

**Redes de vida y sistemas de poder en La Fe:**  
**La lucha/fuerza de mujeres garífunas en el Caribe de Nicaragua**  
Eveling Carrasco López\*<sup>1</sup> y Jessica Martínez Cruz\*\*



Fuente: Elaboración de imágenes desde las narrativas en este escrito<sup>2</sup>.

### Introducción

Las interlocutoras de este ensayo son garífunas activistas de la Asociación Afrogarífuna Nicaragüense (AAGANIC). Ellas tenían el deseo y posibilidad de dialogar en el espacio de este ejercicio de memoria, además fueron las que pudieron hacerlo en el marco de las circunstancias de amenazas a la seguridad de la vida que enfrentamos en el país, particularmente desde la rebelión popular del 18 de abril del 2018. Un interés principal de nuestras interlocutoras fueron las posibilidades de intercambio de pensamientos con otras mujeres negras e indígenas de otros lugares. El trabajo de la organización se ha dado desde posiciones plurales y críticas entre sus participantes que conciben el desarrollo como algo que surge de las comunidades y no impuesto por el estado nación. Estos debates se enmarcan en discusiones centroamericanas de varias décadas desde la negritud.

La Fe es la comunidad de donde emergen sus narrativas y desde donde se articulan sus memorias y deseos. Es desde ahí que se hace este ensayo. La Fe es una de cinco comunidades garífunas ubicadas en la cuenca de Laguna de Perlas en el Caribe Sur de Nicaragua. Geopolíticamente, se ubica en una región autónoma de Nicaragua, lo que significa que la comunidad, su territorio y recursos se encuentran bajo una regulación jurídica de nivel constitucional, conocida como Estatuto de Autonomía o Ley 28.

<sup>1</sup>Feminista interesada en pensamientos contraegemónicos y prácticas descolonizadoras. Es formadora, investigadora, miembro del Colectivo Aula Propia y cuenta con un Máster Universitario en Estudios Feministas por la Universidad Complutense de Madrid (UCM).

<sup>2</sup>En esta cartografía están localizadas algunas geografías clave de esta narrativa, no es una cartografía exhaustiva que ubica a todas las comunidades garífunas en el globo.

El hablar a partir de las narrativas de las mujeres de AAGANIC nos llevó a detenernos y situar histórica y socialmente el territorio al que llegaron sus ancestros y que hoy es parte de Nicaragua. Las historias y procesos coloniales que ahí acontecen, las pugnas del poder, la jerarquía racial, el mestizaje y la blanquitud institución encarnada en el estado nación, también las ideologías y estructuras que han ocultado, borrado y trastocado sus vidas, no sin resistencias y luchas por parte de ellas y sus comunidades que les han permitido existir y persistir desde fuerzas y energías históricas y ancestrales. La singularidad e importancia del viaje del pueblo *garinagu* desde la Isla de San Vicente en las Antillas Menores hasta Nicaragua, con su paso por Honduras en este camino, es significativo en la formación del tipo de política de resistencia que ellas recuerdan y encarnan. El surgimiento de su lucha particular como Garífunas de Nicaragua, en el contexto de la política de identidades afroindígenas en la Costa Caribe y la relevancia de la danza guerrera *Wanaragua* de la lucha de Satuyé y Barauda contra el colonialismo británico son historias conjugadas desde donde se hilan de cierta manera, aunque no únicamente, las relaciones entre hombres y mujeres garífunas y en relación el estado.

Este trabajo parte del uso de fuentes documentales de pensadorxs caribeñxs nicaragüenses y centroamericanxs, autorxs de los estudios culturales, descoloniales, entre otrxs, pero particularmente está enmarcado en las claves de lectura del feminismo descolonial y del marco de pensamiento de las tramas comunales y las políticas del deseo.

Para nosotras lo central son las memorias, narrativas, recuerdos y reflexiones en espiral que las mujeres afro-indígenas han trazado y nos han compartido, no hay linealidad, sino contrastes, diferencias y encuentros desde la pluralidad de pensamientos. Con ellas estamos profundamente agradecidas. Sus narrativas nos han confrontado y ensañado como investigadoras. La confrontación que hace parte de problematizaciones que nos hemos estado haciendo desde hace varios años sobre nuestro "ser" mestizas, identidad nacional hegemónica que nos coloca en ciertos lugares de privilegios, que condicionan esa práctica de investigación, y la aproximación a pueblos y culturas que han sido definidos como *otredades*. La universidad, las ONG ha sido parte de estas construcciones de los otros y cuyos formatos de investigación suelen ser problemáticos para ellxs. Sin estar libres nosotras de esas formas, nos acercamos a esos diálogos desde un espacio activista feminista Aula Propia<sup>3</sup>. El aprendizaje nos lo ha dado la propia historia del pueblo garífuna que ha tenido que establecer relaciones y diálogos interculturales en su práctica de negociaciones permanentes con los "otros".

### **Narrativas dominantes y borramientos en una *república de color***

"El Gobierno británico reclama protección sobre la desembocadura del San Juan, para su aliado el Rey de los Miskitos. El gobierno americano reclama protección sobre el resto de la ruta, para su aliada, la república de color de Nicaragua. ¡Porque Nicaragua es una *república de color*!".  
(Communipaw en Hooker, 2017:6)<sup>4</sup>

En este acápite consideramos usar la idea de Nicaragua como "república de color" como una primera provocación. Intención sustentada en la necesidad de comprender y trastocar. Comprender el complejo mundo de llegada de las primeras personas garífunas provenientes de Honduras al Reino de la Mosquitia y posterior asentamiento en el siglo XIX, y su relación con las luchas actuales de las mujeres garífunas interlocutoras en este ejercicio. Trastocar miradas que dan lugar a ciertas narrativas hegemónicas instaladas en la cultura nacional nicaragüense; relatos nacionales que ocultan y/o naturalizan el resultado de procesos imperiales coloniales distintos y sus proyectos de modernidad en la formación del estado nación y en las formas de relacionamientos con las poblaciones, comunidades y territorios que quedaron en diferentes momentos integradas a él.

---

<sup>3</sup> <http://aulapropia.blogspot.com/>

<sup>4</sup> Hooker señala que McCune Smith usa el seudónimo Communipaw, al publicar su artículo "Nicaragua," en *Frederick Douglass' Paper*, January 8, 1852.

Juliet Hooker nos explica el nacimiento de la idea de la *república de color* en un contexto específico del pensamiento abolicionista negro estadounidense de mediados del siglo XIX, el cual disputa el racismo predominante en Estados Unidos, entre otras razones, argumentando la posibilidad de una emigración negra hacia lugares donde fuera posible alcanzar los ideales de democracia racial que eran poco probables o imposibles de alcanzar en Estados Unidos (2017). Según la autora, se trata también de un momento específico de las geopolíticas imperiales en el istmo centroamericano, particularmente señala la competencia entre los Estados Unidos y el Imperio Británico por el control de San Juan del Norte o *Greytown*, lugar puerta de entrada a un posible canal interoceánico, en 1843 el Imperio Británico había nuevamente establecido su protectorado sobre el Reino Miskito. La disputa misma del nombre de ese lugar, ilustra los conflictos entre el estado nación y el imperio británico, así mismo, lo temprano que inició la intervención imperial norteamericana en el istmo<sup>5</sup>.

En lo que Hooker (2017:6) nombra como un “fascinante ejercicio de traducción hemisférica”, McCune Smith al usar la norma de clasificación racial de Estados Unidos de una gota de sangre “concluye que Nicaragua es un país en su mayoría negro, con una población indígena significativa y muy pocos blancos”; la norma de *una gota* fue la forma de categorización de la población estadounidenses en blancos, y en negros o no blancos, aquellas personas con una gota de sangre negra, más adelante encontramos en este ensayo, cómo operó la clasificación racial en Nicaragua.

La élite *criolla* de Nicaragua en esa época, la cual tendía a minimizar la ascendencia negra e indígena del país, sin duda se hubiera enfáticamente opuesto a esta caracterización de su país como una república negra. Obviamente Nicaragua no estaba exenta de racismo de ninguna manera. Más bien, en su disputa con el Reino Miskito sobre San Juan del Norte, en la cual estaba en juego la soberanía de ambas entidades, los funcionarios nicaragüenses utilizaron un lenguaje racialmente cifrado de civilización y barbarie para deslegitimar las capacidades políticas de los habitantes negros e indígenas de la región (Hooker 2017:6).

De esta manera, la Nicaragua de 1852 y el Reino Miskito de ese entonces fueron considerados “modelos políticos de democracia multirracial” y libertad para pensadores negros en busca de experiencias de autogobierno negro. Nuestro interés en retomar el trabajo de Juliet Hooker radica en evocar dos ideas: como el norte de pensadores negros miraba al sur como un espacio de posibilidades y pensamientos para ellos por algunas grietas que lograron identificar en las sociedades que conocieron en relación a su sociedad, mientras a su vez, en la Nicaragua de color se estaba implantando un nuevo orden social supuesto *postcolonial* que llevó, entre otras cosas, al borramiento de la presencia negra e indígena en la franja pacífica y algo más de la geografía política nicaragüense. Una primera irrupción necesaria en la narrativa nacional es entonces en la dicotomía instalada y persistente hasta hoy entre la idea de un Caribe negro indígena y un Pacífico blanco mestizo. El centro y norte del país ni siquiera contaron en esta cartografía racial heredada por los diferentes procesos de colonización y por las resistencias de los pueblos que habitaban lo que hoy se conoce como Nicaragua. En su trabajo *Mapeando la Tologalpa, espacio no colonizado en la Nicaragua colonial* Edwin

---

<sup>5</sup>La idea de un canal interoceánico como paso y mítica forma de generar recursos infinitos ha sido retomada por las élites ya sea peninsulares, centroamericanas o nacionales hasta nuestros días. Así encontramos, desde los inicios de la colonización el interés por encontrar una ruta interoceánica, el imperio español hizo que Calero y Machuca se cercioraran de la posible salida al mar por el desagadero del mar del norte, a la par, Carlos V ordenó en 1534 hacer esta ruta por Panamá (Post, 2014:18). Después de los procesos de independencia los intereses extranjeros europeos se materializan en 1830: un enviado de Guillermo I de los Países Bajos logró firma y ratificación de un precontrato para el canal en Nicaragua por el Congreso de Guatemala (Post, 2014:11). En la actualidad, la “concesión canalera” otorgada por decreto presidencial a un desconocido empresario chino es una de las causas de la peor crisis que enfrenta el país desde el 18 de abril del 2018 (ver Serra, 2016 para más información).

Matamoros (2016)<sup>6</sup> destaca como las investigaciones académicas han centrado su atención en los procesos de colonización y mestizaje de la costa del Pacífico o en la resistencia indígena y afrodescendientes en el Caribe y Reino Misquito, reforzando desde nuestro punto de vista, esa visión dual que señala el autor que no permite ver la multiplicidad de nicaraguas y, por tanto, de relaciones y procesos que se han dado. Tampoco permite ver las conexiones posibles entre el pasado y presente de las diferentes poblaciones que habitaban esta geografía y entender así, cómo se reactualizan mecanismos de colonización que amenazan la vida y las autonomías.

Gudmundson (2010) destaca un hecho irrefutable, durante la colonización donde hubo españoles hubo poblaciones africanas o afrodescendientes. La descripción que hace Elizabeth Dore (2008:63) sobre el proceso de colonización española en Nicaragua es sobrecogedora, basada en Newson y en su investigación del Archivo General de Centroamérica la autora destaca que en tres décadas la población de origen había caído en más del 92 por ciento, de aproximadamente 546,000 habitantes al inicio de la conquista a 43,700 hacia mediados del Siglo XVI: muertes por enfermedades por contacto con los europeos, esclavitud, trabajo forzoso y éxodo de las poblaciones huyendo hacia otras zonas no colonizadas. La autora plantea que fue una de las colonizaciones más destructivas, aceleradas y profundas de la conquista y colonización de América; llegó casi al nivel de extinción como ocurrió con las poblaciones antillanas.

Durante tres siglos, entre 1520 y 1820, más de 20 mil personas africanas esclavizadas fueron introducidas a Centroamérica por los españoles (Kinloch, 2016: 66). Ante la amalgama de mezclas que se estaban generando, producto entre otras cosas de violaciones de los españoles hacia las mujeres indígenas, el estado colonial español implementó una compleja nomenclatura racial para organizar y controlar la sociedad de acuerdo a características biológicas. La sociedad de castas establecía categoría jurídicas según la etnia de los ancestros y el color de la piel, dentro de una sólida jerarquía racial que le otorgaba privilegios a las personas descendientes de españoles “puros” a través de la doctrina de “limpieza de sangre” que organizaba en grandes rasgos a las personas en peninsularxs, criollxs, ladinxs (entre los que estaban lxs mestizxs: mezcla de español e indígena), indígenas y personas esclavas africanas (Kinloch, 2016)<sup>7</sup>.

No es pues sorprendente lo coloreada que resultaba la población nicaragüense para los abolicionistas negros estadounidenses a mediados del siglo XIX. En la Nicaragua que les llamó la atención, las guerras intestinas entre liberales y conservadores post independencia del Imperio Español habían recién terminado. La formación del estado en su versión estado nación, aunque era incipiente, estaba ya dando forma en diferentes niveles a un proyecto político, cultural y económico paradójico y contradictorio que sin importar las diferencias libero-conservadoras buscaba a toda costa alcanzar el progreso y por tanto fortalecer las relaciones comerciales con los países industrializados (Kinloch, 2016:167).

Con ideas provenientes de la ilustración y el liberalismo europeo vinieron de la mano progreso, modernidad y capitalismo en tensión y acomodamiento permanente con las narrativas criollas de la herencia colonial española de las élites y las luchas de resistencias de los pueblos. Así las cosas, se mezclaron convenientemente la búsqueda de ideales igualitarios sustentados en ideas mayor acceso a la tierra y el mercado, con la supresión de las categorías raciales en los censos poblacionales<sup>8</sup>, aunque

---

<sup>6</sup> La *Tologalpa* que describe Matamoros (2016), se encuentra en la geografía física y política del centro de Nicaragua, un territorio indígena que durante la colonia no pudo ser sometido ni por españoles ni por misquitos apoyados por ingleses, región habitada por lxs que se conocieron de forma genérica como lxs “indios caribes”, como el mismo autor lo señala, ha sido lugar de emergencia de procesos insurreccionales en diferentes momentos de la historia nacional, entre ellos, la insurrección de los indios de Matagalpa y del EDSN (Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Sandino).

<sup>7</sup> Según Dore (2008:116) durante la colonia no existía la propiedad individual de compra y venta, casi toda la tierra pertenecía a las comunidades indígenas, la Iglesia Católica y la Corona. Esta última asignaba concesiones de tierras, en recompensa por servicios, los terratenientes eran colonos de la Corona.

<sup>8</sup> Para autores como Gudmundson (2010:4) la supresión de las categorías raciales no sólo provino de las élites criollas sino fue parte de presiones populares y de organizaciones, de la época de la independencia y más allá del siglo XIX.

se sostuvieron prácticas racistas simbólicas y materiales como nombrar lo negro o la casta (Gudmundson, 2010) y el trabajo forzado para las poblaciones indígenas (Dore, 2008).

Ejemplos de composición racial de poblaciones del pacífico<sup>9</sup> se puede encontrar en los censos 1883, Gudmundson (2010) destaca el censo de Diriamba, donde se vuelve a introducir las categorías raciales negras y permite encontrar la presencia negra de personas zambas y mulatas. Dore (2008:30) en su estudio enumera las proporciones poblacionales étnicas del censo de Diriomo: 74 por ciento de habitantes registrado bajo la categoría de indígena y 26 por ciento restante clasificadxs bajo las categorías mulatos y zambos, es decir descendientes de personas africanas e indias. Siguiendo con esta autora, dentro de la municipalidad diriomeña las distinciones étnicas pesaban, pero en términos de diferencias materiales, la separación entre indígenas y no indígenas distinguía a aquellas personas que tenían acceso a las tierras colectivas de la comunidad indígena y aquellas que no, según este planteamiento el factor étnico no era una distinción cultural o biológica sino material. Las poblaciones negras o afrodescendientes en el pacífico, según estos registros, no tenían en ese momento ningún derecho a la tierra.

Dore (2008:62) describe el significado fuertemente jurídico administrativo que la categoría colonial "indio" contenía en la Nicaragua colonizada, la cual facilitaba dos cuestiones fundamentales de la política imperial, la explotación de la mano de obra y el gobierno indirecto, es decir, el sistema que regulaba la relación entre el estado colonial español y las autoridades y poblaciones indígenas: mientras la Corona tomaba el tributo y trabajo de los indios, también decretaba derechos colectivos sobre la tierra.

Nosotras queremos enfatizar en la consecuencia de clasificación racial que resultó de la idea y uso de la categoría "indio". Quijano (2000) explica que a partir de los procesos de colonización de América, la idea de *raza* se convierte en patrón de clasificación social universal de la población de todo el planeta.<sup>10</sup> Para el autor, este patrón funciona junto al impulso del poder capitalista, eurocentrado y global, reestructurando otras lógicas de dominación, explotación y conflicto que establecieron relaciones de superioridad e inferioridad.

Discutir la categoría "indio" desde sus implicaciones raciales nos acerca comprensivamente al proceso de *desindianización* y *blanquitud* que vivimos como sociedades y a las jerarquías que se establecieron racialmente en nuestras poblaciones hasta la fecha. Las élites estatales locales, provinciales y nacionales que abrazaron el liberalismo clásico del siglo XIX se inscribieron en el lenguaje del mestizaje y lo promovieron activamente como una matriz cultural hegemónica, desarrollando una ciudadanía homogénea e individualizada incompatible con los derechos de las comunidades indígenas del pacífico (Gould, 1997). En un supuesto orden postcolonial, se reeditaron las nomenclaturas y jerarquías raciales coloniales, donde con diferencias y matices la población coloreada quedó ubicada en el lugar racializado del "indio" sin las prerrogativas coloniales del mismo.

Parte del proyecto modernizador del estado nación en Nicaragua fue el modelo de desarrollo económico que impulsó. Tanto Kinloch (2016) como Dore (2008) destacan la centralidad que tuvo la introducción de la caficultura y la promoción de la economía agroexportadora por parte del estado nación en el dramático cambio de la tenencia de la tierra<sup>11</sup>. Entre los años 1830 de la post-

---

<sup>9</sup>En este documento se usa pacífico en mayúscula sólo cuando se hace referencia a Pacífico como nombre propio.

<sup>10</sup> Las ideas de Quijano que usamos en este ensayo, ya habían sido propuestas por Cedric Robinson, a su vez influenciado por Oliver Cox, del "marxismo negro". Robinson planteó que capitalismo y racismo crecieron a partir del feudalismo sin romper con ese orden, para producir un sistema mundial moderno de "capitalismo racial" cuya base era la esclavitud, la violencia, el imperialismo y el genocidio; el racismo desde entonces parte estructural de las sociedades europeas (Kelley, 2017).

<sup>11</sup>Dore recomienda en su introducción el trabajo de Steven Topik sobre la irrupción que significó el *boom* del café en la región, al que llama la *segunda conquista de América Latina*. Todavía hoy en el norte y centro del país la producción cafetalera es importante en la economía de exportación. La región central, a lo que se llamó la frontera agrícola en los años cincuenta, es la región fronteriza con la Costa Caribe y ha sido disputada al estado nación por parte de los y las habitantes costeños.

independencia al fin del mandato del liberal José Santos Zelaya en 1910 se promulgaron más de 60 leyes agrarias con un objetivo común: privatizar las tierras; en 1858 se consignó en la constitución la inviolabilidad de la propiedad privada<sup>12</sup> en 1862 se proclamó la posibilidad de expropiación de toda tierra apta para la caficultura; en 1870 inició el despojo de las comunidades indígenas con la privatización de las tierras comunales; en 1906 la revolución liberal promulgó el *Decreto sobre las Comunidades Indígenas y Tierras Ejidales* (Dore, 2008: 118-119). En este último acto el pensamiento liberal encarnado en el gobierno de la época decreta por ley la “extinción” de las comunidades indígenas del territorio nacional:

“Una vez concluida la división de las tierras comunales, las comunidades [indígenas] serán extinguidas y sus miembros serán integrados a la población de las ciudades, villas y pueblos con los mismos derechos y deberes al igual que el resto de habitantes de la región... la autoridad indígena será nula e inválida” (Dore, 2008: 119)

Interesa en el relato de Dore (2008:120) la indistinta política hacia la tierra de liberales y conservadores. A pesar de que el gobierno conservador que sucedió [violentamente] a Zelaya anuló este decreto, para la autora esto solo pospuso y no detuvo el proceso de despojo: para inicios del siglo XX cuando las mejores tierras estaban en manos de terratenientes caficultores y alguna parte en campesinos, se instauró el triunfo de la propiedad privada, no por la “mano invisible del mercado” como lo proclamaba el pensamiento liberal europeo sino “por un esfuerzo tenaz del estado en despojar a los indígenas de sus antiguos derechos agrarios colectivos”.

Si bien la lectura de Dore nos permite profundizar en las dinámicas de despojo de las tierras comunales en el pacífico, del cercamiento de las comunidades indígenas y la profundización de los procesos de desindianización impulsados por el estado nación entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, su análisis de cómo ganaron y perdieron las mujeres como grupo en la intersección entre clase, etnicidad y género, y en particular las mujeres indígenas, nos permite llamar la atención hacia otra área de interés de este ensayo: irrumpir en la narrativa predominante de los análisis de género que conceptualiza como avance sin problematización, las medidas liberales del estado nación de acceso a los títulos de propiedad individual de las mujeres indígenas.

En su aspecto progresista la embestida contra la propiedad corporativa permitió a las mujeres indígenas adquirir tierras a título individual. En Diriomo, así como en otras comunidades indígenas de toda Mesoamérica, el acceso a la propiedad comunal era un derecho masculino. Según el derecho consuetudinario, el usufructo de las tierras comunales era otorgado a los varones que encabezaban una familia. En consecuencia, las mujeres indígenas sólo podían tener acceso a la tierra a través de un pariente masculino. Sin embargo, después de la privatización de la tierra y la abolición del régimen de propiedad comunal, la legislación nacional sustituyó el derecho consuetudinario, y las mujeres indígenas de Diriomo adquirieron la facultad de poseer y administrar la tierra en forma directa, aunque dentro de los límites del orden patriarcal (Dore 2008:94-95).

Afirmar como consecuencia *progresista* el acceso a propiedad individual de las mujeres indígenas genera campos críticos del análisis donde se ubica Elizabeth Dore. Los trabajos de Peter Linebaugh (2013), Silvia Federici (2012) y Gladys TzulTzul (2016), sobre la producción y cercamiento de lo común, y en particular, el estudio de las dos últimas autoras del papel de las mujeres en ello, nos permiten identificar para fines de este ensayo dos campos críticos. Un primer campo crítico es la

---

<sup>12</sup>Este concepto de propiedad ya había sido utilizado desde la colonia, a esto se refiere incluso Sanjinés de Sepúlveda en la controversia de Valladolid, estaba en una ley colonial, solo que se implementó en la práctica de forma sistemática y generalizada en el horizonte liberal-nacional y forma parte de la nueva estructura de control del trabajo y los recursos, del sexo, de la autoridad colectiva y de las subjetividades que se constituyó con la formación de América y como parte del patrón de acumulación original del capitalismo moderno colonial euro-centrado que impera hasta nuestros días (Quijano, 2000).

aceptación de que la herencia patrilineal de las tierras comunales implicaba de hecho para las mujeres indígenas el no acceso a la gestión de los medios materiales que garantizaban la vida colectiva e individual de ellas y sus hijos e hijas y, por tanto, acceder a la propiedad individual en el marco de la *privatización* de las tierras comunales implicaba una suerte de *avance*, mientras sus comunidades estaban siendo prácticamente eliminadas.

Un segundo campo crítico es el análisis del acceso a tierras de las mujeres indígenas basado en los registros de titulación estatal, con el peso que Dore (2008: 95-96) le da, en relación al análisis de género. Al hacer esto conduce a pensar la relación mujeres indígenas estado como una relación totalizante e individual, desde una visión bastante liberal, dejando de fuera otras relaciones sociales que en su momento pudieron ser más significativas en las prácticas concretas de la gestión de la vida para las mujeres indígenas, como lo eran las tramas de parentesco y el mantenimiento de las tierras comunales y, por tanto, lo que implicaba para ellas el despojo, eliminación y cercamiento de las mismas por parte del estado nación.

Aquí también nos es útil la propuesta de Lugones (2008) en su crítica y completamiento del análisis de Quijano (2000), desde la propuesta de las mujeres de color sobre interseccionalidad. La autora nos advierte no velar “las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder” (Lugones 2008:78), y así mismo, de la imposibilidad de separar las categorías raza y género al hacer los análisis, ambas categorías en constante cuestión como parte de su invención y naturalización concretizada por la colonialidad del poder y la modernidad capitalista. De esta manera, se da por sentado en el análisis de Dore que el género, que era una categoría fundamental en la jerarquización de la organización colonial y en la del posterior estado nación, era igual de fundamental como principio estructurador en la organización de las sociedades indígenas y funcionaba por igual para las mujeres blancas que para las mujeres indígenas al “tener acceso a la tierra” en el sistema moderno colonial de género.

### **En las tierras de llegada: Del Reino de la Mosquitia, el protectorado inglés y la anexión a Nicaragua**

Algunos pensadores costeños han llamado a los diferentes planes del estado nación nicaragüense hacia la Costa como proyecto neocolonial. Retomando esta idea, en este trabajo pensamos este proceso neocolonial como un contínuum de acumulación y despojo, parte de un proyecto global del sistema mundo moderno colonial<sup>13</sup>, que va a tener sus especificidades en este territorio producto, como ya lo señalamos, de experiencias imperiales distintas. Sin embargo, como Hale (1987) propuso, además de los poderes imperiales que a su llegada afectaron de forma directa y extraordinaria las relaciones de las poblaciones que habitaban la Costa Caribe, interesa entender de forma introductoria el mundo de relaciones interétnicas que activamente produjo transformaciones sociopolíticas en la región y que contextualiza parte de las narrativas garífunas.

A partir del trabajo de Hale (1987), destacamos que el proceso de colonización del Imperio Británico y, se puede decir, posteriormente del imperialismo estadounidense en la Costa Caribe se dio a través de la intermediación; los grupos intermediarios fueron cambiando a lo largo de la historia colonial debido al activo apoyo de los poderes imperiales, en cada momento de ascendencia de un grupo sobre otros, la adquisición de ventajas estructurales del grupo privilegiado hacía que sus miembros tendieran a verse a sí mismos culturalmente diferentes de los otros grupos dominados y similar a los blancos imperiales. De acuerdo al autor, para finales del siglo XVII la población misquita era el grupo que intermediaba con los ingleses y sus principales socios comerciales en la Costa, dado el acceso que tuvieron a los instrumentos de metal intercambiados con los ingleses de la Isla de Providencia, el aumento de la producción en tareas sustantivas para la reproducción de la vida y su predominancia

---

<sup>13</sup>Término acuñado por Mignolo en debate con Wallerstein, entre otras cosas, porque el último no toma en cuenta que la primera modernidad se gestó desde el siglo XVI (para mayor profundidad ver Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 2010).

militar, con el acceso posterior que tuvieron a las armas, los puso en ventaja considerable antes los otros. Eran además la población más numerosa.

Robert White indica en un informe para el concilio y parlamento de Inglaterra que, en 1770, habitaban la Mosquitia entre 200 y 300 blancos, 200 personas mixtas y 900 esclavizadas; la población misquita que era la más numerosa había sido disminuida por una epidemia de viruela, se contaba entre 7,000 mil y 10,000 mil (Smutko, 1985). No mencionó a las poblaciones mayangna y a las ramas. Lo cierto es que como el mismo autor lo señala los ingleses en la región eran pocos comparados con los colonialistas españoles y las poblaciones colonizadas por el imperio español. La seguridad de la población colonialista se basaba en la alianza política que tenían con las poblaciones misquitas y en menor medida con las mayangnas; esta alianza permitía la explotación de los recursos de la zona para su exportación hacia Jamaica, Nueva York y Londres de productos como añil, zarzaparrilla, concha de tortuga, ron de caña de azúcar y otros recursos de la Costa (Floyd, 1967 en Smutko, 1985:100).

Quizás por afinidad, o por otras razones no estudiadas, esta alianza anglo-misquita estableció en algún momento un sistema monárquico, en el que se sucedieran 16 monarcas misquitos en la conducción del territorio durante casi tres siglos (1661-1894) en el Caribe nicaragüense (Zapata Webb, s/f). Durante este período, a pesar de que siempre hubo Rey Misquito, el poder de los creoles emergió como el grupo intermediario después de los blancos en la Costa y empezaron a ocupar los puestos de autoridad del reinado misquito, al menos en los últimos cincuenta años del mismo. Esto no sucedió de forma lineal, la salida y regreso del imperio británico y las negociaciones con el imperio español cuyas dinámicas exceden este ensayo, fortalece para 1830 la incipiente sociedad creole de la época, que ya es diversa, con inmigrantes jamaquinos y beliceños involucrados en el comercio (Hale, 1987:40).

El reinado misquito como forma sustantiva colonial de ejercer el poder, no debe considerarse únicamente de forma vertical. Las poblaciones indígenas y afrodescendientes participaron activamente en este espacio normado por el Imperio Británico y después por Estados Unidos. Las primeras encontraron formas de sostener la vida colectiva y subvertir el orden colonial:

“Porque para el pueblo de Robert I, la monarquía no era una institución indígena, pues si bien adoptaron el término y tomaron parte activa en la formación de la misma bajo la influencia colonial; no alteraron en lo básico los patrones socio-culturales propios, de por sí, más democráticos y colectivos. El rey en realidad era uno de los tres jefes regionales principales; el pueblo seguía funcionando siempre bajo sus jefes de comunidad -y su Consejo de Ancianos” (Zapata Webb, s/f: 43).

Antes de la llegada de los ingleses, los registros señalan que la autoridad comunal eran los ancianos, quiénes decidían incluso los jefes para la próxima contienda intertribal (Chapman 1958 y W.M.1732 en Hale 1987), estas contiendas eran frecuentes e iban acompañadas de otras actividades sustantivas de la socialización e intercambio de las sociedades indígenas (Helms 1982 en Hale 1987). Las condiciones de estos encuentros no permitían la supremacía de un grupo sobre otro, esto cambió radicalmente con la llegada de los poderes imperiales; aunque la colonia española no tuvo presencia directa en el proceso de colonización de la Costa, si pudo haber influenciado la política de alianzas de las poblaciones misquitas con los colonizadores ingleses, por las historias de devastación, esclavitud, trabajo y desplazamiento forzado de las poblaciones indígenas del pacífico (Hale 1987:35).

Para los años que se afianza el poder de los creoles de las ciudades de la Costa, se firma otro tratado, ahora con el estado nación. En 1860 el Tratado Zeledón-Wyke<sup>14</sup> (o Tratado de Managua), estipula que Inglaterra acepta y reconoce la soberanía de Nicaragua sobre el territorio del Reino de la Mosquitia,

---

<sup>14</sup> Para mayor detalle ver: <https://pueblosoriginarios.com/textos/managua/tratado.html>

entre otros aspectos relevantes, en esta acuerdo se reconoce también el derecho de los “indios” del distrito a gobernarse a sí mismos y según sus propias costumbres (Zapata Webb, s/f:51)<sup>15</sup>.

Es precisamente en la década de 1860 que se reconoce en los registros escritos la llegada de hombres garífunas a la Mosquitia, principalmente movidos por la búsqueda del trabajo asalariado ligado a la lógica del capital, que definía una particular división social, sexual y racial del trabajo, como en otros tantos momentos de la expansión de la modernidad. Basado en diversas fuentes, Davidson señala la presencia de hombres garífunas al sur de Bluefields en la boca del río San Juan o en Greytown, en este último bajo el supuesto de trabajar en la construcción de un canal interoceánico que pasaría a través de Nicaragua (1980). Citando a Boyle (1868) Davidson afirma que los garífunas disfrutaron de una buena reputación como barqueros y que manejaban el correo a través de la navegación en Greytown (Boyle, 1868: I: 6); también fueron empleados en la extracción de madera como cortadores de caoba en Nicaragua durante las décadas de 1860 y 1870, actividad estacional por lo que los trabajadores garífunas normalmente regresaban a sus familias en Honduras, dinámica establecida como parte de la economía de enclave de las compañías norteamericanas; ellos se terminan de instalar en la cuenca de Laguna de Perlas para 1880 (Davidson, 1980).

Dentro de esta dinámica económica de enclave, también se reconoce la inmigración mestiza en la Costa, los primeros en llegar en grandes números eran mestizos empobrecidos de Nicaragua buscando trabajo asalariado en la producción de caucho, plantaciones bananeras y la minería; las personas mestizas ocupaban menores posiciones que las que ocupaban los creoles, pero marginalmente estaban en mejores posiciones que los misquitos (Hale, 1987:44). Hubo un aumento de la presencia de mestizos en la zona por la llegada de la Iglesia católica en 1915, pero el mayor impacto en número se dio en el proceso de recolonización de los años 50 del siglo XX durante la dictadura de Somoza, en un período de diez años cerca de 11 por ciento de la población de los departamentos de la región central de Nicaragua migró hacia las tierras del Caribe (Zapata Webb, s/f:32).

En la historia oral de las poblaciones de la Costa, las memorias del Reino Misquito y su relación con Inglaterra y la anexión/invasión de la Mosquitia por parte del estado nación, forman hitos importantes de su historia. Para mayor información, puede verse el trabajo de Charles Hale (1994) en relación las poblaciones misquitas. Sin embargo, es con el acto de anexión de la Mosquitia que las élites mestizas nacionales encuentran su oportunidad de ocupar y colonizar la Costa.

La ocupación militar de Bluefields en febrero de 1894 y la proclamación de la soberanía de Nicaragua sobre los pueblos y territorio de la reserva de la Mosquitia, llamada por los mestizos la “Reincorporación” (Hale, 1987), fue impulsada según este autor por una combinación entre dos cuestiones: las ambiciones de mestizos dentro del gobierno liberal de José Santos Zelaya por el boom económico que en ese momento experimentaba la Costa, y la incomodidad de comerciantes estadounidenses que vivían en Bluefields por los impuestos a los barcos y mercaderías que pasaban por la reserva por parte del Rey Misquito. Estos comerciantes convencieron al gobierno de Estados Unidos de “aprobar” esta anexión por parte del gobierno de Zelaya (Hale, 1987:47). Para nosotras, sin embargo, no se trató simplemente del impulso de intereses individuales mestizos. Ya desde finales del siglo XIX, la ocupación de la Costa por parte del estado nacional nicaragüense, fue pieza fundamental en el engranaje de acumulación del capital material y simbólico que necesitaba el proyecto de las élites nacionales en ese momento y que pareciera reflejo de la situación actual.

La Convención de la Mosquitia de 1894, tenía algunas prerrogativas para las poblaciones indígenas y negras, se eximía de impuestos y de la obligación de cumplir el servicio militar en “tiempos de paz y de guerra” a las poblaciones y reconocía su derecho al sufragio (obviamente desde la lógica de un

---

<sup>15</sup> Recién finalizadas las guerras libero-conservadoras, en la Nicaragua de posguerra, se edita para su publicación el primer mapa de la república publicado en 1863. Este mapa, encomendado por el General Tomás Martínez y elaborado por Maximiliano Van Sonnenstern contiene siete departamentos, entre ellos, la Mosquitia (Juárez 1995). De acuerdo al autor, se convierte en el mapa oficial hasta el gobierno del General José Santos Zelaya, más de cuarenta años antes de lo que se conoce en la actualidad como la anexión de la Mosquitia al estado nacional.

marco liberal); el tratado de Harrison Altamirano de 1905 ratifica dichas dispensas (Roosbach y Wunderich, 1985). Sin embargo, a pesar de los diversos tratados y prerrogativas, el “nacionalismo imperial” blanco-mestizo nicaragüense, que encarnaba la matriz del mestizaje como proyecto político y cultural, tenía como objetivo el desarrollo de “la economía de enclave”, como lo señalan los autores recién citados, bajo distintos mecanismos de expropiación de cuerpos-tierras-territorios. Esas formas de despojo y de violencias quedaron registradas en una serie de cartas que pobladores indígenas y negros de la Costa Caribe escribieron tres décadas después de la “incorporación” dirigidas a EE.UU. e Inglaterra, quejándose por las formas de trato violentas y el despojo de sus derechos por parte de las autoridades nicaragüenses. Escrita el 23 de marzo de 1924 en Bluefields dirigida al cónsul de Estados Unidos:

“Recién hoy les pedimos al gobernador de Bluefields que abriera una escuela para nosotros en uno de nuestros pueblos, y él dijo, ¡Ah, los moravos ya les están enseñando! Es una gran cosa para nosotros mantenernos en la ignorancia, pues en tal condición somos presas fáciles...

“Nos pegan y golpean como perros ante la menor ofensa; nos quitan todas las propiedades; todas nuestras costumbres y tradiciones raciales nos han sido quitadas y pisoteadas y estamos siendo oprimidos por una raza de gente mucho más incivilizada que nosotros. Los derechos del tratado nos son negados.” (en Roosbach y Wunderich, 1985: 49)

Frente a ese continuum de violencia y expropiación de sus tierras/territorios, fue esperanzador para las poblaciones de la Costa Caribe, que en 1987, producto de la presión de las poblaciones del Caribe que incluyó alzamientos armados, el gobierno revolucionario del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) reconociera en la Constitución Política la pluriétnicidad del país, con la aprobación la Ley 28, ley de Autonomía<sup>16</sup>, que reconocía y establecía los derechos de las “pueblos indígenas y comunidades étnicas” sobre los territorios de la Costa Caribe desde una apuesta multicultural y un modelo autonómico político-territorial que consideraba:

El derecho a la propiedad colectiva de la tierra de pueblos indígenas y afrodescendientes, la preservación de sus lenguas, culturas y tradiciones, y de sus formas de organización social y política; y la formación de gobiernos territoriales y comunitarios, además de un nivel intermedio de gobierno regional, los Consejos Regionales Autónomos, uno en cada una de las dos regiones autónomas, Norte y Sur (González s.f.).

La ley 445 de Autonomía fijó la autoridad territorial<sup>17</sup>: el Gobierno Territorial Indígena que se elige en asambleas territoriales según lo que establecen los estatutos de cada territorio y sus comunidades. Son claves en esas estructuras el consejo comunitario, la asamblea comunal y la asamblea territorial.

La comunidad se constituye en el espacio autonómico tradicional más característico de los pueblos originarios y afrodescendientes. La conforman las estructuras de gobierno sobre los aspectos principales de la vida comunitaria: justicia, vida espiritual y reproducción económica, social y cultural. Ese rol lo asumen en las comunidades indígenas los consejos de ancianos, los ditalyang, sukias, buyeis, curanderos, parteras y los jueces comunales [wihta (miskitu) /wistah (mayangna)]. Las decisiones se toman en la asamblea comunal (URACCAN, s/f:21).

---

<sup>16</sup>La reglamentación de la Ley 28, Ley de autonomía se dio en el año 2003. Luego llegó la Ley 445 de Demarcación y Titulación de los Territorios Indígenas.

<sup>17</sup>Miguel González señala que aunque existen autonomías territoriales reconocidas constitucionalmente en seis países, solamente en Nicaragua (1987) y Colombia (en 1991) las autonomías territoriales se establecieron como regímenes de gobierno, en las estructuras estatales y bajo un marco constitucional (2010: 40).

Estas normas fueron un avance en el reconocimiento de la diversidad cultural de Nicaragua, rompían así con la ficción del imaginario nacional de un país racial y culturalmente mestizo, hispano hablante y católico (Gould, 1997 y Hooker, 2010). En el marco autonómico quedaron establecidos por ley los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes de la Costa Caribe de Nicaragua, sin embargo, como veremos en las narrativas de las mujeres garífunas, la norma no ha podido resolver las aspiraciones y deseos de sus pueblos.

Difícilmente en este texto se pueden agotar las razones que expliquen las limitaciones y amenazas de la autonomía de la Costa Caribe en Nicaragua y por tanto de sus pueblos y sus territorios. Los y las pensadoras costeñas han señalado en trabajos situados y de profundidad diferentes argumentaciones (ver González 2010, Hooker 2010 y Sequeira Rankin et. al. 2017 por ejemplo), sin embargo, es de nuestro interés para fines de este ensayo destacar una de ellas, el racismo inicial y sostenido del proyecto de estado nacional, para ello nos apoyaremos en las ideas de Bolívar Echeverría (1990) sobre *modernidad y blanquitud*.

El proceso revolucionario de los 80, periodo en el cual nació el marco normativo institucional de la autonomía costeña<sup>18</sup>, fue un marco de recomposición del estado nación insuficiente para romper con la ética racializada inherente a la modernidad capitalista que constituyó los estados modernos. Esta ética requería subjetividades modernas ajustadas al nuevo modo de producción, dando forma a una identidad civilizatoria racista con formas de comportamiento definida como *blanquitud* que deja atrás, aunque siempre acechante, al racismo de la *blancura*. La *blanquitud* no sólo el mestizaje, han sido parámetros en las experiencias de racialización de las poblaciones que habitaron lo que hoy se conoce como Nicaragua.

El tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de acumulación de capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga la necesidad de autosacrificarse, disposición que solo puede estar garantizada por la ética encarnada en la *blanquitud* (Echeverría, 1990: 86).

Si bien es cierto que el proyecto de modernidad del estado nación nicaragüense ha estado en permanente cuestión, el poder destructivo de esta ética capitalista con sus lógicas de productividad y consumo, y con la letalidad de la violencia estatal con la que han venido acompañadas sus prácticas es real y se expresa en formas concretas. Las décadas finales del siglo XIX e iniciales del siglo XX, con el despojo de las tierras de las comunidades indígenas del pacífico y la ocupación y anexión de la Costa Caribe, parecen ser un círculo y reflejo de los momentos actuales que se están viviendo en el país cuando se está tratando de consolidar un modelo de desarrollo profundamente moderno y extractivista (Sánchez, 2017). Todo esto en una coyuntura de un gobierno socialista enmarcado en el Socialismo del Siglo XXI, por el que los sectores indígenas, negros y populares están permanentemente asediados, lo que expresa en la gran medida la modernidad/colonialidad de una izquierda en Latinoamérica.

### **Memoria de figuras garífunas ancestrales:**

#### **exilios, despojos y luchas del pueblo garinagu en su viaje**

En la lucha en San Vicente, hay un baile que es el Wuaranagua que hizo *Barauda* que era la esposa de *Satuyé*, líder garífuna de ahí, vistió a los hombres de mujer y como hay cada zángano, los europeos creyeron que eran las mujeres que venían y eran los hombres vestidos de mujer y ahí se ganó una batalla, pero eso fue idea de la mujer (Mujer joven, septiembre 2018)

*Wanaragua* es una danza enmascarada guerrera del pueblo garífuna, en ella los hombres enmascarados visten de mujer. En las palabras de la más joven de las mujeres garífunas en este

---

<sup>18</sup> Estamos hablando del marco legal, no de las prácticas de autonomías que sus pueblos han desarrollado y por las que han luchado desde que inicio la historia colonial.

diálogo, la trampa de *Barauda* a los colonialistas ingleses, es parte sustantiva de las memorias de lucha de su pueblo en la Isla de San Vicente en las Antillas Menores:

Hay tácticas que las mujeres utilizan que a veces los hombres por su machismo creen que eso no va a funcionar, pero por sencillo que sea, esas cosas funcionan mejor. A *Satuyé* no le pareció la idea de *Barauda* pero cuando ganaron, estaban feliz por la idea de *Barauda* que era vestirlos como mujer, porque los hombres [europeos] miraban a la mujer como objeto sexual y al verlas acercarse ya creyeron ellos que estaban bien servidos (Mujer joven, septiembre 2018).

En esta lectura del pasado de su pueblo en el presente de nuestra interlocutora, este acto de lucha fue promovido por *Barauda* una de las esposas de *Satuyé* líder garífuna de San Vicente. Contrario de la tradición oral más conocida donde es el líder garífuna *Satuyé* quien ingenia la idea a partir del reclamo que su pareja *Barauda* le hace por no hacer nada ante las incursiones militares de los ingleses que invadían sus comunidades y quemaban sus plantaciones de casabe. Este alimento, conocido en Nicaragua también como yuca, es alimento toral en la dieta garífuna actual. En esta narrativa *Barauda* conociendo la mentalidad de los colonialistas europeos, transgrede las normas de las sexualidades imperiales y así logran vencerles. La estrategia desarrollada por *Satuyé* y sus hombres en el momento de la batalla burla a los militares británicos y al travestir a los guerreros garífunas como mujeres, rompe las dicotomías de género occidentales, transgrede las normas de la colonialidad género de los invasores y vence de esta manera a la fuerza colonial británica<sup>19</sup>.

Iniciamos con esta gesta guerrera el relato de las memorias ancestrales de nuestras interlocutoras, para enfatizar que es su narrativa la que nos interesa y cómo ésta sustenta para ellas, y no sólo nos explica, sus luchas. Lxs estudiosxs de la historia, etnogénesis y mundo de vida de este pueblo han señalado de una u otra manera que el pueblo garífuna es un pueblo afroindígena cuya gestación fue producto de la unión entre los caribes negros con indígenas que hablaban el arawak en la Isla de San Vicente, de una inagotable energía guerrera que los enfrentó continuamente a los poderes imperiales lo que produjo su expulsión en 1796 por parte de los ingleses. Nos han hablado también de las grandes capacidades de adaptación que han tenido a lo largo de su historia (González, 1986, Davidson, 1980 e Idiáquez, 1994 y 2001). González sintetiza las razones del traslado forzoso de los caribes negros de la Isla de San Vicente hacia la isla de Roatán frente a las costas de Honduras de la siguiente manera:

[...] en primer lugar, querían sus tierras, las más fértiles de la isla; en segundo lugar, porque temían que sus esclavos fueran inducidos a escapar y se unieran a esta población de negros libres; y tercero, temían el pillaje de los caribes, quienes tenían grandes habilidades para la guerra de guerrillas y estaban dispuestos a pelear cuando creían que sus derechos habían sido violados (González 1986: 335).

Además, la autora señala el desafío constante que significaba para el Imperio Británico la alianza entre la Francia republicana colonial y los caribes negros, la primera con quien se encontraban enfrentados por el dominio de todas las Antillas. La autora relata que el traslado forzoso se dio en dos momentos: de San Vicente a Baliseau entre el 21 de julio de 1796 al 12 de febrero de 1797; y después embarcaron el 3 de marzo en Baliseau hacia Roatán frente a las costas de Honduras del dominio del imperio español, donde desembarcaron el 12 de abril. En el primer momento desembarcaron en Baliseau alrededor de 5000 mil personas, la pequeña isla era inadecuada para un

---

<sup>19</sup>La idea de trampear y sabotear a la autoridad colonial española que se encuentra en la obra literaria de teatro popular “El Güegüense” encontrada en una región del pacífico de Nicaragua en español y nahual, ha tenido diversas interpretaciones y críticas, nosotras queremos destacar que ha sido establecido como acto de rebeldía de referencia nacional, mientras la diversidad cultural del país claramente demanda de otras referencias.

número tan grande y junto a una enfermedad devastadora quedaron para hacer el viaje 2,248, 300 de estas personas iban enfermas a bordo y sólo llegaron a Roatán 2,026 (González, 1986: 336).

En los valiosos registros del viaje que González (1986: 339) encontró están las provisiones que llevaban consigo el pueblo exiliado, destacan para nosotras los 21 fardos de “mandioca” para sembrar, es decir el valioso casabe, vital en el sistema de producción alimenticio del pueblo garífuna hasta la actualidad (ver Vanegas Morgan, et. al, 2015). Como la mayor de las hermanas nos comenta, el casabe<sup>20</sup> y las aguas del Caribe, les permitieron seguir viviendo a sus ancestros en el momento del viaje forzado.

La guerra entre el imperio español y el imperio británico vuelve a poner en la encrucijada a los garífunas, que los obligan a continuas negociaciones con los poderes imperiales en la lucha por la defensa de su vida. En mayo de 1797 Gran Bretaña “devuelve” Roatán a España y en junio la mayor parte de la población exiliada está ya ubicada en Trujillo, el puerto continental bajo dominio español (González, 1986), en los siguientes cuarenta años se establecen asentamientos garífunas alrededor de la bahía de Honduras y en Stann Creek, ahora Dangriga en Belice (Davidson, 1980).

Después de la experiencia violenta de traslado forzado que sufrió el pueblo *garinagu* al ser expulsado de San Vicente, una gran movilidad ha caracterizado la vida y resistencia garífuna, en un territorio/espacio que fue marcando el mundo moderno/colonial en distintas temporalidades. Esto también pasa con el resto de poblaciones centroamericanas y caribeñas. La movilidad y búsqueda de lugares de trabajo trajo a las primeras personas garífunas a la Mosquitia en Nicaragua. Ya desde los 1790 en la Isla de San Vicente, este pueblo estaba parcialmente conectado con la economía del dinero (González, 1986).

### **Arribo a la Mosquitia: el tejido del territorio en espacios comunes**

Como hemos señalado con anterioridad, el ambiente político, social, cultural y económico a la llegada del pueblo garífuna a la Mosquitia era de tensiones, articulaciones y rearticulaciones interétnicas, alimentadas por las potencias coloniales y por las élites oligárquicas blanco-mestizas que habían conformado Nicaragua como un estado independiente. Dichas élites pugnaron para hacerse con el control de la región de diferentes formas, entre ellas, con el uso de la violencia; y desconocieron continuamente los acuerdos consignados en tratados firmados por el estado nación.

Aunque su llegada a Nicaragua como trabajadores temporales parece ser desde 1832 (Idiáquez 1994), el surgimiento de las comunidades garífunas en Nicaragua se da en diversas partes a partir de 1880: San Vicente 1880 (llamada *Square Point*); *Lauba* (que significa “al otro lado” llamada también *Ibo Point*) en 1892; La Fe formada en 1896; Justo Point surgida en 1907; y Orinoco en 1912 fundada por John Sambola en 1912<sup>21</sup> y *Brown Bank* que ya aparece en el mapa del U.S. Navy ese año (Davison 1980 y Vanegas Morgan et, al 2015: 107). *Brown Bank* y *Marshall Point* son comunidades garífunas y creoles en la actualidad. Orinoco es considerada la capital de las comunidades garífunas de la cuenca. En medio de estas tensiones, en su primer arribo, los garífunas fueron vistos con sospechas por los otros grupos étnicos que habitaban el territorio, para remarcar su procedencia extranjera, les llamaban a veces “trujillanos”. Así lo explica don Absalón Velásquez, de la comunidad de Orinoco, quien fue entrevistado por José Idiáquez (2001):

Al comienzo no fue fácil encontrar un lugar tranquilo donde poder vivir. Tuvimos que andar huyendo de un lugar a otro para no tener problemas. Mi bisabuelo me contaba quela gente nos llamaba trujillanos, por desprecio. Pero todo lo que nos pasa a nosotros ya le pasó antes a Jesús y le pasó igual a nuestros ancestros, en San Vicente y en Trujillo. Jesús también padeció. A él lo humillaron, no le dieron lugar donde nacer y hasta lo mataron. En aquellos años difíciles también

---

<sup>20</sup>La harina de casabe y la tortilla elaborada a partir de la misma, puede resistir hasta seis meses sin refrigeración.

<sup>21</sup> Hijo de José Sambola, ambos nacidos en Sangreleya, Honduras, tataranieta del último líder garífuna de la isla de San Vicente en las Antillas menores (Davidson, 1980: 34-37). John Sambola está presente en las memorias del pueblo garífuna de Orinoco como un poderoso líder espiritual muy influyente (Godfrey et. al., 2016).

comienzan a morir los primeros garífunas en Nicaragua. Las enfermedades, las epidemias, la vejez: esas cosas siempre se nos pegan rápido. Entonces comenzaron a ser enterrados en tierra nicaragüense nuestros antepasados. Y ya los garífunas le vamos tomando amor a estas tierras de la Costa de Nicaragua. Cuando alguien tiene un familiar enterrado en algún lugar, uno le agarra más amor a ese lugar, como que uno tiene algo que le pertenece en esa tierra (Velásquez en Idiáquez, 2001:17).

Una vez constituido el estado nación de Nicaragua, los garífunas se ven en medio de las disputas de las elites blanco-mestizas y se alían con las fuerzas conservadoras por la amenaza que suponía el avance liberal: la pérdida de las tierras comunes donde ya descansaban sus ancestros. Sin embargo, fueron también negociando su asentamiento y territorialidad con las otras comunidades que habitaban la cuenca, al margen de la normatividad estatal, desde la dinámica del uso de espacios comunes con otras etnias compartiendo espacios y territorio.

Por ejemplo, para llegar a la creación de la comunidad de Orinoco, fue crucial la negociación y acuerdo entre Walter Garth, miskito originario de *Tasbapounie*, y John Sambola, proveniente de San Vicente, otra comunidad en la cuenca de Laguna de Perlas, para la cesión de la propiedad donde se asienta la comunidad, en el marco de relaciones interétnicas de amistad y respeto (Figueroa Romero en Obando et. al, 1999). Ello posibilitó que ambas poblaciones pudieran convivir en un territorio de uso común y desde sus propias lógicas de autogobierno, al margen de cualquier ley del estado colonial, del protectorado o del estado nación. Las comunidades garífunas han tenido desde entonces, sus propios lugares destinados para el desarrollo de actividades para la reproducción de la vida.

El año 1912 había seis asentamientos garífunas establecidos en Laguna de Perlas. Cada cual, con su propio espacio para la pesca, la agricultura y la cacería. Sin embargo, los garífunas realizaban algunas de estas actividades en sitios de uso común con grupos étnicos, como los miskitu de *Tasbapounie*, los miskitu de *Kahkabila* y los creoles de Laguna de Perlas, grupos que residían anteriormente en la cuenca (López G., 2013 en Vanegas Morgan et. al, 2015: 109).

### **La Comunidad de La Fe: permanente resistencia y migración**

...pero en la comunidad es donde está mi tierra sagrada, es donde está mi plantación, es donde voy a pescar, es donde voy a divertirme, todo eso es mi territorio, y lo compartimos porque por lo general se traslapa con otros territorios de otros pueblos y jamás hubo problemas, ahora si lo hay, no hubo problemas entre las comunidades antes y ahora si lo hay.  
(Mujer Adulta Mayor, septiembre 2018)

La Comunidad de La Fe, fundada por Lino López y su esposa Matilda Zenón en 1896, cuenta con 1,500 habitantes, 250 familias, según el censo de 2005. Las narrativas de las hermanas y mujeres parientes cercanas dan cuenta de la constante movilidad de su población. El corte temporal al que alcanzan los recuerdos nos ubican en la década de los 60 y 70 del Siglo XX, cuando su gente salió en busca de oportunidades de trabajo y un mayor bienestar coincidiendo plenamente con el movimiento económico que se daba en la región, impulsado desde los años 50 por Anastasio Somoza García. Esto es, la expansión de los procesos de acumulación y despojo del proyecto colonialidad/modernidad del sistema económico capitalista, alineados a la visión de gobernante hombre/blanqueado/patriarca/nacionalista/militar que aspiraba volver siempre al orden colonial de su conveniencia (Gómez, 2015).

La colonialidad del poder (Quijano, 2014) se expresa en el entorno familiar y en diferentes generaciones de diversas maneras. Una de ellas es la migración. Siendo unas niñas, de 9 años y 4 meses, su mamá las llevó a vivir a Bluefields ciudad a la que llegó a curarse de una enfermedad, pero luego se puso a trabajar y buscar oportunidades para la familia. Una de ellas recuerda:

Mi mamá migró, mi mamá enfermó y tuvo que venir aquí a la ciudad y cuando se mejoró de la enfermedad que tuvo decidió quedarse aquí en la ciudad porque éramos 4 mujeres y decía que en la comunidad donde vivíamos no había tal desarrollo para que las hijas quedaran ahí estancadas.

Las hermanas rememoran que siendo su madre una mujer viuda, en ese momento le tocó trabajar duro en Bluefields, consiguió empleo en un hotel, luego en el hospital y para completar, hacía pan y cualquier alimento en su casa para vender y no depender únicamente del salario del trabajo por cuenta ajena.

Otro motivo que tuvo la madre para sacarlas de la comunidad fue evitar que se casaran con miembros de su propia familia. Esto era una práctica en la comunidad, una tradición que sin embargo podía romperse, ya que, precisamente, su madre en su primer matrimonio se casó con un garífuna hondureño.<sup>22</sup> Así nos cuenta: “En la comunidad la mayoría todos éramos familias [...] y ella dice: si yo dejo a mis hijas aquí cuando llega la edad de enamoramiento se enamoran de su propia familia y no le pareció la idea”.

La práctica de casarse entre garífunas en comunidades que venían de las mismas familias, puede resultar problemática ante lecturas etnocentradas en occidente, que leen únicamente relaciones de opresión patriarcal.

Desde la historia oral de mujeres y hombres garífunas el hecho de que “el garífuna se casaba siempre con garífuna” fue una forma de enfrentar las adversidades en ese contexto de relaciones interétnicas y sus profundas complejidades. Esta práctica se usó como forma de alianzas para proteger a la comunidad de los forasteros y a la mujer, que era importante en la transmisión de los recursos materiales y simbólicos de la cultura garífuna, particularmente para la posesión de tierra.<sup>23</sup> Eran además las “ancestras”, abuelas y madres, quienes autorizaban al futuro marido garífuna de sus hijas, siempre y cuando constataran el comportamiento de éstos.<sup>24</sup> Como lo relatan lxs antropólogos:

En la socialización convivieron hijos y nietos sin distinción alguna y al momento de la formación de nuevas parejas y su respectiva procreación ha dado como resultado que la vinculación entre los padres de los nuevos hijos es de padre y tío al mismo tiempo. Es decir, una fuerte y marcada endogamia que se suma a factores subjetivos como: 1) la discriminación y mutuo rechazo entre creoles y garífuna, y miskito y garífuna, y 2) la marcada inclinación a la vida confesional católica de los garífunas, lo que los alejaba de la influencia morava y anglicana asumida por los creoles y miskitos (Álvarez y Gámez 2011:56).

Es preciso comprender que el matrimonio entre garífunas se da en el marco de un pueblo donde había elementos protectores comunitarios frente al sistema moderno colonial de género (Lugones, 2008), que normó su cuerpo y la sexualidad de las mujeres a las nuevas formas de organización social impuestas y frente a las relaciones de explotación y despojo de sus territorios.

La falta de escuelas fue otro motivo para salir de la comunidad, aunque las formas de aprendizaje de la población garífuna están vinculadas a sus memorias, historia oral, la danza, los bailes, la comida, los ritos, entre otros elementos, también y a pesar de lo problemático que es la educación por las colonialidades que la encarnan (del ser, saber o de género), la educación ha sido importante para la población garífuna.<sup>25</sup> Lo recuerda así una de las hermanas “La educación, por ejemplo; en la Fe llegó

---

<sup>22</sup>Para la abuela Lucy Estrada López no debían casarse entre familiares, mediada por su concepción religiosa y por su contacto con personas extranjeras a la comunidad.

<sup>23</sup>En la actualidad una de las formas de violencia identificadas por colectivos y redes del Caribe Norte y Sur es la violencia patrimonial de la que están siendo sujetas las mujeres de los pueblos indígenas y afro cuando se casan con mestizos, quienes usan esta unión como forma de apropiación de las tierras comunales.

<sup>24</sup>Para profundizar en la diferencia del concepto de cónyuge para mujeres y hombres en las comunidades garífunas y la importancia de la pertenencia de lxs hijxs a las mujeres ver Álvarez y Gámez (2011).

<sup>25</sup>Como lo es para la población creole, campesina y de sectores populares.

un tiempo en que solo había clase en tercer grado, entonces ya la gente teniendo sus hijos prefería salir a otra comunidad, por ejemplo, a Bluefields, Laguna de Perlas, Orinoco por la escuela.”

En el estudio *Tambor, Tierra, Sangre... Soy Garífuna*, su autora, Glenda Godfrey, muestra una cita de doña Marcelina Zenón que da cuenta de la situación en Orinoco en torno a la educación escolarizada más de 50 años atrás: “En tiempo de Somoza vino una maestra, pero se fue. Los viejos pudieron estudiar cuando fueron a Costa Rica” (2012).

Aunque existe una fuerte crítica y rechazo de la población de la Costa Caribe a la educación que el estado de Nicaragua impulsa en la región, también es cierto que las comunidades garífunas reivindican el derecho a la educación intercultural bilingüe fuertemente. Además de las aspiraciones y prácticas propias de transmitir y hacer saberes, algunas comunidades garífunas encontraron en el proyecto revolucionario de los años 80 que pregonaba la “educación para todos” posibilidades para negociar y defender sus ideas sobre la educación<sup>26</sup>.

Después del derrocamiento de la dictadura somocista por el masivo levantamiento popular, en el cual el papel del FSLN fue crucial, la “Revolución Popular Sandinista” pregonó su aspiración de romper con siglos de colonialismo e imperialismo.<sup>27</sup> Como en otros momentos de nuestra historia, esa revolución enfrentó el imperialismo estadounidense quién financió y apoyó sistemáticamente lo que se conoció internacionalmente como la “guerra de la contra”: guerra contrarrevolucionaria de agresión yankee. Este relato hegemónico invisibilizó y borró una guerra interna, librada principalmente entre el campesinado y pueblos indígenas del Caribe Norte frente al partido/estado revolucionario que no logró romper con sus lógicas de colonialismo interno, pensamiento y práctica que ha marcado la actuación del Frente Sandinista hasta hoy.

Una vez más los conflictos de la geopolítica global, el imperialismo estadounidense y así, la modernidad/colonialidad del estado nación se entrecruzaron en la vida del pueblo garífuna. La guerra de los 80 impactó las zonas urbanas y rurales de distintas maneras. En el caso de comunidad de La Fe, el desplazamiento de la población total de la comunidad, provocó cambios y rupturas en sus formas de vida. Así lo recuerda una de las mujeres adultas: “Creo que después de la época de la contrarrevolución, la época de la guerra la gente tuvo que migrar y fue adquiriendo otro sistema de vida porque de repente tenía como que aprender a convivir con otras personas.”

La comunidad de la Fe fue de las más golpeadas por el conflicto. Mucha gente se fue, y la mayoría no regresó cuando finalizó ese evento doloroso. Una de las hermanas relata:

La Fe era el lugar del combate, era donde se venían a pelear, era la comunidad más golpeada con la guerra entonces la gente tuvo que huir, salir de allí ya después de tantos años de la guerra la gente ya se hizo raíz en Bluefields y ahí se quedaron porque ya hiciste una casa, ya tal vez conseguiste un trabajo, los chavalos están en clase, entonces te quedaste en Bluefields.

En los años 90, las políticas neoliberales entraron de lleno en el país, en una zona destruida por la guerra, la paulatina introducción de las drogas que inició en los años 80, ha sido hito que irrumpe violentamente con los esfuerzos de reconstituir las comunidades. Para la mayor de las hermanas:

---

<sup>26</sup> Estas negociaciones tienen diferentes expresiones, en el año 2016 en la escuela secundaria de Orinoco (principal centro de estudio secundario de las comunidades garífunas de Laguna de Perlas) profesorxs, estudiantes y la comunidad hicieron una revuelta ante los cambios verticales de la dirección superior del Ministerio de Educación.

<sup>27</sup> El FSLN se asumió problemáticamente como un proyecto de vanguardia (iluminado y salvacionista), político-militar y modernizador. En sus documentos de proyecto o proclamas políticas el FSLN dejó sentado algunos planteamientos. En el programa político, punto VI. *Reincorporación de la Costa Caribe*, a la vez que apuesta por seguir “integrando” a la región “olvidada” a Nicaragua, señala que la liberará del *imperio yankee* y *monopolios extranjeros*. En el punto IX. Político Exterior independiente, señala en uno de los incisos “Apoya la lucha contra los nuevos y viejos colonialismos y contra el enemigo común: el imperialismo Yankee”(FSLN 1980).

Después de la separación de la guerra, es la droga (...) En la mayoría de las comunidades lo que destruyó todo es la droga, porque al entrar la droga todo eso se desbarató, ya no es lo mismo. La mayoría de la gente mayor que mantenía esa raíz, ese acercamiento, ya no existe.

En la actualidad la migración de las mujeres y hombres de las comunidades garífunas o que viven en Bluefields continúa. Al igual que la población creole, su manejo del idioma inglés y la búsqueda de trabajo asalariado, les conduce a enrolarse en los cruceros; el *Ship Out* con las condiciones laborales que la globalización determina en la división racial del trabajo dentro de los cruceros, es decir en los peores puestos y donde se requiere de trabajo físico extremo (Simmons, 2017). Más recientemente la migración es hacia Managua por la demanda de los *call centers*<sup>28</sup>, así lxs jóvenes garífunas migran hacia la capital y dejan a sus hijas e hijos al cuidado de abuelas, abuelos (Godfrey, García y Martínez Cruz, 2016).

### **Formas de organizar la vida haciendo lo común**

A través de sus narrativas, nuestras interlocutoras dibujan la forma en que han ido organizando la vida en comunidad, producto de largas relaciones sociohistóricas y culturales que se han fraguado en la resistencia y lucha del pueblo garífuna. En sintonía con aspectos sustantivos que propone Gladys TzulTzul (s/f), leemos lo común como una relación social fuera de la normatividad estatal y como estrategias que tienen la "capacidad de trastocar y sabotear los proyectos de dominación" (s/f:128). Burlar al imperio británico, gesto de *Barauda*, *Satuyé* y sus guerreros, en la memoria histórica garífuna, es también un recurso para uso cotidiano y narrativo.

En la vida cotidiana, la población ha desplegado una serie de estrategias que les ha permitido mantener los elementos fundamentales para vivir y resistir como pueblo, siendo la tierra clave para organizar la vida desde una relación material, simbólica y espiritual.

La relación y el uso que la población garífuna hace sobre sus tierras y territorios se aleja del concepto occidental de propiedad privada, mediante una posesión que es a la vez familiar y colectiva: "La comunidad garífuna hace uso de la tierra en forma individual [área comunal La Fe y territorial La Cuenca], sin embargo, el territorio es una posesión colectiva. Es un patrimonio colectivo que abarca todos los recursos naturales que las comunidades necesitan para su sobrevivencia (Godfrey, 2012:9)". Mientras el trabajo familiar se organiza para el sustento diario y las relaciones de intercambio y reciprocidad, el trabajo comunal se orienta para mantener libres y limpios los caminos y los mojones del territorio en el *bush* y la playa. La tierra que usa cada familia es heredada de forma matrilineal.

La Fe cuenta con un título de propiedad real privada otorgada a su fundador Lino López. Dentro del marco autonómico en términos de tenencia de tierra, la comunidad cuenta ahora con su título de propiedad, que fue obtenido mediante el proceso de demarcación y titulación de acuerdo a lo que mandata la Ley 445, *Ley del Régimen de propiedad comunal de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de las regiones autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los ríos Bocay, Coco y Maíz*. Este es un título colectivo del territorio, porque no se ha realizado la desmembración por áreas comunales, es decir el título demarcado es el de las 12 comunidades indígenas y afrodescendientes de la cuenca de Laguna.<sup>29</sup>

Las prácticas garífunas de posesión y distribución de la tierra desafían las lecturas y el consenso general de algunos estudios sobre que la tierra es propiedad masculina y se hereda vía patrilineal. En este caso encontramos que la forma de herencia es matrilineal, lo que contrasta con la realidad de las mujeres indígenas de las que nos habla TzulTzul en Totonicopan<sup>30</sup> que tejen estrategias al interior de la trama comunal para acceder a la tierra que se hereda vía patrilineal (s/f).

---

<sup>28</sup> Centros de atención telefónica y procesamiento de información, forman parte de la industria de servicios desarrollados por la globalización, en particular, la tercerización y flexibilización laboral.

<sup>29</sup> Esta demarcación territorial es fundamental ya que en el territorio de la cuenca habitan también misquitos y creoles.

<sup>30</sup> Similar a la situación de muchas mujeres en Nicaragua, donde quien hereda son los hombres de la familia.

Aunque las mujeres garífunas también hacen cálculos o estrategias a la hora de contraer matrimonio, pues, aunque se hereda de madres a hijas/os como ya se ha hecho referencia, hay un “cuidado” de estas a la hora de casarse, lo que puede ser parte de sus preocupaciones no solo para mantener la tierra, sino por el significado que tiene para la comunidad garífuna, inclusive para las generaciones más jóvenes que no nacieron en la comunidad pero que regresan anualmente y se sienten parte de ella.

El sistema de parentesco, la herencia vía matrilineal y el significado que le dan a la tierra las mujeres garífunas escapa a la comprensión del análisis de género, pues éste obvia la diferencia onto-epistemológica: interconexión con el mundo que habitan y donde reproducen la vida más allá de centrarse únicamente en las violencias patriarcales dirigidas a las “mujeres”.

La *solidaridad, intercambio y prácticas de reciprocidad* para la reproducción de la vida fueron fundamentales en la vida cotidiana de mujeres y hombres. Aclaramos que hablamos de reciprocidad distanciándonos de la forma que se dan bajo las estructuras del control del trabajo del sistema capitalista/mercantil del sistema mundo del que habla Quijano (2014) y más bien, retomamos la experiencia de los pueblos indígenas y afros de la cuenca (Godfrey, García y Martínez Cruz, 2016) similares a las del mundo andino descritas por Alberti y Mayer (1974), la reciprocidad como una práctica de vida que van más allá de las relaciones de intercambio económico o material, sino que se da en distintos ámbitos de la existencia: en los sistemas de autoridad, en lo espiritual, entre otros elementos que son parte de un entramado de relaciones y producciones comunitarias que tienen alcances distintos si son parientes lejanos o cercanos, si son simétricas o asimétricas, entre otros elementos.

En la comunidad garífuna esa práctica de reciprocidad se le conoce como *asubudiraadüga* o dependiendo del contexto *asubudiraíchiga*<sup>31</sup> (saber hacer, saber dar) en garífuna o *handgohand come* (mano va, mano viene) en inglés creole que se daba al interior de las familias y en la comunidad.

Por ejemplo, cuando era sembrar arroz, si yo voy a sembrar hoy toda la comunidad va conmigo y mañana vos vas a sembrar toda la comunidad va con vos, pasado mañana el otro y así hasta que todos terminaban de sembrar, los niños y las mujeres a la hora de la cosecha como el arroz pica entonces iban los hombres. Porque la gente no tenía suficiente dinero para estar pagando mano de obra, entonces hacían un trabajo que los campesinos le dicen *Mano Vuelta*, yo te ayudo vos me ayudas, yo te ayudo a tu parcela ahora después usted me ayuda a la mía.

En esas prácticas recíprocas adquiere una centralidad las relaciones de afecto y cariño en los lazos entre los miembros de la comunidad porque más allá de una relación de intercambio material entre personas, familias y/o vecinos incluye, otras prácticas que dan forma al orden comunitario que se entrelaza con el orden cósmico donde están los ancestros.<sup>32</sup>

El momento de la *siembra* es crucial en la reproducción de la vida, para tener buenas y abundantes cosechas; en ella aplican sus saberes y tradiciones que implican escuchar a otros seres vivos, los ciclos lunares y del sol, la lluvia o el poder de las mareas.

Según la tradición garífuna, sólo se puede sembrar después de haber escuchado *the tidebird* o ave de la marea (*Anascreeca*). Es un pájaro pequeño, color café, con una cola larga y un canto singular. Según los saberes locales, el canto del pájaro anuncia la marea alta, y avisa que es buen momento para sembrar. La luna y la marea alta son importantes para tener buena cosecha (Godfrey, 2012: 18).

La siembra permite tener alimentos como el plátano, la malanga, y el mantenimiento del coco, fundamentales para la población garífuna. Pero es *el casabe* el que tiene una significación de

<sup>31</sup>Según el lingüista garífuna de Belice Roy Cayetano.

<sup>32</sup>En el mundo andino también existe el principio de reciprocidad fuera de la lógica del intercambio capitalista (ver Medina, s/f, p. 8)

resistencia, fue el alimento que les acompañó en el viaje por el mar Caribe cuando fueron expulsados de San Vicente, les ha acompañado siempre, para la adulta mayor de las hermanas:

La yuca significa vida porque todo eso es lo que se usaba, era el casabe y los pescados, porque la gente tenía sus anzuelos y los pescaban y los comían con yuca, con casabe. Entonces son dos cosas que significan mucho, por eso la gente garífuna usan la yuca como usan el maíz los mestizos.

*El agua (el río, la laguna y la mar)* también es parte de sus territorios. Elemento crucial para sostener la vida del pueblo garífuna. "Para nosotros el agua significa vida, con esa agua es que pudimos sostener hasta llegar hasta donde estamos"<sup>33</sup> (...) El agua es tan significativa como la tierra...si, porque el agua provee comida como la tierra".

El mar, los ríos y la laguna son importantes puesto que son pescadores. Es además un lugar donde habitan algunos espíritus de los ancestros (así como los hay en el aire y en la tierra) que les ayudan en la faena. Ellxs realizan ceremonias en ese lugar, desde donde llegaron sus antepasados y los conecta a territorios más lejanos donde también habitan garífunas que sobrepasan los límites marítimos de Nicaragua y Centroamérica. Ellas destacan que es a través de los canales existentes en el agua y por sus saberes de navegación, que pueden guiarse cuando van de Laguna de Perlas a Bluefields o a la mar.

*Los saberes y prácticas ancestrales de sanación/curación* que parteras/os y medicas/os tradicionales poseen les ha permitido cuidar y mantener la salud y la vida de las comunidades garífunas. En la organización de la vida médicas/os tradicionales, yerberas, los sukias parteras, curanderos eran los responsables "de conservar la salud de la comunidad" (Idiáquez 1994:20). Ellxs forman parte de una organización social, donde los conocimientos del mundo físico y espiritual están enlazados.

También ha jugado un papel fundamental *el sistema de autoridad que regulaba las relaciones al interior de la comunidad y las familias* las cuales recaían en la sabiduría de las personas adultas. Realidad que conecta con la experiencia del pueblo Yoruba, en su trabajo *La invención de las Mujeres* Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017) relata una sociedad que no se categorizaba, ni organizaba por mujeres u hombres, no era el género dicotómico occidental el principio organizador sino la "señoridad, definida por la edad relativa" (p:84).

Las personas mayores, las abuelas y los abuelos de las familias tenían la autoridad para gestionar los conflictos-desequilibrios al interior de las familias y de la comunidad. La comunicación era el instrumento que se usaba al llamar la atención a las partes del conflicto. Para la comunidad, si una familia tenía un problema, ese problema era de la comunidad, no se miraba como algo individual o de un núcleo familiar. Una de las hermanas recuerda:

Cuando había un problema serio de parejas y ellos [personas mayores] trataban en lo posible de mantener unidos a la familia para que no se separaran y tenían razón porque imagínese que mi tío y mi tía tuvieron 12 hijos, que esos se separaban, usted sabe que es eso, era un deschárchale con 12 hijos, no, ni quiera Dios, eso hubiera sido la muerte.

Mis tíos bebían guaro y se emborrachaban y así como eran de hombres así los coscorroneaba [la abuela] y les decía: te digo que tenés que cuidar de tu familia.

En estas formas de autoridad la prioridad estaba en mantener unido a la familia como una estructura que permite los cuidados para los hijos y las hijas, lazos de parentesco cercano para mantener su tierra y territorio y, sobre todo, que mujeres y hombres se hicieran responsables más allá de proveer; estar presente, cuidar, acompañar a hijos/as, dar afecto y cariño.

---

<sup>33</sup> Recordando otra vez el viaje que fue en el pasado pero que encarna para la hermana mayor de las hermanas la lucha actual.

Desde el análisis de género del feminismo occidental esta interpretación puede ser vista como familista y le puede faltar el análisis de riesgo de las mujeres para experimentar violencia patriarcal. Sobre ese análisis marcamos nuestra distancia y destacamos dos contrastes. Frente a situaciones de conflictos en las parejas o de irresponsabilidad masculina había todo un entramado de respaldo comunitario donde ellas podían acudir diferente de los mecanismos del estado nación. Ante cualquier conflicto que se presentara, mujeres y hombres podían acudir a personas mayores de autoridad que eran protectoras y mediadoras para garantizar la buena convivencia de las familias y la comunidad, pero si el conflicto era insostenible siempre se podían separar y para ello había mujeres como figuras mediadoras en sus sistemas de autoridad familiar y comunal.

Concretamente sobre experiencias de violencia contra las mujeres o hacia los hombres, las mujeres recuerdan que en su comunidad no se daban estas situaciones, pero si su surgía un problema uno podía acudir a la autoridad de la comunidad.

Ni se oía que el hombre le está pegando a la mujer, que la mujer está tratando a otro porque eso no se oía en mi comunidad. No se oía esos grandes bochinches en mi comunidad, nunca. Crecí y nunca oí que un hombre mató a una mujer o que una mujer mató a hombre en la comunidad, nunca oí eso, en otras comunidades si sucedía, pero en mi comunidad no. Nunca oí tampoco que un hombre violó a una niña, ni lo oí, ni lo vi porque cada quien cuidaba a cada quien, esa fue la comunidad que nosotros nos criábamos que nosotros vivíamos.

Una de ellas destaca que: "Había figuras de mujeres que podían parar la violencia [...] había hombres que decían a otros hombres" (que hablaban con otros hombres cuando estaban actuando de forma violenta) o "asignaban sus propios jueces de la comunidad y ese juez asignaba a una persona en la comunidad que interviniera". Otras figuras de autoridad eran las profesoras y los sacerdotes de las diferentes iglesias.

### **Permanencia, transformaciones e intromisiones en las formas de la vida**

Los procesos continuos de expansión del mundo moderno colonial, sus instituciones modernas en sus diferentes horizontes temporales y contextos históricos, no han dejado de trastocar, transformar o entrometerse en las formas de vida del pueblo garífuna. El fin del sistema colonial por parte del estado imperial no implicó para el pueblo garífuna y demás pueblos de la Costa Caribe un respeto por sus formas de vida y organización. El estado nación reproduce el colonialismo interno que ha terminado reproduciendo distintas formas de opresión. Aunque a la vez hay importantes permanencias o reactualizaciones en las prácticas y pensamientos de las mujeres garífunas, que la modernidad/colonialidad no han podido del todo eliminar.

En la relectura de sus narrativas, la generación más joven destaca que los cambios que se han dado en su pueblo se dieron antes de los 80 y de la introducción de las drogas, debido a la intrusión de un modelo económico extractivista en sus territorios, por un sistema político ajeno a sus comunidades, lo que ha generado y profundizado constante empobrecimiento, desempleo o precarización salarial, afectaciones a la naturaleza, y la adquisición de otras formas de consumo que atenta a su salud, bienestar y cultura, entre otras<sup>34</sup>.

Antes uno podía ir a la orilla de la playa con unas cuantas ramas de palmeras uno lo metía en el agua y al día siguiente jalabas chacalines a la orilla y te daba para sacar panas y panas solo con esas hojas, ahora no, ahora la gente va a la playa y a veces no consigue nada. Y ya nos acostumbramos en las comunidades, la gente ya se acostumbró a usar y comer cosas que antes no se comían. Entonces existe la necesidad del dinero para comprar esas cosas que ya nos acostumbramos a comer porque hay niños en las comunidades que ya no quieren comer pescado, ahora quieren una mortadela cuando eso no es sano.

---

<sup>34</sup>Es en esas décadas también fue que el uso del idioma garífuna se fue debilitando, de lo cual se hablará más adelante.

Estos cambios los colocan en una situación de mayor precarización debido a que en la comunidad no todas las personas tienen un trabajo formal y asalariado. Esas lógicas introducidas por el sistema mundo han hecho que se transformen también las prácticas de solidaridad, intercambio o reciprocidad, así lo explica una de ellas: "Si querés levantar un palo tenés que pagarle a la gente, porque ya es otra generación de persona, esa generación de mano vuelta ya murió, ahora es mano da, si no me das no te doy, si no me pagás no te ayudo". Aunque esa práctica de solidaridad no se ha perdido del todo en la comunidad, ni en las familias radicadas en Bluefields. Es un principio fundador del pueblo garífuna si alguien no tiene comida o cualquier otra necesidad el resto tiene que compartir: "entre garífunas nadie puede pasar hambre". Ahora bien, estas prácticas se dan más a lo interno de las familias o con amigos más cercanos.

Ya el intercambio es menor, es más bien la familia uno da lo que produce la tierra y el otro da lo que saca lo que da el mar o la laguna. Y el trabajo ya no se reparte con la comunidad, es con la familia, en las parcelas, fincas de cada familia.

Se mantienen también las prácticas y saberes de la medicina tradicional en la comunidad de La Fe y entre las personas que habitan en Bluefields.

...El problema es que hay nuevas enfermedades diría yo, con los cuales los médicos tradicionales no están preparados para eso, nuestros médicos tradicionales saben de la picadura de una serpiente, saben que darte y vas a vivir, hay médicos que te dan tratamiento por si acaso te pica una serpiente, no te ha picado todavía pero por si acaso te pica no te hace algún efecto el veneno y si te agarró en el monte te da tiempo de llagar al mismo médico natural, eso ha sido parte de lo que permite de que nosotros sigamos aquí, que sigamos existiendo, es por nuestro propio medio.

Los conocimientos en la medicina ancestral y su determinación de vivir es lo que ha permitido su existencia, no ha sido la medicina occidental de las instituciones de salud del estado, aunque como opción última, cuando su medicina no puede ayudar recurren a la occidental, pero con miedo de ser operados, de tomar pastillas o ser inyectados<sup>35</sup>.

La presencia de nuevas denominaciones religiosas conocidas en su mayoría bajo el paraguas de *New Born*, es otro elemento crítico en las comunidades, que han interrumpido o transformado las relaciones comunitarias tal como paso desde la colonización.

Yo siento que es solo una forma de dividir a la gente, porque seas católico, seas evangélico lo que sea igual servimos a un mismo Dios, eso no debería de ser impedimento para que tu relación conmigo, la relación de mi hermana, mi hermano, de mi prima, mi primo, mi tío tenga que cambiar.

A pesar de las diferencias o divisiones que han traído esas "nuevas" religiones en las prácticas espirituales producto de la expansión de la colonialidad de la religión, lxs garífunas logran reunirse para celebrar la llegada de sus ancestros a Honduras, el 12 de abril, y a Nicaragua, el 19 de noviembre, en una misa de acción de gracias realizada en la iglesia San Martín en Bluefields, como se hacía antes cuando la mayoría de los garífunas eran católicos; ahí convergen con sus prácticas y rituales ancestrales. También se reconoce que las iglesias, la católica y anglicana para lxs garífunas, y las protestantes, morava, anglicana para la población creole, han sido fundamentales, no solo por sus espiritualidades sino como espacios de refugio, protección y resistencia.

La lengua de cualquier pueblo es una fuente de sabiduría y cultura, contiene códigos y formas de comprender y relacionarnos con el mundo y los garífunas al perder el uso mayoritario de su lengua perdieron algunas conexiones. Idiáñez sitúa que los garífunas comienzan a adoptar el creole en los

---

<sup>35</sup>Dentro del marco legal nacional intercultural se encuentra la aprobación de la Ley 759 "Ley de Medicina Tradicional Ancestral" en el año 2011.

años 50 cuando el *boom* económico agroexportador de Somoza momento también donde se da una fuerte imposición del español en el sistema educativo de la región “Los garífunas decidieron entonces adoptar el idioma creole, no como señal de sumisión, sino como un medio de defensa, en su compás de espera de tiempos mejores” (1993:18).

Lo cierto es que como plantean las narrativas de las mujeres garífunas en este diálogo, el debilitamiento del uso del idioma garífuna se dio por el racismo constitutivo del estado nación y las relaciones imperiales que logró la reproducción de relaciones interétnicas discriminatorias entre los pueblos de la Costa Caribe. Esto significó para la población garífuna asumir poco a poco el creole, lengua dominante en la región, como principal lengua de comunicación y luego influyó la imposición del español por parte del estado.

Era como cuando venían los misquitos de las comunidades y hablaban su idioma y la gente se reía, entonces para que no se rieran de nosotros mis abuelitos decían que no. Ellos entre ellos hablaban, pero ya con la generación de sus hijos y sus nietos ya se fue perdiendo la lengua.

Es importante anotar que, aunque el creole es una lengua dominante en el Caribe, lo cierto es que enfrentan también serias amenazas ante la supremacía del uso del español en las escuelas y textos escolares. Para una de las mujeres garífunas supone todo un reto en la comunicación, que para darse a entender en las escuelas en Bluefields, lxs niñxs tienen que traducir sus pensamientos en una lengua que no es la suya y prefieren el creole. Al interior de las familias, en la crianza y comunicación con lxs hijxs, es otro desafío. La más joven de ellas cuenta: “ahora tengo dos hijos y por la situación de la educación yo le hablo a mis hijos en creole y los niños me contestan en español”. Para algunas mujeres esta pérdida del idioma afectó o trastocó sus prácticas rituales; para la adulta mayor de las hermanas esto es sustantivo: “El *Dugu* no se practica ya en Bluefields, en Nicaragua porque no hay *Buyei*, como se perdió la lengua, entonces la gente para ser *Buyei* tiene que saber bien la lengua, pero sería una cosa que deseáramos que regresara a ser como antes”. Sin embargo, se anota que en comunidades como Orinoco, la *Buyei*, a pesar de no comunicarse completamente en el idioma garífuna, recibió a los siete años la decisión de los ancestros de darle el don; su persistente trabajo espiritual ha hecho que pueda desarrollar su práctica ancestral y espiritual que se hace interconectada con hermanxs garífunas de otros pueblos.

Otro desafío es la posibilidad de crear cantos para la punta, danza ritual a través de la cual elevan sus alabanzas a sus ancestros, a pesar de esto se dan prácticas, se canta, se celebran algunos de sus ritos ya que existe una relación e interconexión con ellos que es fundamental para su vida cotidiana y urge mantenerla dada las malas relaciones, conflictos o desequilibrios que se vienen dando dentro de las comunidades.

Si hubiéramos seguido con nuestra religión principal o religión ancestral nada de esto estuviera pasando porque el *Dugu* es una ceremonia de sanación y no solo sana el cuerpo, sana el espíritu, entonces si tenés un conflicto o un problema dentro de tu familia, normalmente los ancestros llaman la atención porque eso no debería de estar pasando, porque a nosotros no se nos crio de esa manera.

Saben que su ancestro mayor es Dios, siguen siendo católicas, pero piensan es fundamental haber mantenido su religión ancestral necesaria para la unión de la comunidad y de todas las comunidades garífunas.

Y eso es puede ser un motivo para llevar a cabo un *Dugu* o un *Chugu* que es para disculparse en una ceremonia, que es servir comida, bailar, rezar, cantarles a los ancestros para volver a agradecerles y que las aguas se apacigüen. Para mí, de haber permanecido con eso, no estuviéramos donde estamos, porque para mí, eso nos unía más.

Nuestra interlocutora más joven tiene conciencia de que su religión ancestral ante los ojos de otras culturas les puede parecer “diabólica”, a causa del desconocimiento de sus prácticas, ya que en realidad ellos piden a sus ancestros y al ancestro mayor que es Dios. Su afinidad con la religión católica es que en esta religión se les reza y pide a los santos y a la virgen, como ellos a sus ancestros.

Hemos dicho que esas transformaciones, trastocamientos de sus formas de vida, son productos de la modernidad colonialidad. Desde sus narrativas podemos comprender cómo se expresa la colonialidad del poder, del ser y del saber. A la vez, queremos señalar lo importante que ha sido también el concepto analítico del colonialismo interno<sup>36</sup>, no visto únicamente como una dominación y explotación del estado sobre los otros “subordinados” “marginalizados”, como división social, sexual o racial, o como tratos racistas de mestizos hegemónicos a los *Otros*, sino también como relaciones que se dan al interior de las poblaciones (Casanova, 2009), que como vemos se han reproducido en las relaciones interétnicas en la región caribe y en la historia garífuna, aunque no exclusiva de las mismas.

En este sentido Franz Fanon (1961), entre otros aspectos, apuntó hacia las afectaciones de las subjetividades en las mentes, cuerpos racializados y el campo cultural e histórico en tanto pueblos colonizados en sus relaciones cotidianas, asentado no solo en el color de piel, sino en las formas de vida no blancas. Silvia Rivera Cusicanqui (2010), por su lado, ha señalado que a pesar de esa reestructuración y reactualización del colonialismo interno en sus múltiples formas de violencias estructurales (directas, simbólicas, visibles o invisibles), estas no han podido del todo desarticular las relaciones, mentalidades y prácticas del mundo garífuna. Las narrativas de nuestras interlocutoras muestran como una y otra vez desafían estas lógicas en el terreno de lo cotidiano y prácticas de vida, desafiando al mundo blanco mestizo.

### **Patriarcado, género y mujer en disputa**

Aunque las mujeres en sus narrativas indican que antes no había, no se oía, no veían situaciones de violencia, hoy esas formas están presentes y lo tienen claro. En sus narrativas van denunciando cómo opera el patriarcado en su mundo comunitario, a la vez que se han perdido las figuras de mujeres y hombres adultos mayores que tenían autoridad para resolver estos problemas. Ahora muchas veces se recurre a la policía para tratar de buscar ayuda y denunciar lo que resulta problemático para ellas y genera sentimientos de miedo y vergüenza. “La raza negra le tiene miedo a la Policía (...) una mujer negra tiembla a la Policía, da vergüenza que la Policía tiene que llegar a ver a mediar una situación”.<sup>37</sup> Esa forma de ver a la institución policial como fuerza del orden para resolver un asunto de violencia familiar dentro de sus comunidades, problematiza el rol de esa institución para resolver situaciones de violencia, como una institución ajena a sus sistemas de autoridad y que reproduce violencia racial al menos en las ciudades: “Uno no oía de violación en las comunidades, de asesinato en las comunidades, tampoco se oía que un hombre golpear a una mujer porque normalmente las abuelas tenían un control”.

Ellas así colocan un desafío ante esa forma hegemónica y parcial de abordar la violencia contra las mujeres, forma circunscrita al marco liberal e individual de los derechos humanos, que no considera sus cosmogonías, prácticas sociales y culturales, tampoco el entrecruce de violencias estructurales que viven. Este cuestionamiento viene de algunas organizaciones del Caribe.<sup>38</sup> La perspectiva de la

---

<sup>36</sup>Este concepto, aunque se reconoce su autoría en Gonzales Casanova se ha usado en Latinoamérica por diferentes pensadores (Rodolfo Stavenhagen, Fausto Reinaga, René Zabaleta, Silvia Rivera Cusicanqui) y en otras latitudes con diversas formas de comprensión. Es importante señalar que para Cusicanqui, quien cuestiona el concepto de colonialidad o el giro descolonial, al hablar del colonialismo interno y la necesidad de la descolonización de la conciencia hace un llamado a “sacar al indio que llevamos dentro”, que apunta al cambio necesario de nuestras subjetividades para un verdadero proceso de descolonización.

<sup>37</sup>Para una mejor comprensión de la relación entre las mujeres negras y la violencia que enfrentan ver “I’ve never shared this with anybody” escrito por Socorro Woods Downs en 2002.

<sup>38</sup>Entre los esfuerzos de ver la violencia desde marcos propios en otras etnias, podemos leer el texto de Arely Barbeyto (2016) “Interlegalidad, Mujeres Indígenas y Violencia Sexual. Hacia la coordinación entre Sistemas Normativos

violencia de las mujeres garífunas, tampoco está comprendida en la visión multiculturalista, folclórica y familista del estado.

Una situación que enfrenta la comunidad de La Fe es el abuso de niñas y adolescentes, los embarazos a temprana edad, las relaciones de poder que establecen los hombres en la comunidad, por sus recursos económicos.

Vos vas a las comunidades y ves a niñas de 13, 14 años embarazadas teniendo hijos y la mayoría de estos embarazos son de una persona que tal vez la persona que tenga más recursos dentro la comunidad, es decir, es un hombre que tiene dinero y por ende tiene a su merced a todas estas niñas es como con más poder.

Una explicación de que hoy se den más estas formas de violencia en el cuerpo de las mujeres, niñas y adolescentes es la que nos ofrece Rita Segato. Ella señala como la penetración de la modernidad colonialidad en el mundo aldea/comunitario, sea ésta desde el estado colonial o nacional, han moldeado las relaciones entre mujeres y hombres, que ejercen desde su masculinidad hiperinflada por su posición de privilegio y poder económico. Esta autora explica cómo a los hombres en su masculinidad hiperinflada se les permite violentar el cuerpo de las mujeres que es la única “posesión” que los patriarcas blancos mestizos, burgueses y heterosexuales les dejaron (Segato, 2011).

Aura Cumes (2014) también reflexiona cómo afecta el orden colonial a las mujeres y hombres indígenas o negros. Como los hombres indígenas ejercen violencia contra las mujeres, pero advierte que los hombres indígenas no tienen la posición del patriarca blanco, burgués, heterosexual ya que a la vez son castrados en su masculinidad:

La colonización entonces, no solo aleja a los hombres de las mujeres, pero a la vez resta autoridad paterna y familiar a los hombres indígenas, al igual que a los negros en la esclavitud. Esto también puede entenderse como una forma de castrar simbólicamente a los hombres al privarles de la masculinidad de que los blancos si gozaban (Hall, 2010 en Cumes, 2014: 8).

Estas violencias producto del entrecruce de dinámicas de poder del despojo y ocupación colonial con el poderío otorgado al hombre blanco occidental, se pueden encontrar directamente expresadas en las vidas de hombres de sectores subalternos en el país, incluyendo hombres del Caribe Sur en Nicaragua:

Para los hombres subalternizados, el peso de estos modelos es tal que los excluye de los privilegios y bondades que sí gozan las élites políticas, económicas, sociales y culturales dentro de la heterogeneidad del país. En el fondo son formas de violencia ejercida desde el Estado y el sistema, que se ha internalizado, naturalizado e invisibilizado por parte de la sociedad y por los hombres, en particular (Carrasco, Sequeira y Jiménez, 2016: 149)

Al abordar el tema de los malos tratos y la violencia sexual, Gargallo (2000:96), apoyándose en los relatos y datos que recogieron unas feministas jóvenes hondureñas en Tela, muestra como algunas mujeres garífunas de Honduras indicaron sufrir formas de violencia, malos tratos, violencia sexual y explica que esto se deba a la idea que tienen de familia, retener al marido y esto las llevo a no actuar contra él y que otras llegaron a separarse.

Al asumir que las mujeres no se separan de los hombres por retenerlos o por sus concepciones de familia Gargallo cae en el análisis de la razón feminista occidental, oculta como las poblaciones

---

Nicaragüense”. También recomendamos leer el artículo Acciones Integrales para enfrentar la violencia. En *Bilwi* la comunidad trabaja unida en defensa de mujeres y niñas, Shira Miguel de la organización Nidia White explica que en conversaciones con *Whitas*, jueces/jefes comunitarios, han llegado a comprender que la práctica del Talamana no es una práctica ancestral y con las acciones que se han hecho se está abandonando. <http://www.puntosdeencuentro.org/acciones-integrales-para-enfrentar-la-violencia/>

garífunas e incluso las de los sectores urbanos populares llegan a adoptar esas “concepciones” de la familia moderna que fueron inoculadas de forma violenta por la modernidad, la cristiandad en todas sus versiones (católica, evangélicas, protestantes, etc.) que llegaron con la colonia, continuaron con las ideas liberales, e incluso que los socialismos no han logrado romper. En este sentido, son útiles los aportes del feminismo descolonial que han venido “... profundizando el análisis de las condiciones históricas que dan origen a una organización social que sostiene estructuras jerárquicas de opresión y dominación que no solo se explican por el género” (Espinoza, 2016:145).

Más allá de cuestionar si hubo o no violencia contra las mujeres, adolescentes y niñas en las comunidades en el pasado, en el tema que nos ocupa, vemos como el colonialismo patriarcal trastocó las estructuras de autoridad del mundo garífuna y, como señalábamos antes, también del mundo indígena en el Pacífico donde la iglesia, la autoridad colonial y el capitalismo transformaron violentamente las relaciones sociales y de parentesco otorgando mayor poder a los hombres, aunque ese poder no fuera igual que el del macho colonizador.

El casamiento o partos forzosos de adolescentes y jóvenes en comunidades campesinas o indígenas del país que tiene su origen en la colonia es un ejemplo de ello. El catolicismo como dispositivo colonial cambió las estructuras parentales de los indígenas al considerar que el sistema de familia extendida de estos era una amenaza para las autoridades coloniales. La administración colonial minó también la autoridad adulta obligando a que los jóvenes casados se fueran de casa de los padres pues les era de interés la división en familias nucleares ya que facilitaba el tributo y el reclutamiento laboral bajo el sistema de repartimiento. Mientras, los jerarcas promovían el casamiento en edades temprana para evitar relaciones sexuales prematrimoniales; antes de la conquista los matrimonios se daban a la edad de 20 años, después fue a los 15 o 16 años (Kinloch, 2016: 74). Esto continuo con el estado nación cuyo control principal se basó en la regulación de la tierra y el matrimonio (Dore, 2008).

Esa hiperinflación masculina ha ido minando la politicidad y poder de las mujeres, antes se respetaba el liderazgo de las mujeres adultas que era crucial al interior de las familias y la comunidad. La más joven de nuestras interlocutoras cree “que en esos tiempos en las comunidades existía el sistema del matriarcado, aunque la gente no lo quiera ver y los hombres jamás van a aceptar ese tipo de cosas”.

Sin ánimos de discutir sobre la existencia o no de un matriarcado, interesa como para esta interlocutora han sido las mujeres y siguen siendo ellas centrales en muchos aspectos y espacios de la vida cotidiana y particularmente son centrales en el sistema de parentesco, dentro de la comunidad a las hijas e hijos se les vincula con la madre: “Jamás dice: ‘esta es la hija de Harry’, nadie dice eso; dicen: ‘la hija de Gregoria’. Los míos van, y en la comunidad dicen: ‘estos son los niños de Gabriela’, nadie dice son los hijos del fulano<sup>39</sup>”.

Encontramos en la línea de los planteamientos de Gladys TzulTzul que la centralidad de las mujeres y su relación diferenciada en la reproducción de la vida en la trama de la comunidad de La Fe o en Bluefields no es solo de dominación o marginal. Si bien es cierto en las relaciones familiares y comunales pueden estar enfrentando la violencia de los hombres, las mujeres siguen teniendo fuerza y poderes para influenciar decisiones que mejoran su bienestar ante las violencias estructurales que las atraviesan.

Resaltamos que las mujeres están conscientes que es necesario hacer algo ante estas situaciones que entorpecen la vida y oportunidades de las mujeres y particularmente las niñas y adolescentes, a las que muchas veces la red familiar no las apoya. El abuso del cuerpo de las niñas y adolescentes es una violencia que algunos hombres están ejerciendo, a la vez que estos al no ser patriarcas, enfrentan el patriarcado masculino blanco mestizo moderno colonial.

También observamos cómo cuando las mujeres garífunas hablan del ser “mujer”, lo que significa ser mujer garífuna desenmascara el universalismo del sistema sexo género y alumbra la modernidad colonialidad de ese concepto. La mayor de las hermanas cuenta:

---

<sup>39</sup>En esta cita se cambiaron los nombres.

La mujer garífuna aprendió a hacer su propia finca, la mujer garífuna aprendió a atarrayar porque yo puedo atarrayar, si yo voy a la comunidad y necesita chacalín y agarro mi atarraya y voy a atarrayar, eso no me deja de ser mujer, la mujer garífuna sabe pescar, tiene muchos dones, son mujeres fuertes que aprendieron a luchar, gracias a Dios por eso seguimos luchando.

Es ser fuerte, ser luchadora, ser consistente en lo que uno quiere. La mujer garífuna es fuerte, la mujer garífuna no se deja tambalear tan fácilmente, la mujer garífuna sabe luchar, la mujer garífuna es una leona para defender a sus hijos [...] para la mujer garífuna el amor es lo principal, pensamos que el amor sobrepasa el entendimiento.

La explicación que nos ofrece esta mujer garífuna nos recuerda una diferencia abismal con respecto a las mujeres blancas burguesas que las requirieron como amas de casa, el ángel del hogar frente al *pater* familia, mientras otras mujeres vivían otra realidad. Por ejemplo, las mujeres negras producto de la sociedad esclavista en Estados Unidos que desarticuló a sus familias: "Puesto que las esclavas entraban dentro de la categoría de 'paridoras' y no de la de 'madres', sus criaturas podían ser vendidas y arrancadas de ellas con entera libertad, como se hacía con los temeros de las vacas" (Davis, 2004 :15-16). A pesar de todo, no lograron desarticular totalmente las relaciones familiares en el contexto de la sociedad esclava. Otro elemento que Davis coloca es como el espacio doméstico era importante para las mujeres y para los hombres al ser el único espacio que no podía demandar el opresor. El espacio doméstico fue fundamental para las relaciones y cotidianidad de la comunidad esclava.

Nada indica que esta división sexual del trabajo doméstico hubiera sido jerárquica, ya que las tareas de los hombres no eran, en absoluto, superiores ni, difícilmente, inferiores al trabajo realizado por las mujeres. Ambos eran igualmente necesarios. Además, todo apunta a que la división del trabajo entre los sexos no fue siempre tan rigurosa y que, en ocasiones, los hombres trabajarían en la cabaña y las mujeres podrían haberse ocupado del huerto y, quizá, incluso, haber participado en la caza (Davis 2004 :25)

Las mujeres garífunas lejos de ser mujeres vulnerables, frágiles, sin poder y confinadas al ámbito doméstico, han trabajado en las tareas fundamentales de la reproducción de la vida de sus familias y sus comunidades. Han aprendido a luchar en el largo horizonte de la colonialidad y se han encargado de contar a sus hijas e hijos estas luchas desde sus memorias. La más adulta de las hermanas dice:

Todo lo que pasaron nuestros ancestros para seguir teniendo esa comunidad garífuna, todo lo que pasaron cuando los deportaron de San Vicente, como llegaron a Honduras, como fueron sus luchas en Honduras para seguir adelante, eso es decir a los hijos como luchar la gente honestamente por lo que necesita y lo que quiere.

Francesca Gargallo, en su artículo *Los garífunas de Centroamérica: Reubicación, sobrevivencia y nacionalidad de un pueblo afroindoamericano* (2000), encontró que los conflictos en las parejas de las comunidades garífunas pueden llegar a una separación que confronta a la familia de la pareja, pero también los hombres son confrontados por todas las mujeres del pueblo con particulares formas de sanción:

Los chismes que corren entonces sobre su conducta son exacerbaciones de verdades quizás ocultas en otras ocasiones (...) No siempre el hombre así atacado puede mantenerse indiferente en el pueblo; o contraataca haciéndose ayudar por el grupo masculino contra la mujer o emigra (2000: 96).

Es importante como el "chisme" aparece como una forma de denuncia social al comportamiento machista del hombre, lo que evita la impunidad. Tanto en los hallazgos que encuentra Gargallo como

en las narrativas de las mujeres de La Fe, es crucial el papel de las mujeres que tienen distintas formas de poder para emplazar a los hombres y proteger y solidarizarse entre mujeres. En el caso de La Fe destaca la existencia de algunos hombres que no tenían esos comportamientos machistas y poseían autoridad y podían emplazar a otros hombres que estaban teniendo comportamientos violentos, lo que evidencia que no todos los hombres eran machistas, violentos; había otras prácticas, no se puede hablar de un machismo de manera universal.

En relación a las formas de autoridad en la comunidad que recuerdan nuestras interlocutoras, parece resultar un elemento crítico cuando la autoridad adulta significó privilegio. Desde los recuerdos de una de las mujeres en su infancia se daban a veces situaciones como la siguiente. "La cosa es que a veces se llenaba tanto la casa que nos bajaban de la cama y nos ponían en el suelo y la visita dormía en la cama y si cocinaban la comida entonces los niños el caldo y a los viejos le daban la carne, a mí no me gustaba eso..."

### **Estado, gobiernos y sus formas "coquinas" de hacer política**

A la vez que hemos ido mostrando cómo se reproduce la vida desde las lógicas, cosmovisiones y formas de las instituciones de la población garífuna, nos detenemos en esta ocasión en las miradas y experiencias de las mujeres frente a la estructura y autoridad estatal que, como hemos expuesto, ha sido históricamente problemática para la Costa Caribe.

Una forma entender al estado es, para una de las hermanas, como ventana de posibilidades para resolver cosas concretas en la vida de las personas a través de los proyectos sociales e instituciones estatales educativas, formativas o en coordinaciones puntuales.

Otra forma de verlo es lo que plantea la hermana mayor, quien ve al estado como un instrumento con el que tienen pocos vínculos y no esperan nada, ya que sabe que como pueblo siempre han tenido que luchar si quieren resolver o necesitan, hacen las cosas cuando pueden y necesitan hacerlo.

Bueno, nosotros le ponemos mente a nada, ni a nadie. Nosotros hacemos lo que nosotros queremos y cuando queremos hacerlo. Nosotros no tenemos mucho vínculo con la gente del gobierno. Normalmente nosotros luchamos por lo que queremos. Nosotros tenemos claro lo que queremos, pedimos ayuda y si nos ayuda bien y si no nos ayuda pues también. Nosotros aprendimos a luchar por lo que queremos y como queremos hacer las cosas.

La generación más joven lo entiende directamente como estructura de dominación, neocolonización y de borramiento, al que no le deben nada, ya que su pueblo existe por su determinación de vivir y no debido a la acción estatal.

Yo no creo que nosotros los garífunas estemos vivo gracias del estado porque nosotros nunca hemos sido atendidos de manera integral. Yo soy de las que creo que no le debe nada a nadie, que los pueblos jamás deberían de pensar que le demos algo a un estado porque, al fin y al cabo, si estamos en este país esa es la obligación del estado de darnos los servicios básicos.

Con rabia e indignación histórica, ella ha aprendido que a pesar de los programas sociales que ha impulsado el estado, en realidad su región ha sido utilizada para expoliarlas, despojando a sus habitantes, por ello considera no le deben nada y han pagado por "el desarrollo" del Pacífico:

El que construyan una carretera yo no tengo que dar gracias por eso, porque además pago impuesto, de una u otra manera terminamos pagando impuesto y aunque no paguemos impuesto con la cantidad de recursos que han sacado de aquí es para que esa carretera fuera de oro y no de cemento hidráulico...

El estado es percibido como un peligro para sus territorios, pues aunque su comunidad cuente con un título y un territorio demarcado, no hay seguridad jurídica ante la actuación de "los terceros mestizos",

colonos que constantemente amenazan los territorios de las poblaciones indígenas y afros del Caribe.<sup>40</sup>

La seguridad jurídica sobre el territorio no existe, aunque tengas ese título, es una amenaza todavía. Es decir, en el centro de la comunidad, en la comunidad como tal, ahí ese lugarcito donde están las casas y todo, y las zonas aledañas donde tienen sus siembros, eso está seguro, pero más allá que es las zonas de caza, el territorio en general, si vos vas allá afuera te encontraras con cualquier mestizo que saben que esa tierra no les pertenece, pero son capaz de meterte un plomazo por ello, los colonos que les llaman.

En línea con prácticas estatales históricas y de las élites políticas partidarias explicadas con anterioridad, ella entiende la actuación de los mestizos colonos como parte de una política dirigida del estado y sus sistemas de gobierno, utilizada también por los partidos políticos pacíficocentristas que en contiendas electorales prometen la tierra de sus comunidades a los colonos, también como una táctica de los Consejos Regionales, lo que es una política “sucía, cochina”.

Lo que están atrás en la ciudad de Bluefields en las elecciones del 2000 y 2005 entró como 5000 gente ahí atrás y era por lo interés de los partidos políticos que había aquí entonces y era una forma de controlar la mayoría de gente en el Consejo Regional y eso fue en el tiempo del liberalismo y eso pasó y ahora se está viendo por el lado del Pacífico está en el tiempo del frente sandinista y esto no es por echar tierra a nadie pero eso es una política que viene de esos partidos políticos, es una forma de hacer para agarrar voto. Es una forma de hacer políticas, sucia, cochina, pero es una forma de hacer política y que no les importan con quien tenga que arrasar con ellos. Entonces no es solo territorio garífuna el que está en problemas, es todo el territorio de la Costa Caribe y ahora con esto últimas situaciones y esta última etapa que está el país, de Nicaragua.

Lo anterior evidencia como a pesar de que la Costa Caribe se rige bajo la Ley de Autonomía, la tensión con el estado continua. Es necesario apuntar que, al margen de posturas sobre los marcos legales de autonomías como parte de las políticas multiculturales de reconocimiento<sup>41</sup>, hablamos de este estatuto en el sentido planteado por Miguel González (2010), como un régimen autonómico legal que reconoce el autogobierno territorial con estructuras propias donde los derechos colectivos de las poblaciones indígenas y afrodescendientes son reconocidas después de muchas luchas; y se diferencia de otra modalidad que se da cuando el estado reconoce solo algunos elementos en normas secundarias, pero fuera de regímenes o estatutos autonómicos o ley marco.

A pesar de esa realidad, normativa y política en relación a la tierra, la mayor de las hermanas de momento está tranquila, pues considera que en su comunidad aún no tienen problemas y aunque ella y su familia no tienen casa en la comunidad de la Fe, sabe que tiene derecho porque su linaje está ligado a la familia López, que es a quien le pertenecen esas tierras. Así su hija es heredera de esa tierra vía matrilineal.

“En la comunidad de La Fe no tenemos ese problema aun, hasta el momento no ha habido ese problema porque la comunidad de La Fe tiene su título, y la gente sabe que la comunidad de la Fe pertenece a la familia López. Entonces los que somos descendientes de la familia López vamos y decimos, bueno yo quiero un pedazo porque quiero construir mi casa, o yo voy a hacer una finca, yo voy a vivir aquí, necesito sembrar o hacer una casa y hasta el momento no tenemos problemas, por eso que la gente en la comunidad sigue con la idea de que no queremos gente extranjera en nuestro

---

<sup>40</sup> Aquí nuestra interlocutora hace una reflexión crítica sobre la situación actual en el país y la presión que esto hace sobre la tierra, esta inseguridad pasa en la actualidad hasta en el Pacífico con la gente con mayores recursos y élites, que cuentan con títulos de propiedad privada. Cabe recordar, que en el país el tema de la tierra ha sido causa de guerras y conflictos sociales.

<sup>41</sup> Cabe recordar el levantamiento indígena y conflicto armado de muchos años ante el estado revolucionario.

territorio, no queremos gente que no sea de la familia o de la comunidad de la Fe en la Fe, ¿por qué? Porque después la gente invade y no vamos a tener ni para hacer una letrina”.

Aunque en La Fe aún no se dan esos problemas, esto es una realidad que viven otras comunidades, ya que en el proceso colonización actual se enfrentan varias visiones de mundo y la total incomprensión de lo que significa para el pueblo garífuna la tierra, el territorio y las interrelaciones que ahí se producen.

A pesar de la intrusión estatal o las complejidades de los espacios de gobierno autonómico, comunales u estatales, la comunidad de La Fe ha podido organizar y deliberar para aplicar prácticas de autoregulación para su bienestar. Un ejemplo fue la prohibición del consumo y venta de alcohol que eran detonantes de episodios de conflicto y violencia.

Aunque en la comunidad de La Fe hay muy poca persona que usa droga porque no se permite que lo venden, ni permiten la venta de guaro. Todos estaban conscientes, la mayor parte de gente son familia, se pusieron de acuerdo para que esto se eche andar (...) Los jóvenes tal vez consumen y se van a otro lado, y si lo hacen como existe una normativa lo hacen como escondido.

Pero también es cierto que los gobiernos comunales a diferencia, de los territoriales y del gobierno regional que muchas veces se comportan como penetración estatal y extensión del gobierno central, “todavía siguen siendo comunitarios”.

### **Fuerzas, energías y los deseos que mueven las luchas de las mujeres**

Retomando el marco de las políticas de deseo, TzulTzul entiende el deseo comunal de las mujeres como “la capacidad de plantearse un asunto a resolver y de producirse colectivamente los medios materiales y simbólicos para superarlo. Pensar nuestras luchas poniendo en el centro el deseo de las mujeres indígenas” (2016: 177-178). Entendido así, lo que hemos venido exponiendo en cada una de las secciones contienen narrativas políticas del deseo de las mujeres y sus pueblos que las ha llevado a vivir, a estar aquí, a pesar de los borramientos y violencias recibidas.

Sin embargo, el concepto de las políticas del deseo que nos plantea TzulTzul está enmarcado en la propuesta de las feministas de la diferencia (de la Librería Milán<sup>42</sup>), que plantea la diferencia sexual desde una práctica política en femenino, a partir de la construcción de espacios de tramas de relaciones entre mujeres y otras formas lejos del estado<sup>43</sup>. Esta política en femenino es problemática desde ciertas posturas del feminismo descolonial y otros contra-hegemónicos. Primero, el feminismo de la diferencia comparte con el feminismo de la igualdad la matriz blanca occidental que ve el patriarcado como única opresión de las mujeres; segundo, el feminismo descolonial supera la controversia del marco igualdad/diferencia en las que están enfrentados ambos feminismos al romper con la idea de que las mujeres comparten intereses comunes por el hecho de ser mujeres, puesto que borra privilegios de raza, clase, sexualidad y no considera la condición colonial, lo que no les permite comprender el impacto del colonialismo en las mujeres no blancas. Como tercer elemento planteamos que no solo oculta las relaciones de las mujeres blancas frente a las no blancas, tampoco permite observar el colonialismo que se reproduce a lo interno de las relaciones entre mujeres racializadas.

Dicho esto, retomamos la clave que nos ofrece TzulTzul al utilizar estas políticas del deseo, no desde un esencialismo del ser “mujer” sino que le da la vuelta a esta “condición” en el horizonte comunitario, donde las mujeres están reproduciendo la vida con los hombres y todo aquellos sujetos humanos y no humanos que la habitan, frenando la hegemonía liberal occidental de la igualdad. Para nosotras se extiende incluso a limitar y cuestionar profundamente el horizonte revolucionario de

---

<sup>42</sup> La autora destaca en particular a Lia Cigarini (1996); también son emblemáticas dentro del feminismo de la diferencia sexual Luisa Muraru (1994) y Luce Irigaray (1978).

<sup>43</sup> En oposición al feminismo de la igualdad (herederas del feminismo ilustrado) quienes reclaman se les reconozca y garantice derechos a las mujeres desde el Estado masculino patriarcal, como marca de su horizonte liberal.

izquierda que ha permeado la realidad nicaragüense. La izquierda, sobre todo algunos sectores que han llegado al poder estatal en países en AbyaYala, se ha relacionado también de forma expoliativa con los pueblos indígenas y afros de la región.

Los deseos de las mujeres están contenidos en las diferentes narrativas que hemos estado compartiendo en el ensayo; sin embargo queremos detenernos en el espacio organizativo donde también se anclan sus deseos, como parte de la vida en clave comunal que está dibujada de otra manera en los espacios urbanos y regionales, esta permite la vida en red que les facilita estar conectadas con sus hermanos y hermanas garífunas sobre todo de Honduras y Belice.

Mantener sus prácticas culturales, rescatar o revitalizar su lengua, mantener sus comidas, danzas, ritos y espíritus ancestrales, su historia son elementos cruciales que constituyen la fuerza fundamental para sus formas de vida. También querían ser reconocidos por sus pueblos hermanos que habitan fueran de la frontera nacional.

Decidimos organizarnos como comunidad garífuna para rescatar nuestro idioma, nuestro lenguaje, porque nosotros en Nicaragua eso fue lo único que perdimos la lengua garífuna, nosotros nunca perdimos la meneadera de la cintura y la comida, eso nunca se perdió, pero si se perdió la lengua, entonces para volver a conservar, a rescatar la lengua para eso se hizo la organización. Y cuando nosotros hicimos esa organización garífuna, a pesar de que fuéramos garífunas, los garífunas de otros países, no sabían que existían garífunas en Nicaragua.

Para tener fortalezas como Garífunas (...) Los negros somos discriminados pero también entre nosotros mismos (...) la misma población discriminaba a los otros municipios más pequeños por su forma de hablar, de vestir (...) la vida comunitaria es diferente.

Podríamos decir que el deseo jugó un papel crucial para que Justina, Luisa, Isabel y el beliceño Reginald Nuñez, que vivía en Bluefields, fundaran en 1994 AAGANIC, ya que querían trabajar por el rescate de su cultura, elemento crucial en la vida cotidiana de su pueblo. Una característica de AAGANIC es que es espacio construido por un grupo familiar de la comunidad de La Fe, pero de la que han sido parte otros miembros de la gran familia garífuna del Caribe nicaragüense.

También han tejido alianzas, redes con organizaciones fuera de la frontera nacional a raíz de la relación que la hermana mayor estableció con el señor Celio Ángeles Cacildo fundador de la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO)<sup>44</sup> en 1995, quien fue de las primeras personas que llegaron para conocer a los garífunas de Nicaragua.

Se resignó a que no iba a encontrar a un garífuna en Bluefields, pero caminando por la calle un día que no estaba con nadie de CEDEHCA<sup>45</sup> se encontró a mi mamá. Dice él que cuando él la vio, él supo que era garífuna y, él le preguntó que de donde era y, ella le dijo, que era de una comunidad pequeña que La Fe y le dijo que sí que era garífuna y él la abrazó, y le dijo que andaba buscando pero que no encontraba y ella le dijo depende de donde buscaste y él le dijo que él fue a CEDEHCA. Mi mamá se puso a reír y le dijo: fuiste al lugar equivocado, ahí te dijeron que no hay, más sin embargo mi prima trabaja ahí, es una fundadora de AGAANIC.

La más joven de nuestras interlocutoras recuerda que su mamá se regresó con Celio a la organización a saludar a la tía garífuna que trabajaba en ese lugar. Todavía hoy considera insólito el hecho que en una organización afrodescendiente negaran la existencia de garífunas en Bluefields, particularmente porque en aquel momento dentro de CEDEHCA trabajaba una de las fundadoras de su organización,

---

<sup>44</sup> Creada en 1992 en la Ceiba Honduras por este líder del pueblo garífuna, reconocido en otras geografías por su ardua labor para que los garífunas y la población afro-hondureña fueran escuchados, participaran y tomaran decisiones sobre el bienestar de su pueblo.

<sup>45</sup> Centro de Derechos Humanos, Ciudadanos y Autonómicos (CEDEHCA).

su tía lo que considera una parte de una larga experiencia de discriminación que se produce ya no solo frente al estado, sino entre las distintas etnias en el Caribe Sur<sup>46</sup>.

Trabajar en alianza con ODECO hizo posible que miembros de AAGANIC pudieran ir a Honduras al encuentro con su pueblo, lo que les ha reafirmado la importancia de rescatar su lengua y su cultura<sup>47</sup>.

Por ejemplo, vos vas a Honduras y de repente las personas mayores, si ellos te hablan en garífuna y no contestas, ellos te dicen; pareces, pero te falta algo, algunos. Hay otros en cuanto te miran te abrazan, en cuanto hablas con ellos y les decís que sos garífunas, pero que, por diferentes circunstancias de la vida, por el proceso de discriminación que vivieron nuestros ancestros nosotros ahora no hablamos garífuna, pero si anhelamos eso y por eso tenemos ese proceso de revitalización cultural a través de la organización esa gente lloran porque dice *que ese* nos pasó porque somos pocos, porque en el caso de Honduras son ciento y pico de comunidades garífunas. Aquí somos tres con dos comunidades que son mitad garífunas y mitad creole, yo creo que eso marca la vida de cada persona, la cultura define quien sos y define tu modo de actuar y de ver la vida.

En su momento, AAGANIC se planteó ser un espacio que sirviera a las mujeres garífunas, ya que por la guerra y otras condiciones estructurales de empobrecimiento y su condición de migrantes en la ciudad de Bluefields requerían de apoyos para mejorar su bienestar, aunque esto supuso un reto porque a veces algunas mujeres participaban y otras no. Una de las hermanas lamenta que muchas mujeres garífunas migrantes en Bluefields se “mantuvieran como amas de casa” y no buscaran como mejorar sus condiciones de vida y que a veces no se aproveche algunas oportunidades.

Por ejemplo, en INATEC o diferentes cursos donde no te van a quitar muchos años de estudio, son trabajitos rápidos, no para ganar montón de plata, pero al no tener nada, un poquito es un poquito y aprendes y puede ser que en futuro pueden tener sus propios negocios trata de hacer algo e ir subiendo.

De la narrativa de esta interlocutora se desprende la idea de las mujeres deben de ir “subiendo” y apuesta a que en el “futuro” tengan negocios propios. Su mirada no está del todo anclada a esa matriz moderno colonial; en la comunidad ellas pescan, cazan, y cultivan, por ello la aspiración de la mayor de las hermanas de hacer otras cosas más allá de lo doméstico en la ciudad.

La más joven de nuestras interlocutoras entró a ser parte de su organización siendo una adolescente, producto de su recorrido organizativo participó en una serie de eventos regionales con pueblos garífunas. Aunque no fue parte de su deseo conocer a ningún presidente del estado nacional, mucho menos constatar la dimensión del borramiento de su pueblo en esas esferas, las circunstancias le llevaron hasta la casa presidencial. En 2005 cuando la acaban de elegir secretaria para asuntos de la Juventud de la Organización Negra Centroamericana (ONECA) y aprovechando que la actividad de elección se dio en Nicaragua fueron a Managua a hablar con el presidente de ese entonces:

Don Enrique Bolaños que era el presidente en ese entonces, él dijo, sí yo sé que hay cantidad de garífunas en Honduras. El señor sabía de los garífunas de todos lados, menos en Nicaragua. Y, yo lo quedé viendo con un asombro porque yo dije, esa esta la razón por la que no nos atienden porque ni siquiera saben que existimos y Celio le dijo que en Nicaragua hay garífunas y el señor refutó eso

---

<sup>46</sup>Existe gran reconocimiento de la labor de CEDEHCA dentro y fuera de la región, sin embargo, existen críticas desde la población creole, garífuna y mestizos costeños hacia las élites creoles que actúan muchas veces por los intereses del estado nación y no de sus pueblos.

<sup>47</sup> Es importante apuntar que en el momento en que se establece esos lazos de hermandad entre AAGANIC y ODECO se está dando un debate y una lucha de las organizaciones garífunas a nivel regional para lograr una mayor visibilización en Centroamérica por el reconocimiento como pueblo, por sus expresiones y diversidad cultural en el contexto del debate del multiculturalismo y sus políticas institucional (Agudelo, 2013).

porque para él no estábamos aquí, entonces yo me levanté. Dentro de su oficina había un mapa y yo le dije, yo soy garífuna y yo soy nicaragüense y me quedó viendo como apenado, pero como ya me había enojado, me levanté, quebré el protocolo, fui al mapa y le dije, miré aquí estamos nosotros, en la cuenca de Laguna de Perlas, miré si hasta en rojito está, esta es la zona garífuna.

Estando aún en el despacho presidencial pensaba: “no podés atender algo que no sabes que estás ahí, no podés atender a un pueblo porque no sabes que existe”; lamentó cómo el pueblo de la Costa Caribe participa de los concursos electorales, votan por esos presidentes que son lejanos, extraños a sus territorios, no les conocen, solo llegan a sus territorios a extraer recursos, fue una situación que no había imaginado.

... es inconcebible pensar ese tipo de cosas, porque yo jamás me hubiera imaginado una situación como esa que no supieran de la existencia de nosotros aquí, aunque la constitución del 1987 habla los grupos étnicos y toda la cosa, yo no entiendo cómo este señor que supuestamente es uno de los más letrado, educado que ha estado en la presidencia.

Sin embargo, ese deseo de reconocimiento va más allá del reclamo de una identidad fija, folclórica, por parte del estado nación, ya que para comenzar se autoreconocen múltiples/transnacional/diaspóricos; más bien es parte del deseo de dejar de ser negados como comunidad, territorio y como garífunas. De hecho, tiene claro que antes de todo es garífuna.

Cuando fui a Honduras la primera vez alguien me dijo, vos sos nicaragüense y le dije yo: soy garífuna, después soy costeña y después nicaragüense, y eso para mí es porque nunca ha habido una relación estrecha entre el pueblo garífuna con el estado, el gobierno, llámese cual sea.

Finalmente, un poderoso deseo que las habita es el de regresar a La Fe, pues es el lugar desde donde tejen sus memorias y emanan sus deseos. A pesar de que ninguna vive físicamente en la comunidad y solo regresan allá durante las vacaciones largas y periodos festivos o para despedir a un familiar cuando muere, entre otros eventos, la idea de retornar siempre las acompaña.

Para una de ellas, que al momento de la entrevista residía temporalmente en Estados Unidos, en “su exilio” como ella llama a su experiencia migratoria, aun no estando físicamente en su comunidad, en su mente siempre está en La Fe.

Que esté en el exilio eso no quiere decir que no vivo en mi comunidad porque estoy pendiente de lo que sucede en mi comunidad. Estando ahí en Nicaragua en cada vacación, en cualquier oportunidad íbamos para la comunidad, para nosotros los de la Fe sigue siendo nuestra comunidad.

En palabras de esta mujer la comunidad es un lugar que “nunca nadie nos va a sacar esa comunidad del corazón, esa comunidad vive en nosotros, nosotros vivimos para esa comunidad”.

Yo prefiero la comunidad: es libre, es más tranquilo, es más unido, es que tiene de todo para ser más feliz. Tiene de todo, el aire puro, el agua cristalina que uno se mete a la playa. Lo primero cuando llego a mi comunidad es de la panga al agua, es a bañar en el agua...”

No es la ciudad su referencia, es la comunidad, así lo relata la más joven:

Yo nací y crecí en Bluefields, mi mamá es de las comunidades, pero si a mí me preguntan, ¿vos de dónde sos?, yo digo que soy de La Fe, aunque yo sé que nací en esta casa, ahí en el piso porque mi mamá no pudo llegar al hospital entonces dicen que nací en el piso de la casa, pero si a mí me dicen ¿vos de dónde sos? yo soy de la Fe porque yo me identifico del lugar de donde viene mi mamá.

Una de las razones de no sentirse parte de Bluefields es porque es un lugar donde siempre se marca la diferencia, es por ello que aún la generación más joven inculca a sus hijas e hijos que ellos también son de La Fe, aunque su padre sea creole.

Yo trato siempre de cuando hay vacaciones llevarlos a las comunidades, porque además yo necesito que ellos conozcan de donde son, porque para mí, todos somos de La Fe, aunque nacieron los dos aquí, para mi nosotros somos de La Fe, ahí es donde yo me identifico, ahí yo me siento en casa, aquí tenemos esta casa, esta mis tías al otro lado, mi tío atrás, pero igual, yo siento que es como que estuviéramos alquilando, estamos en otro lugar.

Al centro de sus deseos está rescatar y preservar sus tradiciones que unen a la familia.

La unidad, primero somos familias. Si hay una unidad, si usted tiene sus enfermos vamos un día la acompañamos un día, llevamos algo, compartimos o vamos y pasamos un rato con la persona, con el enfermo del grupo, eso es bonito.

Sobre lo diaspórico y la idea del retorno, señala Stuart Hall que es una característica de lo caribeño: "se ha convertido en parte de nuestro reciente construido sentido del ser colectivo y hoy en día está profundamente inscrito – como un subtexto- en los relatos nacionalistas..." (2003: 480). Así, recuerda como para la gente negra caribeña el relato bíblico del nuevo testamento del éxodo tiene que ver con su historia, su viaje al nuevo mundo:

"En esta metáfora, la historia –que, dado su carácter contingente, está abierta a la libertad- es representada como teológica y redentora, retornando a la restauración de su momento originario, cicatrizando toda ruptura, reparando cada fisura en ese retorno. Para la gente del Caribe ese anhelo fortalecido se ha convertido en una suerte de mito fundacional. Es claro, una gran visión. Jamás se debe subestimar –ni siquiera en el mundo moderno- su poder para mover montañas" (2003: 480)

Advierte Hall (2003) que esta concepción contiene una idea cerrada y esencialista como si fuera algo inamovible e interrumpido. Aunque les reconoce el poder a estos mitos fundacionales que además son profundamente esperanzadores este autor cuestiona la narrativa mítica teológica que es problemática para pensar la gente en el Caribe:

"precisamente porque en nuestro caso, la identidad, es inevitablemente una pregunta histórica, esos relatos teológicos han resultado ser tan problemáticos e incomprensibles para la gente del Caribe. Los mitos concentran y condensan, pero las historias dispersan y descentran. Nuestras sociedades se componen no de uno, sino de muchos pueblos. Sus orígenes no son únicos, sino diversos. Aquellos a los que les pertenecía originalmente la tierra perecieron en su mayoría hace tiempo –diezmados por la servidumbre y las enfermedades- La tierra no puede ser sagrada porque fue violada – no vacía sino vaciada. Todos los que están aquí pertenecen a algún otro lado. Lejos de estar en relación con nuestro pasado, nuestra historia está marcada por los más horribles, violentos y abruptos desgarradores quiebres. En vez de un pacto de asociación civil de evolución lenta, tan central para el discurso liberal de la modernidad occidental, nuestra "asociación civil" fue inaugurada por un acto de voluntad imperial." (2003: 482).

Distinto al planteamiento de Hall, nos parece que, en el caso de las mujeres garífunas, en sus narrativas ese mito diaspórico y el retorno no se trata de una vuelta al pasado idealizado y de origen, se trata del deseo de ocupar la tierra y el agua que es de ellas de forma relacional al territorio, se trata de buscar el bienestar que no se encuentran en las prácticas que son posibles hacer en la ciudad. Sus narrativas no son lineales, ahí hay rupturas, contradicciones, son espirales de idas y vueltas a temporalidades distintas, diversas.

Si bien es cierto, las historias de la mayoría de las tierras han sido violadas y vaciadas desde otra concepción y ontología del mundo, estas mujeres ven la tierra sagrada, la han reconfigurada, resignificado como energía y materia vital para reproducir la vida, muy distinta a la visión de un autor metropolitano y ciudadano. Vale resaltar también como lo plantea Hall, en el Caribe han pasado muchos pueblos, chinos, indios, y así también el Caribe Nicaragüense, es un Caribe coloreado, no en el sentido que Hooker destacó del pensamiento abolicionista negro en relación a la gota de color, sino realmente de la presencia de múltiples orígenes de las poblaciones que lo habitan.

### **Reflexiones finales desde la diferencia colonial**

“(...) tomar conciencia de las posibilidades que se están negando, de la pasividad que demuestran en las situaciones en las que precisamente hace falta aferrarse, como una esquirola, al corazón del mundo, forzar si es necesario el ritmo del corazón del mundo, desplazar si es necesario el sistema de mando, pero en cualquier caso, enfrentarse al mundo” (Fanon 2009: 89).

Iniciamos este ensayo contando que *somos mestizas del pacífico* y centro del país que emprendimos este diálogo junto a una investigadora garífuna y su organización. Nosotras estamos pues inscritas dentro de las relaciones de poder que se establecen en la matriz cultural hegemónica del país. Sin embargo, existen diferencias importantes en cómo cada una ha vivido ese mestizaje, situadas desde distintas trayectorias, condiciones y posibilidades, privilegios, oportunidades y exclusiones, y así ocupamos lugares diferentes en la matriz moderno/colonial. Por ello, pensamos es importante no homogenizar la experiencia de ser mestiza, aunque esto no niega la posición de privilegios frente a otras mujeres indígenas, afrodescendientes, campesinas y de sectores populares. La tensión siempre está ahí, no resuelta y durante el diálogo nos desubicó y reacomodó como parte del aprendizaje. La apuesta es en el compromiso político que puede haber en descodificar las diferencias y no expandir las brechas que la herida colonial impuso.

La *transmisión oral de los saberes* fue el fin metodológico de este diálogo. La historia oral sobre ciertos momentos fundacionales de La Fe y los lazos y redes de vida en las tramas comunitarias que las mujeres garífunas quisieron compartir, son narradas y contextualizadas con los acentos, marcos y ritmos que ellas establecieron en la conversación. Aunque dentro la comunidad se encuentran una pluralidad de registros, lo que presentamos aquí es la memoria que han tejido mujeres garífunas migrantes ligadas a una organización que les ha servido como un vehículo de ciertas reivindicaciones centrales: la recuperación de su idioma. Después de este ejercicio podemos decir que una tarea pendiente planteada por ellas, es seguir hilando memoria con otras voces de la comunidad. Sus narrativas sacan a la luz, historias de luchas y resistencias que interrumpen la historia oficial, y, a la vez, misericordiosamente retan el colonialismo interno que se gestó en la colonia y que pervive en el estado nación nicaragüense.

El *recorrido histórico contextual* que fuimos dibujando a través de las narrativas de las mujeres garífunas nos ha permitido ver cómo su historia, la de la Costa Caribe y la de Nicaragua, es parte de un mismo sistema. No es una historia local y periférica, está estructurada en el marco de las geopolíticas de escala global. El sistema mundo moderno colonial del que hablan algunos pensadores, los eventos ocurridos no fueron aislados u fortuitos, fueron parte de la geopolítica que dio forma a una lógica de relaciones, saberes, haceres y existencias.

Observamos como el proyecto del estado nación fue parte de la modernidad/colonianidad que encubo el pensamiento nicaragüense de las élites en todas sus vertientes políticas hasta la actualidad. Las élites de la clase política, intelectuales, universitarias y de ONG, siguen jugando un importante papel en recrear y reproducir este pensamiento, incluso cuando se habla en el lenguaje de la “interculturalidad” y del “activismo social”.

Especial atención merecen las décadas de finales del siglo XIX e iniciales del siglo XX, con el despojo de las tierras comunales indígenas en el Pacífico y la ocupación y anexión de la Costa Caribe, para entender las similitudes con el momento actual que enfrentan las mujeres garífunas: luchas continuas

contra el modelo de desarrollo extractivista moderno de un gobierno socialista que asedia continuamente a las mujeres y hombres sobre todo de sectores indígenas, negros y populares. En particular, en la geografía del cerro y río Wawashang, principal reserva y área protegida en la Cuenca de Laguna de Perlas donde se enfrenta como gran desafío el avance del cultivo de Palma Africana en Kukra Hill y los nuevos embates de la colonización mestiza.

Las *narrativas de las mujeres* han ido develando cómo la expansión de la modernidad/colonialidad desde su violenta razón y estructuras blanca mestiza, han marcado el devenir de su pueblo y de la Costa Caribe. En todo momento la memoria histórica/colectiva que compartieron las mujeres mostraron la existencia y profundización de la herida y “diferencia colonial”, que nos separa y confronta en tanto mestizas del Pacífico. Ellas son las “otras” subalternas de la modernidad/colonialidad del estado nicaragüense que componen los territorios de la ficción nacional. Aun así, estas narrativas dejan ver una realidad más contrastada y retadora, donde el Caribe continental e insular no es sólo negro; es indígena, es mestiza costeña y tiene herencia china. Nicaragua es coloreada. El Caribe es coloreado, en el sentido de señalar la diversidad étnica/racial/cultural, nos distanciamos de la idea basada en el color y tonalidades de la piel y a la ideología del mestizaje.

Contar sus historias ha sido fundamental para no olvidar y comprender las poderosas lecciones que cada una de esas narrativas constituye. Como cuando la más joven de nuestras interlocutoras relata la gesta de *Barauda*, ella tiene claro como miran “los ojos de occidente” por lo cual los militares británicos caerían; no vieron combatientes vieron mujeres disponibles sexualmente. Mirada producto de la racialización y sexualización que construyeron los blancos colonizadores sobre el cuerpo de las mujeres negras.

Sus narraciones dibujan sus experiencias, son profundamente visuales y se anclan a sus prácticas de reproducir la vida. Las tramas comunitarias en las que se encuentran se muestran en permanente antagonismo y conflicto con ese proyecto civilizatorio de dominación y despojo y las ideologías que lo acompañan capitalista, colonialista, patriarcal, racista, conservador, socialista, cristiano que las ha querido moldear o borrar. Lazos fundamentales en estas redes de vida han sido los nexos de parentesco, la autoridad adulta de mujeres y hombres y la relación con los ancestros. Contra toda colonialidad del saber, persisten los saberes garífunas en el campo de la medicina y la espiritualidad, en el cual los ancestros son centrales.

La población garífuna como el resto de los pueblos racializados de Abya Yala, entraron al capitalismo como mano de obra para sostener el gran capital imperial. Como población obligada desde sus inicios a migrar, la movilidad y adaptabilidad que les ha caracterizado ha sido en respuesta a la violenta dominación hegemónica. Sin embargo, la historia de sus exilios, viajes, llegadas y retornos se nutre cotidianamente de un anclaje ancestral que los ubica también territorialmente.

En las narrativas cómo miran, cuentan y viven la violencia las mujeres garífunas depende del contexto pasado o presente. Cuando nuestras interlocutoras plantean que antes no había violencia patriarcal, se requiere recordar, que en sus memorias ellas hablan de otras formas de organización social, donde entre otras cosas, el género no parece central en el ejercicio de la autoridad social. Más allá del debate si en las sociedades indígenas hubo un patriarcado diferente del occidental como mito de origen como lo entiende Segato (2011) o hubo un entronque patriarcal del que habla el feminismo comunitario (Cabnal 2010) o no hubo un orden de género como lo afirman Oyěwùmí (2017) para las sociedades Yoruba y Lugones (2008), nuestro interés es visibilizar a partir de estas narrativas como, en el antes y después que ellas identifican, se encuentra una pista de cómo la expansión colonial inyectó una masculinidad que atenta contra la vida de las mujeres. Nos ayudó en este ejercicio, la clave que nos plantea Aura Cumes (2014) apoyada en el trabajo de Silvia Federici (2012) para historizar y situar la lógica patriarcal de dominación en lugares y tiempos concretos, para no hablar del patriarcado como algo universal e igual en todos los tiempos y épocas, generalizando también la experiencia de las mujeres.

Las narrativas de las mujeres garífunas muestran a una mujer que hace labores físicas que requieren

fuerza y destrezas que no caben en el imaginario de género: mujeres delicadas, encerradas en sus casas. Mujeres que saben hacer su propia finca, saben pescar y atarrayar, como hemos venido señalando, experiencias que han sido borradas y poco comprendidas en un análisis de género hegemónico que incluso cuando llega a incluir la raza y la clase para explicar la situación de las mujeres indígenas y afrodescendientes las coloca dentro de los mismos sistemas de poder que a las blancas como lo ha planteado Espinoza (2014).

Dichos trabajos en la comunidad los hacen en ámbitos que tensionan la división sexual del trabajo que ciertos feminismos han caracterizado. Aunque en las mujeres garífunas urbanas esa división si logra impactar: en las ciudades ellas ocupan lugares que son desvalorizados e inferiorizados. En el ámbito familiar estas mujeres, han tenido férreamente que defender a sus hijos, hijas y su entramado familiar ante las violencias estructurales de las estructuras del estado moderno/colonial/imperial/nacionalista.

Las mujeres hablan de *fuerza*, de lucha, como parte de esa energía vital que las mueve para la reproducción de la vida. No existe el discurso del empoderamiento, sus deseos han sido movidos por una lucha anticolonial sostenida, sin olvidar la raza, la clase y su condición de “mujer”, en la que ellas y sus comunidades tienen como referencia fundamental, sus memorias de la lucha ancestral y como pueblo no esclavizado como legado importante para sus vidas.

Mientras continúan los procesos de acumulación, a las comunidades garífunas, y en el sur global, sólo llegan sus políticas de muerte. “La carretera de oro” que les deben a las comunidades de la cuenca, dan forma al cuestionamiento de la autoridad estatal. Las *autonomías* como prácticas de la reproducción de la vida de las que están mujeres dan cuenta, son parte de un complejo entramado comunitario que se opone al capital y sus políticas. En este entramado son fundamentales las autoridades comunales. La Ley de Autonomía enmarcó legalmente una práctica de autonomía comunitaria que estaba centrada en la autoridad de los ancianos y ancianas de las comunidades garífunas. El estado nación ha mostrado en innumerables ocasiones su intencionalidad de copar espacios comunales y debilitar las dinámicas autonómicas comunitarias, lo que desafía continuamente la autoridad comunal y las distintas formas y maneras de pensar autoridades.

El manejo profundo de su historia que tienen las mujeres garífunas y las nuevas generaciones además de ser producto de la enseñanza oral de su pueblo, también se fortalece en el trabajo que AAGANIC impulsó para establecer redes con los garífunas de Honduras y de Belice. Su fundación fue producto del deseo de mantener prácticas culturales vitales, como la lucha contra la pérdida total del idioma. Este espacio fue fundado por las hermanas desde donde han podido trabajar su ser, su identidad garífuna, y darle forma a una política de reconocimiento como pueblo ante el colonialismo del estado nación y frente a las complejas relaciones interétnicas en la región del Caribe. Esta politicidad contiene, más allá de una demanda de reconocimiento formal como pueblo garífuna en Nicaragua, la proclama de que existen y permanecen como garífunas a pesar del estado nación, de que encarnan fuerza vital y deseo de sostener sus tierras y territorios y que sostienen todavía lazos con sus ancestros, a pesar de la pérdida del idioma.

## **Bibliografía**

Agudelo, Carlos 2013 “Movilidades y Resistencias de los Caribes Negros: Pasado y Presente de los Garífunas” *Revista CS* 12: 189-225.

Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (comps) 1974 *Reciprocidad Ayer y Hoy. En Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

Álvarez Arzate, María Dolores y Gámez Montenegro, Bayardo 2008 “Recopilación del conocimiento Oral de la Lengua y Cultura Garífuna” Documento de consultoría para la UNESCO mimeo.

Barbeyto, Arely 2016 “Interlegalidad, Mujeres Indígenas y Violencia Sexual. Hacia la coordinación entre Sistemas Normativos Nicaragüense” en *Revista Istmo* (Revista electrónica) No. 33, julio-diciembre. En <<http://istmo.denison.edu/n33/articulos/07.html>> última actualización 8 de junio de 2018, acceso 19 de abril 2018.

Cabnal, Lorena 2010 "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Mujeres Indígenas y aborígenes de Abya Yala" En *Feministas Siempre. Feminismos Diversos: Feminismos comunitarios* (Madrid: ACSUR).

Carrasco López, Eveling, Sequeria, Francisco y Jiménez, Juan 2016 *Desmitificando la mas culinidad hegemónica en Nicaragua: subalternidad, resistencias y masculinidades emergentes* (Managua: Iepp).

Cumes, Aura 2014 "Cosmovisión Maya y Patriarcado: Una aproximación en clave crítica" conferencia ofrecida en el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, de la Universidad de Chile.

Cigarini, Lia 1996 *La política del deseo: la diferencia femenina se hace historia*. (Barcelona: Editorial Icaria).

Davidson, William V. 1980 "The Garifuna of Pearl Lagoon: Ethnohistory of an Afro-American Enclave in Nicaragua" en *Ethnohistory* 27(1), 31.

Davis, Angela 2004 *Mujeres, raza y clase* (Madrid: Akal).

Dore, Elizabeth 2008 *Mitos de Modernidad: Tierra, Peonaje y Patriarcado en Granada, Nicaragua* (Managua: IHNCA-UCA).

Echeverría, Bolívar 1990 *Modernidad y Blanquitud* (México D. F.: Ediciones Era).

Espinosa Miñoso, Yuderlys 2016 "De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad", presentación en la conferencia organizada por la Escuela de Estudios de Género, en el marco de la asignatura Racismo y Patriarcado, Bogotá.

Espinosa Miñoso, Yuderlys 2014 "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. El cotidiano", Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México D.F.

Fanon, Frantz (1952) 2009 *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal).

Fanon, Frantz (1961) 2011 *Los condenados de la tierra*. (La Habana: Casa de las Américas).

Federici, Silvia (2004) 2010 *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Buenos Aires: Tinta Limón).

FSLN 1989 *Programas y Proclamas del Frente Sandinista de Liberación Nacional/ Dirección Nacional FSLN* (Managua: Vanguardia).

Gargallo, Francesca 2000 "Los garífunas de Centroamérica: Reubicación, sobrevivencia y nacionalidad de un pueblo afroindioamericano" en *Política y Cultura* Núm. 14, 89-107.

Godfrey, Glenda, González, Fermín, López, Frank, Ramos, Vernan y Estrada, Loyda 2012 *Tambor, tierra, sangre... soy garífuna: cuaderno cultural garífuna 3* (Managua: CRAAN).

Godfrey, Glenda, García, Salvador y Martínez Cruz, Jessica 2016 *Living in community. Primeras Aproximaciones al Buen Vivir de las poblaciones afrodescendientes en la Cuenca de Laguna de Perlas* (Bluefields: BICU).

González Casanova, Pablo (1969) 2009 "El colonialismo interno" en Roitman Rosenmann, Marcos (comp.) *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores).

González, Miguel 2010 "Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina" en González, Miguel, Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ortiz-T, Pablo (coords.) *La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (Quito: Flacso).

González, Miguel (s/f) "Nicaragua: ¿Autonomía regional, al final de un ciclo?" York University, Canadá

González, Nancie L. 1986 "Nueva evidencia sobre el origen de los caribes negros, con consideraciones sobre el significado de la tradición" en *Mesoamérica*, 7(12), 331-356.

Gómez, Juan Pablo 2015 *Autoridad / cuerpo / nación: batallas culturales en Nicaragua (1930- 1943)* (Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica).

Gould, Jeffrey 1997 *El mito de la Nicaragua Mestiza y la resistencia indígena, 1880-1960* (Costa Rica, Editorial Universitaria).

Gudmundson, Lowell 2009 "Africanos y afrodescendientes en Centroamérica: fuentes y estrategias recientes para su estudio" en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], disponible en línea desde

el 18 de diciembre 2009, consultado el 19 de abril 2018, disponible en:  
<http://nuevomundo.revues.org/57996> ; DOI: 10.4000/nuevomundo.57996.

Hale, Charles R. Jr. 1987 "Inter-Ethnic Relations and Class Structure in Nicaragua's Atlantic Coast: An Historical Overview" en CIDCA/Development Study Unit (eds) *Ethnic Groups and the Nation State: The Case of The Atlantic Coast in Nicaragua* pp 33-57 (Estocolmo: Universidad de Estocolmo).

Hale, Charles R. Jr. 1994 *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (Stanford: Stanford University Press).

Hall, Stuart XXX "Pensando en la diáspora: en casa desde el extranjero" en: Jáuregui, Carlos y Dabove, Juan Pablo (eds.) *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica* (Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana).

Hooker, Juliet 2010 "De la autonomía multiétnica a...?supervivencia cultural, relaciones inter-étnicas, autogobierno y el modelo de autonomía en la Costa Atlántica de Nicaragua" en González, Miguel, Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ortiz-T, Pablo (coords.) *La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (Quito: Flacso).

Hooker, Juliet 2017 "Nicaragua como ideal de democracia racial para pensadores afroestadounidenses del siglo XIX", *Keynote* presentada como conferencia magistral en el VI Congreso Centroamericano de Estudios Culturales, Managua, 11 al 13 de Julio.

Idiáquez, José 1994 *El Culto a los ancestros: En la cosmovisión religiosa de los garífunas de Nicaragua* (Managua: Instituto de Histórico Centroamericano).

Idiáquez, José 2001 "Como ven el mundo los garífunas" en *Wani* (Nicaragua) No. 27, pp.13-27.

Irigaray, Luce 1978 *Speculo. Espejo del otro sexo* (Madrid: Editorial Saltés).

Juárez, Orient Bolivar 1995 *Maximiliano Van Sonnenstern y el primer mapa oficial de la República de Nicaragua: contribución a la historia de la cartografía nacional* (Managua INETER).

Kelley, Robin D. G. 2017 "¿Qué entendía Cedric Robinson por capitalismo racial?" en *Boston Review* 01-2017.

Kinloch Tijerino, Frances 2016 *Historia de Nicaragua* (Managua: IHNCA-UCA).

Linebaugh, Peter 2008 2013 *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo* (Madrid: Traficantes de Sueños).

Lugones, María 2008 "Colonialidad y género" en *Tabula Rasa* (Bogotá) Julio-diciembre N° 9, pp. 73-101.

Matamoros, Edwin 2017 "Mapeando la Tologalpa, espacio no colonizado en la Nicaragua colonial" presentada como ponencia en el VI Congreso Centroamericano de Estudios Culturales, Managua, 11 al 13 de Julio.

Medina, Javier 2006 *Suma Qamaña Por una convivialidad postindustrial*. (La Paz: Garza Azul Editores).

Mignolo, Walter 2003 *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal).

Muraro, Luisa 1994 *El orden simbólico de la madre* (Madrid: horas y Horas).

Obando, Víctor 1999 "El proceso de acompañamiento de una universidad en el rescate de la cultura de un pueblo", en Obando, Víctor, Estrada, Isabel, Figueroa, Dolores y Lapoure, Denise, en *Orinoco. Revitalización Cultural del Pueblo Garífuna de la Costa Caribe Nicaragüense* (URACCAN).

Oyèwùmí, Oyeronke 2017 *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (Bogotá: Editorial La Frontera).

Post, JeanGeer van der 2014 *El largo y sinuoso camino: razones por las que no se ha construido el canal de Nicaragua* (Managua: IHNCA-UCA).

Quijano, Anibal 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina" en Lander, Edgardo (comp) *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. 201-246. (Buenos Aires :CLACSO-UNESCO).

Quijano, Aníbal 2014 *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO).

- Restrepo, Eduardo, and Axel Rojas 2010 *Inflexión descolonial : fuentes, categorías y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2010a *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (La Paz: La mirada salvaje-Piedra rota).
- Rivera Cusicanqui, Silvia 2010b *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Rosbach, Lioba y Wunderlich, Volker 1985 "[Derechos indígenas y estado nacional en Nicaragua: La convención mosquita de 1894](#)" en *Encuentro: Revista Académica de la Universidad Centroamericana* (24-25). pp. 29-54. ISSN 0424 – 9674.
- Robinson, Cedric (1983) 2000 *Black marxism: the making of black radical tradition* (Chapel Hill and London: University of North Carolina Press).
- Sánchez, Mario 2017 *Extractivismo y lucha campesina en Rancho Grande. La expresión de un ecologismo político en Nicaragua* (Managua: CASC-UCA).
- Segato, Rita Laura 2011 "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial" en Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comps.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (Buenos Aires: Godot).
- Sequeira Rankin, Francisco, Figueroa, Dolores, González, Miguel y Barbeyto, Arely 2017 "A 30 años del estatuto de autonomía del caribe: Otra autonomía es posible" en *envío* Número 429 Diciembre 2017, disponible en: <http://www.envio.org.ni/articulo/5420>.
- Serra, Luis 2016 "El movimiento social nicaragüense por la defensa de la tierra, el agua y la soberanía" en *Encuentro* (Managua: UCA) (104), 38-52, disponible en: <https://doi.org/10.5377/encuentro.v0i104.2861>.
- Simmons, Shakira 2017 "Shipout": Una aproximación a otra modalidad de empleo y emigración internacional de mujeres jóvenes afrodescendientes de la ciudad de Bluefields", Tesis de maestría, Managua.
- Smutko, Gregorio 1985 *La mosquitia: Historia y Cultura de la Costa Atlántica* (Managua: Ocarina).
- TzulTzul, Gladys 2016 *Sistema de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'* (Guatemala: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos y Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'inkin, Editorial Maya Wuj).
- TzulTzul, Gladys s/f *Las tensiones entre transformación y conservación de la tierra comunal: Mujeres indígenas, parentesco, uso y propiedad de la tierra* Mimeo.
- URACCAN s/f *Pueblos originarios y afrodescendientes de Nicaragua: Etnografía, ecosistemas naturales y áreas protegidas* disponible en: <http://www.uraccan.edu.ni/sites/default/files/Manual%20Interpretacio%CC%81n%20Mapas%20-%20WEB.pdf>
- Vanegas Morgan, Shanda, Monroe, Ricky, Lewis Martínez, Érica y González, José (2015) "Sistema de producción Garífuna de Orinoco" en *Sistemas alimentarios tradicionales de los pueblos indígenas de AbyaYala [miskitu, garífuna, mayangna, telpaneca]* Volumen II (La Paz: FAO/ Fondo Indígena).
- Zapata Webb, Yuri s/f *Historiografía, Sociedad y Autonomía. Desde Tuluwalpa, hasta las Regiones Autónomas de la Costa Caribe nicaragüense: Un pasado y un presente diferente. Tomo I* disponible en: [http://enlaceacademico.ucr.ac.cr/sites/default/files/publicaciones/historiografia\\_sociedad\\_autonomia\\_tomoI.pdf](http://enlaceacademico.ucr.ac.cr/sites/default/files/publicaciones/historiografia_sociedad_autonomia_tomoI.pdf).