racismo, discriminación, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia, y es experto, entre otras cosas, en el abordaje y difusión del tema Decenio Internacional de afrodescendientes. En varias ocasiones ha sido delegado por parte del Gobierno de Guatemala a diferentes países para el abordaje de temas sobre afrodescendencia y Decenio Internacional para los afrodescendientes y cuenta con diversos reconocimientos sobre dichos temas.

Yurumein en Livingston, Guatemala

Por Izabel Bermúdez Álvarez

Las siguientes fotografías son registros tomados durante la celebración y conmemoración del Yurumein en la playa Capitanía de Livingston, Guatemala, durante los años 2018 y 2019 respectivamente.

El Yurumein es el nombre que los garífunas le hemos dado a nuestro natal San Vicente y las Granadinas. Por lo que cada 26 de noviembre en Livingston, solemos hacer una ceremonia que rememora nuestro exilio forzado de San Vicente y representa nuestra llegada a Centroamérica.

Cuando aparecen los primeros rayos de sol al amanecer, un grupo de mujeres cantoras y músicos esperan en las playas de San José y la Capitanía, mientras que otro grupo se encuentra en cayucos en el mar para simular la llegada de nuestros ancestros a estas tierras, como ocurrió a finales del siglo XVIII. Cuando los hermanos han llegado a la orilla de la playa, entonces todos se unen y comienzan a cantar y a bailar por las calles de Livingston hasta encontrarse con el grupo que viene desde la otra playa en el centro del pueblo y, así, caminar juntos hasta la iglesia, donde se realiza una pequeña ceremonia espiritual en honor a nuestros antepasados.

Esta conmemoración es muy importante para nuestro pueblo, ya que manifiesta la lucha que iniciaron nuestros ancestros por el reconocimiento de nuestra historia y cultura en Guatemala. Por lo que este ritual está hecho para poder comunicarnos entre nosotros nuestra propia historia, además de enseñarles a los niños la importancia de amar las tradiciones y de sentir orgullo por ser parte de la comunidad garífuna.

J
L

LIVINGSTON
tigo
ACTIVA AQUÍ

Izabel Bermúdez Álvarez (Livingston, Guatemala, 1989). Es ex seleccionada nacional de atletismo y de básquetbol, educadora y cocinera especialista en comida garífuna. Desde el año 2013 se desempeña como educadora y guardiana de la Biblio-ludoteca infantil "Belüba Luba Furendei", desarrollando actividades didácticas con niños y niñas garífunas y q´eqchí. Además, actualmente se desempeña como coordinadora del Centro Cultural Luba Isieni, dedicándose a investigar las comidas garífunas, a realizar clases de cocina y a elaborar su propio aceite de coco orgánico.

Afrodescendencias en El salvador. Participando en su historia y forjándola desde hace 500 años.

Por Yohalmo Cabrera

LA ÉPOCA COLONIAL

En la época colonial, los afrodescendientes participaron en la producción de añil, en la ganadería, en la defensa de las costas pacíficas ante la incursión de los piratas, en las cofradías religiosas, en el levantamiento de la independencia, en la construcción de edificios y calles, en los paisajes naturales y culturales, en la comida y en las expresiones culturales que hoy conocemos y disfrutamos en El Salvador. Por lo que los afrodescendientes han forjado y aportado indudablemente al "desarrollo" y el devenir del país.

A comienzos de la época colonial, la gran mayoría de los africanos esclavizados fueron traídos forzosamente a las tierras que hoy conocemos como El Salvador. En un primer momento, desde las costas de Guinea (la región de Senegambia) entre los años 1524 a 1630 y posteriormente, desde el Congo y Angola.

Acontecimientos en torno a la resistencia antiesclavista en El Salvador

MOTÍN DE MULATOS Y NEGROS DEL BARRIO LA VEGA EN 1720.

El 15 de enero de 1720, un grupo de unos 100 mulatos y negros del Arenal del Barrio La Vega de la Provincia de San Salvador, protagonizaron un motín en protesta por la negativa a pagar el Real Tributo.

SUBLEVACIÓN DEL MARQUESADO DE 1625.

Justo en la Semana Santa de 1625, ocurre la rebelión de los esclavos negros de la provincia: los cimarrones de San Salvador. Este acontecimiento habría sido ". . .la rebelión de personas esclavizadas más grande en la historia de Centroamérica…". Transcurría la primera mitad del siglo XVll, vivían en la provincia salvadoreña alrededor de cuatro o cinco mil mulatos (el Marquesado: un lugar del San Vicente de hoy).

Posteriormente, en la época tardía de la colonia, los afrodescendientes fueron denominados en su gran mayoría "mulatos", quienes estuvieron esclavizados, aunque una gran cantidad de ellos lograron conseguir su libertad a partir de la abolición de la esclavitud en 1824.

EL SIGLO XIX

La liberación de la esclavitud la lograron los mulatos por medio de estrategias basadas en lazos matrimoniales, servicios militares, involucramiento en comercio, cimarronaje y manumisión, que en algunos casos les ayudó a ascender socialmente.

De ahí, no ha de sorprender que muchos participaran y fueran un motor clave en las luchas de la independencia, como por ejemplo, lo ocurrido cn el pri-

mer grito de la independencia en 1811 en la provincia de San Salvador y otros lugares, como se menciona en los trabajos de Eugenia López Velásquez, historiadora. En este estudio, se sostiene que los verdaderos héroes del llamado Primer Grito de Independencia de 1811 fueron indios, ladinos y mulatos, quienes organizaron los motines en la provincia de San Salvador y en diferentes puntos del país durante el mes de noviembre de 1811.

Sin embargo, no es casual que este hecho en torno a la historia independentista salvadoreña haya sido borrado en el imaginario colectivo de generaciones futuras, dado que la historiografía nacional terminó por ser escrita en base a la idea de que fue la élite política y socioeconómica criolla, la fundadora de la nación salvadoreña.

De hecho, no es en vano que el gran escritor Francisco Gavidia tomara como protagonista de su obra de teatro publicada en 1895, al esclavo negro llamado Júpiter. Y gracias a otros investigadores, sabemos sobre la participación de afrodescendientes en el levantamiento de los nonualcos en 1833 y en el levantamiento –poco conocido– de 1835, en donde participaron los negros de Sonsonate, que según el historiador Aldo Lauria Santiago (1999) fueron más bien los negros del volcán de Santa Ana.

Y si bien a finales del siglo XIX se hacía referencia a la población salvadoreña de origen africano, nunca se escribió de ella con mayor detalle, hasta incluso se habló muy despectivamente de ellos, como es el caso de David J. Guzmán, quien dijo en 1883 que los zambos eran "el prototipo de la estupidez, de la abyección, de la miseria y de la ignorancia".

EL SIGLO XX Y XXI

Para contextualizar a los afrodescendientes a principios del siglo XX, es importante señalar los apuntes del padre paulista Antonio Conte (1934) y del escritor atiquizayense Miguel Ángel Ibarra, que en su novela testimonial *Cafetos en flor* (1947) describe a la población afrodescendiente de Atiquizaya.

Por un lado, el aporte de Conte lo consideramos importante, ya que al vivir mucho tiempo en El Salvador pudo conocer la forma en que la gente se relacionaba entre sí; además de expresar en su obra la mirada que él tenía como extranjero sobre la situación del país. Él veía –reproduciendo los discursos de razas de principio del siglo XX– que en muchas partes de El Salvador había una población negra. Se refirió a la localidad de San Alejo, en 1902, como un lugar que "[…] ofrece una curiosa mezcla de tres razas: negra, cobriza y blanca, fundidas en una sola, sin perder los rasgos característicos de cada una de ellas; la alegría y la jovialidad del negro, la tenacidad del indio y la chispa del español. Veremos andando el tiempo, que con ella se dan la mano Usulután, San Vicente y Atiquizaya".

Por otro lado, siguiendo una visión más vinculada a la perspectiva de la autoidentificación, está Miguel Ángel Ibarra, quien describe a los afrodescendientes con diferentes denominaciones: gente morena, negra, mulatilla, afroamericana. Ibarra, a los campesinos atiquizayenses los describe como "gente de la madera afroamericana que surgió del inhumano comercio que hacían los bandidos traficantes de esclavos, transportando nativos de África a nuestro continente" (Ibarra, 1947).

Sin embargo, todas esas denominaciones y autoidentificaciones con lo afrodescendientes, desaparecieron en los censos de 1929 y 1930, ya que la

oficina estatal encargada de los censos en El Salvador, conocida como la Dirección General de Estadística, censó a 222 personas identificadas como afrodescendientes en el censo de San Salvador de 1929, pero a 71 personas en el censo nacional de 1930. Por lo que, según estos datos, hay una evidente contradicción en torno a la autoidentificación afrodescendiente según las descripciones anteriormente mencionadas (A. Conte, M.A. Ibarra).

De acuerdo con esto, es importante destacar que la racialización[1] de la población, fue un proceso que se dio sobre todo en las poblaciones afrodescendientes en El Salvador a partir de los funcionarios públicos, quienes se encargaron de invisibilizar e ignorar a las poblaciones identificadas como afrodescendientes. Cuestión que se puede ver en los textos que acompañan a los censos de principios del siglo XX, los cuales muestran una actitud negativa por parte del Estado hacia esta población, al mencionar que por razones eugenésicas los negros y las "razas amarillas" eran consideradas no gratas, dejando entrever, no solo el desconocimiento del Estado en torno a su propia población, sino también manifestando la influencia negativa que se promovió en torno a la figura del negro en la sociedad, tratando permanentemente de negarlo y ocultarlo de la identidad e historia del país.

De hecho, en el discurso del mestizaje, nunca se consideró el "elemento" africano como importante en dicho proceso, dejando únicamente el relato del mestizaje reducido a la influencia indígena[2] y española.

Toda esta negación y persecución hacia los afrodescendientes que venía arrastrándose desde los inicios de la colonia, generó que muchos de ellos buscaran formas de blanquearse la piel para tratar de escapar de la discriminación racial. Un ejemplo de esto es lo que relata el escritor Salarrué cuando representa en su obra a un niño negro, quien desea convertirse en un niño blanco. Esto, debido a que el niño sentía que lo negro era feo y sinónimo de pobre; en cambio, el ser blanco significaba ser rico y bonito. De acuerdo con esto, podríamos decir que Salarrué genera una crítica hacia la sociedad salvadoreña, la cual ha buscado durante buena parte del siglo XX quitarse "lo negro" y "lo indio" para convertirse en blancos.

Pero también, hubo otros salvadoreños que visibilizaron a la población de afrodescendientes, quienes rechazaron el discurso homogeneizador del mestizaje en torno a la figura exclusiva del indígena o del español. Más bien trataron de representar a la población salvadoreña como heterogénea y diversa, como fue el caso del antropólogo Tomas Fidias Jiménez, quien destacaba, en 1947, la multiculturalidad de la población salvadoreña, compuesta de indígenas o criollos, mestizos o ladinos, blancos, extranjeros y mulatos.

Además, hacia la segunda mitad del siglo XX, empiezan a aparecer nuevas investigaciones que vendrán a poner en tensión la versión oficial de la historiografía salvadoreña, como la de los antropólogos Wolfgang Effemberger López y Rafael Lara Martínez (ganador del Premio de Cultura en 2011), quienes

[1]Racialización la define la científica social Laura Gotkowitz como "[L]a construcción de estereotipos raciales a través del discurso político, las representaciones culturales, las políticas sociales, los censos, la violencia física y verbal, y otras prácticas de marcación racial. La racialización no solo es un simple proceso discursivo o cultural. Va de la mano con el ejercicio del poder político y económico. Muchas veces es acompañada por la explotación laboral y la expropiación de tierras.".

[2] Obviamente, solo en el discurso sobre un pasado lejano los indígenas fueron valorizados, en la realidad también eran vistos como obstáculos del progreso de la nación.

han señalado, en diferentes fuentes literarias, a la población afrodescendiente de nuestro país. Junto a esto, también ha habido investigaciones importantes sobre la afrodescendencia en El Salvador, pero que no han lograron repercutir con la suficiente fuerza en los debates internos del país, como es el caso del trabajo pionero de Thomas Fiehrer (1979) *Slaves and Freedmen in Colonial Central America: Rediscovering a Forgotten Black Past* y Pedro Escalante Arce (1995), quien en la introducción de su trabajo *Apuntes sobre la presencia africana en la historia salvadoreña*, menciona que "la mezcla racial ha perdurado con sorprendente insistencia en un alto porcentaje de la población que lleva sangre mulata en sus venas".

A partir de lo expuesto hasta ahora, cabe mencionar que la mayoría de los afrodescendientes que hay actualmente en El Salvador tienen una ascendencia que se remonta a la época colonial o republicana; sin embargo, también hay otros afrodescendientes que llegaron al país con las migraciones ocurridas en el trascurso de los siglos XX y XXl. Dichos movimientos sucedieron principalmente por cuestiones laborales, relacionadas a la construcción de los ferrocarriles o de puertos, como también para buscar trabajo en el mercado, para formarse como deportistas o estudiantes. Estas personas llegaron a El Salvador e hicieron sus vidas en este país, razón por la cual se formó una nueva generación de afrosalvadoreños en el marco de estas migraciones más recientes.

Se trata de una generación de jóvenes que actualmente se están preguntando ¿por qué dicen que no hay una población negra, mulata o afrodescendiente en El Salvador, si yo mismo tengo esos orígenes? Esa misma pregunta me la planteé en mi camino por reconocer mis raíces y autoidentificarme como afrodescendiente salvadoreño, pero me di cuenta de que hay una visión muy estática en torno a la mezcla étnica, debido a que se espera que el afrodescendiente tenga determinados rasgos físicos, y si este no los tiene, entonces se pone en duda su pertenencia cultural, por lo que hay que tener mucho cuidado de no caer en los estereotipos de las teorías raciales del siglo XIX.

De hecho, por mi propia experiencia he visto que en El Salvador hay personas que por sus rasgos biológicos son llamados "negros", refiriéndose a ellos con este término debido a su afrodescendencia, como también se suele utilizar el apodo de "negro" hacia personas que tienen una tez de piel más oscura, pero que no necesariamente tienen relación con la afrodescendencia. Menciono esto, porque hay una diversidad de experiencias del ser afrodescendiente en El Salvador, ya que hay personas que han pasado toda su vida sin sentir la discriminación, pero hay muchas otras que sí. Y si ser afrodescendiente significa reconocer una ascendencia africana, ya sea por parte del abuelo, la abuela, el bisabuelo, la bisabuela, o porque reconozco prácticas culturales familiares de origen o influencia africana, esto no significa que todos vamos a tener la misma experiencia de vida, ya que los discursos de raza atraviesan los cuerpos desde diferentes formas.

Pero, lamentablemente, muchas personas en El Salvador, desde temprana edad se enfrentan a discriminaciones raciales. En las escuelas los niños racializados se enfrentan a personas que les dan apodos relacionados a la cosificación de su apariencia (ya sea por su cabello, el tamaño de cuerpo, de su nariz, su piel oscura).

Este racismo aumenta cuando los niños se vuelven adultos, ya que en muchas ocasiones los afrodescendientes son detenidos por la policía con el objetivo de controlar sus pasaportes para comprobar su nacionalidad e, incluso, durante la guerra civil hubo gente que fue encarcelada porque se sospechaba que

eran internacionalistas de Cuba, cuando en realidad eran afrosalvadoreños originarios de pueblos donde la presencia negra era bastante destacada desde la época colonial.

Hoy en día, la extranjerización de las personas negras sigue en el país y se mantiene la creencia de que los afrodescendientes son de Brasil, de Honduras, de Panamá, pero nunca de El Salvador. Por lo tanto, es importante terminar con estas prácticas discriminatorias y abogar por el reconocimiento constitucional de la población afrosalvadoreña. Este sería un paso sumamente importante para combatir las discriminaciones raciales y para reconocer el legado histórico de nuestra comunidad.

Sin embargo, el Estado salvadoreño no solo ha negado históricamente la presencia africana, sino que además, ha desarrollado discursos racistas que han contribuido a la discriminación directa entre los propios ciudadanos.

El Estado de El Salvador, en 1979 ratificó la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, y es importante mencionar que hubo representación de funcionarios estatales en la famosa Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia en 2001, en Durban, donde surgió el término "afrodescendiente". De hecho, El Salvador estuvo presente y votó a favor de la resolución final de la conferencia que reconocía "la importancia fundamental de los Estados, al combatir el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia".

Sin embargo, en 2005 el Estado emite un escrito al Comité para la Eliminación de Discriminación Racial con sede en Ginebra, Suiza, en el que explicaba que en El Salvador no hay población negra:

"El Gobierno manifiesta que la población salvadoreña no está compuesta por grupos con características raciales diferentes y que, consecuentemente, no se puede sostener que existe en el país discriminación por motivos de raza; e igualmente expresa que los nacionales de otros países disfrutan de los derechos económicos, sociales y culturales al igual que los nacionales del país (…) Se externa que no existe población negra en El Salvador, por ser el único país de Centroamérica que no posee costas en el mar Caribe.".

Sin embargo, esta declaración estatal se desvalida a partir del informe del Censo realizado en el año 2007, el cual arroja que en El Salvador se autoidentificaron 7441 personas como afrodescendientes, viviendo en las diferentes regiones del país. Dicho censo, junto a la firma de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y con la reforma constitucional que incorporó los derechos de los pueblos indígenas, vendrá a marcar un precedente por el camino hacia el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica del país. Sin embargo, todavía hay una gran deuda histórica pendiente por parte del Estado salvadoreño en relación con la población afrodescendiente, y es la reforma para incorporar en la Constitución Nacional los derechos de los pueblos afrodescendientes y terminar con la invisibilización y la negación de la negritud.

Ahora bien, pese a que la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) y el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) tomaron nota de la visibilidad estadística del año 2007 y emitieron una observación al Estado que "recomienda que se mejore su metodología censal, en estrecha cooperación con las Naciones Unidas, los pueblos indígenas y los afrodescendientes, para que refleje la complejidad étnica de la sociedad salvadoreña, teniendo en cuenta el principio de autoidentificación", el censo sigue sien-

do un mecanismo dudoso de recolección de datos, ya que se sabe que los censos tienden, en casi todos los países, a presentar datos que no reflejan la realidad nacional en todas sus facetas. Sobre todo en países como El Salvador, en donde el Estado ha negado permanentemente la presencia de afrodescendientes y ha sido un agente activo en la discriminación racial.

Seguramente, hay otras categorías y métodos para indagar sobre las identidades de las personas que vayan más allá de la metodología aplicada en un censo. Por lo tanto, es importante tomar en cuenta realmente las autoidentificaciones de las personas mismas, además de reconocer las experiencias de discriminación racial u otras narrativas de las personas. Para logar esto, es muy importante crear un clima de confianza; es decir, un espacio de no discriminación, y eso se debería de hacer precisamente en conjunto con organizaciones sociales y departamentos estatales.

Es por esto que el reconocimiento por medio de la Constitución también sería una acción muy importante para que las personas de descendencia africana comencemos a sentir confianza sobre nuestros orígenes. Y es justo lo que el CERD escribe en sus observaciones y recomendaciones en el año 2014 al Estado salvadoreño, incitándolo “a redoblar sus esfuerzos para que los afrodescendientes disfruten en

mayor medida de sus derechos económicos, sociales y culturales. Además de adoptar un plan para el reconocimiento, desde el punto de vista étnico, a los afrodescendientes y así darles mayor visibilidad." .

Actualmente, hay muchas instituciones estatales y locales que han comenzado a dar visibilidad a la tercera raíz de El Salvador, o sea a la población afrodescendiente, y cabe mencionar las acciones de la Secretaría de Cultura de la Presidencia, la cual se ha encargado de organizar actividades como Foros sobre Afrodescendientes en El Salvador, produciendo el documental *Piezas de Indias. Africanos en El Salvador* (2013), además de apoyar desde el 2014 el *Día Afrosalvadoreño* o *Día de la Afrodescendencia de El Salvador* que se conmemora en Zacatecoluca. Junto a esto, también hay organizaciones independientes que participan en el *Encuentro de la juventud Afrocentroamericana,* y otros eventos internacionales.

A partir de lo expuesto, sabemos que las actividades anteriormente mencionadas han dado un nuevo impulso por el reconocimiento de los afrodescendientes, pero si todavía no hay un cambio en la Constitución, el Estado seguirá reproduciendo la discriminación, no solo por negar la existencia de los afrosalvadoreños, sino también por negar la propia historia y realidad. Es por esto, que el 27 de noviembre del año 2017 presenté al pleno de la Asamblea Legislativa de El Salvador la pieza de correspondencia que contiene la iniciativa de una reforma constitucional al Artículo 63 de la Constitución para incorporar los derechos de la población afrodescendiente salvadoreña.

Opinión sustentada en documentos que se encuentran en el Archivo General de Centroamérica (Guatemala), Archivo General de la Nación (El Salvador).
Libros de Cuentas de Haciendas añileras de El Salvador.
Apuntes del Antropólogo Wolfgang Effemberger López.

Yohalmo Cabrera, salvadoreño autoidentificado como afrodescendiente con antepasados del grupo de los panunes , provenientes de la región de Banunes en Senegambia, África Occidental.

Nació el 7 de agosto de 1957 en Atiquizaya, municipio de Ahuachapán, en el occidente de El Salvador.

Hijo de Carlos Cabrera, mulato afrodescendiente panune, de oficio Herrero, y Alicia Chacón, vendedora del mercado .

Es testimonio viviente de la presencia africana en su país. Su pueblo Atiquizaya fue un pueblo habitado antes de la Colonia por pueblos pokomames, y a partir del siglo XVll poblado también por los panunes, esclavos negros traídos de Honduras por el hacendado Bartolomé de Molina para trabajar en duras tareas en obrajes de añil.

Durante sus estudios de primaria y secundaria en escuelas de su pueblo, sufrió la discriminación con la indiferencia, apodos o frases peyorativas como “negro”, “negrito”, “prieto” u otras, incluso por profesores.

Aprendió en su niñez y adolescencia el oficio de herrero.

Con el esfuerzo de sus padres, trabajó en el taller de herrería y estudió al mismo tiempo, logrando graduarse de Profesor de Educación Primaria en 1978.

A través de la institución APOKAM(Asociación Pokomames por el Medio Ambiente) y AFROOS, en cooperación con la Fundación Arte y Cultura de Costa Rica ha impulsado el Concurso Internacional “Flores de la Diáspora Africana y Otras Culturas” entre juventudes y estudiantes de bachillerato a nivel de El Salvador.

Ha participado como Jurado Internacional a nivel de Centroamérica y Colombia en dicho concurso.

Desde el año 2009 ha promovido el estudio de la presencia de la población afrodescendiente en El Salvador y ha sido impulsor de la organización y esfuerzos por el reconocimiento de sus derechos a través de iniciativas de ley, trabajos de investigación, foros, ponencias y concursos.

En el año 2017 impulsó juntamente con una comunidad afrodescendientes y la Asociación Pokomames por el Medio Ambiente (APO-KAM) la iniciativa de reforma constitucional para la incorporación del derecho de los pueblos afrodescendientes de El Salvador en el Artículo 63 de la Constitución, la cual está en debate actualmente en la Comisión de Legislación y Puntos Constitucionalesde la Asamblea Legislativa.

Actualmente, junto con un colectivo de personas autoidentificadas como afrodescendientes, está en proceso de consolidación de la organización AFROOS (Afrodescendientes Organizados Salvadoreños).

Mecanismos históricos de resistencia: elementos afro indígenas en el culto a San Benito de Palermo en El Salvado

Por: Martha Marielba Herrera Reina.
Juan Pablo Peña Vicenteño.

Durante los últimos años se han emprendido estudios referentes a las poblaciones indígenas y afrodescendientes en América Latina desde la perspectiva del pluriculturalismo, multiculturalismo, posteriormente desde la diversidad cultural y ahora desde la interculturalidad; categorías que han servido a las ciencias sociales y al Estado como enfoque para construir metodologías de estudio por parte de la academia y para generar políticas públicas por parte de las dependencias paraestatales.

Estos repuntes de etnicidad por parte de la academia y el Estado siguen perseverando en un dejo de colonialismo al no pensar que la cultura y las sociedades evolucionan, son exogámicas, y se trasforman constantemente. Para ello nos enfocaremos en el concepto de Interculturalidad[1], para comprender cómo es que se han dado las relaciones sociales entre indígenas y afrodescendientes: estos dos grupos sociales históricamente sojuzgados, segregados y discriminados por parte de los blancos, mestizos, es decir, por parte del sector hegemónico que impuso lengua, religión, formas de gobiernos e impuestos, pero que también conformó un racismo estructural para indicar la segregación social en la Colonia.

Es forzoso hacer un análisis que tome en cuenta los procesos de larga duración[2] para inquirir en la conformación de elementos culturales que se representan en las religiosidades afrosalvadoreñas. La historia que se ha construido, ha sido una historia fragmentada; por un lado se han realizado estudios coloniales que abordan solamente a la población indígena, y por otro, los trabajos que se refieren a la población afrodescendiente en Centroamérica. Sin embargo, son pocos los estudios que tratan de hacer un análisis histórico-cultural que realice un abordaje sobre los procesos económicos, sociales y culturales en los que fueron partícipes tanto africanos como indígenas, en donde los blancos españoles tuvieron la condición privilegiada por ser el grupo dominador, hegemónico.

El termino Afroindianidad[3] se entiende como las relaciones interétnicas (económicas, sociales y culturales) que han conformado indígenas y afrodescendientes. Esta noción nos ayudará a comprender que estas relaciones se

[1]Para el estudio del terminó Interculturalidad, se recomienda los estudios: León Olivé Interculturalismo y justicia social. México, PUIC-UNAM, 2004. Y para la construcción de un concepto que buscar analizar las relaciones interétnicas tanto horizontales como verticales, el estudio de CaterineWalsh "Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico". Universidad Bolivariana, La Paz.
[2] FernandBraudel "Historia y ciencias sociales. La larga duración"en Escritos sobre Historia. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
[3]Ver Luz María Martínez Montiel. La Tercera Raíz. Presencia africana en México. "La indoafricanidad en los procesos de interculturación". México, PUIC-UNAM, 2017. Pág. 226-230pp.

gestaron en la cotidianidad y en contextos específicos tanto en espacios urbanos como en los rurales, y que se comenzaron desde inicios de la conquista y colonización, es decir, a partir del siglo XVI hasta la actualidad.

Estas relaciones se estudian a través del contexto territorial. Las relaciones entre indígenas y afrodescendientes no fueron similares en América Latina. Por ejemplo en Argentina, en Costa Rica y el Caribe, en donde las poblaciones indígenas fueron exterminadas o desterradas de sus territorios a lugares inhóspitos, las relaciones afro indígenas fueron escasas o incluso nulas. No obstante, para el caso de Centroamérica, en donde la población indígena estaba presente como tributaria, naboría o bien empleada de las casas del amo, en las haciendas, en las villas y pueblos salvadoreños donde ambos grupos sociales generaron un procesos de mestizaje no solo biológico, sino, un mestizaje cultural. Para este trabajo nos centraremos en las resistencias culturales a través de las religiosidades, en las creencias, en la fe de una esperanza por una vida libre.

Dentro de las sociedades coloniales salvadoreñas, como en el resto de Centroamérica, existió una población indígena que convivió con los sectores españoles, es decir, fueron indígenas conquistadores que venían del altiplano central mexicano, como los mexicas, tlascaltecas, xochimilcas, y población de Oaxaca, como los mixtecos y zapotecos[4]. Esta "elite" indígena fue la que gozó de los beneficios de la conquista, pero las poblaciones originarias salvadoreñas no gozaron de los mismos privilegios, antes bien, fueron sometidas a esclavitud (1524-1542) y arrancadas de sus territorios y transportadas para Acajutla o bien para el Puerto de Realejo, Nicaragua, para ser vendidas en Panamá o en las minas del Perú[5].

En caso de la Gobernación de Guatemala (1526-1542) y posteriormente de la Audiencia de Guatemala (1541-1821) en donde jurídicamente la provincia de El Salvador estaba adscrita; las población indígena formó parte del sojuzgamiento de la esclavización, pero fue partir de 1542 que se dictaron las llamadas Leyes Nuevas, en las cuales se abolía la esclavitud indígena, obteniendo así la libertad; pero siguieron siendo tributarios de un encomendero español. Por otro lado, la población de origen africano no gozó de esos privilegios, pues es a partir de estas leyes que se intensificó su mercantilización desde el continente africano hacia el Puerto Caballos, actualmente Puerto Cortés y el Puerto de Trujillo, Honduras, en el Océano Atlántico.

Existía la ruta que provenía de Panamá, por donde se trasladaba a los esclavizados africanos, algunos con dirección al Perú y al norte con dirección al Puerto de Realejo en la gobernación de Nicaragua, y al Puerto de Acajutla, Sonsonate, provincia de El Salvador, en el Océano Pacífico o también llamado Mar del Sur[7].

[4] Ver el excelente trabajo de Pedro Escalante Arce. Los Tlaxcaltecas en Centroamérica. San Salvador, CONCULTURA, 2001. (Biblioteca de Historia Salvadoreña, 11). Y se recomienda el texto de Laura E. *Matthew. Memorias de conquista. De conquistadores indígenas a Mexicanos en la Guatemala Colonial.* Plum sock Mesoamerican Studies. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.2017

[5] Woodrow Borah. Comercio y Navegación entre México y Perú en el siglo XVI. Instituto MÉxicano de Comercio Exterior, 1975. (IMCE 2), esta obra ayuda a entender la movilidad indígena de México y Centroamérica hacia Panamá y el Perú.

[6] William L Sherman. El Trabajo Forzoso en américa Central- siglo XVI. Seminario de Integracion Social Guatemalteca, 1984. Ver capítulo 4, "El tráfico de esclavos". En donde el autor analiza las explotaciones que se hicieron antes y después de abolida la esclavitudindígena en 1542, pero que el sojuzgamiento continuó dándose de manera paulatina.

[7] Manuel Rubio Sánchez. Historia de El Realejo. Banco de América, Managua, Fondo de Promoción Cultural, 1975. Serie Fuentes Históricas, 4).

El territorio de la Audiencia de Guatemala pronto comenzó a contar con mayor población de origen africano[8], la cual fue asignada a diversas empresas coloniales, como las haciendas y trapiches para la elaboración de azúcar[9], las minas de Honduras[10] o los obrajes de añil[11], así como las estancias ganaderas en las regiones bajas y costeras. En todos estos sectores económicos coloniales, tanto indígenas como africanos trabajaban en conjunto. En el caso del añil, por ejemplo, los indígenas estaban destinados a la recolección de la planta, mientras que los esclavizados africanos y sus descendientes estaban destinados a hervir y procesar la planta; ambos grupos elaboraban y empaquetaban el añil, que se enviaba a la Nueva España por la Mar del Sur y a la península ibérica.

Las relaciones afro indígenas no siempre fueron horizontales. En el caso de la ganadería, los africanos estaban destinados a ser los capataces, pues eran ellos quienes tenían el conocimiento para el trato con las bestias, cuestión que los indígenas ignoraban; por tanto, en las regiones donde se intensificó el ganado bovino, las relaciones entre indígenas y africanos no fueron del todo empáticas, esto no quiere decir que el mestizaje entre ambos grupos sociales no se llevó a cabo [12].

Es importante destacar que las sociedades coloniales se construyeron verticalmente, en donde el blanco-español estaba en lo más alto de la pirámide social. La población indígena, por su condición de libre, quedaba en medio, mientas que los africanos, en su calidad de esclavos, estaban sujetos a servidumbre y a expensas de sus amos. Pero había una población mestiza que muchas veces estaban exentos de tributos y que cada vez era más numerosa. Lo importante a destacar es que estas relaciones interétnicas estuvieron sujetas al dominador español, lo cual hacía que ambos grupos dependieran del grupo español-blanco hegemónico.

Siguiendo con la noción de afroindianidad, es importante entender cómo es que se establecieron parámetros étnico-raciales para ir clasificando a las sociedades coloniales. Desde el nivel social, estas relaciones se pueden determinar a través del estudio de la historia demográfica[13]. Para ello, los registros parroquiales nos ayudan a entender cómo es que los párrocos, muchas veces españoles, registraban a la población sojuzgada, asignándoles una categoría étnico-racial o "casta". Este sistema de casta se instauró en todas las colonias ibéricas con el fin de generar los cobros de impuestos por parte de la Real Hacienda. Las principales categorías con que se designó a la población de origen africano –que fue la más segregada y clasificada– fueron categorías que además estaban zoofilizadas, por ejemplo, mulato (viene de mula), pardo, zambo, entre otros.

Estos registros matrimoniales, registraron a la población no blanca en libros específicos donde se

[8] Luz María Martínez Montiel. Presencia africana en Centroamérica. México, CONACULTA, 1993.

[9] Regina, Wagner. Historia del azúcar en Guatemala. Asociación de azucareros de Guatemala: Editorial Galería Guatemala. Fundación G&T, 2007.

[10] Obando Andrade, Rafael. De objeto a sujeto. Los esclavos ante la legislación y el poder colonial en Centroamérica.

[11] Manuel Rubio Sánchez. Historia del añil o xiquilite en Centroamérica. San Salvador, Ministerio de Educación, 1976.

[12] Cartas de relación y otros documentos. "Breve relación y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España, siendo Comisario General de aquellas partes". CONCULTURA, 2001. (Biblioteca de Historia Salvadoreña, 1) ver páginas 74-81 en donde se hace referencia a la visita pastoral en la provincia de San Salvador, en específico de Sonsonate.

[13] José Heriberto Erquicia y Rina Cáceres. Relaciones interétnicas: afrodescendientes en Centroamérica. El Salvador, Universidad Tecnológica de El Salvador. 2017.Mesoamérica.2017

anotaba el nombre de los cónyuges y su casta y calidad. En estos manuscritos se puede observar que en las sociedades de la Audiencia de Guatemala, donde se incluye la provincia de San Salvador, los matrimonios entre indígenas y africanos era una constante, debido a que existía la ley de libertad de vientre, en donde la madre heredaba la calidad del recién nacido. Como ya se indicó, las mujeres indígenas obtuvieron su libertad gracias a las Leyes Nuevas, ocasionando que los varones de origen africano buscaran casarse con las indígenas para que los hijos fueran libertos. Si tomamos como referencia que los registros matrimoniales se realizaban en la iglesia principal, es de suponer que la población que se anotó habitaba en contextos urbanos como ciudades o villas[14].

Territorialmente las poblaciones coloniales estaban conformadas en pueblos de españoles y pueblos de indios[15]. Como resistencia a la esclavitud, los registros matrimoniales nos reflejan que los esclavizados africanos y afrodescendientes buscaban casarse con indígenas para que así sus hijos no fueran esclavos. Los cual hizo que en el mestizaje de las sociedades coloniales esta exogamia tuviera mayor éxito. Los estudios demográficos ayudan a entender cómo es que se conformaron estas relaciones, sobre todo para comprender el comportamiento poblacional en donde podemos comprobar estas relaciones indígenas y africanas.

Las relaciones interculturales no se realizaron siempre de manera horizontal entre indígenas y africanos. Existe documentación colonial depositada en el Archivo General de Centro América, específicamente en el ramo Civiles y Criminales, en donde se reflejan los conflictos y castigos impuestos. El documento trata de un caso de un afrodescendiente contra un indígena en la Villa de la Trinidad en Sonsonate.

Dentro de los espacios rurales ubicaré a la Villa de la Trinidad de Sonsonate. Su actividad comercial, por estar a cargo del Puerto de Acajutla le daba un cierto dinamismo. Habitaban principalmente obrajeros de añil y dueños de plantaciones de cacao, comerciantes, mercaderes, algunos mayordomos y capataces de dichas empresas, así como las personas encargadas de la burocracia y gobiernos del pueblo. El caso a relatar refleja la vida cotidiana de la sociedad trinitaria, la cual estaba compuesta por indígenas, españoles, africanos y afrodescendientes. En el año de 1609 la situación económica de la región estaba en una etapa de bonanza, debido al auge del añil. Se trata del juicio contra el mulato Matías de Carranza, un hombre libre. El pleito fue porque el mulato arremetió en contra de un indígena y del alférez mayor de la villa, Luis Álvarez, de 27 años. En el manuscrito se observa que los testigos que declaran contra el mulato son tanto indígenas como africanos bozales[16], por lo que se infiere que los intercambios culturales pudieron ser más contrastantes. Al igual que en el ámbito urbano, los africanos usaron el español para comunicarse, aunque los testigos indígenas declararon en su lengua. La causa que se inicia contra Matías de Carranza es por haber golpeado a un indígena debido a que este, supuestamente, le quería quitar su ropa que estaba tendida al borde del río. Afortunadamente, el manuscrito nos narra el contexto en el que se desarro-

[14] En los estudios realizados en el Arzobispado de Guatemala en el Archivo Histórico Arquidiocesano, se encuentra la información referente a los libros de bautizos, matrimonios y defunciones de todo el obispado de Guatemala. La provincia de San Salvador estaba adscrita a este obispado. El comportamiento poblacional se puede distinguir en que son más los hombres que se casaron con mujeres indígenas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVI.

[15] Gudrun Lenkersdorf. República de Indios. Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI. México, Universidad Nacional Autónoma de México. 2001.

[16] Bozal se refiere a esclavizados de origen africano que eran recién llegados al Nuevo Mundo.

lló la acción del crimen, pues el documento al parecer está completo. Comienza con la acusación, más adelante las declaraciones de los testigos y finaliza con los autos de sentencia contra el mulato.

El primero en dar su testimonio es Juan de la Cruz, originario de la Ciudad de Guatemala, y trabaja en casa de María de los Reyes. El hombre golpeado por el mulato relata en su declaración que el 17 de diciembre de 1608:

…estando este declarante en la contrabanda del río que está en la villa hablando con una negra de María de los Reyes, llegó a este declarante el dicho Matías de Carranza mulato y le dijo que qué hacía allí hablando con aquella negra y este declarante le dijo que estaba hablando con ella por ser de su casa y yendo este declarante a coger un poco de ropa que tenía tendida el dicho Matías de Carranza mulato se fue tras éste y con un palo que llevaba en la mano le dio muchos palos y a las veces que este declarante daba, acudió don Luis Álvarez de Zepeda alférez mayor de la villa.

Por otra parte, el documento muestra a la esclava María Conga –como ya se ha señalado, podría ser bozal o criolla–, pero por el apellido infiero que es originaria de África. En su declaración se anota que "es esclava de María de los Reyes, vecina de la villa ladina en lengua castellana", puede ser que haya llegado a tierras centroamericanas ya sabiendo español o haberlo aprendido ahí. En su declaración comenta que:

estando esta testigo en la entrada de la banda del río, hablando con Juan indio que sirve a la dicha María de los Reyes, llegó al dicho indio un mulato que está preso por mandado del dicho alcalde que no sabe cómo se llama y le dijo al dicho indio que qué hacía allí y sin ocasión ninguna le dio de garrotazos y a las voces que daba el dicho indio acudió don Luis Álvarez de Zepeda alférez mayor de esta villa y se le quitó y queriéndole dar al dicho indio cierta ropa que allí tenía el dicho mulato embistió al dicho alférez y el echó mano de la dicha ropa y metiese mano a una daga para defenderse del dicho mulato a cuyo alboroto acudió el dicho alcalde y le mandó llevar a la cárcel y esto es lo que sabe…

Me detendré aquí para analizar algunos puntos, primero para destacar que, dentro de las relaciones interculturales, las pláticas, el intercambio lingüístico, fue realmente estrecho. El manuscrito anuncia que tanto el "indio" y la "negra" platicaban, tal vez por ser compañeros de trabajo, quizás eran amigos. ¿En qué lengua se hablaban? En la indígena o en castellano. El manuscrito anuncia que el indígena hablaba su lengua nativa, pues necesita traductor para su testimonio, y la afrodescendiente era ladina, es decir que hablaba castellano. Considerar que la afrodescendiente aprendió la lengua indígena, es de suponer que aprendió también las cosmovisiones, creencias y saberes ancestrales indígenas, como se verá más adelante en las prácticas culturales. Lo que sí se puede comprobar es que el río era un espacio de convivencia en el ámbito rural y que sirvió como medio para que los tres principales grupos sociales –africanos, indígenas y españoles– se relacionaran.

Finalmente se dicta la sentencia al mulato Matías de Carranza, la cual consistió en 200 azotes en la espalda y que "con voz de pregonero, manifieste su delito, llevado por las calles públicas de la villa, desnudo de la cintura arriba". Además de ello, fue desterrado, para que sirviera al Rey de España en la construcción del nuevo puerto de Santo Tomás de

Castilla, en las provincias de Honduras. Me parece que el principal delito del mulato no fue haberle pegado a Juan de la Cruz, sino haberse enfrentado al alférez; un español blanco. El acusado tenía 28 años, no era casado y al parecer vivía solo en la villa y trabajaba en los obrajes de añil o en las haciendas de cacao. Al adentrarse en el documento, se puede notar que la acusación contra el mulato era por majadero y por violento, adjetivos comunes hacia los africanos y afrodescendientes[17].

Finalmente, entender que tanto indígenas y afrodescendientes estuvieron sojuzgados y subalternizados[18]. No obstante, las resistencias a las injusticas, a la verticalidad del sistema de castas, la esclavitud y otras formas de opresión con que fueron sujetados ambos sectores poblacionales, hicieron que se gestaran procesos de resistencias, los cuales los veremos en los espacios culturales, en donde ambos sectores desarrollaron sus propias creencias, danzas, música y tradiciones.

Por tanto, para comprender y sustentar la noción de afroindianidad, se debe entender desde dos parámetros: el histórico y el político (religioso). Comprender que no podemos estudiar solo las herencias africanas por un lado, o solo las herencias indígenas; sino analizar históricamente como las relaciones inter-étnicas conforman los procesos culturales que se llevaron a cabo en las sociedades coloniales, y de este modo seguir estudiando en la actualidad estos procesos culturales.

SAN BENITO ES MI HERMANITO,

YO LO QUIERO PORQUE ES NEGRITO

Las tradiciones y expresiones culturales con elementos afrodescendientes en El Salvador, poco han sido estudiadas. En una década se ha logrado encontrar y definir la herencia africana en el territorio, siendo uno de los hallazgos más relevantes la Danza de los Tabales, en honor a San Benito de Palermo, expresión que la ubicamos geográficamente en el oriente del país; esta mantiene vigentes elementos religiosos instaurados por las personas africanas esclavizadas y sus descendientes, así como por indígenas en las haciendas donde se cultivaba y elaboraba el añil.

El culto a San Benito de Palermo, santo negro, se estableció en San Salvador debido a la catequización de la Orden Franciscana, poco a poco fue difundiéndose en el resto de la región, sobre todo en plantaciones de añil, caña de azúcar y tabaco de las haciendas cercanas al antiguo curato[19] de Ereguayquín[20], manteniendo lo subalterno como una forma de expresión y resistencia social que, con el paso del tiempo, fue perdiendo ese sentido.

La catequización y la asociación de fieles en torno a imágenes religiosas, permitían que africanos y afrodescendientes pudieran identificar en una imagen sagrada su condición de "seres humanos"; para aquellos, "*implicaba la posibilidad de relacionar sus propias imágenes utópicas con el imagi-*

[17] Archivo General de Centro América. AGCA. A1.15, legajo 40943, expedientes 32474, año 1609.

[18] Los estudios de la subalternidadreflejan que los grupos sojuzgados, en un contexto de hegemonía, tienden a la resistencia y negación permanente. Ver Modonesi, Massimo, Subalternidad. IIS-UNAM, 2012. En los espacios rurales serán donde las resistencias culturales se verán más marcada, las cuales fueron conformadas tanto por indígenas como porafrodescendientes.

[19] Curato, se refiere al territorio bajo la jurisdicción espiritual de un determinado cura.

[20] Ereguayquín era la cabecera de Curato, este tenía una serie de pueblos anexos: Mexicapa, Jucuarán, Uluazapa, Comacarán, Jucuayquín y Jocoro; así mismo cuatro haciendas: Obrajuelo, Obraje Grande, San Idelfonso y La Caña; junto a ello poseía veintiséis hatos dispersos en diferentes pueblos en los cuales residían muchas personas.

nario celestial cristiano llegado desde Europa[21]*"*. Este fue uno de los resultados obtenidos por la cristianización a través de la violencia física y simbólica, porque permitió cohesionar a las poblaciones. También propició en su momento el establecimiento de las diversas relaciones interétnicas vinculadas a lo sagrado. Si bien este proceso fue exitoso, no se debe descartar que muchas de las poblaciones negras y sus descendientes mantuvieron, a partir de la adaptación, su cultura e identidad, creadas en estos nuevos espacios de vida y convivencia a través de un proceso de apropiación, adaptación y resistencia en contextos rurales que eran propicios para que, desde sus posibilidades, pudieran expresarse libremente sin temor a ser censurados.

El santo negro, San Benito de Palermo, en el siglo XXI en Ereguayquín, según sus fieles, es un fraile franciscano que fue utilizado como elemento sagrado, de carácter popular, por los africanos esclavizados en el siglo XVI y que los representaba en su condición de excluidos de la sociedad en la que estaban inmersos, y permitió crear una expresión desde la subalternidad que presenta elementos indígenas que se fusionaron para crear una tradición compartida entre diversos grupos étnicos. Estas interrelaciones con el tiempo fortalecieron las prácticas religiosas, retomando aspectos indígenas y posibles elementos africanos que se mantuvieron en la memoria colectiva, por ejemplo, el uso de colores, símbolos, etc.

Según la tradición cristiana, el santo negro[22] nació en un pueblecito de Mesina, Sicilia. Sus padres, esclavos manumitidos[23], eran muy buenos cristianos; caritativos con los pobres, fieles cumplidores de las leyes de la Iglesia, estaban de administradores de un rico señor, que les prometió dar libertad a sus hijos si los llegaban a tener. Bien pronto nació Benito, negro como sus padres, pero prevenido con la gracia de Dios porque, desde la más tierna edad, fue aficionado a la oración y a la más austera mortificación de su cuerpo. A los dieciséis años, su padre le dio unos bueyes y un campo que labrar para su propio provecho, ocupándose desde entonces en el pastoreo y las labores agrícolas. Aunque nunca supo leer ni escribir, siempre fue muy dado a las cosas de Dios, en las que aprovechaba con rapidez, como divinamente instruido. Las curaciones milagrosas, la multiplicación de los alimentos, el discernimiento de los espíritus y penetración de los corazones, vinieron a ser en él, familiares y comunes. En 1589 enfermó gravemente y por revelación conoció el día y hora de su muerte. Recibió los últimos sacramentos y el 4 de abril de 1589; expiró a la edad de 63 años. Su culto se difundió ampliamente, y vino a ser el protector de los pueblos negros. Fue canonizado por Pío VII el 24 de mayo de 1807.

Este aspecto es relevante en la conformación del culto al santo en el que las poblaciones rurales que trabajaban en las haciendas añileras, pudieron, desde el siglo XVII, tomar la imagen y elevarla a los altares sin ser un santo oficial del cristianismo. Tuvieron que pasar doscientos dieciocho años para que se le reconociera como tal, esto es importante porque fueron los descendientes de africanos esclavizados quienes en esos siglos iniciaron

[21] Salinas, Maximiliano. (2000). Arriba del cielo / está una sandía, / que está rebanándola / Santa Lucía": los Santos y Santas de Iberoamérica más allá del 'Imperio Cristiano'. Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile. Ponencia presentada en las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. 3 al 6 de octubre. 2000. [En línea] [Consulta: 31 de octubre de 2011]www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/1/1-Salinas.PDF.

[22] Tomado del sitio web: http://www.franciscanos.org/santoral/benitopalermo.htm.

[23] Se refiere a que obtuvieron la libertad cuando el "señor" o "amo" murió, dejando la orden de liberar a sus esclavos.s.

un culto popular y clandestino que posiblemente tenía prácticas rituales que la institución cristiana rechazaba, pero que para sus practicantes representaba una forma de resistir ante el orden colonial; este culto poco a poco se volvió importante para la Iglesia en la medida en que lo vieron como una estrategia dirigida a un grupo poblacional que era necesario convirtieran en nuevos cristianos. Los mulatos, por su parte, emplearon las reuniones para consolidar su identidad y mantener latente sus tradiciones a partir de un nuevo entorno de convivencia multicultural dentro de un espacio geográfico que les permitía crear nuevas formas de expresión cultural que los identificaba con relación a los demás.

DE COFRADÍAS Y CELEBRACIONES, ESPACIOS PARA FORTALECER LA IDENTIDAD Y LA CULTURA

La primera referencia al culto de San Benito de Palermo en la Villa de San Salvador, nos remite al año 1651, ya existía una cofradía en el monasterio franciscano de San Salvador. Veinte años más tarde, fue fundada otra en una propiedad cerca de Zacatecoluca[24]. Por otra parte, los documentos de las Visitas Pastorales, retomados por Loucel, refieren a que, alrededor de veinte años después, en 1670 existió una cofradía fundada en honor a San Benito de Palermo, a quien también llamaban moro o el negro, por el color de su piel y ascendencia africana y la cual fue fundada en el Convento de Santo Domingo por Luis de Figueroa, indio alcalde de dicha cofradía y por Manuel Hernández y Juan Ventura, negros[25], de los datos consultados, esta es la única que enlista a sus fundadores.

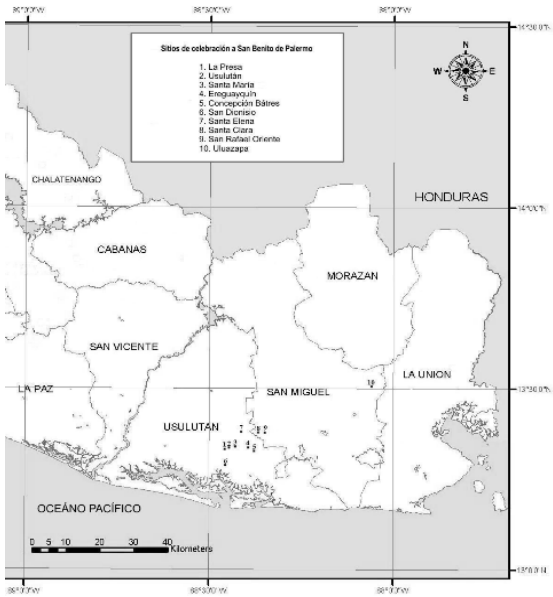
Para el año 1719, en las visitas pastorales del licenciado Don Joseph Sánchez de las Navas, refiere otra cofradía en el antiguo Curato de San Juan Chinameca, la ubica en la ermita de la hacienda de ganado y añil llamada De Umaña, dice que tiene un principal de 48 pesos y 150 reses[26]. En el año 1740, Ereguayquín formaba parte de los pueblos de la Provincia de San Miguel, y esta, a su vez, era parte de las provincias de San Salvador del Reyno de Guatemala.

El arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz, en su visita pastoral por la Diócesis de Guatemala, describe a Ereguayquín como un terreno muy fértil para todo tipo de fruto, el cual produce en abundancia maíz y algodón de muy buena calidad; aunque le afecta la falta de gente que pueda cultivar la tierra, pues hay pocas familias. En su estudio, Santiago Montes menciona que en el siglo XVIII existía también la cofradía de San Benito de Palermo en la parroquia de Ozulutan y sus anexos; contaba con un capital de 309 pesos[27]. Barón Castro, calcula en base a los datos de Cortes y Larraz, contabiliza un total de 167 mulatos para Ereguayquín[28], es posible que estuvieran trabajando en las haciendas de añil para ese momento.

Los grupos de descendientes de africanos que mantuvieron en la época colonial la tradición del culto a San Benito de Palermo, vieron en la música y la danza una forma de expresión adaptada a su contexto y se de-

[24]Paul Lokken y Christopher Lutz.Génesis y evolución de la población afrodescendiente…Pág. 35.
[25] Carlos Loucel. "La invisibilización de la población afrodescendiente en El Salvador". En Poblaciones negras en América Central. Cuaderno de trabajo No. 10. México. P.7. 2011.
[26] Mario Humberto Ruz. Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales. Vol. III (1719-1724). México: CONACyT, UNAM y Arzobispado de Guatemala. Pág. 285. 2004.
[27] Santiago Montes. Etnohistoria de El Salvador. Cofradías, hermandades…P.54.
[28] Rodolfo Barón Castro.La población de El Salvador. Biblioteca de Historia Salvadoreña, volumen, No. 6, Dirección de Publicaciones e Impresos, CONCULTURA, San Salvador, El Salvador. 2002.

sarrollaron con sus propias particularidades. Cada uno de los poblados actuales que mantienen la tradición tiene sus propias fechas de festejo, algunas varían, pero siempre están asociadas al ciclo agrícola y a la ganadería. Los cultos públicos o privados permiten comprender cultural e identitariamente a esa zona como el lugar de residencia y convivencia de los mulatos, indios y españoles en un mismo contexto económico, social, religioso y cultural, específicamente del antiguo Curato de Ereguayquín (ver mapa[29]).



Mapa 2. Elaborado por José Heriberto Erquicia. UTEC. 2011.

CULTO A SAN BENITO DE PALERMO EN LA ZONA ORIENTAL DE EL SALVADOR

En la actualidad, en el municipio de Ereguayquín, Usulután, se realiza el festejo público más grande a San Benito de Palermo en El Salvador, aunque los otros poblados: La Presa, Uluazapa, Santa Clara, y San Dionisio, entre otros, tienen festejos privados menores. Si bien por las crónicas y diferentes fuentes documentales se tiene claro el origen colonial de este lugar, no se encuentran datos que mencionen el establecimiento del culto. La población lo adquirió con el tiempo como un símbolo propio, al que adaptaron según sus necesidades y la concepción de la vida. Para los pobladores y devotos San Benito de Palermo es el campesino mismo; según ellos *"era un campesino, y de los pobrecitos. Se mantenía con su calabacito, su matatía, su sombrero, y todo eso lo tiene"*. Otros dicen que *"el sombrero no se lo quitan… San Benito era un campesino"*, por su condición, la oralidad lo concibe como "*un hombre del campo que trabajaba en el campo, por eso se volvió negro"*, esta condición de hombre trabajador agrícola nos remite a los cultivos añileros de la época donde surgió la tradición.

Inmerso en el mundo campesino, podríamos decir que las variantes del culto tienen que ver con los espacios donde se practican los rituales, de esta forma tenemos el público, que se realiza en la iglesia o el parque, y el privado, que lo festejan en las casas de los dueños de las imágenes familiares. La tradición campesina se convierte en una fiesta para las cosechas. Eso explica un informante: "*los campesinos venían de Santa Clara, de todos los cantones, venían y le traían maíz, le traían gallinas y venían con sombrero, y aunque lloviera. Por*

[29] José Erquicia y Marielba Herrera.San Benito de Palermo: elementos afrodescendientes en la religiosidad popular en El Salvador.No. 16. Colección Investigaciones.Universidad Tecnológica de El Salvador. San Salvador. 2012.

Fotografía 1. Imágenes de San Benito de Palermo, de izquierda a derecha, Ereguayquín, San Rafael Oriente, Cantón La Presa y Uluazapa. Imagen tomada por Marielba Herrera Reina.

eso dice: 'con el agua hasta las rodillas', no los detenía para venir a dejar su primera cosecha, por ejemplo las primeras mazorcas".

Así, hay que agregar que la celebración se realiza en el mes de mayo y coincide con el inicio del ciclo de las cosechas. Eso quiere decir que se trata de un ritual de petición por la abundancia de los productos agrícolas, en el que San Benito de Palermo es la vía directa que les escucha y les cumple sus peticiones, en la que también intervienen la tierra y el agua como elementos importantes para el éxito agrícola. Además es quien abre el tiempo para el cultivo y la cosecha al realizarse en el mes de mayo, siendo este un referente de la mitología agrícola mesoamericana que pervive en los pueblos indígenas de El Salvador.

Esta tradición tiene componentes sumamente importantes que permiten identificar elementos africanos, el primero es la Danza de los Tabales; por el nombre, y tomando en cuenta la raíz etimológica, encontramos la palabra "atabal"[30]. Esta danza consiste en un movimiento simulando un vals, se realiza en pareja, utiliza como atuendo particular un pañuelo, un sombrero de palma y una bolsa hecha de fibra (matata). La población participante aclara: "*Al siguiente día de la danza* [de los Tabales] *tiene que llover. Eso quiere decir que San Benito está contento y nos oyó"*.

[30] Es un instrumento árabe de percusión compuesto de dos timbales de diferente dimensión provistos de dos vaquetas, tiene en castellano sus equivalentes en caja, atambor y tambor, esta viene del árabe tambur y en otras lenguas se le nombraba tambour, tambor, atabor y también tabal.

También comentaron que años atrás "*hacían procesiones a pie con una piedra y pidiéndole a San Benito que lloviera. Entonces caían lluvias y lluvias y ya las cosechas eran buenas, le dedicaban un surco, y venían a dejarle allí, a la iglesia, el maíz, los frijoles, el arroz, cualquier cosita que ellos cosechaban por medio de la lluvia*". Esta es una señal para ellos de que habrá trabajo y comida, refleja la riqueza de la sociedad campesina contemporánea, en la que se deben tomar en cuenta las condiciones sociales, culturales, económicas y políticas que dieron forma a estas expresiones. Estas formas rituales expresadas en los bailes religiosos, se convierten en los pagos u ofrecimientos que hacen los devotos a San Benito de Palermo; este tiene diferentes formas de culto, en Ereguayquín y San Rafael Oriente son públicos al estar en una iglesia, mientras que los demás son cultos privados realizados por familias que invitan a algunas personas a ser parte de él (ver cuadros 1 y 2)

FORMAS ACTUALES DE CULTO

Cuadro resumen de elementos religiosos del culto a San Benito de Palermo

Población donde se practica	Principal lugar de culto	Fechas rituales	Significado del culto	Elementos asociados a la imagen	Elementos rituales
Ereguayquín, Usulután	Iglesia	15 y 16 de mayo	Culto orientado a la abundancia de las cosechas	Sombrero de palma, matata, chorizos, cuma, tecomate, cruz.	Danza de los Tabales, misas, novenarios, procesión.
San Rafael Oriente. San Miguel.	Iglesia	Día de pentecostés.	Culto orientado a la agricultura y salud de los niños	Sombrero de palma, matata, listón rojo tecomate, cruz.	Danza de los Tabales, misas, novenarios, procesión.

Cuadro 1. Culto público a San Benito de Palermo. Elaborado por Marielba Herrera Reina

Cuadro resumen de elementos religiosos del culto a San Benito de Palermo

Población donde se practica	Principal lugar de culto	Fechas rituales	Significado del culto	Elementos asociados a la imagen	Elementos rituales
Uluazapa, San Miguel.	Culto familiar.	Día de pentecostés.	Orientado a la sanación de enfermos.	Ninguno.	Danza de los Tabales, donde utilizan trajes especiales, rezos, novenarios y altar.
Cantón La Presa, Usulután.	Culto familiar.	16 de mayo	Orientado a pagar distintos tipos de peticiones.	La imagen representa a los africanos esclavizados.	Las Zapatetas o Danza de los Tabales, rezos, novenarios y altar.
Santa Elena, Usulután.	Ya no existe.	24 y 25 de diciembre.	Orientado a la agricultura.	Sombrero de palma y cruz.	Danza de los Tabales, rezos, novenarios y altar.

Cuadro 2. Culto privado a San Benito de Palermo. Elaborado por Marielba Herrera Reina,

Un segundo elemento es el canto, fundamental para la conmemoración a los santos en varios pueblos afrodescendientes del continente americano, entre ellos Colombia, Venezuela, Guatemala, entre otros; para estos grupos el canto es por excelencia el instrumento de unión y expresión que permite recrear con la voz expresiones y manifestaciones antiguas, posiblemente traídas desde África, los arrullos de santos, *alabaos* y romances hacen parte de esta tradición oral en la que se refundan permanentemente los sentidos y se reviven nuevas sonoridades que habitan los espacios de celebración del nacimiento, la conmemoración de una herencia africana enmascarada en el santoral católico y la evocación de los «ancestros» en cada ritual fúnebre. Algunos de estos antiguos repertorios, que se cantan en la colectividad, son también a veces recreados en la intimidad de los hogares: en el tarareo de las matronas, en las noches de luna de los *griots* del nuevo mundo[31].

[31] Ana Arango Melo. Cocorobé: Cantos y arrullos del Pacífico colombiano. Instituto Distrital de las Artes, Bogotá, Colombia. Ver Luz María Martínez Montiel. Afroamérica III. La tercera Raíz, presencia africana en México. PUIC-UNAM, 2017. Pág. 300.

En África Central los *griots* son los narradores, se encargan, con un reconocimiento social, de salvaguardar la historia de los pueblos por medio de sus crónicas y de la transmisión de ellas en la oralidad: en el canto, el cuento, el mito o el poema[32]; en este caso, quien lidera la letanía de San Benito de Palermo podría ser un símil de este personaje africano importante para conservar su historia y tradición, que a través del tiempo pudo transformarse y adaptarse para sobrevivir como un remanente del paso africano en el territorio salvadoreño.

Fotografía 2. Señora Antonia Chavarría liderando las letanías a San Benito de Palermo en Ereguayquín. Imagen tomada por Marielba Herrera Reina.

Para realizar la Danza de los Tabales, se hace uso de una "letanía", que es un parlamento que precede a la danza; para este caso, se considera las de Ereguayquín y Uluazapa, que permiten comprender otros aspectos de hermanamiento con el santo negro por ser un elemento que les identifica con la imagen sagrada.

Letanías de la Danza Los Tabales de Ereguayquín, Usulután Casa de la Cultura de Ereguayquín

Yo soy un pobre negrito
que vengo de nicho en nicho,
vengo a celebrar la pascua
a mi padre San Benito.

Yo soy un pobre negrito
que vengo de matorrales,
vengo a pedirles licencia
para bailar los tabales.

Yo soy un pobre negrito
que me muero por usted,
si usted se fía de mí
encomienda pagaré.

Por la calle andan diciendo,
¡ay! secos estamos, agua queremos,
si la compra Dios la beberemos.
Aguardiente pide la gente,
agua dulce es la que luce,
agua dulce es la que luce.
¡Ay! que se quema la casa ajena,
¡Ay! que se abrasa toda la casa.

Desde Santa Clara vengo
con el agua hasta la rodilla,
con un asador de carne
y mi matata de torrillas.

El que carga su matata
sabe lo que lleva adentro,
tico, tico, comadre Juana,
tico, tico, comadre Juana.

[32] Ibid.

Que ese pechito no tiene nana,
ellos si tienen pero no maman,
menea tu culito que es de palito,
menea tu cadera que es de madera.

Que se queje Galindo de su fortuna,
que se queje Galindo de su fortuna.
Ya viene el agua por la garita,
que se me moja mi chamarrita,
ya viene el agua por los álamos,
corra comandante que los [nos] mojamos.

San Benito es mi hermanito,
y yo lo quiero porque es negrito,
y yo lo quiero porque es negrito.

Qué lindos ojos trae la luna,
a la boga, bogadores,
a la boga, bogadores.

¡Ay! que redoma, avellana
¡Ay! que recoja caracoles.

Remos al agua, marineros,
remos al agua, marineros.

Este es el baile de San Benito,
bailen muchachos, pero bonito,
bailen muchachos, pero bonito.

Ya salió la que no quería,
y ella que estaba que se "lambía" [lamía]
y ella que estaba que se "lambía".

Esta letanía transmite oralmente los lugares de procedencia de las personas que llegaban en el pasado a pedir la licencia para bailar los tabales, esto con el fin de pedir favores al santo, que iban desde la petición de las lluvias por las buenas cosechas y la recolección de los frutos, hasta la protección de sus seres queridos por enfermedades. Esta última, en el caso de San Rafael Oriente, está encauzada a proteger a los niños y niñas. Así mismo, este parlamento nos relata la condición de pobreza en la que vivían los trabajadores del campo, quienes cargaban su matata con un asador de carne y tortillas; en la bolsa que porta la imagen, también lleva chorizos.

Finalmente, el elemento más contundente de la herencia africana en la tradición es la relación que hacen del santo negro con lo que les hermana, es decir, *San Benito es mi hermanito, y yo lo quiero porque es negrito*. No es el fin analizar la letra de la canción, sin embargo, estos datos son pertinentes para comprender el contexto social, cultural y económico en el que surgió posiblemente la tradición.

Por otra parte, la letanía de Uluazapa, San Miguel, ofrece otros elementos importantes de especificar:

Letanía de San Benito de Palermo
en Uluazapa, San Miguel
Intérpretes: Los Ulúas

San Benito es mi hermanito
San Benito es mi hermanito
Y yo lo quiero porque es negrito
Y yo lo quiero porque es negrito

Secos estamos, agua queremos
Secos estamos, agua queremos
Si no la hallamos, la compraremos
Si la compraremos, la venderemos
Agua dulce es la que es dulce

Agua dulce es la que es dulce
El agua ardiente embola a la gente
El agua ardiente embola a la gente
Mové tu cadera que es de madera
Mové tu culito que es de palito

Ya salió la que no quería
Ya salió la que no quería
Y ella estaba que se lambía
Y ella estaba que se lambía
¡San Benito!

Aquí vengo San Benito a hacerte la reverencia
a hacerte la reverencia
a hacerte la reverencia
y a pedirte la licencia
de bailar este tabal
de bailar este tabal
de bailar este tabal

¡A balar, si no se enferman
Amanece petatiado!

San Benito es mi hermanito
Y yo lo quiero porque es bien negrito
Y yo lo quiero porque es bien negrito
Y yo lo quiero porque es bien negrito

San Vicente es mi pariente
San Benito es mi hermanito
Yo lo quiero porque es bien negrito
Y yo lo quiero porque es bien negrito
Y yo lo quiero porque es bien negrito

Toquen muchachos, toquen bonito
Este es el baile de San Benito
Este es el baile de San Benito
Este es el baile de San Benito

A bailar, si no se enferman
Este es el baile de San Benito
Tico titico comadre Juana
Tico titico dientes de mico

Este es el baile de San Benito
Este es el baile de San Benito
Este es el baile de San Benito
Este es el baile de San Benito
¡San Benito!

Esta letanía menciona el agua dulce para los festejos, este se trata del jugo de caña de azúcar, utilizada en varios países para fechas importantes en comunidad. Estas zonas agrícolas van a cultivar también la caña de azúcar. Como se sabe, se emplearon descendientes de africanos en el cultivo y producción de esta. En cuanto a la geografía mencionada, San Vicente es un referente importante en la historia de las poblaciones mulatas libres en el país. Se sabe que este pueblo fue fundado por familias españolas, pero que en su mayoría era habitado por descendientes de africanos que se dedicaban en lo rural al cultivo del añil y la caña de azúcar, es por eso que reconocen el parentesco existente entre San Vicente y Uluazapa, este último, según la tradición oral, fue llevado al pueblo por una familia española, quienes dieron la oportunidad a la comunidad local de rendirle culto a la imagen de San Benito de Palermo.

En el primer municipio mencionado, existe en la actualidad, en Guadalupe, junto al cerro el Cimarrón, una imagen de San Benito de Palermo, cuyo culto es menor, aunque se encuentra en la iglesia del pueblo; sin embargo, aún no se ha podido realizar una investigación a profundidad que ofrezca elementos de

Fotografía 3. Altar para dar inicio a las festividades en honor a San Benito de Palermo en Ereguayquín, en el que se fusionan elementos religiosos indígenas y de descendientes de africanos esclavizados. Imagen tomada por Marielba Herrera Reina.

análisis de su origen y práctica religioso-cultural. Al hacer esta relación con el antiguo curato de Ereguayquín y San Vicente, se puede comprender a todo un territorio en el que confluían los diferentes grupos que conformaban a la población de aquel momento, donde españoles, indígenas y descendientes de africanos convivieron en un espacio que ofreció las oportunidades de adaptar las creencias desde sus cosmovisiones con el fin de resistir en espacios hostiles de trabajo y relaciones interétnicas.

Estas formas de transmitir su historia, a través del canto, se vuelven una lucha contra el olvido, es una reconstrucción de la memoria como mecanismo de resistencia en el pasado y en el presente, aunque este último poco a poco vaya perdiendo el significado y el origen de la tradición local. Permitiendo a sus practicantes construir la historia no conocida, a su vez, esta se convierte en parte del patrimonio no oficial que generan las poblaciones rurales que no son consideradas desde el Estado, que es quien dictamina esta categoría. No se trata de invisibilizar todas estas expresiones culturales de los diversos grupos poblacionales que habitaron y habitan un espacio geográfico, se trata de dar a conocer estos elementos que determinan la pertenencia a un territorio o a una región y que pueden dar mayor riqueza a la dimensión multicultural de cada país.

Un tercer componente es el uso de elementos simbólicos alusivos que se vinculan directamente con los vestigios de África en América, que han sido transmitidos por generaciones durante los siglos XVI al XIX. Según Motta González (1996), en las historias

contadas las gentes expresan sus sentimientos, transmiten las estructuras del parentesco, sus controles sociales, las condiciones materiales de vida, las formas de trabajo y producción, las jerarquías y mecanismos de poder; y exhiben su habilidad en el grupo social al guardar en la memoria los contenidos simbólicos de cada transmisión, y así reafirmar su identidad étnica y cultural[33].

Sobre la imagen de San Benito de Palermo, si bien tiene elementos compartidos como el sombrero de palma, la matata y el color rojo, el discurso va más allá de lo que se puede percibir a simple vista, por ejemplo, el de Ereguayquín es color negro con hábito de la orden franciscana, pero utiliza en su sombrero un listón rojo. Al conversar con jóvenes de la pastoral indígena, comentan que se trata de un santo cristiano y otro africano, refiriéndose al señor que abre los caminos, es decir, *Elegguá*: es una de las siete deidades del panteón yoruba, es considerado quien abre y cierra los caminos, el inicio y fin, el nacimiento y la muerte; sus colores son el rojo y el negro, en el sincretismo cristiano puede ser San Antonio de Padua, San Benito de Palermo o Santo Niño de Atocha, este último asociado al culto en San Rafael Oriente, que es buscado para proteger a los niños y niñas de enfermedades o situaciones difíciles, usando el listón rojo como ex voto o pago por el favor recibido por los padres.

Las creencias de sus antepasados africanos se vieron reflejadas en la religiosidad practicada en tierras americanas. Esta muchas veces sufrió cambios que generaron nuevas formas de ritualidad orientadas a lo sagrado, a partir de los elementos culturales propios de este grupo étnico. Un detalle que no pasa desapercibido en el altar es el cuadro de las siete potencias africanas, estas son las deidades principales del panteón *yoruba*, que se invocan para socorrer a las personas que buscan su ayuda en momentos de necesidad, las más comunes son salud, dinero, empleo, amor, y éxito; estas se asocian más a la santería, expresión religiosa que tiene sus orígenes en el pueblo yoruba del África occidental, que fue llevada por el tráfico humano de africanos esclavizados a diferentes islas del Caribe y Panamá. Esto último es importante porque posiblemente con el tránsito humano de los puertos en la época colonial pudo llegar al actual territorio salvadoreño.

Esta fusión de elementos se suma al pensamiento cristiano y surge una nueva forma de religiosidad que va a estar presente en diferentes momentos en los que personas descendientes de africanas esclavizadas emplearon estas "armas" sobrenaturales para tener hasta cierto punto un control sobre los demás, de esto hay muchos ejemplos en casos coloniales de denuncia de magia de mujeres negras y sus amos, venta de amuletos o elementos mágicos de los mulatos hacia los indígenas, convirtiéndose en un mecanismo de supervivencia y resistencia de los pueblos sometidos; de nuevo, la subalternidad se vuelve un elemento fundamental para comprender estos procesos de asimilación y adaptación de elementos que permitieron el no olvido de las condiciones de vida, del entorno, del pensamiento religioso en función de no dejar morir una historia, una identidad y una cultura.

[33] Motta González, N (1996). "Hablas de selva y agua: la mujer afropacífica en la oralidad". Seminario-taller internacional: género y etnia. Cali, Colombia: 22-24de enero de 1996, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad. Universidad del Valle.

Fotografía 4. Grupo de los Pastores de San Benito de Palermo de San Rafael Oriente en la celebración de la edición número cinco de la Afrodescendencia salvadoreña. 2018. Imagen tomada por Marielba Herrera Reina.

Para las fiestas en Ereguayquín generalmente hacen un ritual para darles inicio: elaboran un altar en el piso con elementos de creencias indígenas como el uso de las velas de colores en los cuatro puntos cardinales, frutos de estación y maíz de colores como ofrenda, uso de jícaros; los elementos asociados a los afrodescendientes son los caracoles y conchas puestos en el altar, una estampa de las siete potencias africanas, donde aparece San Benito de Palermo, que se junta con los caracoles que porta el santo en su matata, comprendiendo la importancia de estos elementos en la cosmovisión africana. La imagen de Uluazapa es diferente: no emplea los colores rojo y negro, es pequeña y representa a un hombre africano arrodillado con marcas de sangre en su espalda, no como un penitente, sino como una persona que fue castigada. El culto a las imágenes negras, los elementos asociados a la cosmovisión de los afrodescendientes, es representativa, no da lugar a comprenderlas de otra manera, cada una de ellas relata una historia silenciosa de la multiculturalidad de los pueblos, de los mecanismos de resistencia a través de la memoria colectiva, del imaginario que se ha ido forjando con el paso de los siglos. Este discurso de resistencia cotidiana ha surgido en contextos de subalternidad desarrollados por los descendientes de africanos esclavizados que mantuvieron en su memoria las historias de sus antepasados, sus formas de vida, su trabajo, sus sufrimientos y mal

tratos, estas formas de resistencia oculta, creadas en contextos coloniales, clasistas y racistas, donde quien transmite a través de la palabra el mensaje de no olvido a las siguientes generaciones se vuelve el portador de su memoria, cultura, identidad y tradición.

La imagen negra refleja las realidades del campesinado, su condición de trabajadores del campo. Es por esa razón que la mayoría de San Benitos de Palermo han sido adaptados por la comunidad y portan elementos como el sombrero, la matata, el tecomate y otros que potencializan la identidad campesina y, seguramente, campesinado mulato de la región, el cual se vio implicado de manera significativa en la producción ganadera y agrícola de las haciendas añileras: justamente como lo demuestran las fuentes historiográficas centroamericanas que abordan el tema de la producción agrícola en la época colonial.

Este ritual también adquiere una fusión de conocimientos multiétnicos que se suman a la riqueza de la sociedad campesina contemporánea, donde también es importante tomar en cuenta las condiciones sociales, culturales, económicas y políticas que dieron forma a estas expresiones que se actualizan y renuevan con el tiempo, pues estas son el resultado de reproducir aspectos pasados, reales o inventados, que pueden ser innovados o reinventados, siempre y cuando estas modificaciones respondan a elementos similares que permitan la continuidad social. Esta tradición busca inculcar valores y normas de comportamiento a través de la práctica dentro del contexto social en el que surgió, prácticas que reflejan la diversidad intercultural que durante siglos ha sido negada, producto de un *blanqueamiento mental* que expresan sus devotos cuando se refieren a la imagen de San Benito de Palermo como *"un hombre del campo que trabajaba en el campo, por eso se volvió negro"*.

Martha Marielba Herrera Reina, antropóloga afrosalvadoreña y consultora cultural. Ha investigado y publicado libros y artículos sobre religiosidad popular, identidades de pueblos indígenas y afrodescendientes en El Salvador, en diferentes espacios latinoamericanos. Por las investigaciones realizadas ha recibido el Reconocimiento por investigación relevante "Aproximación etnográfica al culto popular del Hermano Macario en Izalco, Sonsonate, El Salvador" desarrollada en el año 2010; Reconocimiento por investigación"Elementos afrodescendientes en la religiosidad popular. El Caso de San Benito de Palermo en el oriente de El Salvador"y Reconocimiento a la mejor investigación del año 2012: "Imaginarios y discursos de la herencia afrodescendiente San Alejo, La Unión, El Salvador".Otorgados todos por la Universidad Tecnológica de El Salvador (UTEC). Actualmente es la presidenta de la Red de Estudios Afrocentroamericanos que trabaja en conjunto con las poblaciones de afrodescendientes de la región centroamericana y es fundadora de Las Jornadas Internacionales de la Estudios Afrocentroamericanos.

En el año 2017 impulsó juntamente con una comunidad afrodescendientes y la Asociación Pokomames por el Medio Ambiente (APOKAM) la iniciativa de reforma constitucional para la incorporación del derecho de los pueblos afrodescendientes de El Salvador en el Artículo 63 de la Constitución, la cual está en debate actualmente en la Comisión de Legislación y Puntos Constitucionalesde la Asamblea Legislativa.

Actualmente, junto con un colectivo de personas autoidentificadas como afrodescendientes, está en proceso de consolidación de la organización AFROOS (Afrodescendientes Organizados Salvadoreños).

Juan Pablo Peña Vicenteño, licenciado en Historia; Maestro y Candidato a Doctor del Posgrado en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es investigador y subcoordinador del Proyecto Afroamérica. La Tercera Raíz del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad(PUIC), adscrita a la Coordinación de Humanidades de la UNAM; sus líneas de investigación son: El Comercio de esclavizados de origen africano en la Mar del Sur durante la época colonial y la Afroindianidad en América Latina, con énfasis en Centroamérica. Del 2008 al 2017 fue profesor-facilitador de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR) en el Estado de Guerrero y de la Universidad Intercultural de los Pueblos de la Costa, en Oaxaca. Desde el 2006 participa en la Cátedra México Nación Multicultural del Proyecto Docente del PUIC -UNAM. Del 2011 al 2013 realizó una estancia de investigación participante en los pueblos Afromexicanos de la Región de la Costa Chica de los estados de Guerrero y Oaxaca, donde continúa su colaboración con las organizaciones afromexicanas. Es miembro fundador de la Red de Estudios Afrocentroamericanos (REAC) desde el 2012 a la fecha. En el 2007 recibió la medalla "Gustavo Baz" al mejor servicio social del Colegio de Historia que otorga la UNAM.

¡Descubriendo mi herencia, comparto mi experiencia!

Por Ana Yency Lemus

"Estoy orgullosa de mi abuela, una mujer afrosalvadoreña, quien me ha permitido descubrir mis raíces para poder identificarme como mujer afrodescendiente a partir de mi ascendencia familiar. Esto me hace sentir respeto hacia la diversidad, la herencia y la cultura afrodescendiente; como también, me ha enseñado a valorar los aportes y las contribuciones en el desarrollo de las sociedades centroamericanas. Es por esto que necesitamos regresarle la identidad a nuestro país El Salvador, combatir el racismo y poner sobre la mesa los Derechos Humanos, sobre todo en relación a la importancia de obtener una educación de calidad, debido a que es fundamental adquirir conocimientos para poder alcanzar una vida social plena".

¿Has escuchado más de alguna vez la palabra Afrodescendiente?

Afrodescendiente:

Es el nombre que se le ha otorgado a todas las personas que poseen una herencia cultural vinculada con África y que se encuentran viviendo en algún lado

del mundo, a consecuencia de la esclavitud de sus antepasados. En el caso de El Salvador, los afrosalvadoreños somos una comunidad que ha sido oprimi históricamente, razón por la cual hemos tenido que padecer permanentemente de la desigualdad, la marginación y la discriminación racial.

Mi nombre es Ana Yency Lemus, me identifico como afrosalvadoreña a partir de mi ascendencia familiar. Es por esto que quiero compartir en este texto la experiencia de mi abuela, una mujer afrodescendiente, quien ha tenido que enfrentar desde pequeña el racismo en el país. Por lo que me interesa abordar su historia, para reconocer a través de ella mi propia herencia africana. Además, también me interesa expresar en este texto, mi lucha por el reconocimiento constitucional de la población afrodescendiente en El Salvador.

!Descubriendo mi herencia, comparto mi experiencia!

Francisca Grijalva Juárez nace en el Cantón Rincón Grande, Ciudad de Atiquizaya, Departamento de Ahuachapán, el 07 de octubre de 1939, bajo el seno de una familia campesina. Hija de Jesús Grijalva y Victoria Juárez, quienes procrearon 8 hijos: 5 mujeres y 3 hombres, de los cuales Francisca fue la séptima.

Francisca Grijalva es el nombre de mi abuela, una mujer afrosalvadoreña que durante su niñez fue víctima de la pobreza, la desigualdad y la discriminación producto del racismo estructural que hay en El Salvador, siendo parte de los sectores más vulnerables del país.

Desde su niñez, Francisca supo que estaba inmersa en una sociedad racista y que era una niña "diferente". Ella me dijo un día: "no tuve los mismos privilegios que otras niñas por ser negra", cuando le pregunté cómo había sido su vida de niña. Junto a esto, ella también tuvo una vida sumergida en la pobreza, donde la mayoría de las veces su única fuente alimenticia fueron guineos majonchos (es un tipo de guineo corto y grueso, con cáscara áspera y menos dulce que el guineo tradicional), los que encontraban en la milpa donde trabajaba su papá, a quien le pagaban setenta y cinco centavos de colon al día, lo que equivale en la actualidad a menos de un dólar por jornada de trabajo.

Los padres de Francisca –mis bisabuelos– al ser afrodescendientes también venían sufriendo discriminación y racismo por su color de piel. Razón por la cual les hacían creer que no valían como personas y que solo podían servir para ser colonos de una finca, pues jamás alguien como ellos –con piel negra– podrían llegar a hacer grandes cosas en su vida. Razón por la cual, mi bisabuela siempre se dedicó a realizar labores como el de ama de casa, y con lo que ganaba mi bisabuelo lograban comprar jabón, maíz, frijol, sal; lo mínimo para poder mantener a una familia de 10 integrantes.

De acuerdo con esto, mi abuela comenzó a estudiar en la Escuela Rincón Grande, pero a los 8 años decidió no continuar. Cuando le pregunté a mi abuela por qué ya no siguió en la escuela, ella me contestó: "Me llamaban mica, negra, prieta, y me pegaban mucho, por eso decidí abandonarla, y también mi papá ya no quiso que fuera por lo mismo, porque me pegaban por ser negra". Por lo que mi abuela decidió quedarse en la casa para ayudar con los deberes, ya sea realizando los mandados o incluso trayendo agua, ya que no contaban con acceso gratuito y la tenían que comprar a diez centavos el cántaro. Y con el pasar del tiempo, mi abuela se dedicó al trabajo de finca, deshijando el café, acarreando los pilones de café y regando la pulpa en la finca.

En su adolescencia y como toda joven queriendo superarse, creyó que la única vía posible era irse de su casa con su novio, por lo que a los 16 años se marchó en busca de mejores oportunidades. Cuando le pregunté a mi abuela sobre esto, me responde: "Era una adolescente pobre, sin nadie que pudiera educarme, en ese momento pensaba que si me iba a casa de mi novio tendría mejores oportunidades, podría seguir estudiando y lograr lo que pensaba en la vida, pero fue una decisión equivocada". Luego de unos meses de convivencia, se dio cuenta de que esa no era la vía correcta, así que regresó a casa con sus padres. Después de cumplir la mayoría de edad, decidió salir del cantón donde vivía y migró hacia el pueblo, donde, por medio de unas amigas, comenzó a trabajar en una panadería para poder ayudar a sus padres de alguna manera. A sus 22 años se casó con mi abuelo, quien era un agricultor y, según mi abuela, hacían muy buena pareja ya que mi abuelo no sabía leer, pero sí escribir; entonces mi abuela leía y mi abuelo se encargada de escribir, de forma que pudieron complementarse y apoyarse mutuamente a pesar de las dificultades.

Le pregunté a mi abuela: ¿si hubiera tenido la oportunidad de estudiar y elegir una carrera para convertirse en una profesional, que le hubiera gustado ser? Me responde mirándome a los ojos: "Me hubiera gustado ser una profesora, son los forjadores de la educación y enseñan a los niños, niñas y jóvenes valores para convertirse en personas de bien, sé que no lo pude ser y por eso obligué a mis hijos a terminar sus estudios, como también te exigí a vos y a tus primos a que lo hicieran", razón por la cual mi abuela siempre me dice que debo ayudar a los demás, practicar la solidaridad y la empatía.

¿POR QUÉ LUCHAR POR LOS AFRODESCENDIENTES EN EL SALVADOR?, SI TU NO ERES NEGRA.

Hace mucho tiempo atrás conocí la historia de mi propia abuela y así como aprendí de la historia de ella, sé que existen muchas otras mujeres afrosalvadoreñas en condiciones precarias, olvidadas, sin ninguna oportunidad para poder desarrollarse. Razón por la que decidí luchar por el respeto, el reconocimiento y el derecho de los sectores más vulnerables, como lo es la población afrodescendiente del país.

A inicios de mi lucha, le pregunté a mi abuela qué pensaba sobre la afrodescendencia y ella me respondió: ¿Qué es eso? Luego le hice de otra manera la pregunta: ¿Qué piensa acerca de las personas negras? Y me contestó: "Los negros son feos, los discriminan, se burlan de ellos, cuando un niño o niña nace, estos son catalogados como "bonito" o "feo" según su color de piel" y me confesó: "Yo siempre quise ser blanca, para que no me hicieran burla, ni me discriminaran en la escuela y así poder terminar mis estudios, pero como Dios no quiso, no podía hacer nada". Es por esto que desde el 2011 hasta la fecha lucho por el reconocimiento de la comunidad afrosalvadoreña.

Sin embargo, muchos se preguntarán por qué lucho por la comunidad afrodescendiente si no me veo como tal. Yo les respondo que tal vez no tenga los rasgos físicos asociados a la afrodescendencia, pero sé muy bien que lo soy por mi ascendencia, porque llevo la sangre de mi abuela y porque siento el compromiso y el deber de luchar por el reconocimiento de nuestra comunidad, ya que por muchos años se ha negado su presencia en mi país.

De hecho, en la actualidad nuestra comunidad aún no ha sido reconocida constitucionalmente y mujeres como mi abuela siguen estando invisibilizadas en

el país. Esta problemática me ha llevado a fundar y a ser la directora de la organización "Afrodescendientes Organizados Salvadoreños" (AFROOS), conformada por un grupo de amigos y amigas, quienes decidimos fundarla con el objetivo de impulsar procesos de organización, resistencia y lucha para que el Estado de El Salvador reconozca y garantice los derechos negados e invisibilizados históricamente de los afrosalvadoreños en el país.

En el 2017, desde nuestra organización presentamos una pieza de correspondencia a la Asamblea Legislativa para la modificación del artículo 63 y así lograr el reconocimiento de los afrosalvadoreños, sin recibir ninguna respuesta oficial. Posteriormente, en el 2019 volvimos hacer lo mismo, pero lamentablemente el gobierno sigue haciendo caso omiso. Es por esto que debemos agrupar a nuestra comunidad y empoderarlos; para ello, es importante que los afrosalvadoreños comiencen a autoidentificarse como tal, para así empoderarlos en la lucha por el reconocimiento.

Gracias a la lucha que hemos realizado con AFROOS, ahora tengo más amigos y amigas que hablan del tema con seriedad, ya que antes se reían y no le tomaban el peso a la importancia de este movimiento. Sin embargo, hoy en día son cada vez más los interesados y esto me parece muy bien, pues significa que estamos haciendo ruido, que estamos haciendo bien nuestra tarea de buscar reconocimiento, justicia y desarrollo para la comunidad afrodescendiente; no solo en El Salvador si no en el mundo entero. Por lo que debemos luchar permanentemente, ya que todavía hay personas que niegan la existencia de los afrodescendientes en El Salvador. Estamos conscientes de que de la noche a la mañana no podremos deconstruir lo que por años hemos venido escuchando y repitiendo, pero si trabajamos en comunidad podremos lograrlo.

Después de unos años de iniciar mi activismo, le conté a mi abuela sobre el trabajo que estaba realizando, además de comentarle sobre la historia de Martin Luther King y Nelson Mandela, quienes defendieron con su vida la lucha de los afroamericanos, convirtiéndose en referentes fundamentales para la lucha de la comunidad afro en todo el mundo. También le platiqué sobre nuestra historia negada como afrosalvadoreñas y le pregunté: Con todo lo que le he contado, y después de saber sus raíces, ¿sigue pensando en que le gustaría ser blanca? Y me respondió: "Jamás me he sentido mal por ser negra, solo que en su momento no quería serlo para que la sociedad me aceptara, porque deseaba seguir estudiando, pero siempre he pensado que todos valemos iguales, estoy orgullosa de este colorcito que Dios me dio"; también le pregunté qué debería hacer para que no existiera el racismo, y me contestó: "Tu tarea debe ser educar y concientizar a los jóvenes porque es la nueva generación quien tiene en sus manos la posibilidad de que esto cambie, decirles que aprovechen las oportunidades que los de mi generación jamás tuvimos, que no se detengan por su color de piel, condición económica, y que se sientan orgullosos siempre de sus raíces. Por lo que tenés una tarea muy importante con las personas negras; y tal vez yo ya no esté cuando logrés esto junto con otros, pero estaré satisfecha que le has cumplido a tu abuela y a la comunidad negra por permitirles sentirse orgullosos de sus raíces, libres de racismos, de discriminación, lo más importante y esencial que ojalá no haya otra niña que tenga que dejar la escuela como yo, por su color de piel".

Yo también negué mi raíz una y varias veces; cuando la descubrí, me sorprendí, y desde ese momento me siento orgullosa de ser afrodescendiente y llevar en mi sangre la herencia de mi abuela, mis ancestros, y saber que también soy una parte de África.

@AfroosSV

Ana Yency Lemus, salvadoreña, nacida en el departamento de Ahuachapán, originaria del Municipio de Atiquizaya en El Salvador. Mujer, joven, se autoreconoce como afrosalvadoreña. Licenciada en Relaciones Internacionales. Se especializa en formulación y gestión de proyectos de cooperación internacional, en contenido digital y en políticas públicas; además se desempeña como consultora independiente.

Ha tenido la oportunidad de realizar diplomados en diferentes universidades y organismos de América Latina y el Caribe entre ellas UCR, UNED, Amherst College, Harvard,ONU, OEA, OIJ, Lideresa destacada por Institute Training y Departamento de Estado de los Estados Unidos, Ex Becaria SUSI (Embajada de los Estados Unidos), actualmente joven influyente de El Salvador reconocida por la Asamblea Legislativa, activista desde sus 14 años defensora de los derechos de la comunidad negra, de la naturaleza, la juventud y las mujeres en El Salvador . Es directora y fundadora de la Organización Afrodescendientes Organizados Salvadoreños (AFROOS), presentadora de la iniciativa de reforma constitucional al Art, 63 para incorporar los derechos de los Afrodescendientes en el país. Cuenta con más de 10 años de experiencia en voluntariado y organizaciones sociales.

Mirada panorámica afro y disidente

por Nasch Beitia Mercado

Este escrito tiene la intención de abordar varias ideas y realidades, desde una mirada panorámica.

Es de suma relevancia reivindicar la memoria histórica de las personas afrocaribeñas, afrolatinas y de la diáspora; no debemos permitir que la palabra diáspora se diluya y pierda fuerza. He escuchado y leído repetidas veces, que las personas dicen: diáspora, para referirse a emigración, como si fuesen sinónimos. Situación que me llevó a reflexionar y preguntarme: ¿Cuál es la diferencia entre migración y diáspora?

Lo cierto es que el término diáspora se ha mal utilizado, ocasionando que se descontextualice el objetivo real de su significado, haciendo que la situación de la diáspora africana no sea un proceso histórico violento y de peso para las personas que no se reconocen afrodescendientes y de esta manera, quitándole responsabilidad por los hechos acaecidos, a la supremacía blanca.

La palabra diáspora viene del prefijo griego, *dias* (a través de) y *spora* (siembra, semillas), diáspora originalmente significa, siembra de una semilla a voleo (voleo: Golpe dado a una cosa en el aire antes de que toque el suelo).

También espora viene del prefijo griego ``spora`` que se emplea en las ciencias naturales, específicamente en la botánica, y es utilizado para nombrar el proceso de las células vegetales, hongos, cuando los cromosomas se separan dentro de la membrana nuclear y luego esta se estrangula formando dos núcleos.

Después de repensar e investigar etimológicamente la palabra diáspora, pensemos en cómo las personas africanas esclavizadas fueron arrancadas, desprendidas de sus pueblos, para ser voleadas violentamente por los colonizadores a otras tierras; cuando tenemos clara la razón por la cual se utiliza el término de diáspora africana, no podemos entonces comparar o volver a utilizar, diáspora, para referirnos a cualquier otra situación de movilidad humana.

Es por esto que los términos y conceptos como el de diáspora, interseccionalidad, tokenismo, entre otros, surgen a raíz de operaciones sociales opresoras y se aplican en las ciencias sociales y en la vida misma de las personas racializadas y/o diversidades identitarias como mecanismo para estudiar, visibilizar y encontrarle sentido íntimo de pertenencia a las situaciones que sufrimos por parte de este régimen capitalista, racista, colonial, que constantemente se rediseña como coartada para distraer y hacer perpetuar su sistema esclavista, explotador, falocentrista, androcéntrico, etc.

Tuve la necesidad de expresar lo anterior porque las palabras y el lenguaje ya sea escrito o verbal están creados por los opresores de manera sexista, racista y muy sutil para distraer, e invisibilizar, a las personas que han racializado, por esto es importante repensarnos constantemente para tener presente el panorama y saber en qué momento utilizar las palabras correctas como nuestra herramienta y nuestra defensa en contra del sistema.

Me gustaría llevarles al contexto de la situación de las mujeres afrodescendientes en Panamá, resulta importante contar las historias en tiempo y espacio, comenzando por sus antecedentes.

El racismo nació en Europa occidental con la intención de justificar la supremacía y relación desigual colonial de las personas blancas, por encima de las personas negras. En los inicios del sistema capitalista los europeos necesitaban personas que realizaran trabajos forzados sin tener que darles alguna remuneración o derecho, y es ahí cuando los europeos ejercen su supuesta superioridad e invaden y destierran a personas negras de sus tierras como: Reino del Kongo, Sudáfrica, Ghana, Nigeria, entre otros.

Una vez los colonos llegan al territorio Abya Yala, según el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, existían en el continente aproximadamente setenta millones de indígenas. Un siglo y medio después, y de acuerdo a la misma fuente, solo había unos tres millones y medio de indígenas. Después del genocidio, los colonos aplicaron a les indígenas el sistema de encomienda, tomándose las tierras, y en Panamá comienzan a explotar el territorio a partir de la extracción de perlas, antes de descubrir el oro, que da inicio al tráfico de personas negras para generar mano de obra esclavizada o mano de obra africana.

Analizando al colonizador, llegué a la siguiente conclusión: la cosmovisión del hombre blanco es dirigida a partir del ego conquistador, es decir, el Yo conquisto. Por lo tanto, únicamente Yo pienso, Yo iluminado por Dios, tengo derecho a ejercer relaciones desiguales, porque todo lo que no se parece a mí, hombre blanco, no es humano. Esta creencia lleva adelante las violencias coloniales y se perpetúan entre un lugar y otro, lo que causa clasificación de las personas, a través del sistema de castas como herramientas de poder para explotar a las personas racializadas con facilidad; podríamos hacer un paralelo con la violencia estructural en los sistemas sociales de la actualidad.

La conducta humana es construida como la mayoría de las cosas en este sistema, la verdad es que no nacimos con una conducta específica y mientras crecemos nuestros comportamientos sociales, es decir, la realidad sociocultural en la que estamos inmersas, está llena de valoraciones implícitas que nos condicionan. Pero justamente, como la conducta humana es una secuela histórica construida, es posible deconstruirla.

A raíz de la colonización de la corona española ``la mujer negra durante el periodo colonial en Panamá, experimentó abuso sexual de sus amos, se aplicó lo que históricamente se reconoció como: derecho de pernada, es decir, la facultad para poseer sexualmente a los miembros de su servidumbre. Situación que trascendió hasta bien avanzado el siglo XIX, bajo ese mecanismo de relación amo-esclavizada…``

La violación de las mujeres afro en aquel entonces es solo un ejemplo de muchos sobre la condición de la mujer esclavizada. Sin embargo, los registros históricos de esta población puntual son limitados. En la actualidad, la situación de las mujeres afro sigue siendo compleja, porque la sociedad se ha estructurado de forma racista y patriarcal, con la hegemonía de la supremacía blanca que nos continúa explotando a nivel económico, sexual y simbólico.

La cosmovisión creada en el periodo colonial, sus actitudes, pensamientos, comportamientos, han permeado en el tuétano de la sociedad hasta la actualidad, claramente reflejadas en las políticas públicas, constitución, leyes y decretos que rigen Panamá.

Un ejemplo claro de que a lo largo del tiempo poco ha cambiado, pese a las grandes luchas por disminuir la brecha de la desigualdad social, de género y

raza, es la situación de las mujeres afrodescendientes en Panamá con respecto a la Educación por Ingreso Laboral. En las Estadísticas de 2017 hechas por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), se deja sustentada la poca oportunidad salarial que tenemos las mujeres negras.

Educación x Ingreso Laboral año 2017/ Balboas por mes

	Universitaria
Hombre/Afro	1,400$
Hombre/Otros	1,600$
Mujer/ Afro	1,000$
Mujer/ Otros	1,200$

Las cifras marcadas como Otros no contemplan a las personas que se autoidentifican como pertenecientes a pueblos indígenas.

En el año 2019 se volvió a hacer el estudio, y según las observaciones realizadas desde el Instituto Nacional de la Mujer (INAMU), con el apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la antropóloga social Alina Torrero demostró nuevamente que las mujeres afrodescendientes tienen un nivel de educación igual o mayor al resto de la población, sin embargo, presentan un nivel de desempleo superior y perciben menores salarios.

Son estos y muchos más desafíos los que se nos presentan a las mujeres afrodescendientes.

Un gran reto que aún no superamos en Panamá, es la falta de estadísticas y estudios para saber la situación de vida de las mujeres afro diversas, lesbianas, bisexuales y trans, así como necesitamos dentro de las estadísticas de femicidios información que detalle cuántas mujeres eran negras, y con urgencia, una educación integral con conciencia crítica para mantener activa la memoria histórica colectiva y la inclusión de las identidades diversas.

Porque en las estadísticas del Banco Interamericano de Desarrollo, BID del año 2017, solo el 17% de la población de Panamá se identifica como afrodescendiente y se localizan en su mayoría en las provincias de Bocas del Toro, Coclé, Colón, Darién y en la ciudad de Panamá, porcentaje bajo para la cantidad de personas que probablemente son afrodescendientes o afropanameñes.

Es vital crear esta conciencia e identidad para que la población se reconozca e identifique con los etnónimos afrodescendientes, ya que por el momento la falta de reconocimiento identitario hace que resulte difícil al momento de realizar los censos.

Es urgente que logremos realmente colocar denuncias por agresión distintivas, es decir, que se pueda reconocer la identidad de las víctimas, para que queden registros de estas violencias, por raza, género, orientación sexual, etc.

En Panamá contamos con leyes para protección de actos racistas, algunas de estas leyes son:

Ley No. 16 de 10 de abril de 2002. Que regula el derecho de admisión en los establecimientos públicos y dicta medidas para evitar la discriminación

Ley No. 11 de 22 de abril de 2005. Que prohíbe la discriminación laboral y adopta otras medidas.

Ley No. 7 de 14 de febrero de 2018. Tiene como objetivo prohibir y establecer la responsabilidad por todo acto de violencia que atente contra la integridad física y psicológica de las personas, proteger el derecho al trabajo en condiciones de equidad y establecer políticas públicas para prevenir estos actos, conforme a las convenciones sobre Derechos Humanos ratificadas por la República de Panamá.

A pesar de tener legislaturas sobre actos discriminatorios o violentos, el racismo estructural y la cultura racista no ha disminuido.

Una evidencia de la eliminación paulatina de la memoria histórica afrodescendiente, es la cátedra de Historia de las Relaciones entre Panamá y Estados Unidos, en esta materia se debería educar sobre la segregación racial, la trata esclavista que sucedió en el siglo XIX, todos los tratados y la dominación de los Estados Unidos sobre la República de Panamá. Cuando el Ministerio de Educación se encontraba bajo la administración de Lucy Molinar, la asignatura fue eliminada del *pensum* escolar en septiembre de 2012. En 2016 la reincorporaron y recientemente hubo un fallo por parte de la Corte Suprema de Justicia que declara inconstitucional el artículo 6 de la Ley No. 37 de 12 de julio de 2015 que establecía la enseñanza obligatoria en las universidades de la materia de Historia de las Relaciones entre Panamá y Estados Unidos.

Sucesos como estos desarticulan de la educación, gran parte de la historia de las mujeres afro, para seguir contando la historia oficial, donde dejan a los colonizadores como héroes, dejando entrever que debemos agradecerles y seguir trabajando para sus grandes empresas, manteniendo el estatu quo de la normalidad en la que hemos vivido siempre, bajo las órdenes, moldes y estructuras desde la colonización a la actualidad.

Una de las poblaciones más afectadas por este statu quo, son las identidades no normadas, como las mujeres afro, lesbianas, bisexuales, trans, con muchos menos privilegios y oportunidades.

Sin duda, a lo largo de los años, uno de los mecanismos que aún afecta la vida de las mujeres afro, en parte ha sido desarrollado por la iglesia católica y las religiones cristianas en los inicios del sistema neoliberal, quienes nos explotan para someternos al cuidado del hogar y para ser sumisas a los hombres sin que tengamos derecho a voz ni voto, aunque en la Carta Magna panameña nos llamemos Estado laico.

A pesar de que Panamá es un Estado laico, en el año 2004 aún era un delito con cargos de sodomía, ser una persona visible con una orientación sexual, expresión e identidad de género distinta a la heteronorma y se ejercían políticas represivas como multas, terapias de electroshock (estimulación electro-convulsiva). Tenían potestad de llevarte a prisión, si tenías hijes te los podían quitar y hasta deportar, si eras extranjere.

Aun así, arriesgándose a la represión, en junio de 2004 la población LGBTIQ+, salió públicamente, por primera vez, a la calle a marchar y luchar por sus derechos. Mientras en 2005, la Dra. Ángela Figueroa y el Lcdo. Ricardo Beteta Bond coincidieron en la elaboración de una propuesta para la no discriminación por razón de orientación sexual e identidad de género, presentándola a la Asamblea Nacional, y después de todo un proceso, se logra la aprobación del Decreto Ejecutivo No. 332 de 29 de julio de 2008, que deroga el artículo 12 del Decreto 149 de 20 de mayo de 1949. Con ello entonces se logra la despenalización de la homosexualidad en Panamá.

Ser una mujer negra ya es complejo, ocultar tu orientación sexual para tratar de encajar en la sociedad es inaceptable y ejerce una presión mental tan profunda, que muchas veces las personas eligen terminar con su vida.

Tocando muy por encima ahora el tema de la salud mental, ni por asomarse dentro de la lista de cosas importantes para el Estado, está la de proveer al pueblo de programas en relación a la salud mental para mujeres afro, lesbianas, que sufrimos racismo, y cómo afecta psicológicamente el estrés postraumático, y los traumas generacionales marcan hondo. Pero

como todo está privatizado y realmente en este sistema lo único indispensable es que seas un ente productive sin ser político, ni cuestionar nada no es algo que esté en agenda.

Quiero recalcar que las identidades son importantes, reconocer y ponerle nombre a las cosas nos ayuda a identificar lo que nos hace daño.

Desde la década de 1960, Michelle Wallace, Ángela Davis, Frances Beale, Audre Lorde, por mencionar algunas, pero hay muchas más, feministas, activistas, escritoras, filósofas, etc., pensaron sobre les esclavizades, les rechazades, les invisibilizades, las disidencias.

Es a raíz de estos conceptos que Kimberly Crenshaw en 1989 creó el concepto de interseccionalidad como herramienta para visibilizar las opresiones y desigualdades que nos atraviesan a las disidencias, lo que está fuera del plano cartesiano, o sea, fuera de lo normativo.

Patricia Hill Collins fue la que diseñó la imagen de interseccionalidad y menciona que el análisis interseccional no debiera estar limitado al análisis de desigualdades o discriminaciones, sino ser considerado un marco teórico que debe abarcar a todos los miembros de la sociedad, ya que es un instrumento adecuado para analizar la estratificación social.

Crenshaw hace referencia a que no se trataba de una suma de desigualdades, sino que cada una de estas interaccionan de forma diferente en cada situación personal y grupo social. Convocó a reconocer y analizar todas las formas de opresión y su relación con las estructuras de poder manifiestas en los cuerpos racializados, explotados, invisibilizades, disidentes.

La categoría mujer no es unitaria, tal como lo señala Ángela Davis. Como las mujeres no somos un grupo homogéneo, es decir, no somos iguales, surge el afrofeminismo que por supuesto, es interseccional, con un contexto reivindicativo de las experiencias de las mujeres negras que hablan desde sus umbrales, y trata no solo de buscar la igualdad entre hombres y mujeres sino que también de erradicar todos los sistemas de opresión, que nos atraviesan a las mujeres negras y afro lésbicas, bisexuales, trans y otras disidencias. Gracias a estos aportes los movimientos de mujeres afrodescendientes en Panamá, continuamos luchando y militando para conseguir una educación integral, transformar la cultura, el sistema, crear leyes que sean realmente representativas para las mujeres negras, disidencias, que realmente nos protejan y sean totalmente inclusivas, libres de cualquier tipo de discriminación.

Fuente: Molina Castillo, Mario José. *La tragedia del color en el Panamá colonial 1501-1821*. Editorial: Impresos modernos, S.A. (P.100) 2011.

Fuente: Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples (INEC), 2015, 2016 y 2017. Instituto Nacional de Estadística y Censo

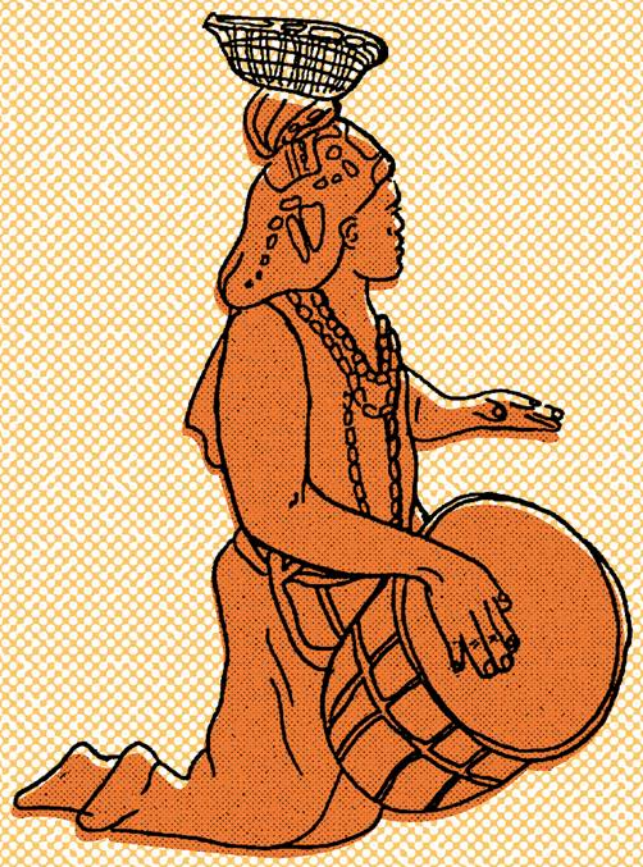
Esporas - Qué es, Significado y Concepto

Genocidios indígenas en América Latina - Historia - Historia

https://inamu.gob.pa/

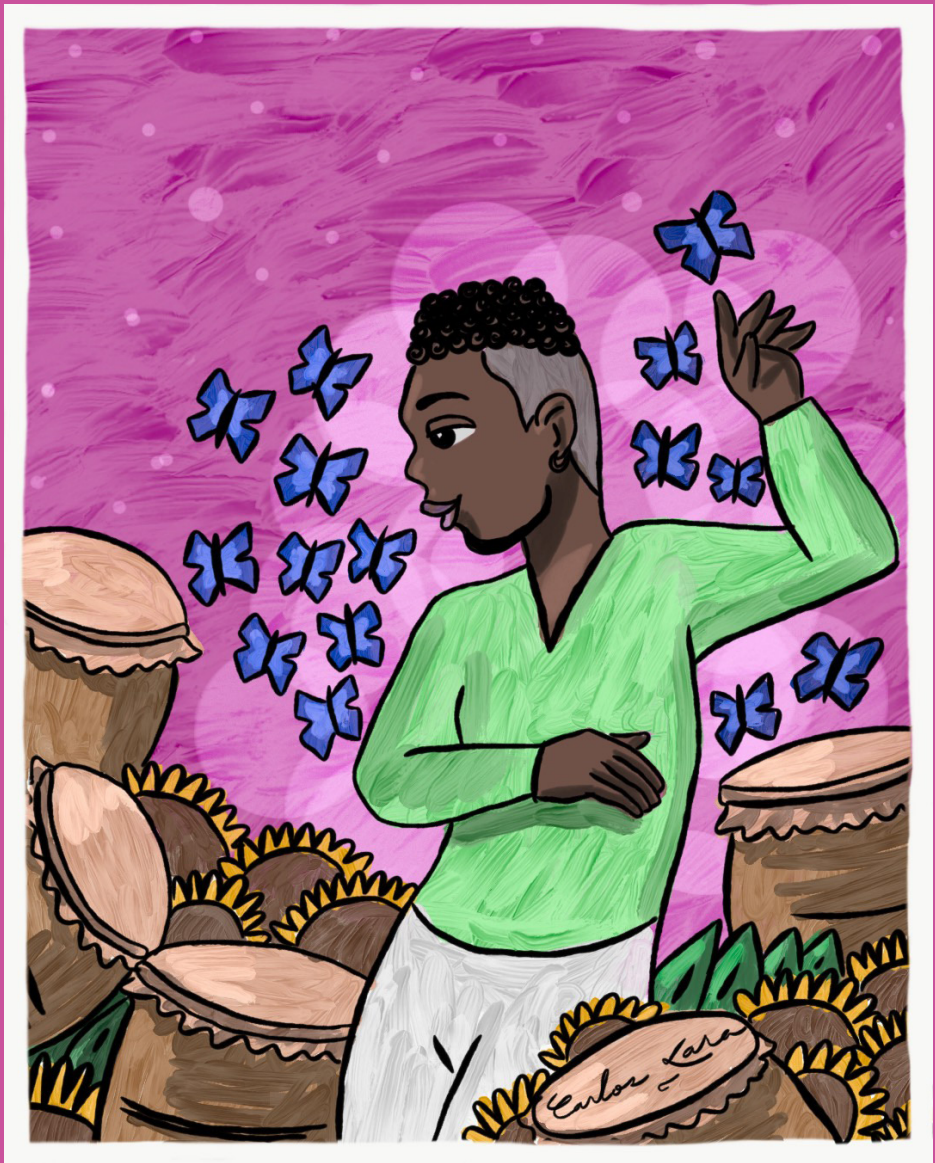
Nasch Beitia Mercado (Panamá, 26 años). Es militante negra, antirracista, lesbiana, andrógina, feminista y deportista. Es estudiante de Ingeniería de Operaciones y Logística Empresarial de la Universidad Nacional de Panamá y egresada del programa Agentes de Cambio de la fundación Friedrich Ebert, generación 2019.
Es fundadora de Birria de Giales, programa deportivo que busca crear espacios seguros deportivos para las mujeres, utilizando las canchas, visibilizando, animando, rompiendo mitos y estereotipos, creando tejidos entre mujeres que hacen deporte y mujeres deportistas.

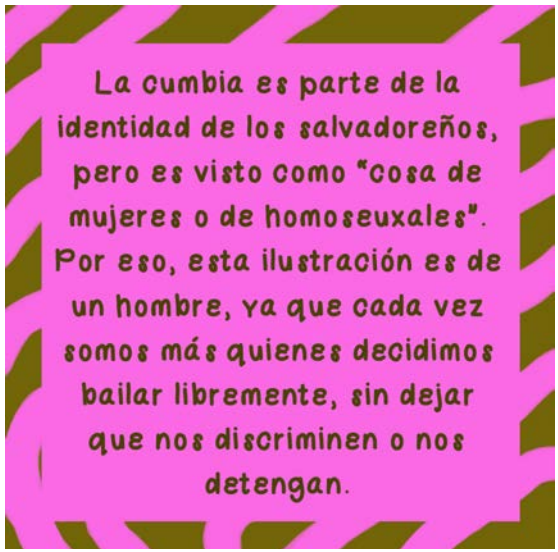
CULTURA

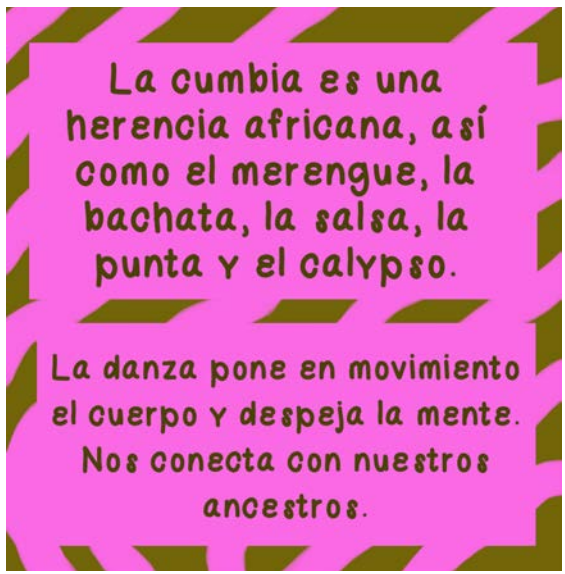


Ilustraciones afrosalvadoreñas

Por Carlos Lara




La cumbia es parte de la identidad de los salvadoreños, pero es visto como "cosa de mujeres o de homoseuxales". Por eso, esta ilustración es de un hombre, ya que cada vez somos más quienes decidimos bailar libremente, sin dejar que nos discriminen o nos detengan.


La cumbia es una herencia africana, así como el merengue, la bachata, la salsa, la punta y el calypso.
La danza pone en movimiento el cuerpo y despeja la mente. Nos conecta con nuestros ancestros.

Las y los cimarrones, fueron africanos esclavizados en la época colonial, quienes huyeron de las propiedades de sus esclavistas, en búsqueda de la libertad.
Agrupándose en cimarronajes o también llamados Palenques, en territorios de difícil acceso.

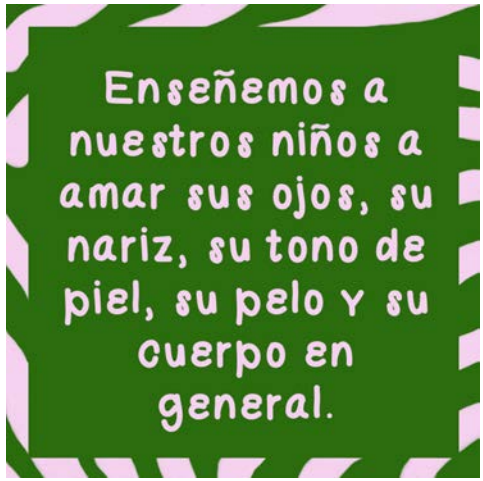
Y si bien es cierto que la palabra 'cimarrón' era un término despectivo por parte de los españoles.
Lo retomo para hablar de la valentía de escapar en busca de libertad y no sólo de un amo español, sino de un padre, un esposo o de la iglesia opresora.

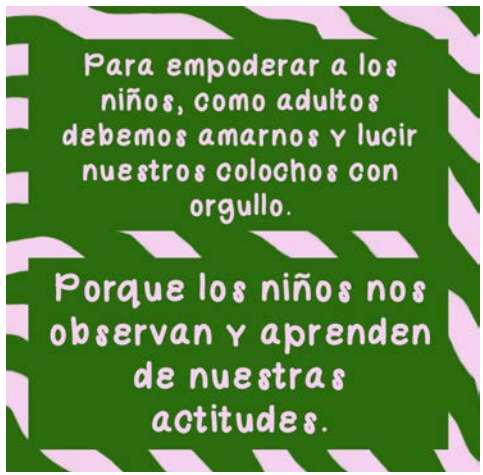
Tengo en mi mente imágenes de salvadoreñas con machete en mano.

Que conjugo con una fotografía de mujeres cimarronas con machetes, que un día vi.

Muchas salvadoreñas aún siguen siendo oprimidas por sus padres, maridos, pastores, iglesias y por el sistema patriarcal.

Pero también, hay otras mujeres que son cimarronas y conscientes de que conseguir la libertad no será fácil, pero vale la pena luchar por eso.





Carlos Isaías Morales Lara (El Salvador, 1993). Es artista, dibujante, pintor, profesor de inglés y portugués, además de ser activista LGBTQ+. Actualmente vive en Zacamil, Mejicanos, San Salvador.
Su obra se basa principalmente en la representación de rostros, desnudos masculinos y caricaturas, con el objetivo de visibilizar las experiencias machistas y homofóbicas que vive la diversidad sexual en Centroamérica. A su vez, ha realizado murales en distintos lugares de la zona oriental de El Salvador, así como en Honduras y Guatemala.

Poemas

Por Florence Ivette Levy (Florivette)

Heredera de
la África-Negra

(inspirada en la pintura de Luis Mercado, BlackRoots)

Negra me ha creado
el pintor de corazón alado,
que surca el cielo de mi tierra.

¡Ojalá! me vieras
con los ojos de su alma,
para descubrir el amor
con que expresa
toda mi historia
de heredera de mis abuelos
que la vida celebraban
al son de tambores y maracas,
danzando agradecidos
por los frutos de la madre tierra.

Mis hombros ha cubierto
con el lienzo de la pureza
del amor de hombre
nacido de mujer,
dejando al descubierto
la turgencia de mis pechos
de mujer que es también madre.

Mi cabello ha delineado
en largas trenzas africanas,
en recuerdo de donde vine
a poblar la nueva tierra
en que ahora vivo.

Hermosos aretes me ha colocado
para resaltar en mi rostro
mis ojos de mirada desafiante,
en armonía perfecta
con mis gruesos labios
que describen sin palabras
mi herencia Negra-Africana.

Me ha adornado la cabeza
con un racimo de banano,
que trae consigo sus hojas
para protegerme del sol y la lluvia,
en mi silencioso andar.

¡Mírame! como él me ve,
y sabrás
que soy su Caribe
de marineros negros y blancos
que cada noche navegan su mar
para atrapar
los cantos,
las danzas,
las siluetas

y los versos
que al amanecer, con alegría,
depositan en su playa de arena
para inspirar
a sus pintores y poetas,
que su existir harán perdurar,
en el canto y la danza
de su pueblo
traída de las tierras lejanas
de la África-Negra.

Florivette, Mayo 2019

Afro NiCaribeña

(Inspirada en la pintura de Luis Mercado, África en el Alma)

¿Es el rostro de una mujer?
¡No! Es la Afro NicaCaribeña,
expresando el dolor
de haber sido arrancada
de la tierra lejana
que la vio nacer.

Su cabeza ha cubierto
con el paño rojo
en recuerdo
de la sangre
de l@s herman@s
que murieron,
escapando
de la esclavitud.

Liberados por el mar
la adornan toda
de conchas nacaradas,
y una en forma de caracol
de su oreja pende,
provocando los sonidos
que fuerza dan a su alma.

Los surcos labrados
ha llenado de flores blancas,
para cubrir el sufrimiento
y dejar brillar la luz de su interior,
creadora de vida,
guardiana de la muerte.

Tú y yo sabemos,
porque de ella descendemos,
y con el lenguaje de los tambores
nos lo ha contado todo.
Que del África vino
cruzando el frío Atlántico,
pero que hoy somos Afro NiCaribeñ@,
que negra se reconoce
en su tierra y su mar
de la América nuestra.

Florivette, Mayo 2019

Negritud Excelsa

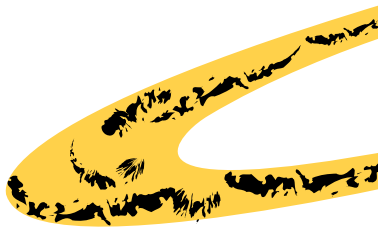
(inspirada en la pintura de Luis Mercado,
Nostalgia de un Caribe Perdido)

Años de silencioso sufrimiento
cargas sobre tus hombros.
Madre de marineros,
Pescadores y Pikineras
que a volar aprendieron,
liberados de los tiranos,
que en su barco a la deriva
se tuvieron que quedar.

¡Oh Negritud excelsa!
de belleza desafiante,
tu libertad expresas
en aparente sumisión,
y la firmeza de tus pasos
revelan en la espumosa estela
los senderos por transitar…

Tus renuevos,
hoy Guardianes,
su historia transmitir podrán
en días de lluvia
y noches de luna,
en los cantos y la danza,
la pintura y la poesía.
inspirados por
las olas y los tambores
de incesante retumbar…

Florivette, Junio 2019



Florence Ivette Levy Wilson, médica, creole con Maestría en Salud Pública para países en vías de desarrollo, nace el 01 noviembre 1964 en Bilwi, Puerto Cabezas, Región Autónoma Costa Caribe Norte (RACCN), Nicaragua. Habla inglés, español, inglés Creole y Miskitu. Empezó a escribir en el año 2006 como terapia de sanación, sin embargo, fue hasta noviembre del año 2010 que decide participar en el Taller Hermanas de Tinta Unidas, promovida por la Asociación Nicaragüense de Escritoras (ANIDE), donde escribe su primer poema que se publica en el 2011 en la revista ANIDE No. 24.
Luego, sigue escribiendo y compartiendo entre los círculos de amigos más cercanos. No obstante, en marzo, 2015, recibe de parte del Gobierno Regional del Caribe Norte, medalla de Portadora Cultural de la Costa Caribe de Nicaragua y para mayo del mismo año ANIDE la invita a participar en la lectura de su poesía, compilada en un libro junto al de otras poetas costeñas, en la Universidad de las Regiones Autónomas Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN). El resto del 2015 se mantiene escribiendo y para junio 2016, participa en una Velada afro artística, Casa Cultura, Bilwi, Puerto Cabezas, RACCN.
Entre el 2016 y el 2019 continúa escribiendo y compartiendoentre amigos y una que otra publicación en las redes sociales. En enero, 2020, acepta realizaruna exposición sobre el desenvolvimiento y cultura de la Costa Caribe de Nicaragua y lectura de sus poesías en el XVII Simposio Internacional Rubén Darío, León, Nicaragua. E inmediatamente después en febrero, 2020, participa en recital de poesía, que se lleva a cabo en el Festival Internacional de las Artes en homenaje a Rubén Darío, en Granada, Nicaragua.

Aguyu

Por Juan Carlos Sánchez

Canciones escritas en garifuna y en español

Aguyo weibuga aguyo
Aguyo yo u ou oh, keimon aguyo

Aba katei hamuriaha wayunagu wama
Lu buindula wonseragu wamagua
Mama lueigie lidi warimbañon bu ou
Basaminaru lau babiñarawaguñala

Dimureiwati bu ya sagu sagu weyu
Magambahatibu luei lamiselo

Aguyo ou numadagunou
Weibuga aguyo
Aguyo uh ouh uh oh keimon aguyo

Aba katei hamuriaha wayunagu wama
Wanangua wamagua keisi garinago
Au buni amuru nuni hañage won
Mabuleidawamei lira nibirigo

Aguyo ou numadagunou
Weibuga aguyo
Aguyo uh ouu uh oh keimon aguyo

Aba katei hamuriaha wayunagu wama
Wanangua wamagua buindu keisi garinago
Au buni amuru nuni hañage won
Mabuleidawamei lira nibirigo

Aguyo
Weibuga aguyo
Aguyo u ou oh

Au buni amuru nuni hañage won
Mabuleidawamei lira nibirigo
Au buni amuru nuni hañage won
Mabuleidawamei lira nibirigo

A casa, vamos a casa
A casa vámonos a casa

Una cosa que nos pidieron nuestros ancestros
Que nos tratemos bien entre todos
El hecho que te vaya mal, no pienses que se te embrujo

Se te instruyo siempre
No hiciste caso para prevenir desgracia

A casa, vamos a casa
A casa vámonos a casa

Una cosa nos pidieron nuestros ancestros
Tratarnos bien como garífunas
Yo por ti tu por mi nos dijeron
No olvidemos eso hermanos

A casa amigos
Nos vamos a casa
A casa, vámonos a casa

Una cosa nos pidieron nuestros ancestros
Que entre nosotros nos tratemos bien como garífunas
Yo por ti tu por mi nos dijeron
No olvidemos eso hermanos

A casa
Nos vamos a casa
A casa

Yo por ti tu por mi nos dijeron
No olvidemos eso hermanos
Yo por ti tu por mi nos dijeron
No olvidemos eso hermanos

Au buni

Por Juan Carlos Sánchez

Canciones escritas en garifuna y en español

Hayanuha wagübürigo
Tuagu tiru uraga to
Satuye ariwachagua,
lisudaranigu adonrawagua oh
irahunu owegua halama oh
Hilaguatiñagie sarago
Iruni imirou hanigi wayunago,
igarigu hanigowogo wagübürigo

Nuestros ancestros van a hablar
Sobre esta historia
Satuye tendido en muerte
Y sus soldados son hechos prisioneros
Los niños muriendo de hambre
A raíz de eso muchos murieron
La tristeza hiere el corazón de nuestros ancestros
El dolor esta incrustado en el pecho de nuestros ancestros

Laduga au buni amümürü nune
Laduga au buni amümürü nune
Laduga au buni amümürü nune
Laduga au buni amümürü nune

Por el Yo por ti y Tú por mi
Por el Yo por ti y Tú por mi
Por el Yo por ti y Tú por mi
Por el Yo por ti y Tú por mi

Dame le badumereha
luagu linasiu garífuna
Magidaraba lidagie,
michubuguyame laon
leigadina

Cuanto hables
De la cultura garífuna
No omitas nada de ella
Ni le agregues historietas
Que le den jocosidad

Laduga au buni amümürü nune
Laduga au buni amümürü nune
Laduga au buni amümürü nune
Laduga au buni amümürü nune

Por el Yo por ti y Tú por mi
Por el Yo por ti y Tú por mi
Por el Yo por ti y Tú por mi
Por el Yo por ti y Tú por mi

Libari baba-nieto

Por Juan Carlos Sánchez

Canciones escritas en garifuna y en español

Kasa megeibeibu libari baba Doümbei me tia lira garawon won Lu wabinaha ya,	¿Qué te pasa a ti, nieto? Ahí tocas el tambor para nosotros para bailar aquí
Kasa megeibei bu libari baba Doümbei me tia lira farara won Lu wasayaha ya,	¿Qué te pasa a ti, nieto? Ahí tocas el tambor para nosotros para festejar aquí
Eibuganali louba indura, Eibuganali louba balice	He caminado las costas hondureñas He caminado las costas de Belice
Ka nadairubei garinago Narihibei ñi numadago Ka nadairubei garinago Narihibei ñi numadago	¿A quién encontré? A los garífunas ¿A quién vi? A los garífunas ¿A quién encontré? A los garífunas ¿A quién vi? A los garífunas
Kasa megeibeibu libari baba Doümbei me tia lira farara won Lu wasayaha ya, lu wadayagu ya	¿Qué te pasa a ti, nieto? Ahí tocas el tambor para nosotros para festejar aquí, para disfrutar aquí
Kasa megeibei bu libari baba Doümbei me tia lira farara won Lu wabinaha ya,	¿Qué te pasa a ti, nieto? Ahí tocas el tambor para nosotros para bailar aquí
Eibuganali louba indura, Eibuganali louba balice	He caminado las costas hondureñas He caminado las costas de Belice
Ka nadairubei garinago	¿A quién encontré? A los garífunas

Narihibei ñi numadago
Ka nadairubei garinago
Narihibei ñi numadago

Doumbei bigarawoun,
Doumbei farara won
Anate gusa hara nito,
lu wafeduha ya

Doumbou bumaraga,
Doumbei farara won
Añate gusa hara wawa,
lu hafeduha ya

Eibuganali louba indura,
Eibuganali louba balice

Ka nadairubei garinago
Narihibei ñi numadago
Ka nadairubei garinago
Narihibei ñi numadago –bis-

¿A quién vi? A los garífunas
¿A quién encontré? A los garífunas
¿A quién vi? A los garífunas

Toca tu tambor,
toca las maracas
Allí vienen ellos, hermana,
para festejar aquí

Toca tus maracas,
toca tu tambor
Allí vienen ellos,
para festejar aquí

He caminado las costas hondureñas
He caminado las costas de Belice

¿A quién encontré? A los garífunas
¿A quién vi? A los garífunas
¿A quién encontré? A los garífunas
¿A quién vi? A los garífunas

Mua-tierra

Por Juan Carlos Sánchez

Canciones escritas en garifuna y en español

Mua rügale lu laguwaru buago, keimo baba hon bagübürigo
Adamuriguale lamiselu bau, ondiliba keimon nichigabo
Mua rügale lu laguwaru buago, ondiliba keimon nichigabo
Agararahale lamiselu bao, keimo baba hon bagübürigo

Solo la tierra hace falta que te llame, vamos hermano al encuentro de tus ancestros
Muchos inconvenientes te rodean, ven vamos yo te iré a dejar
La desdicha te esta asechando, vamos hermano a estar con tus ancestros

---

Baguwarayale bumalali wawa, wabei bungio buowguoü
Baguwarayale bumalali wawa, wabei baba lu faradio
Adamuriguale lamiselu bau, keimo baba hon bagübürigo
Keimo wawuo, keimon wawa hon bagübürigo (bis)

Alzas la voz de nuevo hermano, clama a Dios por ti
Alzas la voz de nuevo hermano, álzalo al creador
Muchos inconvenientes te rodean, vamos hermano a estar con tus ancestros

---

Mua rügale lu laguwaru buago, keimo wawa hon bagübürigo
Mua rügale lu laguwaru buago, ondiliba keimon nichigabo
Agararuhaña biyunagu bao, aba dimurei le luagu burago
Adamuriguali lamiselu bau, ondaraguaña ge agurababo

Keimon wawoü, hon bagübürigo (bis)

Solo la tierra hace falta que te llame, vamos hermano al encuentro de tus ancestros
Solo la tierra hace falta que te llame, ven vamos yo te iré a dejar
Tus ancestros están dando vueltas a tu alrededor, solo ven tu condición de salud
Muchos inconvenientes te rodean, se han juntado esperándote
Vamos hermano tus ancestros te esperan

Juan Carlos Sánchez (Livingston, Guatemala, 1966). Es un destacado investigador y educador de la cultura garífuna. Desde el año 1989 se desempeña como músico, con especialidad en el género paranda, parte de la música tradicional garífuna; además, cuenta con una amplia discografía que abarca también el género del reggae. En el año 2019, publica junto a Augusto Pérez Guarnieri, el libro “Palabras de Ounagüleis: La espiritualidad garífuna de Guatemala”, gracias al apoyo de FLACSO Argentina y FLACSO Guatemala.

Compendio de gastronomía garífuna en Livingston, Guatemala

por Izabel Bermúdez Álvarez

Desde el año 2014 he decidido involucrarme en la investigación de la gastronomía garífuna, para conocer de mejor manera las comidas tradicionales que se realizan en mi cultura. Es por esto que, a través del registro fotográfico, busco mostrar aquellas preparaciones que considero fundamentales para entender nuestra gastronomía; la cual está basada principalmente en el uso del coco, del banano y de la yuca como fuentes alimenticias.

Antes de comenzar, me gustaría aclarar que la idea de este compendio no es conformar un recetario sistematizado de comidas garífunas, sino más bien, busco generar pequeños relatos afectivos en torno a cada uno de los platos que he podido investigar. Los cuales están hechos todos por mujeres a quienes les tengo un gran cariño, pues son parte de mi familia o son amistades conocidas. Como también, hay preparaciones de mi propia autoría, dado que me dedico a la producción de comida garífuna y de aceite de coco en Livingston, Guatemala.

Tapado (Tapou)

Este plato está elaborado a base de leche de coco, banano verde, chile dulce, ajo, cebolla, albahaca, culantro, acompañado generalmente de un pescado a elección. En esta ocasión, realicé un tapado que incluye camarones, caracol, calamar y jaiba.
Generalmente, esta comida se consume a la hora de almuerzo para tener energía durante el resto del día.

Autoría: Izabel Bermúdez Álvarez
Año: 2019

Machuca (Hüdutu)

Este plato está hecho en base a leche de coco, pescado a elección, cebolla, ajo, culantro y chile dulce. Además, se acompaña de una bola hecha de plátano verde y plátano dulce machacado en un mortero conocido como *Hana*. Luego del machacado, se forma con las manos una bola, la cual se introduce a la leche de coco.

Este plato se consume generalmente a la hora de almuerzo para tener energía en las labores cotidianas.

Autoría: Izabel Bermúdez Álvarez
Año: 2019

Rice and Beans

Esta preparación consiste en arroz hecho con leche de coco y frijol rojo. El cual se suele acompañar con pescado, ensalada y plátano frito. En esta ocasión se cocinaron camarones al ajo con vino tinto como acompañamiento.

Autoría: Izabel Bermúdez Álvarez
Año: 2020

Tamal garífuna (Darasa)

Este plato es una adaptación que los garífunas hemos hecho del tamal indígena. La Darasa está preparada en base a banano verde rallado, leche de coco y sal al gusto para formar una mezcla que posteriormente se envuelve en hoja de tamal y se hierve.

Esta comida suele realizarse a la hora de almuerzo, pero también se cocina para eventos comunitarios como misas o encuentros espirituales.

Autoría: Karol García González
Año: 2020

Flita de banano verde con pescado

Esta preparación está hecha en base a banano verde rallado, el cual se mezcla para formar una flita que se fríe a fuego lento en un sartén. Esta suele ser acompañada con pescado frito y chirmol de verduras.

La flita con pescado es una comida que se suele consumir a la hora del almuerzo, pero también para el desayuno.

Autoría: Izabel Bermúdez Álvarez
Año: 2019

Pan de coco (Fein tau faluma)

Los garífunas también producimos nuestros propios panes hechos en base a harina, mantequilla, levadura y leche de coco. Trabajo que realizan las mujeres, quienes se encargan de cocinarlo y también de venderlo en las calles de Livingston. Tradicionalmente, el pan de coco se amasa en un bol de madera y luego se cocina en un horno de fuego, pero también hay mujeres que últimamente están comenzando a utilizar hornos a gas.

Autoría: Familia Bonilla
Año: 2020

Pan Bon

Este pan, a diferencia del pan de coco, es más dulce. Está hecho en base a harina, leche de coco, canela, nuez moscada y sal. Su forma es particular ya que se amasa y se enrolla en forma de caracol.

Se suele consumir a cualquier hora, pero principalmente en el desayuno o la cena.

Autoría: Liset Castillo
Año: 2020

Poudabon

Este pan, al igual que el Pan Bon, es dulce y también está hecho en base a harina, leche de coco, canela y nuez moscada. Se puede comer a cualquier hora acompañado de bachati (té).

Autoría: Gloria de Arana
Año:2020

Pan Bula

Este pan está hecho en base de harina, leche de coco, azúcar morena, jengibre y canela. Se suele comer cuando hay hambre y se suele acompañar de algo para beber. Las mujeres garífunas lo producen y también lo comercializan.

Autoría: Mayra Gamboa.
Año:2020

Pan de camote (Peteta)

Los garífunas también tenemos una amplia variedad de dulces, hechos principalmente por mujeres, quienes se dedican a producirlo y a comercializarlo en las calles.

La peteta es considerada un postre garífuna, hecha en base a yuca, azúcar morena, jengibre y leche de coco. Se come después de una comida, generalmente a la hora del almuerzo o también como refacción.

Autoría: Eugenia Leonardo
Año: 2020

Dulce de ajonjolí

Este dulce está hecho en base a azúcar y ajonjolí. Se suele consumir como postre o refacción para los niños.

Autoría: Guillermina Bonilla
Año: 2020

Dulce de manilla

Este dulce está hecho en base a azúcar y manilla. Primero se dora el azúcar en una olla y después se agrega la manilla mezclándolo todo durante unos minutos a fuego lento. Después, se pone la mezcla en un bol de madera para darle la forma de un círculo y se espera a que seque para cortar todo en cuadritos.

Autoría: Guillermina Bonilla
Año: 2020

Tableta de coco (Dabuledu)

Este dulce se hace en base a coco rallado sin exprimir, azúcar caramelizada y jengibre. Es importante rallar el jengibre durante el proceso del rallado del coco. En un sartén aparte, se derrite el azúcar hasta conseguir el caramelo, y luego se le agrega el rallado de coco y jengibre, mezclándolo todo durante unos minutos.

Autoría: Guillermina Bonilla
Año: 2020

Atole de plátano

En nuestro contacto con comunidades indígenas de Centroamérica, como garífunas hemos adaptado algunas comidas mayas a nuestra cultura y las hemos convertido en parte de nuestra gastronomía tradicional. Una de estas comidas es el atole, el cual lo realizamos en base a plátano maduro. Primero se machaca el plátano y en un sartén aparte se hierve agua con canela y una pizca de sal. Luego, al plátano machacado se le agrega agua hervida y se revuelve hasta conseguir una consistencia cremosa.

El atole se suele consumir en las mañanas como desayuno o refacción, ya que es bueno para levantar la energía.

Autoría: Izabel Bermúdez
Año: 2020

Pulali

Es harina, azúcar, canela y leche de coco. En una olla se derrite el azúcar hasta conseguir un caramelo, luego se le agrega lentamente la leche de coco y la canela. Aparte, se hace una mezcla de harina y después se le agrega a la leche de coco.

El pulali se consume generalmente como una refacción o como un postre para después de almuerzo. En especial, cuando el clima está lluvioso o más frío.

Autora: Karol García González
Año: 2020

Aceite de coco (Tagüle faluma)

Uno de los productos más destacados en nuestra gastronomía es el tagüle faluma, o conocido como aceite de coco. Este aceite se consigue a partir de la fermentación del coco, el cual se ralla y se exprime de manera manual. Cuando el coco está procesado, se suele verter en un contenedor y se espera durante 24 horas a que se produzca el proceso natural de la fermentación. Al otro día se podrá ver en el contenedor la separación de las capas del aceite, obteniendo en una primera capa una "espuma" que se tendrá que cocinar a fuego lento para obtener el aceite. También se obtendrá una segunda capa, de la que se extrae el aceite crudo, considerado de alta calidad ya que no necesita ningún proceso de cocción.

Autora: Izabel Bermúdez Álvarez
Año: 2020

Izabel Bermúdez Álvarez (Livingston, Guatemala, 1989). Es ex seleccionada nacional de atletismo y de básquetbol, educadora y cocinera especialista en comida garífuna. Desde el año 2013 se desempeña como educadora y guardiana de la Biblio-ludoteca infantil "BelübaLubaFurendei", desarrollando actividades didácticas con niños y niñas garífunas y q´eqchí. Además, actualmente se desempeña como coordinadora del Centro Cultural LubaIsieni, dedicándose a investigar las comidas garífunas, a realizar clases de cocina y a elaborar su propio aceite de coco orgánico.

Prácticas artísticas garífunas de Livingston, Guatemala.

Por Camila Caris Seguel

En el siguiente texto, queremos invitarles a conocer algunas prácticas artísticas garífunas desarrolladas en la localidad de Livingston, Guatemala durante finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Para comprender a través de ellas, la importancia y el protagonismo que han tenido estas expresiones en los procesos históricos, políticos, sociales y culturales de la diáspora y de la resistencia del pueblo garífuna por la región centroamericana. Para ello, nos detendremos en cinco artistas representantes de la nación garífuna, con los cuales hemos podido establecer vínculos de colaboración, desde principios del año 2016 hasta la actualidad.

Según las investigaciones desarrolladas por el antropólogo guatemalteco Alfonso Arrivillaga Cortés, los garífunas "arribaron a Livingston en 1802, liderados por el haitiano Marcos Sánchez Díaz" provenientes del territorio que hoy se conoce como Honduras; quienes llegaron a dicho país producto del exilio forzado que sufrieron desde su isla natal San Vicente y las granadinas (ubicada en las Antillas menores) a mano de los ingleses en 1797. Exilio que vino a marcar dolorosamente la historia garífuna; debido a que no sólo se vieron forzados a dejar sus tierras producto del genocidio inglés, sino que también, se vieron en la obligación de "adaptarse" a las nuevas estructuras de la colonia española, con su llegada al territorio hondureño a finales del siglo XVIII.

Al igual que otros grupos afrodescendientes que llegaron a Honduras desde los inicios del colonialismo, los garífunas se desempeñaron como hábiles militares -debido a su experiencia previa en la lucha anticolonial contra los ingleses en San Vicente, durante los siglos XVII y XVIII- de modo que el servicio militar, fue una de las vías por las cuales los garífunas lograron ganar su espacio en el país hondureño y posteriormente, en parte del territorio que actualmente se conoce como Guatemala.

De acuerdo con Arrivillaga, "las habilidades generadas en su anterior vida cimarrona; de la diplomacia activa a la insurrección, de la resistencia pasiva a las alianzas, o bien por su respuesta rápida y clara disponibilidad- a la movilidad, permitieron cuando así lo consideraron, una rápida dispersión por la costa del golfo de Honduras[1]". De modo que, no pasaron muchos años desde su llegada a tierra centroamericana, para que los garífunas comenzaran nuevamente a organizarse e iniciar su diáspora por la región, junto al apoyo de caribes franceses de origen haitiano, como fue el caso de Marcos Sánchez Díaz.

Los caribes negros (como eran llamados antiguamente los garífunas) llegaron hasta la bahía de Amatique en Guatemala, liderados por el haitiano Marcos Sánchez Díaz a principios del siglo XIX, personaje que no sólo se transformaría en el fundador de Livingston, sino que también pasaría a ser el patro-

[1] Arrivillaga Cortés, A. (2006). Marcos Sánchez Díaz: Ahari fundador y protector de Gulfulyumou (Labuga). Guatemala: Editorial Nojib´-sa.

no de la localidad. Aunque todavía no se tiene total seguridad respecto a qué momento histórico Marcos Sánchez se incorpora a los garífunas, si fue en San Vicente u ocurrió cuando ya estaban en Centroamérica. Sin embargo, "su importancia como héroe fundador se adhiere a la dimensión espiritual ya que se le considera un espíritu superior: "Ahari", que permanece vigilante sobre el bienestar del pueblo[2]" y hasta la actualidad, las ceremonias espirituales garífunas conocidas como *chugú* le rinden culto a Marcos Sánchez Díaz como guía espiritual en Livingston.

Según Arrivillaga, "con el paso de los años, los garinagu se destacaron por su capacidad de sobrevivencia y de adaptación, lo que generó autonomía en sus pobladores[3]". En este punto es importante detenernos, ya que consideramos que el desarrollo del trabajo artesanal fue uno de los medios fundamentales por los cuales el pueblo garífuna pudo generar autonomía y resistencia; consolidando a su vez, su proyecto de nación trasatlántica. Pues ya sea en el oficio del tallado en madera, de la cestería, del trabajo con telas, de la pintura o del tejido, los garífunas han sido capaces de crear sus propios objetos de uso para facilitar tareas cotidianas como pescar, cocinar, comer, vestirse o jugar; de igual modo que han conformado un sistema de comunicación a través de la danza, la música y la gastronomía, el cual se ve materializado a través objetos diseñados especialmente para el desarrollo de dichas labores.

De acuerdo con las investigaciones realizadas por Francesca Gargallo, las mujeres iñeri/arawak ya tenían un nivel de organización muy avanzado en Yurumein (como los garífunas nombran a la isla de San Vicente y las granadinas) cerca del año 1.200, en donde se desempeñaban tareas artesanales fundamentales para la construcción de su sociedad, debido a que "las mujeres tallaban cuencos de platos, taburetes (duhos) y otros objetos bellamente esculpidos para el uso de la élite, que estaban hechos de una madera negra y brillante, posiblemente de la familia del ébano[4]", trabajo que venían desarrollando desde antes de la llegada de los caribes a las Antillas Menores. Por lo que el desarrollo de los oficios manuales no sólo forma parte importante de la memoria histórica garífuna sino también, deja entrever el protagonismo que han tenido las mujeres en el desarrollo de estas prácticas.

De hecho, algunas investigaciones detallan que la isla de Martinica fue un asentamiento únicamente poblado por mujeres arawak, quienes daban acceso voluntario y temporal a los hombres caribes. Sin embargo, a partir del proyecto patriarcal-colonial-europeo, estas estructuras sociales formadas únicamente por mujeres terminan por desarticularse, aunque dejaron consigo un innegable legado en lo que vendría a ser la organización familiar garífuna, en la que el matriarcado ocupa un lugar fundamental hasta nuestros días.

De acuerdo con esto, la herencia cultural que ha construido el pueblo garífuna a lo largo de su historia – desde sus orígenes en San Vicente y luego en su diáspora por los países centroamericanos – se ve reflejada hasta nuestros días en los oficios que actualmente se desarrollan en la nación garífuna (localizada territorialmente en las costas caribe de Belice, Guatemala, Honduras y parte de Nicaragua) en donde los cultores aún se mantienen realizando sus oficios tradicionales y en algunos casos, han experimentado con nuevas materialidades y representaciones. De modo

[2]Arrivillaga Cortés, A. (2006). Marcos Sánchez Díaz: Ahari fundador y protector de Gulfulyumou (Labuga). Guatemala: Editorial Nojib´-sa.

[3] Arrivillaga Cortés, A. (2016). Diagnóstico Situación de la Cultura Garífuna. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes.

[4]Gargallo, F. (2002). El pueblo Garífuna: Caribes y Cimarrones hoy. Guatemala: Ministerio de Educación y Deportes

que nos gustaría relevar a un grupo de artistas con los que hemos establecido vínculos desde el año 2016 en el pueblo de Livingston, Guatemala y que consideramos fundamentales para establecer una pequeña historia del arte local.

Para comenzar, quisiéramos mencionar a Cristino López, un artista garífuna nacido en 1941 en Livingston, Guatemala, quien se dedica principalmente a la pesca y a la música. En una entrevista realizada a Tino (como mejor le conocen en Livingston) en el año 2016, nos cuenta que su padre nació en la localidad de Seine Bight en Belice y que a principios del siglo XX migra hacia Guatemala para trabajar en la United Fruit Company, junto a otros beliceños y jamaiquinos. A partir de esto, la vida de Tino transcurre entre Belice y Guatemala ya que mantiene lazos familiares entre ambos territorios. Cuestión común dentro de los garífunas, ya que "la definición repetida del pueblo garífuna o pueblos garífunas como una nación, responde aquí a que la categoría ayuda a explicar su dinámica transnacional, además de recoger un principio de autoadhesión, el que ellos se piensen como nación[5]". Por lo que las fronteras políticas entre países se desvanecen si miramos el mundo desde la perspectiva garínagu.

[5] Arrivillaga Cortés, A. (2016). Diagnóstico Situación de la Cultura Garífuna. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes.

Fotografía: Archivo fotográfico Museo del Mundo

Tino nos cuenta que aprendió la técnica de la "aduja" con un maestro en Seine Bigth, quien le enseñó a tejer la hoja de pimiento con la que ha elaborado durante su vida cientos de joyeros, lámparas, sombreros y gorras. Obras que, durante las décadas de los sesenta, setentas y ochentas solía comercializar en Belice por el cambio de moneda, ya que le favorecía más el dólar beliceño que el quetzal. Además, nos cuenta que, para iniciar cualquier obra Tino suele utilizar un pequeño cuchillo como herramienta para limpiar las fibras y para emparejar las puntas. Utilizando como base para el tejido las varillas de coco, las cuales se van envolviendo en la hoja de pimiento mientras va tejiendo el objeto. Junto con esto, nos cuenta que el mejor horario para trabajar las fibras es de noche, cuando el clima está más fresco y así la fibra se vuelve más flexible o también, es bueno tejer cuando llueve ya que así la fibra se humedece y eso facilita su tejido.

En una entrevista realizada a Tino en el año 2016, él suele referirse a la problemática en torno a la poca valoración que tiene el trabajo artesanal en Guatemala, cuestión que terminó por movilizarlo definitivamente en el año 2018 desde Livingston hacia Barranco en Belice:

"Que el pueblo mire, que los paisanos me apoyen. Que miren lo que yo puedo. Porque sólo miran el trabajo, pero el sacrificio que yo hago no lo saben. ¡Qué sufrimiento! Cuando tiempo llevo y para el precio que yo pido, no me lo quieren pagar aún […] ¡Valorar el trabajo, no lo valoran[6]!

[6] Para ver el documental completo, visita www.museodelmundo.org/multimedia.

Fotografía: Esperanza Hidalgo/Archivo Museo del Mundo

"Que el pueblo mire, que los paisanos me apoyen. Que miren lo que yo puedo. Porque sólo miran el trabajo, pero el sacrificio que yo hago no lo saben. ¡Qué sufrimiento! Cuando tiempo llevo y para el precio que yo pido, no me lo quieren pagar aún [...] ¡Valorar el trabajo, no lo valoran[6]!

Esta problemática que atraviesa la producción artesanal en general y garífuna en particular, tiene una estrecha relación con las políticas racistas que se han establecido en Guatemala desde la colonia hasta la posterior conformación de la nación; debido a que "dentro de la propia Guatemala, poco se conoce de la historia garífuna y, generalmente, abundan los estereotipos sobre la cultura negra afroamericana […].

Es decir, prima una visión pintoresca, caribeña y exótica que tiende hacia la marginalización, discriminación, extranjerización, el negacionismo y la invisibilidad de los mismos[7]". Por esta razón, desde el gobierno se ha priorizado explotar turísticamente al territorio y a la población, en vez de generar políticas públicas que les apoyen y les reconozcan como productores culturales. En cambio, han posicionado el trabajo artesanal como una práctica manual folklorizada despojada de su historia y de su importancia político/cultural para las comunidades que les producen.

Fotografías: Archivo fotográfico Museo del Mundo

[7]Sanchez, JC & Pérez Guarnieri, A. (2019). Palabra(s) de Ounagülei(s): La espiritualidad garífuna de Livingston, Guatemala. Guatemala: FLACSO.

Por otra parte, y siguiendo en la línea de los artistas locales, nos encontramos en el barrio Campo Amor de Livingston con el tallador Jesús Arana, quién pertenece a la misma generación de Cristino López, aunque por su parte, Jesús se ha especializado en el tallado de maderas, elaborando tambores -mejor conocidos como *garawon*- como también, algunas figuras antropomorfas y zoomorfas, entre otras cosas. En una visita a su taller en el año 2018, pudimos apreciar algunos de los trabajos que realiza este artista, quien actualmente, se está dedicando a trabajar la miniatura de tambores, debido a que tienen una mayor amplitud de venta; y por el mismo trabajo de hacer un tambor grande puede generar más miniaturas.

Fotografía: Archivo fotográfico Museo del Mundo

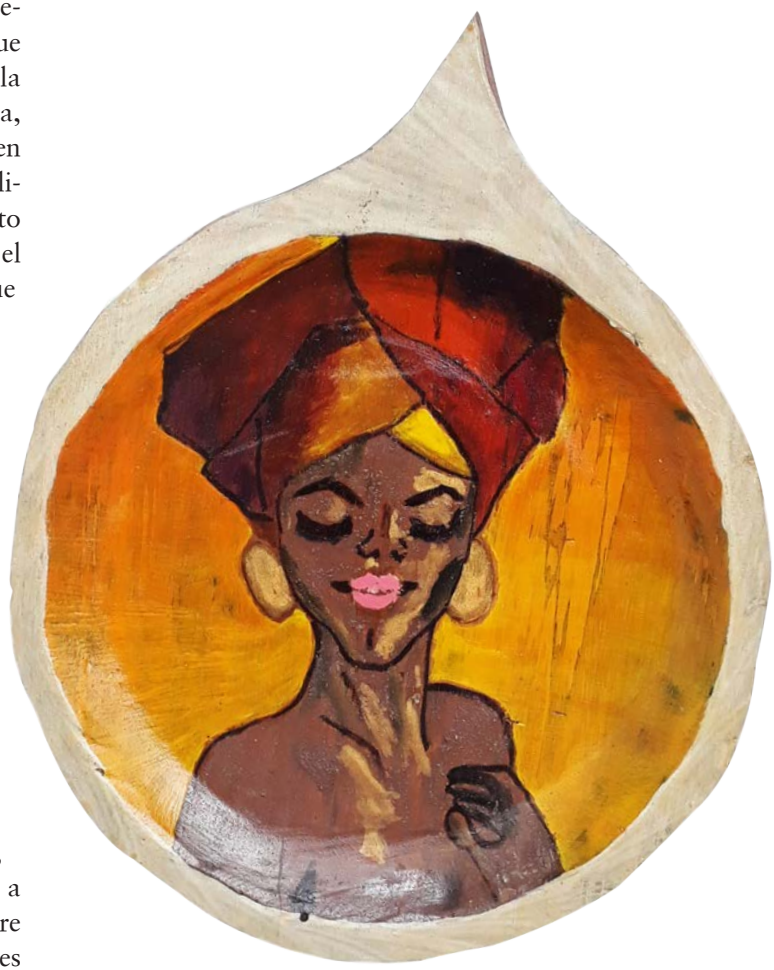
"dentro de la propia Guatemala, poco se conoce de la historia garífuna y, generalmente, abundan los estereotipos sobre la cultura negra afroamericana […].

Para hacer un *garawon* miniatura, Jesús primero se dedica a recolectar la madera que idealmente puede ser de Santa María o palo de Cedro. Luego, va tallando la forma generando un hueco en el centro para imitar la forma de un tambor. Posteriormente, se consigue con mayas Q´eqchí´ de Livingston cuero de venado, el cual limpia previamente para utilizarlo como soporte en la parte superior del tambor. Añadiendo como último paso, los lazos y los detalles que correspondan a cada obra; trabajo que, por lo general, le toma cerca de tres días en terminar y que suele comercializar en el mercado local. Aunque cabe destacar que, actualmente, Jesús no vive de la venta de obra.

Fotografía: Archivo fotográfico Museo del Mundo

Cristina Núñez, es una pintora garífuna nacida en Honduras a la que conocimos en el centro de Livingston en el año 2018. En conversaciones con ella, nos cuenta que desde pequeña tuvo habilidades manuales, las que comenzó a desarrollar desde su época escolar de forma autodidacta en Honduras. Hasta que, en la década de los ochenta, decide junto a su esposo salir de su país natal, para buscar una mejor calidad de vida en los Estados Unidos; por lo que emprenden un viaje que abruptamente termina por la ciudad de Tecún Umán, al occidente de Guatemala, debido a las estafas que suelen infligir los coyotes en el mercado de la migración ilegal. Al verse imposibilitados de continuar su viaje hacia "el norte", ella junto a su esposo deciden dirigirse hacia Livingston en el nororiente del país, pues tenían conocimiento de que en ese lugar estaban establecidos los garífunas.

En Livingston, Cristina comienza a practicar una pintura vinculada al retrato femenino y al paisaje. Utilizando como soporte, una serie de objetos tallados en madera, con los que habitualmente la comunidad suele realizar sus actividades cotidianas: como es el bol para amasar pan de coco o elaborar dulces; miniaturas de cayucos para pescar; bases de ralladores; además de utilizar partes de trozos de árboles que se encuentran de desecho. A partir de la (re) utilización de dichos elementos, la artista Cristina Núñez realiza pinturas sobre estos objetos, basada en retratos de mujeres africanas y garífunas, junto a paisajes locales que contextualizan el territorio donde estas mujeres viven. De esta forma, la artista ha conformado un corpus de obra que, a través de la escultura y la pintura, nos enseña sobre las raíces culturales y sobre la historia de las mujeres afrodescendientes y garífunas que habitan en la costa caribe de Centroamérica.



Fotografías: Archivo fotográfico Museo del Mundo

Siguiendo en la línea de la pintura, podríamos decir que uno de los artistas más paradigmáticos en Livingston, es Arturo Sánchez Solano o mejor conocido como "Yellow Man" sobrenombre que se le da a Arturo, debido a que era un garífuna con vitíligo o como se dice localmente, un "hijo del sol". Podríamos decir que Arturo fue uno de los pintores más importantes y reconocidos de Livingston durante finales del siglo XX dado que dejó tras su muerte, un importante legado que se visibiliza a través de una serie de pinturas y murales en distintos puntos del pueblo, los cuales se encuentran en su mayoría firmados por él. De modo que el rastro de su firma nos ha permitido indagar en los vínculos y las alianzas colaborativas que estableció este artista durante su vida.

En el año 2020, nos comunicamos con Julio Roberto Donis, uno de los principales promotores de Arturo Sánchez en la década de los setenta y ochenta, quien nos contó un poco sobre la vida de este artista garífuna, el cual -como muchos otros artistas populares- aprendió a pintar de manera autodidacta. En un comienzo, "Yellow Man" se dedicaba a pintar dibujos de paisajes locales sobre conchas y caracoles, hasta que posteriormente, comienza a pintar sobre mesas de madera u otros soportes más grandes, desarrollando una obra visual vinculada al paisaje y a las escenas costumbristas.

Fotografía: Archivo fotográfico Museo del Mundo

A. SANCHEZ

Fotografía: Archivo fotográfico Museo del Mundo

Arturo Sánchez fue un artista bastante activo, debido a que constantemente se mantenía produciendo nuevas pinturas, de modo que muy pronto comienza a ser visto por distintos extranjeros en Livingston, quienes le patrocinaron obra o le enviaron lienzos de tela para que pintara al óleo. Junto a esto, empresarios locales también le fueron pidiendo obra, como fue el caso de la serie de murales que el doctor Henry Berrisford le encarga a Arturo para decorar las nuevas instalaciones de su hotel, ubicado en el barrio Marcos Sánchez Díaz. Henry Berrisford fue un médico jamaiquino que había migrado hacia Guatemala para trabajar en la administración de la United Fruit Company y que se le recuerda en el pueblo de Livingston, por ser uno de los primeros afrodescendientes en generar una empresa hotelera en la localidad, durante la década de los ochenta.

Como Arturo Sánchez ya venía desarrollando un importante legado pictórico hasta ese entonces, fue el doctor Berrisford quien le encargó trabajar una serie de murales con el objetivo de relevar la cultura garífuna, por lo que el artista quiso representar escenas cotidianas como es el toque de los músicos y las bailarinas; el trabajo de las mujeres en la producción de casabe; el proceso de machacado del plátano en Hana o mortero para cocinar el Hüdütü; o la vendedora de pan de coco, por nombrar algunas de sus representaciones.

Murales que todavía se pueden apreciar en las instalaciones del hotel Berrisford aunque lamentablemente se encuentran en peligrosas condiciones de conservación, producto de la humedad ambiental y debido a la falta de mantenimiento. Siendo esta serie de murales, unas de las últimas obras a gran escala que realizó Arturo Sánchez antes de su repentino fallecimiento en el año 2010, producto de una caída de la cual nunca se pudo recuperar.

Fotografía: Archivo fotográfico Museo del Mundo

De modo que resulta fundamental, generar estrategias para salvaguardar este patrimonio cultural que se encuentra actualmente en riesgo de desaparecer.

Para finalizar este breve recorrido por la historia de algunas prácticas artísticas de Livingston, Guatemala, nos gustaría revisar una última expresión cultural relacionada al juguete infantil. En el año 2017, al interior de la Biblio-ludoteca Infantil Belüba Luba Furendei conocimos a Kyran Baltazar, un niño de 10 años quien nos introdujo a la práctica infantil de realizar barriletes para celebrar las festividades de fin de año.

Según el investigador mexicano Erik Castillo, "El juego hace posible la transmutación del tiempo cotidiano en un tiempo circular y extraordinario. Jugar […] provee a los jugadores de la posibilidad de gozar y de sustraerse voluntariamente del flujo de la realidad contingente[8]". De acuerdo con esto, el juego ha

[8] Castillo, E.(2015).El juguete en México. México: CONACULTURA.

Fotografía: Archivo fotográfico Museo del Mundo

sido una práctica cultural que permite imaginar nuevos mundos posibles y en el caso de Livingston, los niños garífunas también han sabido crear sus propios juegos y juguetes a partir de elementos que encuentran a su alrededor.

En el mes de septiembre del año 2017, Kyran facilitó un taller en la biblio-ludoteca Belüba Luba Furendei en Barrio Nevagó, para enseñarle a otros niños a fabricar sus propios barriletes. Para ello, fuimos a recolectar varillas de coco a la playa y con papel china, Kyran comenzó a mostrar paso a paso el proceso de construcción de un barrilete: desde la unión de las varillas, la elección de los colores, hasta los detalles de las uniones con pegamento blanco –trabajo que requiere mucha concentración y cuidado-. De esta manera, los adultos presentes en ese momento, pudimos ver la habilidad que tuvieron los niños para transmitirse el conocimiento entre ellos y a través del trabajo artesanal, ser capaces de construir sus propios juguetes para poder relacionarse con el mundo en el que viven; motivados principalmente por sus ganas de jugar y entretenerse.

Y es que niños como Kyran Baltazar, son un reflejo de la autonomía con la que muchos de los niños

Fotografía: Archivo fotográfico Museo del Mundo

y niñas garífunas crecen en Livingston, demostrando a través de la fabricación de un barrilete, el estrecho vínculo que tienen los garínagu con la naturaleza desde la primera infancia. Además, este ejercicio permitió revelar la gran sensibilidad, inteligencia y destreza manual que tienen los niños, dado que Kyran no sólo tuvo la capacidad de crear su propio juguete, sino que, además, fue capaz de sistematizar su conocimiento para transmitirlo hacia sus otros compañeros. Obteniendo como resultado, un nuevo grupo de niños tanto garífunas como q´eqchí´ que, a través de su propio lenguaje, pudieron transmitirse y aprender la técnica de producción de un barrilete, para poder jugar con él en la playa durante la temporada de vientos fuertes.

A partir de lo expuesto anteriormente, podemos llegar a entender el complejo sistema simbólico que constituyen las expresiones artesanales para la cultura garífuna de Guatemala. Y es que, a través de la producción de objetos artístico/artesanales, este pueblo ha sido capaz de modelar su sociedad y su espiritualidad, conformando un sistema cultural de comunicación que no sólo ha sido utilizado para transmitir sus saberes, sus costumbres y sus tradiciones,

Fotografía: Archivo fotográfico Museo del Mundo

sino también les ha permitido reafirmar su autonomía como pueblo afroindígena transnacional, ante el histórico racismo y abandono gubernamental producto del sistema colonial reproducido por los estados nacionales.

Por lo tanto, queremos hacer un llamado para generar estrategias de salvaguardia en relación con el patrimonio cultural material de la cultura garífuna en Livingston, Guatemala. Ya que debido al abandono de los artistas y a partir de la folklorización de sus costumbres -en gran parte debido a la explotación turística-, muchas expresiones artesanales están en decaimiento. Sobre todo, porque no hay políticas públicas que se preocupen por mantener viva la transmisión de los conocimientos, lo que resulta una gran problemática que hasta el día de hoy se manifiesta, debido a que gran parte de los artistas que hemos mencionado en este texto se están haciendo mayores, han fallecido o se han visto en la obligación de migrar a Belice para conseguir mejores oportunidades. Por lo que es fundamental apoyarlos como artistas y en lo posible, fomentar la transmisión de sus conocimientos; no sólo por una importancia formal sino porque es fundamental la enseñanza de los oficios a los jóvenes garífunas, para que puedan adquirir herramientas prácticas y así, conseguir fuentes económicas para sus familias.

Camila Caris Seguel (1989, Santiago de Chile). s Licenciada en Teoría e Historia del Arte por la Universidad de Chile, con estudios en museología y curaduría. Por cuatro años trabajó como encargada de colecciones en el Museo de Arte Popular Americano, Tomás Lago, de Santiago de Chile, participando en la elaboración y ejecución de proyectos relacionados a la investigación de las artes populares latinoamericanas, el patrimonio y la educación.

Desde el año 2016 reside en Livingston, Guatemala, donde se desempeña como colaboradora en la Biblio-ludoteca infantil Belüba Luba Furendei, además de coordinar desde el año 2020 el Centro Cultural Luba Isieni, enfocado en residencias artísticas y gastronomía en la costa caribe.

A su vez, ha producido exposiciones de arte en la Ciudad de Guatemala, como también ha desarrollado talleres de coleccionismo educativo en los países de México y Costa Rica, además de colaborar en la creación de inventarios de colecciones para museos en Belice.

Danza a mis orígenes

Por Karina Obando González

Surcos astrales arados en mis manos
un barco Migrante
para navegar sobre la sangre del linaje.
Una mítica brújula
Rueda de la fortuna
Pacífico
mis ojos son los portales del
Fuego
cimarrones libraron mi suerte
antes de ser semilla tierra sabedora
Curime
Reencarnan fiestas
marimberas en estas caderas
Sudoraciones paridas
en el roble trapiche
Santa Cupertina
susurra a sus cholas los misterios del brebaje.
En el telar del tiempo levita ese rezo como el verso
entre mis labios prietos.
La sangre es oro
Negro
emanando por las grietas de mis piernas
Soy los eternos secretos que germinaron de las raíces
de la Placenta

Karina Obando González (Limón, Costa Rica,1994). Es una mujer rural, afromestiza que se identifica como“poeta antes que socióloga”. Estudió Sociología en la Universidad Nacional de Costa Rica y se dedica a la gestión sociocultural en el Caribe costarricense. Participante del proyecto “Escritoras Aflorantes” en el año 2018 e integrante del Colectivo Poetas del Caribe. Además de desempeñarse como productora del Festival Internacional de Poesía Costa Rica, Sede Caribe

DIASPORA

Representación de la cultura garifuna

por Isidra Sabio

2017 / “Niña Garifuna” / Pintura Acrílica en lienzo

2019 / “Mujer Garífuna con flor hibiscos” / Pintura Acrílica en lienzo

2018 / “El Tamborista” / Pintura Acrílica en lienzo

2018 / “El Tamborista” / Pintura Acrílica en lienzo

2019 / “Nagütu (Abuela)” / Pintura Acrílica en lienzo

2020 / “Martita” / Pintura Acrílica en lienzo

Isidra Sabio es una pintora e ilustradora autodidacta; ella nació y creció en la comunidad Garífuna de Cristales en Trujillo, Honduras, donde comenzó a dibujar la gente de su comunidad desde muy pequeña. Actualmente, Isidra es una pintora e ilustradora comprometida a crear bellas y coloridas ilustraciones y pinturas que reflejen positivamente la vida de la gente Garífuna y Afrodescendientes. Hasta la fecha, Isidra ha realizado exhibiciones en la ciudad de Nueva York y en Washington D.C. y ha vendido muchas piezas en los Estados Unidos y otros países.

Isidra usa su arte para atraer la atención sobre la Comunidad Garífuna creando imágenes que muestran la experiencia, historia, y la lucha de esta comunidad. Como mujer negra, ella también está interesada en capturar y resaltar la belleza y la fortaleza interna de la mujer negra

Isidra Sabio es Ingeniera Agrónoma, ella fue la primera mujer Garífuna graduada de la prestigiosa Escuela Agrícola Panamericana (EAP) – El Zamorano. Ella también tiene una Maestría en Ciencias de la Universidad Estatal de Luisiana y en el año 2007, recibió el reconocimiento por su “Contribución Científica” otorgado por el entonces presidente Honduras por su trabajo con las Naciones Unidas en la prevención y el control de la Malaria. Actualmente, Isidra trabaja como directora de base de datos para un estudio de investigación en el Departamento de Medicina en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill.

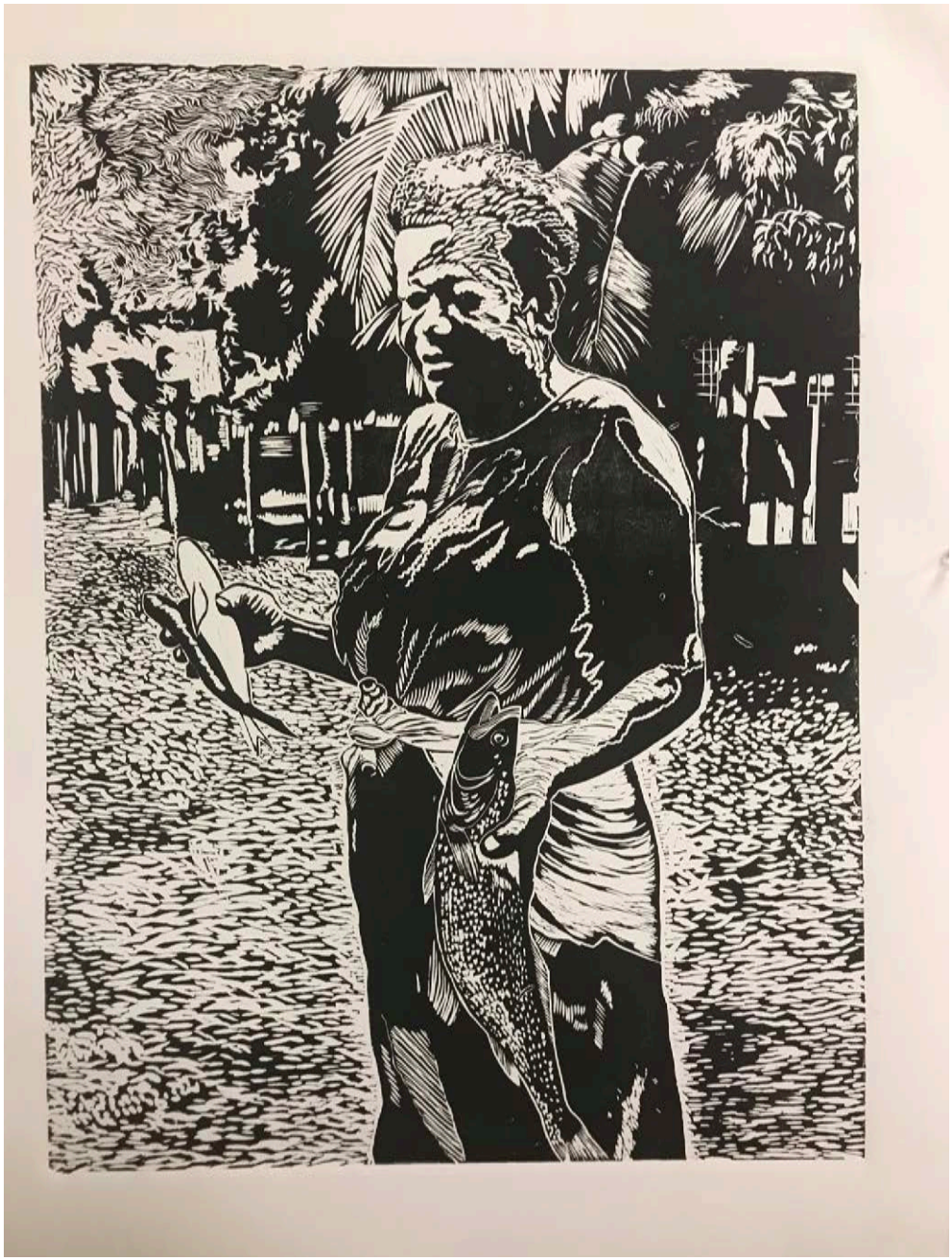
Grabados

por Celea Guevara

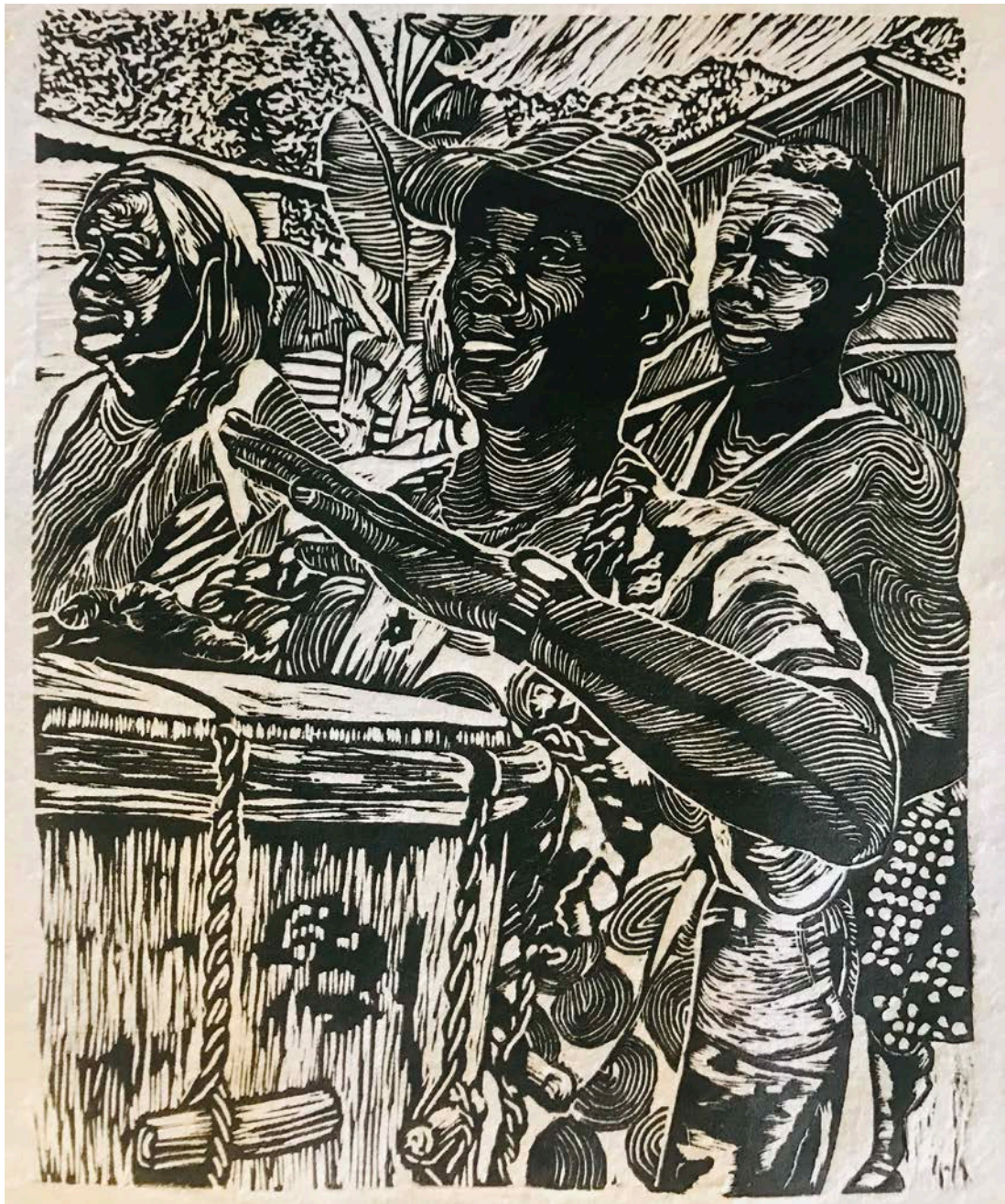
Mi identidad, esencia y cultura se reflejan en mi arte. Me expreso creativamente permitiendo que mi alma y espiritualidad se manifiesten a través de cada obra. La figura humana, en particular de las mujeres, es la protagonista en mis procesos. Mi trabajo se describe como una red sinérgica de piezas de un rompecabezas. Muestra la intimidad de lo que una pieza es para el total. Juntos, estos elementos reflejan la preocupación de un tejido visual por mi identidad cultural e historia, que contemplan la maternidad, el folclore y la gastronomía, nutriendo el ritual de mis antecedentes afro-garífuna y las vislumbres de la profundidad. Las nociones de fracturación, nutrición, e intimidad de las existencias son el objetivo de mi obra, permitiendo no solo la expresividad del cuerpo y el corazón, sino que también del alma que se manifiesta en uno. También abarca una proximidad del cuerpo en algunas series, aunque en otras obras, actúa como fracturas de piezas de rompecabezas para contar historias. Estas historias todavía se relacionan con los recuerdos de mis antecedentes culturales, amalgamando y equilibrando las emociones dentro de mí misma en el momento en que las traigo al acto de la pintura. Quiero ver mi arte como un puente magnético que me lleve a nuevas direcciones.

2018 / “Mom I will be wating for You” / Linocu

t 8x10 in

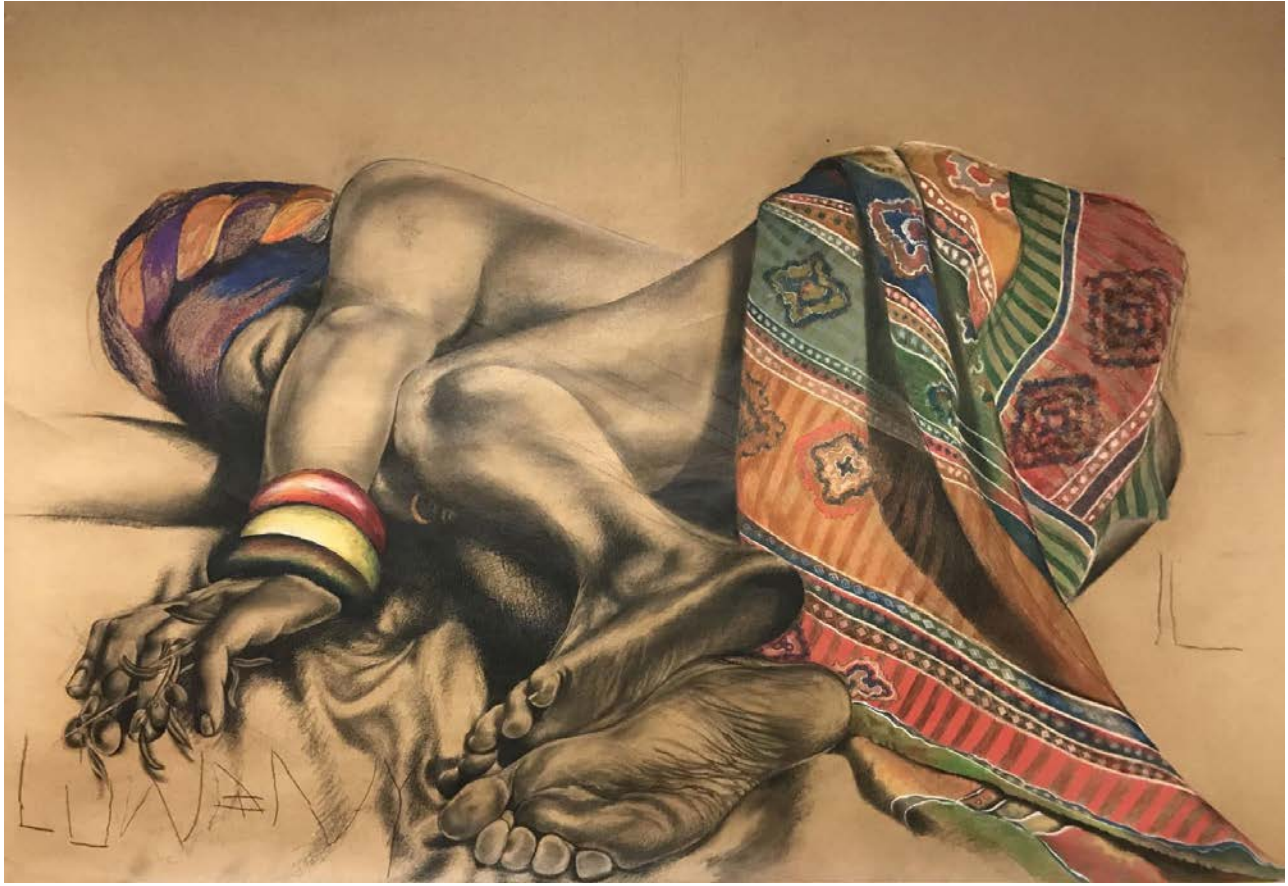


2019 / “Faith” / grabado en linóleo sobre papel de Mulberry / 8x10 in



2019 / He mark the steps and we follow Him" / grabado en linóleo sobre papel de Mulberry / 8x10 in

2018 / “From Grace to even Greater” / Charcoal and pastel on toned paper / 42x57 in



2017 / “Anointed” / Charcoal and pastel on toned paper / 36x52 in

Celea Guevara

Education:

Master of Fine Art, Houston Baptist University, 2019, Merit Scholarship Recipient, Houston, TX Bachelor of Fine Art, University of Houston,2017, Magna Cum Laude, Houston TX

Associates in Art, Houston Community College, 2011, Houston, TX

Teaching Training, Escuela Nacional de Bellas Artes, Teguciglapa, Honduras

Exhibitions:

2019 Master of Fine Arts Thesis exhibition Houston Baptist University, Houston, TX

2019Get Ready, MFA survey, Houston Baptist University Houston, TX

2019 Assistance League of Houston celebrates Texas, Williams tower Gallery, Houston,TX 2019 PrintAustin’s The Contemporary Print, Austin, TX

2019 Raising Eyes of Texas, Rockport, TX

2018 Splendora Gardens Second Annual Flower show, Splendora, TX

2018Trajectories SeenUniversity of Houston BFA Exhibition, Houston, TX

2018 Houston Baptist University, open studios, Houston, TX

2017 Houston Baptist University, open studios, Houston, TX

2017 Blaffer Art Museum, Thesis Exhibition, Houston, TX

2017 University of Houston, open studio, Houston, TX 2016 University of Houston, open studio, Houston, TX 2015 University of Houston, open studio, Houston, TX

2006 Mexican Embassy, Houston, TX

2000 Escuela Nacional de Bellas Artes, Tegucigalpa, Honduras

Pelo Bueno-Pelo Malo

por Lyndsie Price

VIDEO PERFORMANCE

Esta pieza está basada en la crítica hacia la dicotomía que como herencia colonial aún se conserva respecto a la idea de lo que significa tener un “pelo bueno” y “arreglado” y lo que no; es decir “un pelo malo”, “alborotado” o “natural”. La negación de la identidad afro, las acciones discriminatorias y racistas, están presentes en estas frases que a la fecha son cotidianas en distintas regiones del Caribe y de población negra, expresadas tanto por los no afrodescendientes como por las mismas personas afrodescendientes al haber sido una práctica impuesta antes, durante y después de la esclavitud; lo que conlleva al pensamiento y a la acción de la negación de lo que es natural, hereditario, genético y un legado que llevamos de generación en generación, incluso más presente y fuerte en nuestra herencia genética que el color de la piel, pero que no todos lo aceptan aún ya que otros cuestionan el cabello afro por ignorancia y pensamiento colonial, categorizándolo como “feo”, “rasposo”, “duro” o diferente.

Es importante aceptarse y no ser víctimas de las condiciones que otros modelos nos imponen, porque esos modelos no representan a todas las culturas y razas y nos roban identidad como afrodescendientes. Estas estructuras que la sociedad refuerza con asociaciones y actitudes negativas del rechazo hacia nuestro cabello afro, sustituyéndolo por cremas alisadoras, planchas y métodos que lo único que hacen es dañarlo para que se pierda su belleza natural, así como creer que no es bello y es preferible tener el cabello liso, aunque no sea natural. Es acá donde depende de nosotrxs como sujetxs repetir estos patrones y actitudes o romper con esos estereotipos.

2017 / “Pelo Bueno-Pelo Malo” / Video Performance / Duración 6:15 minutos

Trabajo con la herramienta con la que nací, es decir mi cuerpo y a partir de él como experiencia, espacio y como un sentido dado. También busco experimentar con objetos, materiales y a ello uno vivencias personales. Temas como el racismo, la resistencia, el empoderamiento femenino, la necesidad del ser humano de pertenecer y de tener una identidad, están presentes en mi trabajo: el ser y el reconocerse son los temas que inquietan siempre mi mente; pero también me interesa denunciar y poner en cuestión el por qué de la negación "del ser" a partir del ideal concebido en nuestro imaginario, desde mis experiencias como mujer y como afromestiza.

Cada trabajo busca distintas formas apoyándose en la fotografía, el grabado, el dibujo, la pintura, el vídeo y el texto. Asimismo complemento mi educación artística con herramientas y adquisiciones nuevas de conocimientos antropológicos y sociales, es por ello que he participado en foros, seminarios, talleres, conversatorios y diplomados que abarcan los temas principalmente de la población afrodescendiente y mujeres afrodescendientes en reconocimiento de su identidad y derechos; y en el feminismo y sus interseccionalidades.

Lyndsie Price (Guatemala, 1992). Es Licenciada en Arte con especialización en Artes Visuales por la Universidad de San Carlos de Guatemala y tiene un Bachiller en Dibujo Técnico y Construcción; además de ser diplomada en teorías feministas por la Universidad de Chile, Cátedra Uabierta. Desde el año 2017 Lyndsie se desempeña como maestra de Artes Visuales en la Escuela de Artes Visuales de la Municipalidad de Guatemala, EMAV.
En su obra, Lyndsie trabaja principalmente con su cuerpo, además de utilizar objetos o diversas materialidades que vincula a sus vivencias personales. Temas como el racismo, la resistencia, el empoderamiento femenino, la necesidad del ser humano de pertenecer y de tener una identidad, están presentes en su trabajo.

THE GARIFUNA MARKET

ENTREVISTA SIRIA ÁLVAREZ

1. Quisiera que comenzáramos esta entrevista con tu presentación personal, que nos cuentes un poco sobre tu historia (donde naciste, tus orígenes garífunas) y tus intereses.

Soy Garífuna y nací en Roatán, Honduras y me crié en La Ceiba hasta aproximadamente los 2 años de edad cuando me mudé a los EE.UU., me crié allí en el Bronx en Nueva York. Durante mi infancia, mis intereses fueron principalmente creativos; fui hija única durante 10 años, por lo que pasé mucho tiempo sola, siendo creativa: leyendo libros y revistas, escribiendo historias, dibujando, escuchando mis CD, viendo vídeos musicales. Mis padres también me expusieron a las artes a una edad temprana, colgando reliquias y artes de nuestra cultura garífuna y negra alrededor de la casa y a menudo me llevaban a museos y parques para apreciar la naturaleza.

2. ¿De qué manera te relacionas con tus orígenes garífunas desde los Estados Unidos, viajas generalmente a Honduras, escuchas música garífuna, comes alimentos garífunas, etc.?

Crecí en los Estados Unidos, y viajé a menudo a Honduras desde que era una niña; aproximadamente una vez al año o cada dos años. Siempre escuché música garífuna y comí comida garífuna cada vez que visité Honduras. Pero los principales idiomas que se hablaban a mi alrededor mientras crecía eran el español y el inglés. A veces oía el idioma garífuna hablado en mi familia, pero como no crecí hablándolo, estoy trabajando en aprenderlo ahora que soy adulta.

¿Por qué crees que los garífunas se han visto en la necesidad de migrar hacia Estados Unidos?

Como mi familia, mis amigos y la mayoría de mis compañeros descendientes, nos mudamos a los Estados Unidos para tener una vida mejor y más oportunidades para así poder cuidar de nuestras familias. Esto ocurre en la mayoría de los casos de los garifunas, caribeños y latinos.

3. ¿Qué significa para ti ser una mujer garífuna viviendo en los Estados Unidos?

Crecer con una mujer Garifuna me trae orgullo. Enciende una abundancia de aprecio que me hizo sentir más cómoda al compartirlo a medida que crecía. Ser una mujer Garifuna y vivir en los Estados Unidos, para mí, significa que tengo la responsabilidad como Garinagu de ser una defensora - y llevar el legado de nuestros ancianos y ancestros de maneras que sé cómo, hoy en día.

4. Crees que la migración hacia los Estados Unidos trajo mayores beneficios económicos y sociales para tu familia?

Mientras nuestras finanzas y condiciones de vida mejoraron, nos mantuvimos conectados a nues-

tra cultura como también a las familias y amigos que viajaron a los Estados Unido

5. ¿Mantienes relación con otros miembros de la comunidad garífuna en Estados Unidos y en Centroamérica?

Por supuesto. Asistí a algunos eventos garíEE. UU. cuando era niña, pero no con frecuencia. Después de cierta edad, no asistí a ninguno. Excepto cuando visité Honduras para ver a mi familia. No tenía muchos amigos de mi edad que fueran garífunas y realmente deseaba tenerlos más cuando fuera adulta. Además de mi vida personal, The Garifuna Market me mantiene incrustada en mi comunidad a diario. Prácticamente he conocido a tantos garifunas increíbles y aliados de la cultura, tanto a nivel local como internacional. Colectivamente, tenemos una red de casi 10.000 personas y ha sido realmente asombroso proporcionar a personas que se parecen a mí una plataforma que ha sido construida para trascender en la apreciación y comprensión más profunda de nuestra cultura bajo una luz diferente. Las conexiones personales y de negocios no sólo se han hecho para mí, sino también para otros que se han unido a través de las redes que The Garífuna Market ha creado. Y por eso estoy orgullosa.

6. Según tu opinión ¿cómo crees que está la situación social de los garífunas en Honduras?

Creo que las largas luchas que nuestro pueblo enfrenta en Honduras son horribles. Estamos siendo desplazados ilegalmente por la fuerza de nuestra tierra natal, desafortunadamente a través de los poderes de ciertas corrupciones gubernamentales, eso no es nuevo, pero es una práctica que ya no tiene por qué existir. Recientemente, estos temas han sido amplificados en los medios de comunicación para crear más conciencia sobre el racismo, el desplazamiento y la violencia que enfrentan los garífunas y espero que al revelar la punta de este iceberg se produzca un cambio real y rápido para el mejoramiento y la igualdad de nuestro pueblo. Aunque The Garífuna Market no es una plataforma política, nos negamos a hacer la vista gorda ante las disparidades sistémicas a las que nos enfrentamos y, si damos un paso atrás, se puede ver que este ha sido un tema constante a lo largo de la historia y en todo el espectro de la negritud en todo el mundo. ¿Cuándo se detendrá? The Garífuna Marketserá parte de ese cambio.

7. ¿Crees que el Estado hondureño debería involucrar más al pueblo garífuna en sus políticas públicas?

Creo que en cualquier nación, estado, condado, se debería escuchar a la gente que reside en las localidades en las que estos sistemas se manejan. Nosotros estudiamos todo lo demás, ¿por qué detenernos cuando se trata de los programas o sistemas que pueden afectar a nuestras comunidades de manera diferente a cualquier otro?

8. ¿Cómo crees que es vista la migración garífuna hacia los Estados Unidos, para los miembros del pueblo garífuna en Centroamérica?

No estoy segura. Creo que si dependiera de nosotros, algunos de nosotros nos habríamos quedado en un hermoso país o lugar donde naturalmente podríamos haber crecido con nuestros propios recursos. Dejados para construir, crear y atender nuestras propias tierras. En todo caso, ¿quién no querría al menos volver periódicamente a su tierra natal si así lo decidiera?

9. ¿Has sufrido racismo en Estados Unidos?

Creo que todos hemos sufrido el racismo de una forma u otra. He tenido mis propias experiencias personales, no porque creo que supieran que yo era Garinagu, sino porque soy una mujer, una mujer de color, y una mujer de color que es inteligente.

10. ¿Como fue para ti crecer en una sociedad racista como la estadounidense?

No tengo experiencia de primera mano con el racismo como mujer Garinagu. He tenido algunas experiencias incómodas que creo que pueden tener que ver con la raza, tanto en América como en países como Honduras. Conocer las muchas vidas #Garífunas y #black perdidas a manos de un sistema construido para ser "justo y proteger", no hace que nadie se sienta verdaderamente seguro más allá de sus propios medios.

11. ¿Qué opinas sobre el movimiento Black Lives Matters?

Creo que el movimiento de Black Lives Matter es poderoso. Este no es un momento en la historia, porque ya hemos estado aquí antes. El objetivo es no volver a olvidar nunca más. Vemos un ciclo de violencia a través de los espectros de la Negritud, ya sea americana o garífuna u otras culturas donde hay gente negra, hay un ciclo que es muy similar e igualmente desafortunado. Vemos esto en el movimiento ascendente de Garifuna Lives Matter también.

12. Ahora, nos gustaría que nos contaras sobre tu proyecto The Garifuna Market, como nace, en que te inspiras, ¿cuáles son los objetivos de este proyecto?

The Garífuna Market es un lugar de representación y unidad garífuna-americana; una chimenea digital, un recuerdo del hogar. TGM salva la brecha entre generaciones, permitiéndonos preservar nuestra cultura compartiendo historias y tradiciones transmitidas por nuestros antepasados y ancianos. Esta plataforma y nuestros productos nos permiten nutrir y reclamar nuestras identidades y llevar una parte del hogar con nosotros dondequiera que estemos.

Al ser nacida y adoptada en Roatán (Honduras), en América Central, a finales del decenio de 1980, emigré a los Estados Unidos a la edad de 2 años. Fui criada en el Bronx, Nueva York (que tiene una población bastante grande de garifunas), pero sorprendentemente no era común encontrarse con otros garifunas, o al menos reconocerlos.

Al igual que muchos otros garífuna-americanos, nacidos y/o criados en los Estados Unidos, una no aprendía sobre la tradición garífuna en la escuela, en los libros de texto o comúnmente se encontraba con compañeros de su etnia (con la excepción de los miembros de la familia).

Fui adoptada al nacer, pero alrededor de los 25 años, me fui de viaje para aprender más sobre mi historia de nacimiento. Viajé al pueblo de Rosa de Aguan, un pequeño pueblo garífuna en Honduras. Allí me encontré con mi familia que no conocía.

Antes de la concepción The Garifuna Market en junio de 2019, trabajé de forma independiente en los campos de la creatividad y el marketing, proporcionando apoyo digital a las marcas de las pequeñas empresas. A pesar de lo significativo que era el trabajo, busqué extender mis esfuerzos en hacer un impacto

social más profundo. El sentimiento conectado después de un día, buscando en línea productos para comprar que reflejaran y representaran mi cultura garífuna, encontré que no había una plataforma existente que se relacionara con la generación actual.

Estos factores y experiencias me encendieron una bombilla y muy pronto me motivaron a crear TGM, ahora una comunidad sociocultural para Centro America.

13. ¿Crees que The Garifuna Market se ha posicionado como un negocio con impacto social en la comunidad garífuna del mundo?

The Garifuna Market ha tomado una ruta de impacto social porque sabemos que tenemos que hacerlo. Somos más que una tienda o un centro curado de cuadros bonitos; hemos crecido rápidamente hasta convertirnos en una plataforma que ha proporcionado oportunidades para que los individuos establezcan conexiones con la familia, los amigos y los colegas, viejos y nuevos, enciendan y reaviven el orgullo dentro de la comunidad diariamente, difundan la conciencia de la existencia de la etnia y muchas cosas sobre ella. Nuestros esfuerzos han crecido más allá de nuestras expectativas. En un futuro próximo, planeamos usar esta plataforma para lanzar iniciativas en los Estados Unidos e internacionalmente en apoyo de nuestro pueblo garífuna. Nuestros esfuerzos en los Estados Unidos incluyen la asociación con organizaciones locales, activistas y líderes de la comunidad para amplificar las acciones en las que nosotros, como pueblo garinagu, debemos participar.

14. Hemos visto que además de vender tus productos, también realizas desde tu plataforma, transmisiones en vivo con otras personas garífunas, cuéntanos un poco sobre esta iniciativa de colaboraciones.

Una parte de nuestra misión es amplificar las voces de los creadores de Centro América, artistas, pequeñas empresas y empresarios, y más. Mantenerse en contacto con nosotros en Instagram y Twitter para recibir actualizaciones sobre cuándo nuestro mercado se expande para incluir a otros artistas y creadores de Centro América, y más. Tenemos mucho que ofrecer.

15. Cuales son tus objetivos a largo plazo con The Garifuna Market?

Esperamos estar por mucho tiempo y hacer crecer la tienda hasta el punto de poder ofrecer empleos aquí y en nuestros países de origen, celebrando el espíritu emprendedor, el empoderamiento económico y la riqueza generacional. Con nuestra plataforma social pretendemos influir esencialmente en el orgullo cultural de nuestras generaciones actuales y futuras.

¡Muchas gracias!

Siria Álvarez es una mujer hondureña nacida y criada en el Bronx. Fundadora y creadora de contenido digital, motivada por el deseo de preservar y dar a conocer su rica cultura garífuna. Su pasión se vincula a la narración de historias visuales y el estilo, lo que conjuga en su marca "The Garifuna Market" a partir de su conocimiento por los negocios. De modo que busca modernizar y digitalizar la representación garífuna en los medios de comunicación, construyendo una plataforma para la venta de productos inspirados en su cultura. Junto a esto, también busca visibilizar diversas historias de su comunidad, para contribuir a la formación de las generaciones actuales y futuras. Para ella, su misión es hacer que sus antepasados se sientan orgullosos de su contribución a la cultura garífuna.

Mi tierra donde nací

Por Ruany Bermúdez

Esta es mi tierra donde yo nací
la de la eterna primavera claro que sí,
Donde los hombres son de maíz,
represento a mi bandera Garífuna chapín.
Abre los ojos
que las cosas en La Buga están mal
por eso nos toca a muchos migrar
para un trabajo bueno poder encontrar
sino al muelle nos toca bajar a josiar
tengo que comer
y para los míos preparar un mejor mañana
en todos lados las cosas están duras mi pana
por eso nos buscamos la vida fuera de casa
la vida es dura y hay que rebuscarla
Migramos por necesidad
porque en nuestros países las cosas están mal
lo haces por necesidad
para poder progresar
y porque en La Buga no hay oportunidad de avanzar.
De mi pueblo un día me marché
para España yo migré
a buscar un trabajo porque en Guatemala las cosas
no están bien
y acá ejerzo
como profesor de inglés
mi cultura represento, amarillo, blanco y negro es mi
bandera
hüdutu y tapado te hago deleitar
y mis ancestros siempre me guiarán
confío que siempre me cuidaran.

Muchos emigramos de nuestros países por una mejor vida y para construir un futuro mejor para nuestra descendencia, por el desarrollo de nuestro pueblo garífuna, ya que no contamos con muchos servicios públicos, espero que con estas letras logre llevar el mensaje a toda la gente luchadora que siempre tira para adelante buscando una vida mejor fuera de nuestra tierra natal.

Jarris Ruany Bermudez, nacido en Livingston, Guatemala. Es cantautor y músico garífuna conocido como YK Ruany Hge. Se ha desempeñado como profesor de inglés en establecimientos educacionales de la región de Izabal, como la organización Ak´tenamit donde trabajó con jóvenes de las culturas Q´eqchí´y Garífuna.
Desde el año 2017 Ruany reside en Zaragoza, España donde trabaja como profesor de inglés y en sus tiempos libres, se dedica a la música la cual es su mayor pasión.

I Exist

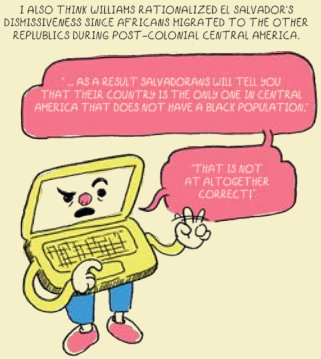
por Breena Nuñez

THE SURFIN' MAN! THEY GOT THE RADDEST BARRELS DOWN THERE.
IRONIC BRAND
OSH, THE CIVIL WAR. IT'S JUST
UL MY EL SALVADORIAN FRIEND
ME EVERYTHING AND HOW THE
COUNTRY STILL HASN'T
RECOVERED FROM IT!

AS AN AFROSALVADORAN-GUATEMALAN I THINK ABOUT THE PEOPLE, SPECIFCALLY AFROSALVADORANS.
DESPITE MY LATINX SCHOLARSHIP AND FOCUS ON CENTRAL AMERICA, I WAS STILL LEFT WITH THIS QUESTION:

CAN BLACK PEOPLE ALSO COME FROM EL SALVADOR?

IN 2013 I WANTED TO KNOW IF THERE WERE OTHERS LIKE ME WHO WERE WRESTLING WITH THE LACK OF BLACK INCLUSION WITHIN SALVADORAN SPACES. I DECIDED TO DO SOME HOMEWORK AND CREATE A ZINE THAT WOULD HOPEFULLY GIVE AGENCY TO OTHER AFROSALVADORANS.



AFTER THE COMPLETION OF MY ZINE, COLOCHA-HEAD, I NOTICED THAT THIS WAS MY WAY OF RECLAIMING SOMETHING I THOUGHT I LOST MANY YEARS AGO.

CARLOS LARA, BOTH A VISUAL ARTIST AND LGBT ACTIVIST IN EL SALVADOR RESISTS EUROCENTRIC BEAUTY STANDARDS BY CREATING PAINTINGS AND COMICS FEATURING AFROSALVADORANS.

MEANWHILE, IN SOUTHERN CALIFORNIA, ZAIRA MILUSKA CURATES CENTRAL AMERICAN BEAUTY & ART ON TWITTER AND INSTAGRAM.

AS SOMEONE WHO IS FROM THE U.S. I WASN'T SURE HOW ANTI-BLACKNESS LOOKS LIKE IN EL SALVADOR, SO I ASKED CARLOS WHAT HIS THOUGHTS WERE ON THE MATTER.

CARLOS WAS FIRED FROM A PREVIOUS TEACHING JOB IN 2014 FOR NOT CUTTING HIS AFRO.

ANOTHER MYTH IS THAT RACISM IS NOT AN ISSUE IN EL SALVADOR, WHICH IS NEGATED BY THE RACIST IMMIGRATION BAN AGAINST AFRICANS, ASIANS, AND ARAB MIGRANTS THAT WAS IMPLEMENTED DURING THE 1930'S.

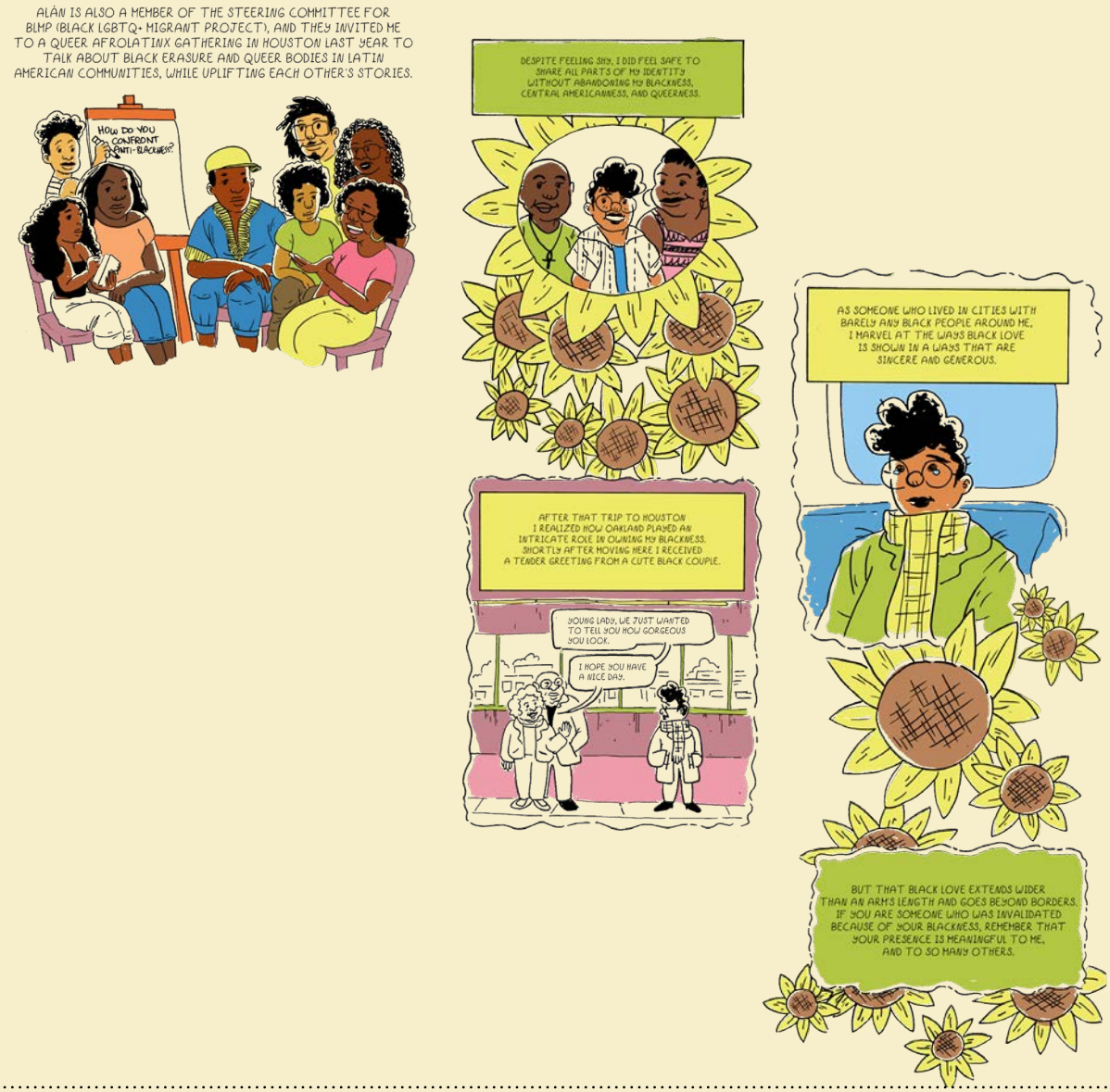
WE ALSO HEARD OUR PEOPLE ASSUME SALVADORANS WITH AFRICAN PHENOTYPES ARE FROM THE CARIBBEAN OR ELSEWHERE.

BUT THERE IS A GROWING DEMAND FOR EL SALVADOR TO ACCEPT ITSELF AS A MULTIETHNIC NATION. ON AUGUST 30, 2014 THE CITY OF ZACATECOLUCA HOSTED THE FIRST DIA DE LA AFRODESCENDENCIA DE EL SALVADOR. THIS WAS THE FIRST TIME AFROSALVADORAN HISTORY AND CULTURE WERE OPENLY CELEBRATED.

AS EXCITED AS I WAS TO SEE HAPPY AND BEAUTIFUL AFROSALVI FACES ON THE INTERNET, I STILL FELT TROUBLED BY THE YEARS OF REJECTION TOWARDS MY OWN BLACKNESS. I TRY TO TELL MY YOUNGER SELF THAT SHE DESERVED BETTER.

ONE OF THE WAYS THAT I'VE BEEN ABLE TO FIND SOLACE AND EMPATHY IS THROUGHTHE POEMS BY ALÁN PELAEZ LOPEZ, THE AFROINDIGENOUS POET AND ARTIST FROM OAXACA, MEXICO. OUR PATHS CROSSED A FEW YEARS AGO IN OAKLAND, CA.

*LINES FROM "DISCOVERING BLACKNESS" (NOV. 2017)



Breena Nuñez is a Peninsula-based Afro Salvadora-Guatemalan cartoonist whose work centers on the nuances of existing as an Afro-descendiente from the Bay Area. Her work has been featured in publications and sites including The New Yorker, The Nib, Culture Strike, Huffington Post, Prime Vice, Color lines, and The Beat, as well as in anthologies like Tales From La Vida: A Latinx Comics Anthology, Drawing Power: Women's Stories of Sexual Violence, Harassment, and Survival, and Be Gay, Do Comics!

The Salvi Vegan

Por Norma Perez

Pan con pollo

El pan con pollo es una comida callejera muy famosa en El Salvador. Se suele servir acompañado de un curtido de repollo, con rábano, tomate y berros. Esta comida fue muy consumida por los africanos esclavizados durante la época colonial, quienes criaron sus propios pollos para consumo familiar y los cocinaron con condimentos que lograron realzar el sabor de este plato. De modo que hasta la actualidad, se puede ver en las calles de El Salvador y de Centroamérica en general, el pan con pollo como comida callejera por excelencia.

Sopa de pata

La sopa de pata, o conocida también como la sopa de mondongo, es uno de los platillos más famosos de la gastronomía salvadoreña, la cual tiene sus orígenes en la época colonial, debido a que era una comida que solían preparar los africanos esclavizados con las sobras del animal.

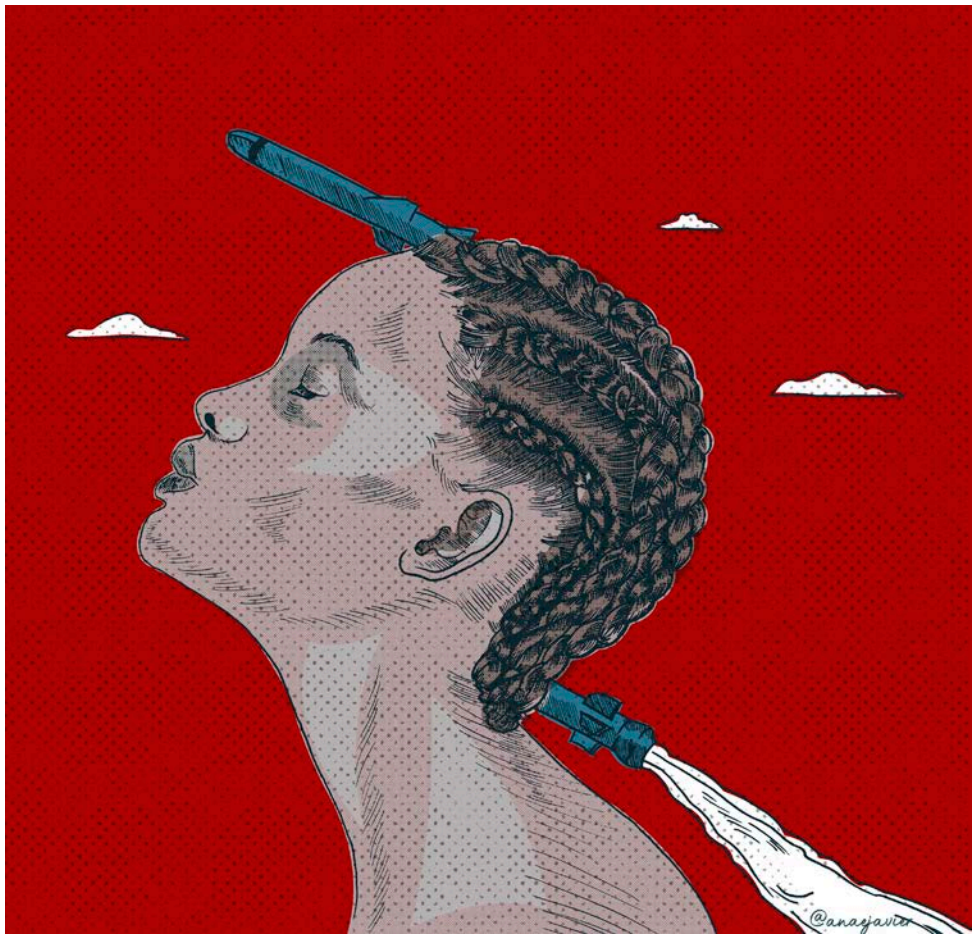
La sopa de pata lleva muchos condimentos en su preparación, como hierbas; verduras como elote, yuca, zanahoria, repollo y el ingrediente principal que es la tripa y la pata de res, las que se ponen a ablandar desde un día antes de preparar la sopa. Luego, cuando se está cocinando, se le puede agregar chile, cebolla, cilantro, sal y como acompañamiento final, un curtido.

Norma Pérez es una mujer afrosalvadoreña radicada en los Estados Unidos, que se dedica a elaborar comidas tradicionales de El Salvador, como forma de conectarse con sus raíces en la diáspora a través de la gastronomía. Por lo que Norma cocina diversas preparaciones salvadoreñas aprendidas gracias al conocimiento heredado de su madre.

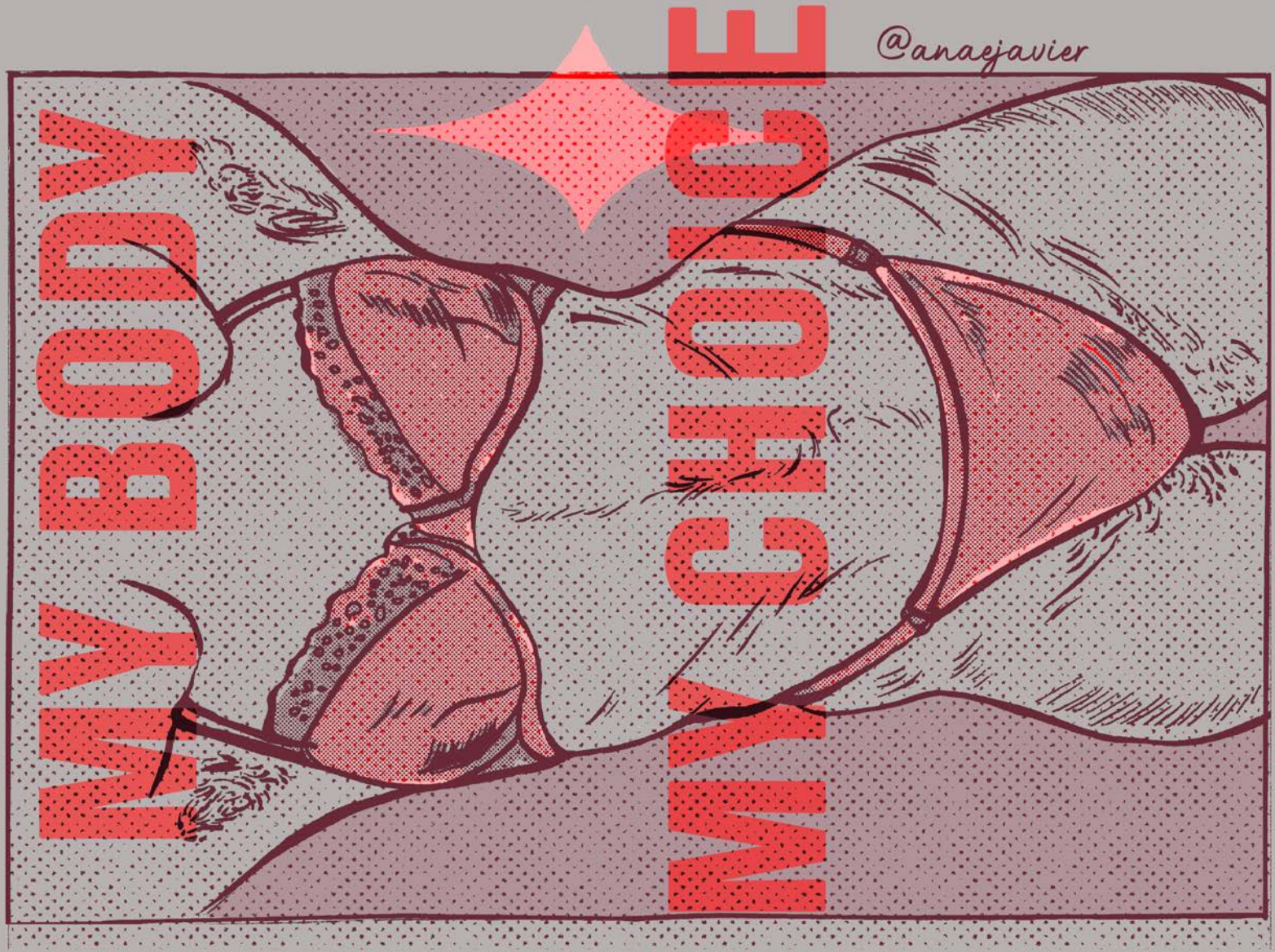
Lo interesante en su propuesta, es que Norma se posiciona como una activista afrovegana, por lo que crea en el año 2016 el proyecto "The Salvi Vegan" que tiene como objetivo deconstruir la comida tradicional salvadoreña, utilizando alimentos libres de crueldad animal, pero preocupándose siempre por mantener el sabor original de El Salvador.

De esta forma, Norma trabaja con la comida tradicional, pero con un enfoque vegano ya que para ella "siempre ha existido la comida vegana en El Salvador" por lo que es muy importante volver a conectarse con las raíces veganas de los alimentos, para trabajar no sólo en torno a la comida, sino también a la educación de un mundo libre de crueldad y explotación animal.

¡El que quiere moño bueno
que aguante su jalones!...
@anaejavier



"Dentro de mi trabajo siempre procuro trabajar desde la identidad de la mujer negra, el pelo afro. Nosotras llevamos una carga histórica en nuestro cabello que el sistema nos ha invisibilizado".


MY BODY
MY CHOICE
@anaejavier

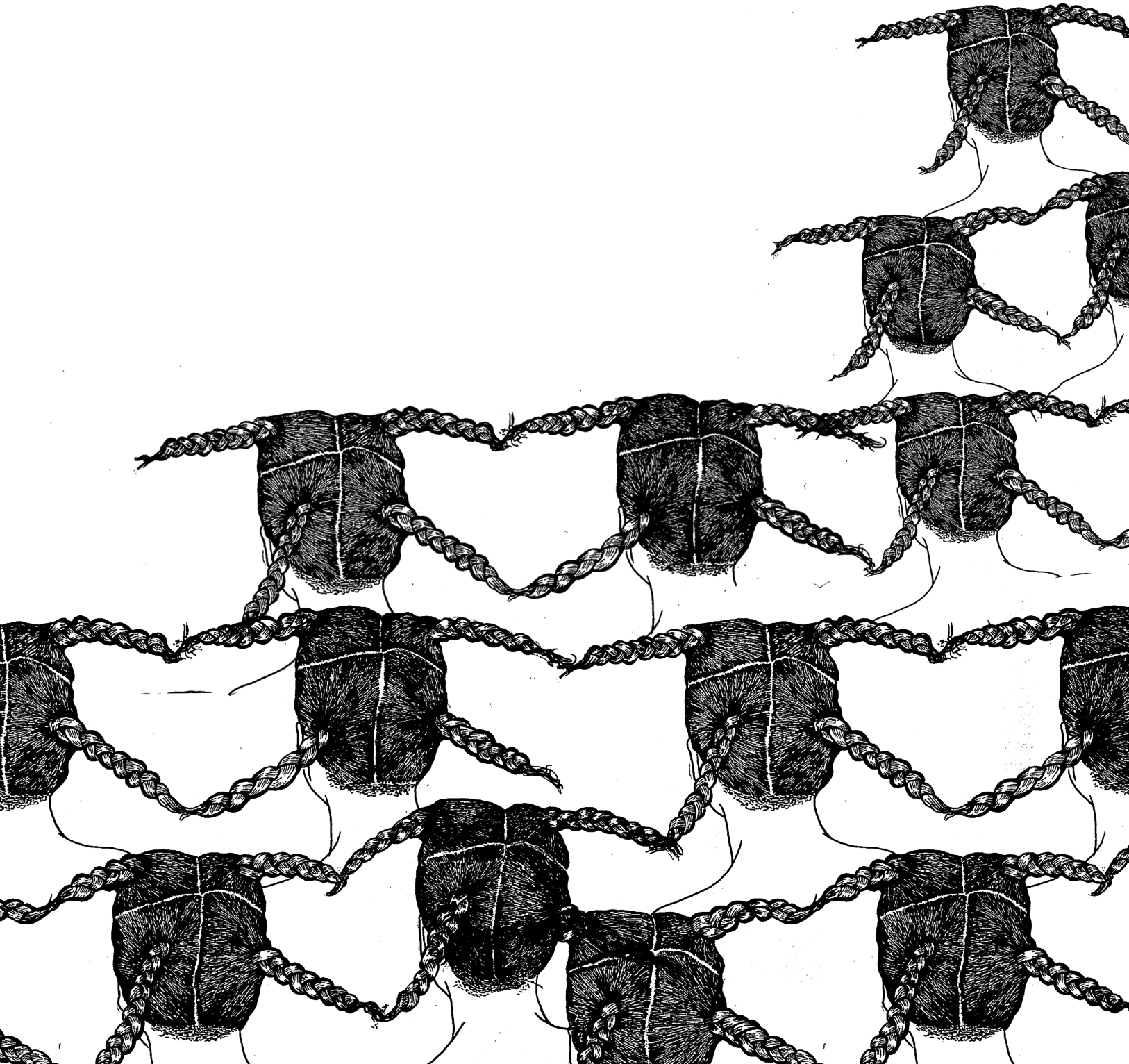
@anasjavier
Eye of the Tiger

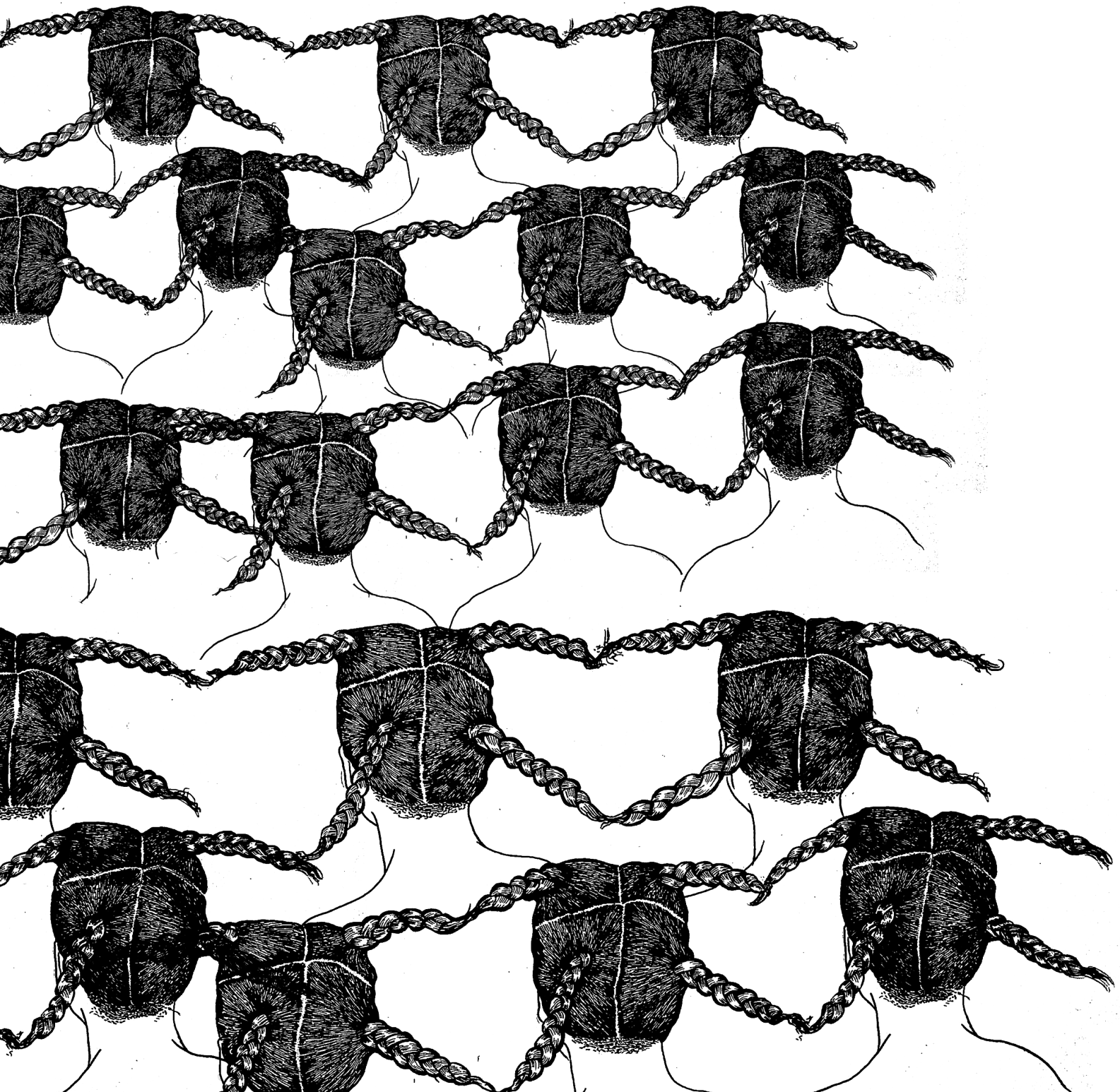
Agua de mayo,
crece el pelo un palmo ...
@anaejavier

Ana Javier (República Dominicana,1987). Es artista visual con énfasis en dibujo. En el año 2013 obtuvo una beca para estudiar Cine y Televisión en San José Costa Rica y en el año 2014 fue invitada a exponer en el Museo de Arte Costarricense (MAC). Actualmente trabaja en San José como ilustradora y diseñadora gráfica independiente.

Además, se encuentra en proceso de postproducción de su película “Afrorella” un cortometraje de ficción que nace a raíz de su necesidad por ver más representaciones de mujeres negras en el género de superhéroe.

Dentro de su trabajo, Ana Javier procura trabajar desde la identidad de la mujer negra y la reivindicación del pelo afro. En sus propias palabras ella afirma: “nosotras llevamos una carga histórica en nuestro cabello que el sistema nos ha invisibilizado”.





DISCRIMI NACIONES

HEINRICH BÖLL STIFTUNG
SAN SALVADOR
El Salvador | Costa Rica | Guatemala |
Honduras | Nicaragua