



La persistencia de la memoria:
Tradición oral de los garífunas de la costa
atlántica de Honduras

Mario Gallardo

Universidad Nacional Autónoma de Honduras en el Valle de Sula

"La tradición de los relatos es al mismo tiempo la de los criterios que defienden una triple competencia: saber decir, saber escuchar, saber hacer, donde se ponen en juego las relaciones de comunidad consigo misma y con su entorno. Lo que se transmite con los relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituye el lazo social." (Lyotard, *La condición posmoderna*).

Un poco de historia

Junto con los negros creoles o ingleses, los negros garífunas son uno de los dos pueblos de origen africano que existen en Honduras. Los garífunas también viven en Belice, Guatemala y Nicaragua. En Honduras habitan a lo largo de la costa atlántica del país y, según la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), se distribuyen en 48 comunidades [1]. También se han establecido en ciudades del interior como Tegucigalpa, San Pedro Sula y El Progreso y, durante el último cuarto de siglo, una porción significativa de la población garífuna ha emigrado a los Estados Unidos, especialmente a Nueva York, Miami, Los Ángeles, Houston y Nueva Orleans. [2].

El origen de los garífunas -quienes se nombran a sí mismos con el plural *garínagu*- se puede rastrear a partir de 1635 en San Vicente, una de las Antillas Menores, donde los esclavos africanos sobrevivientes de un naufragio se mezclaron con los indígenas caribes que habitaban la isla. Salvador Suazo, en su libro *De Saint Vincent a Roatán. Un resumen etnohistórico garífuna*, explica que el verdadero nombre de los indígenas caribes era "*callínago*", que proviene de la palabra "*callína*" o "*karína*". De allí se deriva "*galibana*", que luego evolucionó a "*calípona*" y después a "*garífuna*" [3]. Según Francesca Gargallo, citada por el investigador hondureño Jorge Alberto Amaya en su estudio *Las imágenes de los negros garífunas en la literatura hondureña*, "el término "*garínagu*" no sólo se refiere al colectivo étnico o a la lengua, sino también al sentido mismo de "nacionalidad garífuna" [4].

La historia señala que en el periodo que va desde 1635 hasta finales del siglo XVIII, los garífunas se establecieron en San Vicente, donde tuvieron tratos comerciales con franceses e ingleses, manteniendo un equilibrio que fue roto por el afán expansionista de estos últimos, y que finalmente desembocó en la guerra. En ese contexto surge la figura del héroe por excelencia de los garífunas, Joseph Satuyé, quien los guía durante la guerra hasta 1797, cuando fueron derrotados. Luego fueron deportados a la isla de Roatán, adonde llegaron unas 2.500 personas, entre hombres, mujeres y niños, el 12 de abril de ese mismo año [5]. Después se trasladaron a Trujillo, desde donde se extendieron por la costa atlántica hondureña, y más tarde a Guatemala, Belice y Nicaragua.

Datos estadísticos señalan que en Honduras viven unos 250.000 garífunas, casi el 4% del total de población nacional [6], quienes fueron declarados por la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia y la Cultura (UNESCO) “Patrimonio Mundial de la Humanidad” en el año 2001, en reconocimiento a la pujanza y vitalidad de su cultura.

Las Martínez de Masca

“Innumerables son los relatos existentes” [7]. Esta famosa frase de Roland Barthes ronda por mi mente desde que llegué por primera vez a la comunidad garífuna de Masca, en la costa atlántica de Honduras, el domingo 21 de junio de 1992, y, sobre todo, desde que conocí a Vicenta Martínez Herrera y a Macaria Ramos Martínez, madre e hija, que con el tiempo pasaron a ser Mama Chenta y Caya, más que informantes, entrañables amigas que se convirtieron en fuente casi inagotable de relatos, referidos a lo largo de interminables conversaciones sostenidas durante más de una década.

Mama Chenta acababa de cumplir 92 años, pero su lucidez y energía eran pasmosas. Aunque su cara estaba enteramente surcada por arrugas, tenía una sonrisa llena de picardía que lo iluminaba todo a su alrededor. Caya, que ya superaba con creces los cincuenta, era de naturaleza más apacible, casi contemplativa, que contrastaba con la chispeante vitalidad de su madre. Pero a la hora de desplegar su archivo de historias era evidente que se complementaban de manera casi perfecta: aunque Mama Chenta llevaba la voz cantante, Caya seguía el relato moviendo los labios de manera casi imperceptible, hasta el momento en que le tocaba llenar los silencios, cuando la memoria de su madre fallaba y el dato preciso le resultaba esquivo. Entonces Caya retomaba la narración en ese punto hasta que, de nuevo, la ronca voz de Mama Chenta resonaba en medio de la noche. Y así seguían durante horas, sólo interrumpidas por las carcajadas de los oyentes o por el sonido del fósforo al rozar contra la caja, en el momento que Mama Chenta volvía a encender su *cachimba* (pipa artesanal) en la que previamente había depositado las briznas del tabaco negro que yo le había traído desde Copán.

Durante incontables noches, frente al Mar Caribe que baña la pequeña bahía de Masca, ambas mujeres franquearon mi entrada a un mundo nuevo e inexplorado, un universo mítico, signado por el contacto casi permanente con lo sobrenatural, donde el garífuna coexiste junto a una constelación de espíritus, seres fantásticos y *gubida*, antepasados voluntariosos y exigentes, presentes en todas las actividades de la vida comunal.

Y si antes dije incontables, es porque desde ese día no volvimos a perder contacto con la familia Martínez Herrera. Había llegado a Masca como parte de un grupo de investigación del Departamento de Letras de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, integrado por literatos y lingüistas, que trabajó durante un año en la zona con la intención de registrar diversos aspectos de la lengua y la tradición oral de los garífunas. Después de presentar el informe sobre las investigaciones realizadas en Masca, la mayoría de mis compañeros se olvidaron de Masca, pero yo continué viajando a ese poblado encantador, cuyas calles de tierra y arena confluyen a la orilla del mar, en la playa donde cada madrugada se realiza la partida de los botes que salen a pescar.

Allí -en esa pequeña comunidad de poco más de mil habitantes, en su mayoría familias garífunas de abolengo, que pueden rastrear su estirpe hasta los expulsados de San Vicente que llegaron a la isla de Roatán- las Martínez Herrera: Mama Chenta, la

matriarca, su hija Caya, y sus nietas, Olga y la pequeña Dudú, me refirieron noche tras noche una parte de su acervo, la memoria oral que les fue transmitida por sus padres y abuelos y de la cual se sabían orgullosas depositarias.

Los encuentros eran casi siempre por las noches, a partir de las ocho, cuando ya las mujeres habían finalizado sus tareas domésticas. En el día también conversábamos, pero sobre aspectos puntuales de su cultura: la doble articulación del espíritu (el alma o *iuani* y su doble astral, o *áfuru*, que se mantiene hasta nueve días después de haber acaecido la muerte física), el papel de los antepasados (*gubida*) y sus exigencias, la enfermedad *gubida* y su cura a través de los grandes ritos (el *cugú* y el *dugú*), el papel que juegan los intermediarios entre los hombres y el universo sobrenatural (*gariahati*, una especie de hechicero, *surusie*, equivalente al curandero, y el *búyei*, médium y oficiante de los ritos). Pero en las noches era el tiempo de la memoria, de los relatos. “Encendé esa mierda [la grabadora], que te voy a contar historias”, me decía Mama Chenta. Y allí era la de nunca acabar, a veces, parecía que me contaba la misma historia que me había referido en una visita anterior, pero con el tiempo confirmé -a través del estudio comparativo de las diversas versiones de una misma narración- la existencia de sutiles variaciones así como las enmiendas que hacía sobre la marcha. Y Caya también participaba, pero con el tiempo, Olga y hasta la pequeña Dudú, en aquel tiempo de apenas 10 años, intervenían aportando un dato preciso, o señalando a su madre y a su abuela, que habían introducido un ligero cambio respecto de la forma original del relato, entonces las cuatro se enzarzaban en pequeñas disputas, hasta que prevalecía la voz de Mama Chenta, quien las llamaba al orden y, amparada en la referencia a sus abuelos, hacía valer el peso de la tradición. “Fue mi padre el que me lo contó así este cuento, y a él se lo había contado mi abuelo, lo que pasa es que a veces de tanto contarle se me olvida una parte, pero vos también lo sabés Caya, y así tenés que enseñárselo a Olga y a Dudú, para que siempre esté en la familia, las Martínez Herrera somos garífunas y vamos a morir garífunas, y esto lo tenemos que guardar”, sentenciaba Mama Chenta, después de darle una larguísima chupada a su *cachimba*.

Y a través de esos relatos se confirmaba cada noche la percepción animista alrededor de la cual se estructura la particular cosmovisión del garífuna: con hondas raíces en el pasado, pero centrada en el ahora, y que visualiza a la muerte como el único hecho asegurado de su futuro. Por esta razón, para el garífuna la muerte representa una instancia más en el proceso de reunirse con los *gubida*. Se entristecen, pero también bailan y cantan y beben.

En este marco se instaura una cultura vigorosa, orgullosa de su tradición, pero que enfrenta graves peligros: la doble vía de la inmigración rumbo a los Estados Unidos y hacia los núcleos urbanos del interior del país y, sobre todo, la ausencia de proyectos de educación bilingüe intercultural en las zonas garífunas, socavan el entramado cultural de este pueblo, provocando que la mayoría de los jóvenes ahora vean con escepticismo aspectos fundamentales de su cultura, como la lengua y su manifestación más relevante: la tradición oral donde se preserva la abigarrada riqueza de su imaginario mítico-religioso.

Inconscientes de la originalidad y la pujanza de su legado cultural, estos jóvenes *garínagu* intentan llenar su vida con mitos rudimentarios, improvisados y fragmentarios, producto de una supuesta “modernización”. Es la misma historia que ocurre cuando viejas formas de vida largo tiempo experimentadas, congruentes consigo mismas, con sus rituales, con sus mitos, quedan desarticuladas al contacto con una supuesta modernidad y sufren un evidente empobrecimiento.

Por fortuna, aún quedan reductos donde esta herencia persiste en la memoria oral, se preserva y renueva con notable pujanza, quizás no a gran escala pero, incluso reducida al ámbito familiar, como es el caso de la familia Martínez Herrera, confirma

la indeclinable riqueza y heterogeneidad de mitos y leyendas, que integran un auténtico calidoscopio narrativo que viaja a épocas pretéritas para intentar proyectarse al presente a través de relatos que, a pesar de ser maravillosos e improbables, se narran con completa buena fe, puesto que están destinados, o así lo creen los informantes, a explicar por medio de algo concreto e inteligible, una idea abstracta, conceptos tan difíciles y vagos como el de creación y muerte, las distinciones de razas o especies animales y las diferentes ocupaciones de hombres y mujeres, los orígenes de ritos y de costumbres así como los ámbitos en que se mueve toda una pléyade de seres sobrenaturales, que por su diversidad recuerda a los bestiarios medievales o al *Libro de los Seres Imaginarios* de Jorge Luis Borges. Estas narraciones revelan que, a lo largo de su historia, el garífuna ha aprendido a convivir con estos seres, comprende sus exigencias, conoce sus formas y hábitos más peculiares y, obligado por su presencia, ha desarrollado defensas y remedios contra posibles hechizos o las agresiones más flagrantes.

Estamos ante un universo mitológico extremadamente coherente que utiliza a la tradición oral como el vínculo que lo transmite y legitima. Sin restar importancia al relato histórico o a las narraciones personales, es en el mito y en el relato etiológico donde la tradición oral garífuna expresa con mayor riqueza de elementos la compleja dimensión de su heterogéneo universo. Representan la manifestación concreta de creencias, sentimientos y presentimientos de los garífunas con referencia a la muerte y al más allá, aquí se conjugan y constituyen una estructura extensa y coherente que corresponde a una realidad cultural definida. En suma, estos mitos son un todo orgánico, el explícito desarrollo en forma de narración de elementos fundamentales del imaginario cultural garífuna.

Los relatos

Aunque el garífuna los convoca, sin establecer mayores distinciones, bajo el nombre genérico de “*úragas*”, en nuestro trabajo decidimos agrupar los relatos de las Martínez Herrera de acuerdo a ciertos ejes temáticos fácilmente identificables: “Brujos, secretos y remedios”, “De hombres y de animales”, “Zoología fantástica” e “Historias”.

En el primer apartado, los relatos dan cuenta, sobre todo, de la actividad de personajes a quienes el garífuna reconoce como depositarios de un poder extraordinario; aunque no se menciona en los relatos con ese nombre, es indudable que estamos ante el temido hechicero o *gariahati* (según Douglas MacRae Taylor, quien lo registra en su libro *The Black Carib of British Honduras*, la acepción original de ese término garífuna es *gabiarahaditi*, expresión que literalmente podría traducirse como “*el que puede usar pociones y lanzar ensalmos o maldiciones*”) [8]. Puedo dar fe de que en las conversaciones que sostuve con Mama Chenta y Caya siempre evitaron referirse o confirmar que personajes como Kiagill o McBride eran *gariahati*; sin embargo, resulta evidente en los relatos que ambos poseen tanto la capacidad para lanzar ensalmos mortales como para ver el pasado, habilidades que son aceptadas en forma unánime por los garífunas como privativas de los hechiceros o brujos.

Otras artes que despliegan estos hechiceros tienen que ver con la capacidad de transformarse en animales, como sucede en el relato “Los compadres brujos”, donde es inevitable llamar la atención sobre el hecho que “el brujo de Limón” escogía para cometer sus fechorías (robarle los cerdos a su “compadre” de Masca) la forma de un lagarto (*ogóreu* o *agáreu*), uno de los seres sobrenaturales más temidos del bestiario garífuna y que, según Taylor, podría traducirse como “devorador”, para después

señalar que algunos de sus informantes en Belice le llamaban “belzing-bug” [9], de donde resulta una asociación fonética más que evidente con Belcebú, el príncipe del infierno. Taylor añade que la palabra *ogóreu* podría ser un equivalente del *kéleou* que Breton define como “*poisson qui dévore le monde, comme caimans ou crocodilles*” [10].

Otra forma de relación con el mundo sobrenatural está planteada en “Agaseruti”, donde Caya recuerda lo que le contaba su bisabuelo Santiago Martínez acerca de su amigo Santiago Riera, con quien compartían, además, la misma fecha de nacimiento: el 25 de julio. El argumento es simple: Martínez llega a Omoa a celebrar el cumpleaños con su amigo Riera y éste le ofrece la posibilidad de “hacerse ricos” toda vez que acceda a firmar un “pauto” (contrato) con su “jefe”, cuya identidad mantiene en el misterio. La conversación se da bajo la sombra de un amate, pero Martínez se niega y prefiere irse a dormir. Una vez llegada la medianoche, escucha ruidos y entonces se desvela la identidad del “jefe” de Riera: es el *duendu*, el equivalente garífuna del “duende” de la tradición española, quien es descrito como “un viejo feo y chiquito y con gran olor a candela quemada”. Desde su privilegiada posición, Martínez escucha la conversación entre Riera y el *duendu*, que gira en torno a “la lista de los que se van a pautar”. Riera lee la lista que incluye tanto los nombres como las “prendas” (hijos) que van a ofrecer a cambio de riquezas. Luego, Riera muestra la llaga, que es característica de los empautados, y con un cuchillo el *duendu* le extrae la sangre que necesita para anotar los nombres de los *agaseruti* y después firmar el “contrato”.

Toda esta parafernalia coincide con los datos recogidos por Taylor en *The Black Carib of British Honduras*, donde señala que “los encuentros con el *duendu* se dan a la sombra de un árbol...y para persuadirlo a revelar el sitio donde se esconde un tesoro o riquezas debe ofrecérsele un hijo o hija primogénito. Un hombre que se encuentra en esta situación, bajo esta clase de pacto, se le llama *agaseruti* (probablemente del francés *engagé*)” [11]. El relato concluye con una reflexión del bisabuelo Santiago Martínez: “El pauto es malo...mientras uno está aquí en esta tierra vive bien, come bien y todo lo tiene, pero a la hora de la muerte sufre mucho, porque el *agaseruti* abandonó a Dios y se entregó al *duendu* y eso es gran dolor a la hora de morir”.

Por otra parte, en estos relatos se manifiestan algunos de los dogmas religiosos básicos heredados de sus antepasados. Según la teoría más generalizada entre los garífunas -cuyos detalles fueron precisados por Ruy Galvao durante su investigación realizada entre los años 1947 y 1948- el alma del hombre está compuesta de tres partes: la primera, llamada *anigi*, es una especie de fuerza vital o espíritu animal, tiene su asiento en el corazón y se extingue ya sea inmediatamente después de la muerte de su portador o después de unos meses. Se manifiesta por medio de los latidos del corazón, la pulsación de las arterias, la respiración y el calor corporal. El segundo componente del alma es el *iuani*, está situado en la cabeza y es aparentemente inmaterial después de la muerte. Entre el *anigi* físico y el *iuani* espiritual está el *áfurugu*, un cuerpo astral que reproduce la forma material de la persona en todos sus detalles, pero que está formado por una sustancia que lo asemeja a entidades sobrenaturales. Este cuerpo astral es el intermediario entre el reino de lo sobrenatural y el reino de la realidad cotidiana. Posee facultades de discernimiento y hasta de clarividencia que lo capacitan para anticipar los peligros que amenazan a la persona a la cual está unido [12].

Relatos como “El viejito de Río Hondo”, “El espíritu” y “Descanso para el espíritu” están referidos a estos componentes y cumplen con una función, si se quiere, didáctica. Por ejemplo, en el primero de estos relatos vemos como “el viejito” no sólo ayuda al “bolito” a vengar la muerte de su mujer, sino que, para garantizar su regreso después de celebrarle el “cabo de año”, le “arregla” el espíritu en un bote “patas

arriba”, lo que tiene que ver con la creencia garífuna que establece un periodo entre un año y 18 meses para que el cuerpo astral (*áfurugu*) -después de haberse bañado (*amuñedahani*) varias veces, de haber celebrado (*achúguhani*) y hasta de haber bailado (*adügürahaní*) con sus parientes en la tierra- empiece su jornada para unirse con su alma (*iuani*) en su morada permanente. Los dos relatos siguientes tienen que ver con la especial conformación del “alma” según los garífunas y con la manera en que ésta se recompone o revitaliza a través del ocio, de un periodo de descanso.

Luego, en el caso de “El dugú familiar”, la narrativa resume la experiencia de las Martínez Herrera con uno de los grandes ritos garífunas. El dugú, también conocido como “danza con las almas”, se realiza en un ámbito especial bien delimitado, el *gayúnari* o “casa de los ancestros” y es regido por la figura del *búyei*, quien se encarga de supervisar el cumplimiento de cada una de las etapas, las que se consuman de manera rigurosa a fin de garantizar el éxito del rito. Y es que la finalidad del dugú, tal y como explica el relato, es “contentar” a los espíritus familiares (*gubida*) que han provocado el malestar -la enfermedad- en uno de sus descendientes. Cynthia Chamberlain Bianchi, en su tesis doctoral *Gubida illness and religious ritual among the Garifuna of Santa Fe, Honduras: An ethnopsychiatric analysis*, publicada en 1989 y donde intenta explicar las relaciones entre este padecimiento y el rito, ha definido este cuadro sicosomático como “enfermedad *gubida*” [13].

El relato es breve, pero resume todas las características y connotaciones del rito: la presencia de los *gubida* en los sueños de Caya y su manifestación física que se traduce como “un aircito bien helado”. Luego, la *búyei* (la comadre Chichí) realiza el reconocimiento del espíritu del ancestro que provoca el malestar (en este caso, el abuelito de Caya). Después viene la etapa “económica” del *dugú*, o sea la preparación de todos los elementos que implica la realización de la ceremonia, de allí la preocupación que expresa Caya a Mama Chenta: “Yo regresé y le dije a mi mamá: Con este tiempo tan duro, cómo vamos a hacer un *dugú*, para eso se necesita un montón de guaro, eso se trabaja con guaro y montón de comida”. Sin embargo, la solidaridad de los parientes, como señala la tradición, no se hace esperar, y los que viven en Estados Unidos aportan para que se pueda realizar el rito. Finalmente la familia hace venir a la *búyei*, la comadre Chichí, para que bendiga el solar donde se levantará el *gayúnari* y luego dirija el rito en el cual, además el guaro, se consumen -según precisa Caya- 18 chanchos, un torete y una cantidad no especificada de pollos. El éxito es tal que los antepasados ya no volvieron a “molestar”, y podemos asumir que, como indica Ruy Galvao en su libro *Los negros caribes de Honduras*, los pasos del dugú han marcado la progresión de los espíritus hacia su última morada, el *búyei* junto al grupo de danzas *amalihaní* han cumplido con su función de “sacar los *gubida* de la casa (*gayúnari*) y obligarlos a tomar el camino de los espíritus” [14].

En cuanto a los remedios y secretos resulta evidente que los relatos tienen un fin eminentemente práctico: combatir el perjuicio que provocan los *úmeu* con yerbas como el *teigaúmeu*, el *hayúti* y la *suisa*; auxiliar a las embarazadas cuando son víctimas de problemas a la hora del parto; y mostrarnos la forma precisa que debe utilizarse para pescar la raya. Son apenas bocetos, pero son muestra de ese punto en que conecta la tradición oral con la sabiduría popular, microrrelatos con un propósito bien definido, consejos prácticos que aportan información útil para enfrentar un problema determinado.

En el segundo apartado se agrupan narraciones muy particulares, en la mayoría de las cuales se han difuminado las fronteras que separan a hombres de animales, cuyas identidades de truecan y mezclan en matrimonios insólitos como el de la danta y el gringo o el zopilote y la mujer del hombre haragán, mientras que en otro relato asistimos a la muerte súbita del protagonista, a causa de la curiosidad de su mujer, quien prácticamente le obliga a revelar un secreto relacionado con su inédito dominio del lenguaje de los animales. La violación a otra regla elemental: no se debe salir a

pescar el Día de difuntos, provocará la perdición de un obstinado pescador garífuna, irrespetuoso de la ancestral tradición.

En este apartado también disfrutamos con la picardía de la araña que, pese a su desventaja física, no sólo escapa de ser devorada por el “Tío Tigre” sino que termina con la vida de su adversario a través de un ingenioso ardid, en uno de los relatos (“La Araña y Tío Tigre”) que mejor representa la supervivencia de la herencia africana en el contexto cultural garífuna. También resulta evidente el sentido etiológico de relatos como “Una fiesta en el cielo”, “El burro y el zope”, así como la socarronería pura en “El cangrejo y el sapo”, en la medida que su propósito es explicar por qué algo existe o sucede.

Pero retomando el relato “La Araña y Tío Tigre” hay que señalar que estamos ante uno de los personajes más característicos y que mayor presencia y difusión ha tenido en la tradición oral de los pueblos americanos afro descendientes: Breda Anansi. Una tradición que, según Paula Palmer llega desde los caseríos de África Occidental. Palmer añade que se trata de los cuentos del Hermano Araña, mejor conocido en la zona del Caribe como Breda Anansi. Su nombre proviene de la palabra "anansesm", que en lengua ashanti quiere decir “palabras sobre una araña” [15].

Con este nombre, Breda Anansi o Kwaku Anansi, se designa al héroe cultural ashanti a quien también conocen como “La araña”. En esa tradición africana se le considera el intermediario del dios del cielo Nyame, su padre, quien le ha encomendado utilizar la lluvia para combatir incendios forestales así como determinar los límites de los océanos y los ríos cuando ocurren inundaciones. Incluso, algunos analistas consideran también a Kwaku Anansi, el bromista incorregible, como la manifestación mortal de Dios [16].

A partir de sus atributos originales, a esta deidad también se le fueron añadiendo otros, que la caracterizan como un pícaro travieso e inteligente, que, a pesar de su relativa debilidad física, siempre logra burlar a algún personaje fuerte, pero muy ingenuo o tonto, que en este caso se trata de Breda Taiga (Tío Tigre). Y así se formaron cuentos en los que la araña es protagonista, y se fueron transformando, adaptándose en cierta forma a su realidad histórica. De esta manera, estos cuentos de la araña (Breda Anansi) se convirtieron en los cuentos de la Aunt Nancy en el Caribe y los cuentos del conejo Bre'r en el sur de los Estados Unidos [17].

En el caso de “La Araña y Tío Tigre” -que nos fue referido por Mama Chenta- se funden varias versiones de relatos independientes (como es el caso de los que en Costa Rica se conocen como "Anansi's Riding Horse" [El caballo de montar de Anansi] y "Anansi and the Plantains" [Anansi y los plátanos]) [18], lo cual confirma una de las características que estas narraciones fueron asumiendo, tal y como precisa Palmer:

“Para relatar uno de estos cuentos es necesario hacer uso de la imaginación, pues la "gracia" del narrador es que pueda reproducir el cuento, pero a la vez ampliándolo e inventando nuevas variaciones de un desenlace ya conocido por otros. Así, los cuentos son transmitidos a la nueva generación por los padres, y otros sencillamente son inventados espontáneamente. Lo importante es que las situaciones de los cuentos varían según el contexto histórico social que viva la población en ese momento, y según la imaginación del relator”. [19]

Otro elemento fundamental en este relato tiene que ver con el hecho de que los garífunas celebran las andanzas y ocurrencias de la araña, a pesar de que sus acciones pudieran ser juzgadas por un observador externo como la encarnación de antivaleores.

La explicación a este fenómeno aparentemente contradictorio quizás tiene que ver con el término *inconsciente étnico* que nos brinda Georges Devereux en su libro *Ensayos de Etnopsiquiatría*. Devereux -quien es citado por Lucía Ketelbohn - explica que:

“El inconsciente étnico de un individuo es aquella parte de su inconsciente total que posee en común con la mayoría de los miembros de su cultura. Lo compone todo lo que, conforme con las exigencias fundamentales de su cultura, cada generación aprende por sí misma a reprimir. Cambia al igual que cambia la cultura y se transmite de la misma forma que se transmite la cultura, por una especie de "enseñanza" (...) En resumen, el inconsciente étnico se adquiere de la misma forma como que se adquiere el carácter étnico (...)” . [20]

Basada en lo anterior, una posible lectura de este hecho sería que los garífunas disfrutaban de las andanzas de esa araña pícara y traviesa porque ven en ellas precisamente la representación de lo que de manera inconsciente se han visto obligados a reprimir, ya sea por presiones de tipo social o por las particulares circunstancias históricas que les ha tocado vivir. Además de que estas travesuras o picardías también representarían, a nivel de estructura profunda, una especie de revancha ante los abusos que sufrieron durante el periodo de la esclavitud, como en cierta forma deja entrever Jaime Arocha Rodríguez en su ensayo arriba citado.

Por su carácter sincrético y la riqueza de elementos destaca “La danta que hizo dugú”, relato en el cual no sólo aparecen expresados algunos elementos fundacionales del imaginario garífuna (sobre todo los relativos al dugú y su relación con los antepasados) sino que también da fe de la mezcla de tradiciones, una especie de sincretismo donde se enlaza (mediante el matrimonio) la “propia” (garífuna, representada por la danta (*tapirus bairdii*) con la del “otro” (en este caso, el gringo). Esta “diferencia” entre ambos se ve reforzada por un hecho evidente: es el enlace entre un animal y un hombre; y el contraste se ve enfatizado en el relato cuando Mama Chenta señala que la danta era negra y el “gringo” era blanco. Luego, de esa unión nace una hija, cuya salud se quebranta y entonces su padre busca remedio para su enfermedad en la medicina tradicional del hombre, sin éxito. En ese momento entra en juego la tradición garífuna y es cuando los vecinos les dicen que deberán buscar a la *búyei* en el poblado de Limón. Sin más trámite, la *búyei* les confirma que su hija padece la *enfermedad gubida* y que el pariente responsable de su mal es la propia abuelita de la danta, o sea la bisabuela de la niña.

A partir de ese diagnóstico, el “gringo” se pliega a los designios de la *búyei* y comienzan los preparativos del *dugú*. Sin embargo, esta ceremonia en particular está marcada por la desmesura: el encargo de alcohol para el consumo de los asistentes al dugú es de cuatro barcos llenos con “pipas” de aguardiente, y la casa (*gayúnari*) es tan grande “como del tamaño de Masca”. Al hacer un recuento de los asistentes vemos también que la mayor proporción pertenece al reino animal: el cusuco, el mono cara blanca, el venado, el mico y hasta el temible tío tigre han sido invitados. Y todos bailan, pero sin perder de vista a su adversario o depredador, como el cusuco, que antes de bailar hace su hoyo para refugiarse en caso de que tío tigre se lo quiera comer. Mientras tanto, la danta madre amenaza con el momento en que le tocará a ella integrarse a la danza: “porque cuando yo baile, ninguno va a poder bailar”. Y cuando la ingesta de guaro ha sido suficiente para animarla, la danta madre sale a bailar y su ímpetu es tan poderoso que a cada vuelta provoca destrozos en el *gayúnari*, a tal grado que “en la primera vuelta ya había botado una pared de la casa”. Animado por este espectáculo, y por las cuatro botellas que se ha tomado, el gringo también decide integrarse y “brinca para acá, brinca para allá...” Y bailaron hasta el amanecer y cuando amaneció ya no había casa, la había destruido la danta madre con su baile alocado y allí se terminó el dugú y la hija del gringo y la danta se curó. Es el

momento en que el relato concluye con un alegato sutil que pretende, sin lugar a dudas, validar la tradición y dar fe de su origen histórico, porque no sólo se alude al hecho de que la niña se curó porque todos bailaron y bebieron, “hasta el gringo que era blanco y hasta los animales hicieron dugú y por eso se curó”, sino que además menciona a la “abuela *Yurumain*”, nombre con que también designan los *garínagu* a su añorada isla de San Vicente.

En el cuarto apartado se incluye el repertorio de seres mitológicos que pueblan el imaginario de los garífunas y que definen -a través de descripciones, ejemplos personales y casos de la “vida real”- una verdadera zoología fantástica. Aquí, a través de esos relatos que giran en torno a estos seres -fantásticos para cualquiera, pero absolutamente reales para la gran mayoría de los garífunas- se confirman y enriquecen las caracterizaciones que en su momento hicieron investigadores como Douglas Taylor y Ruy Galvao. Para el caso, Taylor los incluye en el apartado “The Supernatural I: Beliefs”, específicamente en el acápite denominado “Spirits”, donde da cuenta de la existencia de una división entre aquellos a los que se debe atención so pena de recibir un castigo, como sería el caso de *gubida* y *hiúruha*, y la abigarrada colección de seres cuya única función parece ser la de causar perjuicios a la humanidad, como ser *úfiñu*, *mafia*, *agaíuma*, *faialándan*, *duendu*, *susia*, *úmeu*. Por su parte, Galvao los inserta en el capítulo V de su libro denominado “La unidad de las esferas temporal y sobrenatural de la vida”, en el acápite “Los espíritus y los santos católicos”, donde en gran medida sigue la huella de Taylor, pero incorpora algunas precisiones a partir de su experiencia en Honduras (recuérdese que Taylor realizó su investigación en el área de Belice). Y estas visiones también coinciden con las que expresan los relatos que se recopilaron en Masca, sin embargo, se da el caso de tres espíritus (o seres fantásticos) que no aparecen consignados por Taylor ni por Galvao: el *dingutídiuma*, el *gamúrisi* y la *sielpa*.

En el primer caso, aparte de las transformaciones que sufre el *dingutídiuma*: garza blanca, gigante y hombre blanco que monta un caballo, su condición de “dueño” incuestionable de un ámbito bien definido (el estero) y de los animales que allí viven (peces y *hidúruru*) quizás podrían apuntar a que se trate del ser que Taylor llama *labureme ubáu*, que se podría traducir como “señor de la tierra”, algunos de cuyos atributos comparte: puede transformarse en animal y no puede ser herido por las balas. Taylor confirma que Breton ya había definido a este espíritu como “invisible y peligrosísimo” y le llamaba *lakeülle oúbau*. Mientras que en Dominica también se le conoce, en creole, como *met later* (señor de la tierra) [21]. A estas descripciones someras, podría añadirse que en Masca afirman que este ser poseía una barba azulada, que le valió para ser nombrado *dingutídiuma* (cuya traducción sería Barbazul).

En cuanto al *gamúrisi*, la etimología aclara también su característica más singular: *múrisi* se traduce como manaca, la hoja de la palmera; y su forma de manifestarse, casi etérea -recordemos que se le describe como una sombra- hace que sólo sea percibido plenamente por medio del oído: va precedido por un ruido que semeja al de manaca que se arrastra o es pisada por varias personas. Además, es un espíritu reactivo a ser afectado por las oraciones, en los casos que se nos cuentan vemos que en el primero el *gamúrisi* “devuelve” las oraciones del asustado garífuna, mientras que en el segundo, prácticamente un testimonio de Mama Chenta, el éxito de la oración depende tanto de su fortaleza de espíritu como del hecho de ser apenas musitada, entonces el *gamúrisi* no tiene nada por “devolver”.

El caso de la *sielpa*, al igual que el anterior, no tiene antecedentes en la literatura antropológica conocida sobre los garífunas; sin embargo, y como ocurre también con la *agaíuma* o sirena de Botija, sus características y atributos se corresponden con las constantes universales asignadas a los seres sobrenaturales relacionados con las aguas. Ya Taylor había señalado que la naturaleza de la *agaíuma*, descrita como una

mujer joven de largo y bellissimo cabello, es parecida a la de las ninfas (“*The agáuma is a sort of nymph that inhabits particular cascades or pools...*”) [22]. Y Mircea Eliade en su libro *Tratado de Historia de las Religiones* confirma algunas características expresadas en estos relatos: “Las ninfas son también peligrosas de otra manera, en medio del día, en pleno calor perturban el espíritu de los que las ven. La mitad del día es momento de la epifanía de las ninfas”; más adelante agrega que “las ninfas a menudo roban niños; otras veces, por celos, los matan” [23].

Más adelante, Eliade destaca algunos elementos relativos al mito acuático de los genios-serpiente, que coinciden con los que se le adjudican a la *sielpa* en estos relatos: “Los genios-serpiente no siempre se alojan en los océanos y en los mares, sino también en los lagos, los estanques, los pozos, los manantiales...una serpiente se encuentra siempre en la vecindad de las aguas o las controla” [24].

Ya en el último apartado, el de menor extensión, se consignan apenas cuatro relatos, que podrían considerarse intrascendentes y hasta gratuitos, sin embargo, nos muestran tanto una faceta personal, testimonial, casi desligada del sentido canónico ceremonial o sobrenatural (“El fracaso de Mama Chenta” y “Blancos que hicieron dugú”), así como la manera particular en que la relatora percibe hechos históricos ya lejanos y de los cuales no fue testigo (la matanza de San Juan y la guerra de los garífunas en San Vicente).

Llama la atención que Mama Chenta haya escogido incorporar a su vasto repertorio de historias dos de los episodios históricos más dolorosos para los garífunas: uno que marca no sólo su derrota ante los ingleses sino el momento en que deberán abandonar su casa, ese San Vicente que tanto añoran, y que permanece omnipresente en su memoria; y la matanza de San Juan, cuando un grupo de *garínagu* debieron pagar con sus vidas la simpatía que siempre han tenido por las ideas liberales, condenados a muerte por la dictadura oprobiosa del general Tiburcio Carías, representado por uno de sus siniestros lugartenientes: Tomás “*Caquita*”.

Por otra parte, en “El fracaso de Mama Chenta” percibimos -además de la desgarrada pero estoica narración de una desgracia personal, en la cual también se ve mezclada la política- una muestra de la fortaleza de carácter que marca a sangre y fuego a la protagonista, quien reivindica, ya cerca del final de su vida, su indeclinable condición de mujer luchadora, que ni se doblega ni se arredra ante los azares de la existencia.

Y en “Blancos que hicieron dugú” aparece el sincretismo como una de las características que mejor define a la población garífuna de Masca y, por extensión, de Honduras, en la medida que se integran creencias y costumbres. En este relato Mama Chenta nos refiere casos extremos, pues no son mestizos sino estadounidenses quienes tratan de “agradar” a sus *gubida*, a sus ancestros. De esta manera, tanto Samuel Zemurray (*Símoray* para los garífunas), personaje histórico que tuvo una enorme influencia en Honduras durante la primera mitad del siglo XX al instituirse en el “gran señor” del banano y la política vernácula [25], como la inglesa Miss Cecilia (*Miss Ci*), realizaban ceremonias *dugú* para sus ancestros. *Símoray* lleva bebida y comida para realizar un *dugú* en Cayos Zapotillos, mientras *Miss Ci* canta y baila, al ritmo de los tambores como los garífunas, para honrar a sus ancestros. En tanto que Maloney, quien se dedica al cultivo del arroz, también busca el favor de los espíritus al realizar otro de los grandes ritos garínagu, el *cugú*, para lo cual llena su bote de arroz y comida que después lanza al mar. Y aquí no hay que perder de vista la pregunta retórica que se hace Mama Chenta, porque en su respuesta se percibe orgullo genuino por su raza y su cultura: “Y es que *Símoray* sí creía en el *dugú*, él creía en lo que nosotros creemos. Así que no sólo nosotros los negros hacemos *dugú*.”

Simple y esquemáticos quizás, estos esbozos perfilan y resumen el sentido de la memoria oral garífuna, concebida como el vínculo primordial de una etnia que día a día reafirma su naturaleza sincrética y su voluntad por insertarse en una sociedad como la hondureña, a la cual le está costando mucho entenderse como multiétnica, pluricultural y multilingüe.

Una última precisión: aunque estos relatos se originan en Masca, sus contenidos culturales han sido validados a lo largo de 14 años de investigación de campo en otras poblaciones de la zona atlántica de Honduras: Travesía, Bajamar, Sarawaina, Río Tinto, Miami, Tornabé, San Juan, La Ensenada y Triunfo de la Cruz, donde los garífunas se aferran, con obstinada persistencia, a la conservación de su espléndida memoria oral.

Notas

- [1] Amaya, Jorge y German Moncada, *La Comunidad Garífuna y sus desafíos en el siglo XXI*, La Ceiba, Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), Impresos PROGRAFIP, 1ª edición, 2002, p. 12.
- [2] Cfr. González, Nancie Solien, *Sojourners of the Caribbean. Ethnogenesis and Ethnohistory on the Garífuna*, Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- [3] Suazo, Salvador, *De Saint Vincent a Roatán. Un resumen etnohistórico garífuna*, Tegucigalpa, Litografía López, Centro de Desarrollo Comunitario (CEDEC), CEDEC-SAMENWERKING-VASTENAKTIE, 1999, p. 14.
- [4] Francesca Gargallo, Citada por Amaya, Jorge, *Las imágenes de los negros garífunas en la literatura hondureña*, Tegucigalpa, Dirección de Investigación UPNFM (Col. Cuadernos de Investigación No. 3), 2005, p. 3.
- [5] Cfr. Davidson, William, *Etnohistoria hondureña: la llegada de los garífunas a Honduras, 1797*, En: *Revista Yaxkín*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, (IHAH), Vol. 6, N° 1 y 2, 1983, pp. 88-105.
- [6] Cfr. Traa Valarezo, Ximena, *Evaluación Social y Plan de Desarrollo de los Pueblos Autóctonos de Honduras*, Banco Mundial-Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS), En: <http://wbln0018.worldbank.org/Caribbean%20CMU/CaribbeanCMUOL.nsf/e90a87d9534931808525678a00693b7a/0bd44ca7302576e68525689c007bc574?OpenDocument>, 2000, p. 2.
- [7] Barthes, Roland, A. J. Greimas y otros, *Análisis estructural del relato*, México D. F., Edit. Coyoacán, 5ª. ed., 2001, p. 7.
- [8] Taylor, Douglas MacRae, *The Black Carib of British Honduras*, New York, The Viking Fund Inc. (Publications in Anthropology No. 17), 1951, p. 111. (La traducción es del autor del presente trabajo)
- [9] *Ibidem*, p. 105.

- [10] Breton, Révérend Père Raymond, *Dictionnaire caraïbe-français (1665)*, Nouvelle édition présentée et annotée par le CELIA et le GEREC, IRD-KARTHALA, Paris, 1999.
- [11] Taylor, Douglas MacRae, *Op. cit.* p. 106.
- [12] Cfr. Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Los Negros Caribes de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices, 2ª edición, 1995, pp. 125-126.
- [13] Bianchi, Cynthia Chamberlain, *Gubida illness and religious ritual among the Garifuna of Santa Fe, Honduras: An ethnopsychiatric analysis*, Ohio State University, XXXIX, 2, 1989.
- [14] Galvão de Andrade Coelho, Ruy, *Op. cit.*, p. 174.
- [15] Palmer, Paula, *"Wa'apin Man": La Historia de la Costa Talamanca de Costa Rica, según sus protagonistas*, Imprenta Nacional, San José, 1986, p. 229.
- [16] Cfr. G. F. Kojo, Arthur y Robert Rowe, *Akan Cosmology in Akan Cultural Symbols Project 1998-2001*, En: <http://www.marshall.edu/akanart/akanartintro2.html>
- [17] Cfr. Arocha Rodríguez, Jaime, *Obligados de Ananse: Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. En:
- [18] Chang, Giselle, Hannia Ugalde y otros (comp.), *Cuentos Tradicionales Afrolimoneses*, Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, San José, 1985.
- [19] Palmer, Paula, *Op. cit.*, p. 231.
- [20] Georges Devereux, Citado por Lucía Ketelbohn, *Cuentos de Breda Anansi: Un análisis de contenido*, En: <http://reflexiones.fcs.ucr.ac.cr/documentos/18/cuentos.pdf>, p. 8.
- [21] Taylor, Douglas MacRae, *Op. cit.*, pp. 106-107.
- [22] *Ibidem*, p. 104.
- [23] Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, México D. F., Ediciones Era, 1972, p. 193.
- [24] *Ibidem*, p. 198.
- [25] Sobre la vida e importancia de Samuel Zemurray en la Costa Norte de Honduras consúltese: Pastor, Rodolfo, *Sam "el guineyero" y la cultura empresarial*, Revista Umbrales Nos. 16 y 17, Diario Tiempo, 3 y 10 de noviembre de 2002.

© Mario Gallardo 2007

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

