

Warigóun águyu, de vuelta a casa... **Una historia caminante: de la dispersión a la diáspora garífuna**

Warigóun águyu, back home...
*The ongoing history: from the dispersion to the diaspora of
Garifuna population*

Alfonso Arrivillaga-Cortés*

Dirección General de Investigación, Universidad de San Carlos de Guatemala

*Autor al que se dirige correspondencia: laruduna@gmail.com

Recibido: 19 mayo de 2017 / Aceptado: 08 de agosto de 2017

Resumen

La migración a Estados Unidos de Norteamérica y el posterior retorno a lugares de origen pareciera ser una práctica que se consolidó entre los garinagu. Un proceso que se ha ido modelando de conformidad con los diversos momentos que les ha tocado vivir, y que la literatura científica ha registrado en diversas improntas. En torno al estado de estos aportes, la identificación de marcadores a partir de una interrogante inicial; permanencia, cambio o pérdida de la cultura garífuna, ponemos en contexto datos etnográficos correlacionados con la migración de tipo circular o pendular. Este proceso concomitante de un aquí y un allá, se sujeta a valoración desde la religiosidad como un espacio que aglutina y permite etnicidad y en consonancia a esto da herramientas para el control social. Es en la identificación de las relaciones pendulares, aquí y allá; y en el rol destacado de la religiosidad donde su ubica este constructo, que se manifiesta en la identidad que este grupo expresa allende donde se localice. El esfuerzo metodológico en este trabajo es a partir de un estudio longitudinal y la mirada que permite la participación en eventos más allá de la práctica antropológica, como un ejercicio de vida, fuera de la jurisdicción metodológica tradicional.

Palabras clave: Políticas migratorias; discriminación; familia; resiliencia; integración.

Abstract

The migration to the United States of America and the subsequent return to places of origin seem to be a practice consolidated among the Garinagu. A process that has been modeled in accordance with the different moments that they went through in life, and that the scientific literature has recorded in various imprints. Regarding the condition of these contributions, the identification of indicators from an initial query; permanence, change or loss of the Garifuna culture, we put in context ethnographic data correlated with circular or pendular migration. This concomitant process of one place and another is subject to valuation from the religiosity as a space that agglutinates and allows ethnicity and, in consonance to this, gives tools for social control. It is in the identification of pendular relationships, of one place and another; And in the prominent role of religiosity where its location is this construct, which manifests itself in the identity that this group expresses wherever it is located. The methodological effort in this paper is based on a longitudinal study and a view that allows the participation in events beyond the anthropological practice, as an exercise of life, outside the traditional methodological jurisdiction.

Key words: Human mobility, migration, identity, religiosity, ethnicity, territory.



Bugawaguwadiwa Yurumein giñe,
waluwaheinaña muñasu¹

El Caribe migrante: una zona de movilidad

Para los estudiosos del Caribe, los complejos procesos de migración iniciados a mediados del siglo XX, resultan un componente inseparable de la dinámica de estas sociedades. Para algunos esta movilidad es considerada inherente a su cultura (Martínez-San Miguel, 2003). De hecho el término diáspora, de aplicación común en el caso de los judíos o de los kurdos, es usado en el Caribe con particular frecuencia. Los garífuna no escapan de esto, dada la significación particular que para ellos posee el término y su uso. Identificación que reside en ese pasado y en la existencia de un territorio que se entiende como patria, la Isla de San Vicente, que les fue arrebatada para llevar vida errante, teniendo como principal vehículo de cohesión, en tan difíciles condiciones, su religiosidad.

Fue en el marco de las dos primeras guerras mundiales que inició dicha movilidad como una tendencia, inicialmente de las Antillas Menores y de otras márgenes del continente a las islas mayores, y desde allí a las urbes norteamericanas. Asimismo, de forma súbita, el Caribe se amplía como plataforma para miles de pobladores de otras latitudes: orientales chinos e indios, se sumaron a libaneses y palestinos (así como otras conformaciones culturales del oriente próximo, conocidos erráticamente todos como turcos), a la conformación ya existente, los *creole* que fueron (y son) la lengua franca y la cultura de movilidad en el Caribe (Palacio, 1988), que en su calidad de traspatio por lo cercano de los Estados Unidos, resulta una importante región geoestratégica del siglo XX.

La costa del Caribe continental del golfo de Honduras constituye la frontera de la corona española durante la colonia en la jurisdicción del Reino de Guatemala. Por un lado se conformó en plataformas separadas del resto de los países instalados en la vertiente pacífica; en el otro, se incorporó como un espacio de alta movilidad y recomposición social. De hecho, a finales del siglo XVIII, la población era variada: mulatos, zambos, pardos, negros ladinos (Palma, 1974), y provenían de distintos lugares del Caribe, entre estos:

Barbados, Jamaica, Trinidad, etc.; un conglomerado al que 1795 se sumaran los llamados negros franceses o morenos republicanos, llamados así por sus ideas políticas o a las que se les asocia (Houdaille, 1954; Victoria, 2014). Dos años después, en 1797, llegan los garífuna (Guillick, 1976) motivo de este trabajo.

Un siglo después, a finales del XIX, este movimiento corre en otro sentido. Esta vez son los trabajadores afroamericanos provenientes del sur de Estados Unidos que empujados por condiciones de vida tan difíciles, viajan en la búsqueda de oportunidades de trabajo (Opie, 1999). Un par de décadas después, desde 1910, nuevamente población negra anglófona, esta vez proveniente de Jamaica arriba para instalarse a lo largo del río Motagua en las fincas de la United Fruit Company, a realizar diversos trabajos, encaminados todos a la producción del banano. Conocidos o llamados negros ingleses por su dominio del inglés, resultaron ser una población destacada en la sociedad costeña, por su emprendimiento, y a nivel nacional en destacados papeles en el deporte y con algunos profesionales exitosos. La mayoría de ellos terminaron de migrar en las últimas décadas del siglo XX, los restantes quedaron en una especie de invisibilidad por su carácter de minoría. Hoy, con el impulso dado al término afrodescendiente, al declarar Naciones Unidas su decenio, un importante grupo se aglutinan y pasa a reivindicarse bajo esa denominación.

Este breve recorrido nos permite entender esta región, que incluye a los garífuna, como un espacio donde se construyen historias de movilidades, una plataforma de paso, en otras de acogida, como el caso de Belize, cuya conformación recoge en buena parte esta tradición de recepción de desplazados de diversos tipos. En definitiva, un territorio litoral de tránsito permanente.

Los garínagu

Hasta hace pocos años los garínagu, término plural para definir el colectivo, eran prácticamente desconocidos más allá del golfo de Honduras, borde costero que constituye su territorio. Llamados históricamente como *caribes negros* (*caraiibes noirs*) a su arribo, procedentes de la Isla de San Vicente, en 1797 pasaron a ser llamados caribes o morenos simplemente. Ellos venían deportados tras una historia de resistencia que llevó incluso a firmar tratados, que los reconocían como grupo beligerante con los franceses en 1660 y con los ingleses en 1773. Fue posterior a la conocida “guerra

1 *Nos han expulsado de San Vicente, andamos en busca de un territorio* (canción tradicional garífuna, hoy concebida como un himno).

caribe”, entre 1795 y julio de 1796, que ya reducidos en la isla de Ballicieux, mientras se toma la decisión del destino final de los sublevados. Aquí los caribes, sin mayores alimentos, sin recursos, diezmados y tras parecer una epidemia los 4, 480 sobrevivientes (Gonzalez, 1986, p. 335), terminaron por ser reducidos a la mitad, hasta convertir la isla en un cementerio. Se trata de un evento que en la memoria garífuna se conserva, cada vez con mayor presencia y fuerza en sus reivindicaciones, siendo este uno de los detonantes de esta historia de migración de los peregrinos del caribe. Ellos serán trasladados a Centroamérica en un claro evento de “migración forzada” (Arrivillaga, 2009b, p. 195). Durante el viaje, otro número importante de sobrevivientes no soportó la travesía y terminaron por fallecer: llegaron solamente 2026 personas (Gonzalez, 1986, p. 336).

A diferencia de otros grupos amerindios y mesoamericanos en particular que aceptan el término pueblo para señalar su colectivo, los garínagu se consideran a sí mismos como una nación; una acepción que se constituye desde los tratados firmados con los franceses e ingleses en San Vicente, y posteriormente se nutre con la noción de diáspora y la articulación política que deben lograr a través de las fronteras. Finalmente, su territorio se constituye en este triffinio de sobre posiciones marino-territoriales de Belize, Guatemala y Honduras (y un bolsón de población en Nicaragua), al que ellos han dotado de una noción de ciudadanía transnacional, gracias a la movilidad que muestran a lo largo del borde costero (Arrivillaga, 2009a). Nancie Gonzalez aplicó para los garínagu el concepto de sociedad “neotérica” (1988, p. 4), para señalar esa capacidad de conciliar lo viejo con lo nuevo: cargar con todo aquello que dé respuestas a sus propias dinámicas inmersas en la modernidad a la que se puede acceder en una ciudad como Nueva York, Los Ángeles o Boston, para citar algunos ejemplos. Por todo esto lo podemos señalar en el sentido de Orlove, donde se afirma que los garínagu son un pueblos que apuestan más a, *multiplicity and authenticity rather than homogeneity and purity* (2004, p. 2).

Una historia caminante: de la dispersión a la diáspora garífuna

La historia de la humanidad misma, es una narrativa de éxodos empujados por eventos de toda índole, desde la mitología a los desastres naturales, las guerras, hambrunas, coyunturas de diversos tipos que

dibujan movilidades. Los orígenes de los garínagu no escapan a esto, se trata de un grupo inmerso en una historia marcada por la movilidad atendida por Amalia Rylander (2010), y que caracterizamos como migración forzada. Un recorrido que inicia con miles de miles de africanos arrancados de su continente y trasladados en las condiciones infrahumanas sin paralelo en la historia, en calidad de “piezas”, las cuales accionaron el motor de las grandes economías del mundo entre los siglos XVI al XVIII: la trata humana, el esclavismo. Un evento que transmutó al Nuevo Mundo y lo conjugó con una tercera raíz, la africana. Aunque este no es el caso en exclusiva de los garífuna, que atiende este trabajo, en tanto no son únicamente afrodescendientes, es claro que parte de su historia deviene de esta movilidad. Polirritmias, danzas, espíritus protectores y otras nociones de la persona provienen entre otros elementos de esa ruta, pero no en exclusiva como veremos.

Los garífuna conocidos en la literatura científica anterior a la década de 1980 como caribes-negros, cuentan con la referida raíz africana, así como la caribe (y arawak) de los nativos isleños y del barlovento continental. Constituyen, pues, antes de su arribo a Centroamérica una cultura amerindia. Son las Antillas Menores, San Vicente y Dominica, las islas donde podemos ubicar de manera particular el sitio de su etnogénesis. De ahí deviene su idioma, su tradición agrícola y conocimientos de transformación de la yuca en cazabe, sus habilidades como navegantes y diversos marcadores de su cosmovisión, para citar algunos elementos que viajaron por otra vía.

Su historia centroamericana es verdaderamente épica, marcada por la dispersión a lo largo del borde costero del golfo de Honduras desde la frontera con la Mosquitia hasta la altura de Dangriga (conocido antes como Stann Creek) en su posición más septentrional. Esta conformación territorial se da a partir de 1797 a su arribo al puerto de Trujillo, y en pocos años gran parte de la costa se encuentra por ellos ocupada. Existe un desprendimiento poco atendido, el cual sucede en el marco de la abolición de la esclavitud decretada en 1823; un evento que fomentó la huida desde Belize a San Benito, Petén. Poco antes de entrar al último cuarto del siglo XIX, el padre González dejó una serie de anotaciones sobre su estadía en esta comunidad, de la que decía:

“[...] sus habitantes se dividen en negros criollos y negros venidos de Belice; hablan español con alguna

dificultad, el inglés con imperfección y no olvidan su propio idioma. Gustan de la música pero no les agrada la unión con los peteneros” (1867, p. 1).

En 1871, acontece otro desprendimiento más, en dirección al sur, hacia Pearl Lagoon en Nicaragua, donde Joseph Sambula y sus cercanos asentados en Santa Rosa de Aguan. Este grupo, luego de varios años de viajar como trabajadores en el corte de madera, deciden quedarse (Davidson, 1976b) y fundar entre otros pueblos San Vicente y posteriormente Orinoco. Para inicios del siglo XX los garínagu se conocen como un pueblo que participa de una importante movilidad. Conzemius los encuentra desde la Península de Yucatán hasta Panamá (1928, p.183); Taylor (1951, p. 27) y Cohelo (1995, pp.19, 47), precisan que eran conocidos, en este último país, con el mote de Trujillanos en alusión a puerto más importante de la costa a su arribo e importante marcador de su territorialidad. En otras ocasiones, el término vicentino siguió siendo el utilizado como referente, en recuerdo de su procedencia. Palmer en su trabajo, *Wa'apin man*, habla de estos caribes en Limón y Puerto Viejo en Costa Rica, donde eran reconocidos por sus habilidades en la navegación (2000, p. 54).

La más tardía de las migraciones forzadas es el evento sucedido en San Juan de Tela, Honduras, en 1937 durante la dictadura de Tiburcio Carias Andino. Siendo de tradición liberal la mayoría de las comunidades de la costa, estas vivían bajo el escrutinio del gobierno celoso de cualquier crítica e intento de levantamiento. Fue relativo a esto último, la presunción de una asonada civil contra Carias Andino que, luego a sus oídos y, en respuesta envió un batallón a reprimir. Un evento de trágico, desenlace acaecido un 19 de junio del año en cuestión, cuando una gran parte de la población fue acibillada por las balas de la guardia nacional. Ese mismo día, con la ayuda de un capitán de marina, sobrevivientes, mujeres y niños escapan a la costa beliceña y funda la aldea de Hopkins; hecho histórico registrado en la memoria de diáspora de los garínagu y también reportado por diversos autores (Coelho, 1995, p. 48; López, 1994, p. 71).

Aunque no se marcó como una tendencia, durante el periodo de las recientes guerras centroamericanas de la segunda mitad del siglo pasado, la región se sumó a las dinámicas de movilidad humana. Muchos garífuna se inscribieron en este espíritu y en esta oleada de gente en tránsito, en la búsqueda de nuevos derroteros, ingresando con esto a otras lógicas de

movilidad a las acostumbradas. Canciones que se oían en la costa como aquella que decía: *(Con) Cedula, sin cedula, la patrulla te va a llevar....* no apoyaban mucho la idea de permanencia en esta costa, que para el imaginario de muchos, es un paraíso. Pero no fue un evento en particular lo que motivo o alentó esta movilidad; como lo hemos visto más bien fue una disponibilidad del grupo para migrar dentro de una coyuntura que además propiciaba esto.

La migración desde la mirada académica

Como hemos podido advertir, existe una disponibilidad de este pueblo por desplazarse de un lugar a otro. Como señalé, para el caribe, se trata de una noción que acoge la cultura garífuna. Gonzalez al respecto señala: “One observer noted that whenever the caribs were annoyed or dissatisfied with something, they would simply pack up their belongings and move” (1988, p. 61). Los procesos de dispersión no podrían haberse dado si no fuese por esa disponibilidad de cambiar de un lugar a otro; una realidad que en el futuro facilitó que aquello que fueron oportunidades para la movilidad de una generación terminara por marcar una tendencia para la migración. Aquello que parecía, en un inicio, eventos aislados, para la década de 1970 hizo que William Davidson titulara su trabajo; *Coastal Imperatives Lost? Village Abandonment among the Honduras Garifuna* (1976a), interrogante de la que derivaron posteriores esfuerzos para comprender el fenómeno.

Apenas tres años después, Gonzalez y Gonzalez, trabajando con las primeras generaciones de migrantes, se mostraron en sus palabras: “The purpose of this paper [is] to suggest that a major social change is now occurring which we believe will ultimately destroy Garifuna culture as its bearers now know it.” (1979, p.3). Un estudio que se deriva y apoya de la comprensión de la unidad doméstica reconstituida por esta movilidad y que Gonzalez venía mostrando en sus estudios de parentesco (1969, 1984).

Este fue el punto de partida para los estudios posteriores que discurren bajo ese cuestionamiento: la permanencia o la pérdida cultural de los migrados. Para el caso de Belize, Sanford mostró como la matrifocalidad se debilitó con las nuevas dinámicas de carácter nacional (1971); o en el caso de Palacio que atendió las movilidades provocadas por los desastres naturales (1982, pp.121-135), así como los procesos de transferencia del sistema ceremonial (Macklin,

1986). Posterior a estos esfuerzos Joseph Palacio puso su atención en los garífuna instalados en la ciudad de Los Ángeles, atendiendo las dinámicas de inclusión laboral, en la residencia y aglutinación por los barrios, (1992). Es un estudio realizado entre 1981 y 1982 que trata sobre la concentración más grande de población garífuna para ese entonces, con sus formas de cooperación y organización barrial en la ciudad de Los Ángeles.

Para cerrar el siglo pasado Maren Morh volvió a revisar las dinámicas de este proceso migratorio, a partir de una etnografía de dos lugares; aquí y allá, donde devela importantes datos que muestran correlaciones y recomposiciones simultáneas en ambos escenarios (2005). Se trata de un estudio con diferentes preguntas a las formuladas por Gonzalez y Gonzalez (1979) y que reflejan una nueva realidad. El trabajo de Morh devela a los ancestros que toman el control, no sobre el proceso migratorio, sino en todo aquello que ata y por lo tanto, se desprende en una dinámica circular:

migrante-población local, en continua realimentación.

Personalmente siempre he capturado en mi etnografía sobre los garífuna esta migración. Específicamente he puesto la atención a la conformación de las ciudadanía transnacionales (2009a) y mi trabajo sobre la *Migración Garífuna* (2009b) que busca dar un perfil a la población migrante aun no reconocida en Guatemala. A lo largo de esta primera década del siglo XXI, esta migración dejó de ser un rito de pasaje, para ser una respuesta a la vida misma. En ese contexto surgen nuevos estudios, especialistas norteamericanos recogen su mirada entre las agrupaciones y etnicidades en la gran urbe (England, 2006).

Apuntes etnográficos en torno a la migración

Fue en la unidad doméstica donde la marca de los procesos migratorios hizo y hace mella. De hecho su incidencia en el parentesco fue el elemento que nutrió la interrogante de González (1969, 1984) como he-



Figura 1. Carlos Gamboa llegó siendo un joven a Nueva York, ahí creció y se educó. Hoy dirige su propia empresa. Foto de la Colección “Familia Garífuna en Nueva York” (2010) de Ingrid Roldán.

mos señalado. Poco más de una década después esta realidad es revisada nuevamente por Sarah England (1998). Cuando Nancie Gonzalez inicio sus estudios, esta movilidad era característica para los hombres, jóvenes en su mayoría que dejaron a sus esposas e hijos para luego mandar a traerlos. Poco más de dos décadas después, Azzo Ghidinelli revisa la estructura familiar (1976), aunque desde un enfoque comparativo entre la familias q'eqchi', ladina y garífuna.

Esta tendencia de migración masculina joven, iniciada desde mediados del siglo pasado, se modificó en las últimas dos décadas del siglo XX y paso a incluir a las mujeres jóvenes, lo que marco una vez más el parentesco. La mayoría de estos migrantes, llegaron poniendo en práctica el *sponsoring*, una forma exitosa de ingreso (Morh, 2005) bajo el amparo de la gran madre, aquella tía que inscribió a muchos sobrinos como propios también. Todo esto cambio cuando la inmediatez de las pruebas de ADN, se convirtió en una realidad.

En este contexto el papel de la mujer, ya de por si preponderante en la cultura garífuna, se fortaleció aún más. Figuras como la tía, en la residencia *uxorilocal* (regidas por la línea materna), amplían su responsabilidad a un grupo de hijos-nietos-sobrinos- y jóvenes bajo su tutela, conjunto que pasa a conformar y a definir la unidad doméstica. Posterior a este proceso que disminuyó, radicalmente, con el endurecimiento de leyes migratorias, vino el establecimiento de una generación nacida allá y que no renunció a su identidad, para continuar adscribiéndose como garífuna, invalidando el presupuesto de la pérdida de su cultura. En paralelo, dio inicio el proceso de retorno que muchos han ido protagonizando.

En este ínterin, Joseph Palacio describió la manera en que estos pueblos habían empezado a vivir según estos procesos migratorios, poniendo el ejemplo, de cómo estos recobran su vida durante las celebraciones, cuando muchos retornan a sus comunidades (1992). Mientras tanto, en Centroamérica, quienes no viajaron quedaron al cuidado de terrenos, casas, niños y jóvenes, pero sobre todo responsables en la edificación de casas levantadas gracias a las remesas enviadas (como sucede con otros pueblos). Una serie de actividades que se nutren con las noticias de otros bienes -vestimenta y aparatos electrodomésticos- que acompañan las remesas.

Quienes migraron permanecen aglutinados en dinámicas propias de su cultura, practican su idioma, gastronomía y bailes; conservan además nostalgia por sus comunidades, y el referente de bienestar que de

ellas se desprende (entre esto altamente valorado el clima).

No obstante lo que se convirtió en el marcador más importante fue y sigue siendo el culto a los ancestros, que “tomaron el control” sobre las dinámicas sociales. Quienes contaron con la posibilidad de viajar no renunciaron a esto cuando se trató de la realización de un (*chugü* o *dugü*) ritual a los ancestros. Es más, se planificó la vida en función de estos avisos. Cuando no se contó con un estatus que permitiera la movilidad, del mismo modo, se planificó en función de cuando se alcanzara un estatus que permitiera esto.

En los albores de esta segunda década del 2000, las dinámicas aquellas que he perfilado entre la migración a Estados Unidos y los residentes locales, han tomado nuevos rumbos. Por un lado el ejercicio de la cercanía cada vez es más común, en el otro su incidencia, cada vez más precisa y efectiva en las comunidades de origen.

Aquí y allá: de los pueblos de origen a las grandes ciudades

Se expone acá una serie de observaciones y anotaciones referentes a la correspondencia entre pueblo de origen a ciudad de migración. La información aquí vertida forma parte de un estudio longitudinal, que abarca tres décadas, y que recogen a su vez en tres periodos. El primero da inicio a finales de los sesentas y finaliza los años setentas, cuando la migración es aún un referente. El segundo periodo da inicios en los años ochenta, cuando varios ya salieron y otros están por irse, incluida las mujeres, y; finalmente del año 2000 en adelante, cuando se dan los primeros retornos de la migración referida al inicio y otros preparan su regreso. La migración para entonces, es ya una tendencia, y dentro de ella la cultura que sobrevivió a la debacle.

A lo largo de estos periodos la migración garífuna se constituyó bajo una dinámica de efecto circular, manifestando impactos tanto en quienes viven en el borde costero, en lo que consideramos acá; como los que residen en las grandes ciudades, allá; parafraseando a Maren Morh (2005). Ya se han advertido los impactos de la migración en el parentesco y los derivados en la comunidad y su cultura.

Es probable que sea en el campo de las ideologías donde el impacto del allá, sea más sensible, o al menos así se manifiesta discursivamente. Con las visitas esporádicas de los migrados, con las noticias que llegan, algunas traídas por los mismos deportados, entre otros conductos, llegaron en su momento ideas como las profesadas por los *Black Phanters* y eslogan como

el *Black Power*. Ya antes en la primera mitad del siglo XX fueron las ideas de Marcus Garvey las que hicieron presencia. Posteriormente fueron modas y tendencias generacionales como el RAP, además de las mismas reacciones del colectivo afronorteamericano por sus libertades, que fueron conocidas y promovidas en la costa centroamericana (Arrivillaga, 2009a).

De pronto se dieron nuevas relaciones transnacionales, teniendo como puente Nueva York o alguna otra ciudad de Estados Unidos. De pronto en algún poblado llegó una *tía* de otro país, con algunos obsequios desde el extranjero, un envió del padre o la madre. Ella o él estarán alguna temporada en casa del familiar migrado; y luego seguirá viaje. Ahí podrán llegar también de otros sitios de la costa en una fase previa a migrar, el sitio de salida no siempre es desde el país de origen. Mientras esto va, la estructura doméstica se modifica, para apoyar a estos familiares momentáneos, que van de paso. Quien sin son verdaderos por parentesco y cada vez más frecuentes son niños y jóvenes nacidos en Estados Unidos que van a crecer a esas familias extendidas que hemos señalado, en los poblados de origen de sus poblados al cuidado, una vez más de las tías. Hay aquí un tránsito a la inversa, los padres mandan a sus hijos neoyorquinos a pasar largas temporadas en sus poblados de origen.

No hay datos fiables que precisen cuál es la ciudad norteamericana que más garífuna aglutina. Para unos es Nueva York para otros, como Palacio, este lugar correspondió a Los Ángeles en la última década del siglo pasado (1992). Dichas ciudades u otras reúnen garífuna procedentes de Belize, Guatemala, Honduras, o algún nicaragüense, haciendo de estos lugares un importante espacio de concertación transnacional (Arrivillaga 2009a). Ninguna ciudad costera de Centroamérica llega a tener esta densidad. Aquí también se marcan algunas divisiones; los garínagu belizeños, se les ubican más cerca del Brooklyn, mientras que los hondureños y guatemalteco (acaso también nicaragüenses) se localizan sobre todo en el Bronx. Los oficios y el bienestar se reflejan según los años de vivir en el extranjero. Quienes migraron temprano pueden llegar a tener incluso su propia propiedad para vivir.

Más allá de tiempo de residencia, de ubicación y otros marcadores sociales todos acudirán a los mismos espacios de recreo. Si bien se desempeñan en un ambiente laboral cuyo desenvolvimiento es en inglés con códigos sociales y culturales norteamericanos, tan pronto regresan a casa o al barrio, el idioma garífuna vuelve a ser la lengua franca. Del mismo modo músi-

ca, videos, algún canal garífuna en TV, comida, caza-be, atoles, infusiones o *güifiti*, una vela para la virgen-cita de Suyapa o para el señor de Esquipulas están tan presentes allá como acá.

Un garífuna en la gran ciudad puede vivir dos, tres, cuatro años, lustros, décadas, bueno una vida y sin embargo permanece en el barrio, va al trabajo y visitar algunos sitios públicos limitados por su adscripción cultural. Es el edificio que llaman *Vapurú* uno de ellos, ese lugar que pronto recordó a los garínagu los viejos vapores que usaron para transportarse en la costa centroamericana. Otro lugar de visita asidua es la iglesia de San Agustín, una parroquia bajo la dirección de franciscanos. En lo relativo a espacios de recreación se localiza la discoteca *Happy Land* en el 1959 Southern Boulevard, Bronx, que luego ingresara a la memoria marcado por el fatídico acontecimiento acaecido el 25 de marzo de 1990 al incendiarse y quedar en ella atrapados la mayoría de los parroquianos asistentes, en su mayoría garínagu que celebraban carnaval (Arrivillaga, 2009a). Hoy en día existe un monumento en memoria de quienes perdieron la vida, el sitio es otro referente entre los garínagu que viven en esta gran ciudad.

Cómo hemos advertido, esta presencia no se ha abierto campo en exclusiva en Nueva York, Dallas, Atlanta; en Los Ángeles mismo, tiene una larga historia de ocupación. Más recientemente, en New Orleans, Texas y la Florida también se conforman comunidades garífuna migrantes.

El control de los ancestros en la dinámica migratoria

Allá por la década de 1980 en Livingston, Guatemala y en Barranco Sur, Belize, se quedaron sin *buyei*, sacerdote garífuna. Para entonces los oficiantes se encontraban viviendo en Los Ángeles y fue solo cuando viajaron a su comunidad o asistieron a una circunvecina que estas ceremonias se ofrecieron. Entonces se ponía mucha atención a “la lista”, como se llama al dictado de la más variada reunión de familiares y vecinos, amigos encontrados, peleados, etc. que se recibe de un ancestro algún pariente en sueños cuando inicia sus solicitudes por una ceremonia.

De pronto estas comunidades que contaban con un pasado de reconocido prestigio por su cercanía a la vida tradicional espiritual y a la realización de rituales, incluso con un sitio referido a lo largo de la región,

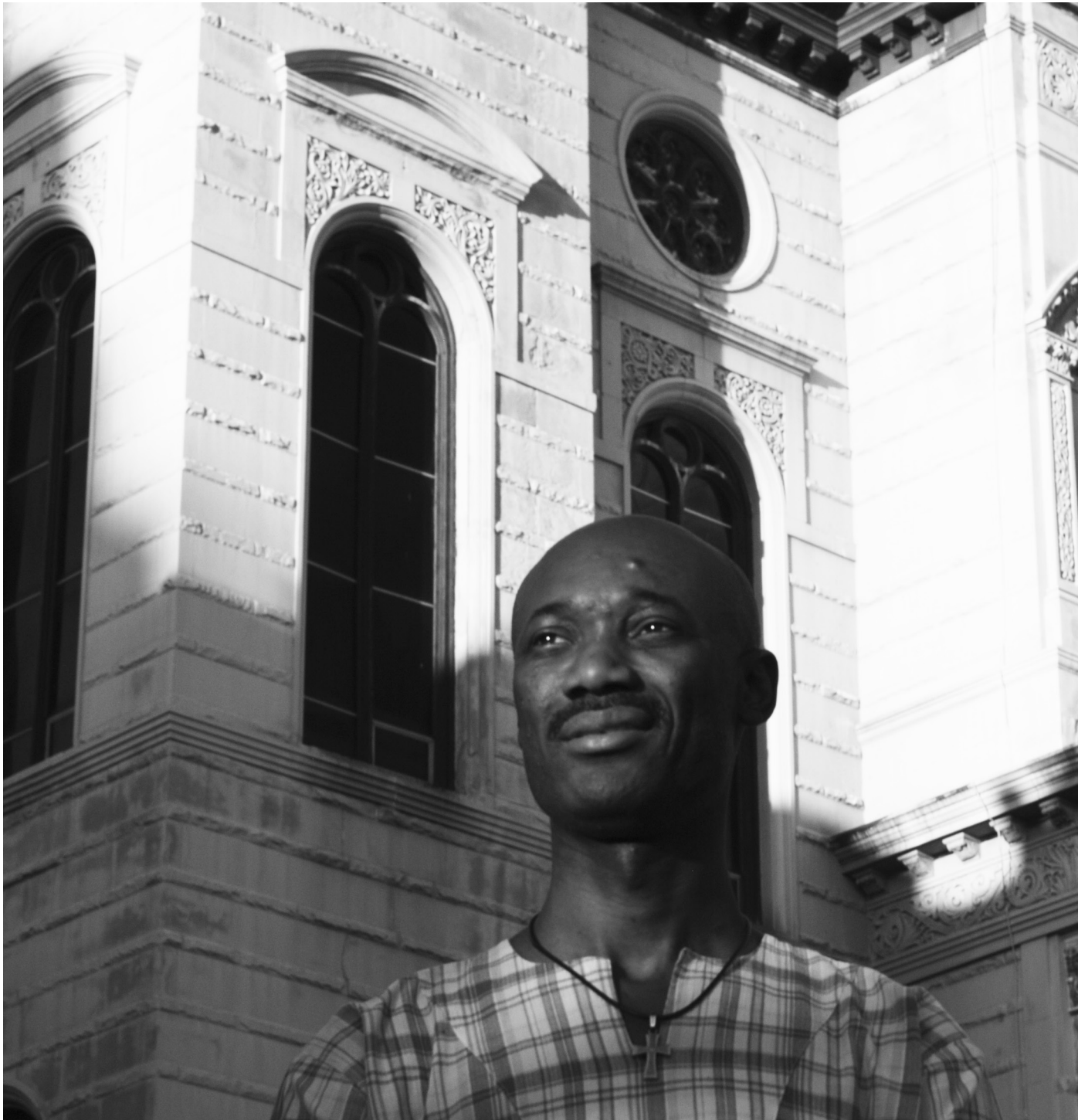


Figura 2. Con la iglesia –al fondo– de la Parroquia de San Agustín en el Bronx , se retrata a Carlos Gotay, importante activista y líder garífuna que promueven la cultura y la espiritualidad “aquí y allá”. Foto de la Colección “Familia Garífuna en Nueva York” (2010) de Ingrid Roldan.



queweche, y con un *buyei*, Din Agustín Baltazar, entre otros que había ganado sobrada fama, se mostraron débiles en la salud de su complejo religioso.

Previo a esto, en los años sesentas-setentas del siglo pasado las ceremonias fluían con la sociedad, hasta que de pronto todo pareció empezar a perder fuerza. De hecho varios eventos negativos se atribuyeron a derivados de la vida espiritual. En la práctica los *aharris* (espíritus) son benevolentes con quienes los complacen e implacables para quienes los olvidan.

Durante los años noventa, una década después, regreso del extranjero el *buyei* más importante. Entonces las visitas de los residentes en el extranjero pasaron a ser más frecuentes. Estos viajaron buscando “trabajos”, los que antes a excepción de las ceremonias mayores del *dügü* y *chugü*, se realizaban en los Estados Unidos. En este país, algunas veces altamente influenciados por la santería, el vudú y otras hibridaciones propias de las grandes ciudades permaneció la práctica de algún *buyei*. No obstante lo destacable aquí fue que ha su regreso y permanencia en la comunidad se revivieron antiguos roles, y se activaron los mecanismos de consulta. Sin embargo, aquellos jóvenes que se habían acercado a la espiritualidad, que eran tutelados en el extranjero quedaron de pronto solos. En el futuro inmediato serán ellos los que regresaran.

Por otro lado es destacable el bienestar económico que alcanzaron en la década de los ochentas los residentes en Estados Unidos y que fue determinante para la permanecía de los rituales. Entonces casi todas estas ceremonias pasaron a ser definidas como *mini-misa*, ya que el costo de estos resulto particularmente onerosos, debiendo recurrir a formas más simplificadas. De hecho algunas líneas familiares bien establecidas en el extranjero pudieron desarrollar ceremonias particularmente costosas que fueron vistas como signos de recuperación, ante su escasa práctica. Para la nación garífuna, con una profunda historia de movilidad, asociada de hecho a la noción de diáspora, la religiosidad resulta central, dado que es cohesionadora del grupo. Si el sistema religioso es vigoroso, para decirlo de una forma, que expresa prácticas, practicantes y reconocimiento de una normativa, el grupo se muestra armónico, estable.

Esto lo hemos podido apreciar en estos últimos treinta años donde estas prácticas se muestran como un proceso que se ha ido modificando en forma y su recuperación se manifiesta en la renovación de su incidencia. Ahora, existe una generación que además de exitosa, en los Estados Unidos, vuelve su mirada



Figura 3. Algunos migraron ya adultos, este es el caso de “Mingo”, una vida de esfuerzos para volver a su tierra natal. Foto de la Colección “Familia Garífuna en Nueva York” (2010) de Ingrid Roldan.

a la comunidad y que proyecta acciones para beneficiarla. El caso más reciente de esto es lo impulsado por el grupo *Seremein*, amigos de mi generación que migraron cuando yo tendría un lustro de trabajar en la comunidad. Ellos irguieron recientemente la estatua a Marcos Sánchez en la playa de la Capitania. Varias iniciativas de mejoramiento han tenido estos grupos como la descrita, que marco sensiblemente a la comunidad dado que se trata de una acción que se inscribe en un importante movimiento de reivindicación territorial (la playa) y de sus héroes (memoria colectiva).

Desde aquí, las reinenciones (Hobswand, 2000) propias de esta sociedad neotérica, continúan por derroteros inéditos. Mientras unos regresan, otros después de una vida de espera reciben una nota con visa aprobada que les permite de pronto trasladarse a los Estados Unidos. Como en el pasado viajan con anécdotas e historias renovadas de la vida espiritual que

entran a recircular. Mientras a unos les llegan papeles para viajar, otros regresan e incluso por más sorprendente que parezca, otros devuelven las *green card* a las que tienen derecho porque no las usarán, aunque esto último, casi seguramente es una excepción a la regla.

Espectacular, como la estatua, aunque menos visible es el *dabuyaba* construido entre *Queweche* y (el sitio conocido como) *Altare*. Del mismo modo, fue a inicios del siglo XXI, cuando un grupo de migrantes con tres y más décadas de residencia en Nueva York reciben un llamado y vuelven su mirada a la espiritualidad. Ellos se dan a la tarea de levantar un templo garífuna de dimensiones no conocidas hasta entonces. Se trata de un evento que llevo algunos años, más esfuerzos, el doble de inversión y posterior a ello algunos litigios de posesión. Todo resultado bien al final gracias a la intervención de los ancestros.

Gangadiwali: recuperar la tierra y las formas de vivir

Siempre que hemos afirmado que los garínagu son un pueblo agricultor, la mayoría se sorprende. Ubicados en un borde costero, buenos navegantes y hábiles en diversas artes de pesca, resulta difícil verlos como un pueblo agricultor. No obstante, los antiguos *calliponan* (Breton, 1999, p.55) eran los hombres de la yuca, expertos en su cultivo como en su procesamiento. De hecho la historia de este tubérculo, luego de un largo proceso de selección genética y claro recorrido continental, a propósito de migraciones, llegó a estas tierras del Golfo de Honduras.

Fueron los garífuna, a su llegada, quienes lograron hacer agricultura en la costa del golfo. Gracias a sus habilidades en la agricultura tropical se produjo yuca, y de la dulce, algo que las mismas autoridades no solo reconocieron sino exhortaron por los problemas que resolvían. La primera hermandad de Livingston es dedicada a San Isidro, patrono de la agricultura. Esta fue fundada a finales del siglo XIX, y hasta hace un par de décadas, era la promotora de la fiesta más importante de la comunidad, dedicada a este santo patrono.

Por su puesto, la migración no es responsable en exclusiva de la pérdida de la tradición agrícola. El turismo, la llegada de extranjeros acechando la tierra, quienes la vendieron, unos por ignorancia, otros por necesidad; las envidias y engaños que aunque mínimos, los hay, entre otras prácticas y acciones erráticas que dieron como resultado que la agricultura, y en el peor de los casos también de la tierra, se fueran perdiendo. Con esta realidad también se fueron cantos de trabajo, miradas sobre los ciclos, principios de cooperación mutua, espacio donde se narran *uraga*, entre otros conectores fueron igual al desuso o se reacomodaron en otros lugares.

Es desde finales del siglo XX cuando varios garínagu dieron la alarma sobre el acelerado proceso de pérdida de la tierra al que se asistía. Mario Ellington explico las lógicas de uso y posesión de la playa pública (1988-1990), y ahora continúa con la mirada sobre la gestión del territorio costero garífuna centroamericano, COTAG, para dar respuesta a una Honduras amenazada por megaproyectos que arrebatan su territorialidad, realidad de la que no escapa Belize, aunque de manera más moderada a los escenarios adversos de su vecina Guatemala. El territorio afin garífuna es devolver la noción de la territorialidad no solo como plataforma sino como estilo de vida, forma y filosofía de desarrollo armónico.

Es con ese contexto, de alta fragilidad ecología y cultural, que se reactiva *Gangadiwali*, un terreno que destinara Luciano Arzú para trabajar la tierra, allá por finales del siglo XIX, cuando se recuerda el papel activo de las mujeres en el trabajo de la tierra. Aquí también se han aglutinado parte de estos adultos que han vuelto a casa, ahí apuntan los que vendrán y otros que buscan en sus líneas de sucesión la tierra que por derecho les corresponde, un paso clave para la restitución de la territorialidad garífuna. Aunque es importante aclarar que no se trata en exclusiva de quienes regresan, ya que como es de esperar en las dinámicas circulares, esta reactivación de la tierra, la siembra y los *aharis* tutelares de los recursos, están aquí, pero informan allá. De hecho por primera vez, encuentro amigos que regresan más seguido, que van a la finca a trabajar, que ya no apuestan en exclusiva a la edificación de una casa, que ahora se valora más un terreno.

El culto al señor de Esquipulas en la diáspora

Si uno asiste a la parroquia de San Agustín en Nueva York, encontrará una misa garífuna auténtica. Promovida de manera entusiasta por una feligresía devota y disciplinada, muchos católicos desde sus pueblos centroamericanos, algunos de Livingston, son fieles y entusiastas promotores de la parroquia. En los últimos años, estuvo a cargo del padre Cacho, un sacerdote franciscano garífuna, hondureño, que hemos visto también en las comunidades de la costa centroamericana en eventos de la comunidad garífuna.

Las prácticas religiosas que se dan en la iglesia han servido como una especie de puente para sociabilizar, para el trato de comunes, para actividades; pero sobre todo porque esta práctica es uno de los pisos o sobreposiciones de su religiosidad tradicional, de profundo carácter sincrético. Estar activo en ella, es estar activo de alguna manera con la religiosidad tradicional y con la comunidad, sobre todo si el oficiante además es un garífuna, y acompaña la misa con tambores y cantos en garífuna. Algunas veces las vías de transmisión fuera de contexto dieron así mismo grandes sorpresas. Este es el caso de un joven nacido en Los Ángeles que hace muchos años asistió a un *diügü*. Él no hablaba garífuna ni español, pero para sorpresa de todos, conocía los cantos de los rituales a la perfección, se los había enseñado su abuelo, un garífuna hondureño quien lo cuidaba en la gran ciudad mientras los padres trabajaban.

En el culto al señor de Esquipulas se inscriben esta diáspora de la que participan muchos grupos étni-

cos guatemaltecos, entre estos los garífuna. En efecto la imagen se encuentra también en Nueva York, a donde como muchos llegó ilegal, mojado. Los garínagu se sumaron al culto como lo hicieron la mayoría de las configuraciones socioculturales de Guatemala y la región. Pero aquí quiero destacar la reciente (tres años) iniciativa de hacer una romería desde la ciudad de Nueva York a Esquipulas, realizando de alguna manera una vieja costumbre, la de romeristas, un grupo que se organiza y en varias etapas transita, hasta llegar a la basílica a rendir culto. Se trata de un evento que nació y ha caminado con fuerza inusitada, al cual convergen locales (guatemaltecos) y transnacionales del territorio garífuna (belizeños y hondureños), proyectándose a la nación garífuna de manera inédita.

A lo largo de estos doscientos años, los garínagu se sumaron como otros pueblos a la devoción de esta imagen. Ellos también hicieron de este sitio un marcador; sin embargo, a pesar de su empatía con la imagen sus actividades fueron como las de otros, una más. A partir de la romería organizadas desde Nueva York, con el apoyo de residentes, y en la primera oportunidad con el apoyo y mediación de monseñor Gabriel Pénate, entonces en el Vicariato de Izabal, se realizó por primera vez una misa garífuna. Aunque es el mismo oficio conocido para todos, este se realiza con *garawoun*, que son tratados junto con cantos y sonajas, con una parsimonia de acuerdo a su jerarquía y significación.

Muñasu, preparando maletas para regresa a casa

Quiero cerrar este transitar, recurriendo al término *muñasu*, aquel que usan los garífuna para pasar el temporal, que alude al refugio, además de su parte de la dinámica para consolidar un asentamiento. Partimos pues de una metáfora, el regreso como una forma de repoblar, como un evento incidental dentro de una serie de acciones de paso o tránsito sobre la vida. Entendemos aquí pues, regresar a casa, volver al pueblo, a la playa, a la orilla del mar, el lugar preciso para emprender camino a *seiri* (la morada de los ancestros).

A lo largo de este sucinto recorrido etnográfico, matizado acaso por el recuerdo, apuntes de campo, programas, correspondencia, acompañamiento y participación en eventos garífuna, producción académica, he transitado (para usar una palabra en consonancia como este artículo) por una serie de acciones que responden a sus iniciativas, esfuerzo y tesón al que se

suman tanto quienes van como quienes quedan. Consolidar centros de documentación, erigir la imagen de Marcos Sánchez en la capitanía, levantar el *dabuyaba* (templo) de Altares, el regreso a trabajar la tierra y vivir como antes, las romerías a Esquipulas, son diversas iniciativas que forman parte de estos nuevos esfuerzos.

Sin duda el más significativo, hoy, es el recorrido que esperan hacer en agosto de este 2017 cuando una delegación garífuna de Centroamérica viaje a *Yurumein*, como llaman la isla de San Vicente ellos, los pobladores originarios, a rendir homenajes a la estatua de Joseph Satuye, héroe nacional también de San Vicente, y esta vez además la visita y ritual que harán en la isla-cementerio de Baliceaux donde miles de garífuna fenecieron luego de la guerra caribe.

Poco antes de finalizar este artículo un periodista de opinión manifestaba que los garífuna se están migrando a los Estados Unidos por falta de oportunidades y que solo les depara un acelerado proceso de pérdida cultural. No puedo negar que la situación de los garínagu ha pasado por momentos difíciles. De hecho las primeras salidas, como otras movilidades, o fueron forzadas o provocadas por dificultades económicas. Para el desarrollo de la etapa intermedia, de las tres aludidas al inicio, además del *sponsoring* ya referido, la migración se desarrolló por sus propias vías y usando *coyotes* conocidos por su comunidad. Actuaban entonces otras lógicas que les permitían un ingreso más fácil. Es con la tercera etapa, ese endurecimiento de las leyes, que pesan sobre todos que los garínagu se deben sumar a las mismas rutas y organizaciones de transporte.

Quiero llamar la atención para finalizar sobre el hecho que aunque los garínagu siempre se manifestaron dispuestos a esta movilidad, permanecieron con apego a su raíz y tradición. Como muchos otros tienen que migrar, lamentable. Estas letras se suman a la denuncia de esas faltas de oportunidades que nutren la migración, igual de “forzada” como otros eventos de su historia. Queremos mostrar como ellos además de reconstruirse o volverse a inventar en los Estados Unidos, continuaron atados a sus comunidades y a su religiosidad, y que hoy, o vienen en camino o están de vuelta.

Agradecimientos

A lo largo de estas iniciativas emprendidas por migrantes están los nombres de mis amigos y hermanos. En un inicio los quite para no atribuir en exclusi-

va un rol que es compartido con toda una comunidad migrante, los garífuna en Nueva York. Finalmente la pluma fluye, y van para ellos actores de mi generación, con lo que he aprendido, compartido y trabajado a lo largo de estos treinta años mi agradecimiento. Por su determinación en mi trabajo los cito, para ser justos son la columna vertebral de esta etnografía de su movilidad. A Esteban Palacio, sinabei. Por sus llamadas neoyorquinas, periódicas y llenas de bendiciones, a Carlos Gotay, y por su puesto a Mariano Gotay su hermano, uno aquí, otro allá. A los que ya regresaron, Fermín Arzú y Tomás Sánchez, por su empeño con la tierra, *lafurugu* es su mejor protección. Aún quedan sus venidas anuales, mi hermano Kukul (Greg Lucas), y con él irán regresando Francis Rodríguez, Guillermo Sánchez, David Núñez, Tomasita Ávila, Mayte Castillo, Roberto Arzú a encontrarse con Wilson, el Peque, Darío, con Juan Carlos Sánchez, Francisco Marcial, Sofía Blanco. Con ellos están mis ahijados, en Guatemala: Iney, Winces, Areini e Inina Ellington Rojas y en Belize Viviana García Flores, y mis comadres, Laudy Rojas y Victoria, Toya, Flores. Por su puesto a mis dos compadres, uno aquí, Bencho (Mario Ellington), y otro allá, Mingo (Domingo García). En la plataforma de la movilidad por el sureste a Salvador Suazo en su reciente partida, remando hacia *seiri* estará; por la parte septentrional a Joseph Palacio, a Roy Cayetano, a Peitra Arana, y a todos mis panas e incondicionales que desde allá inyectaron energía para que esto no cayera. A los que después de una vida migran, como Walanda, para todos muchá fuerte el abrazo, *sereimen*, *sereimen*; lo que incluye a los dos pares que dictaminaron este trabajo, valiosas contribuciones. Claro, nada de esto hubiese sido posible sin *Casa Laruduna* ©.

Referencias

- Arrivillaga, A. (2009a). Ciudadanías Transnacionales en la Diáspora Garífuna. En R. González y M. Lisbona (Eds.). *México y Guatemala, entre el Liberalismo y la democracia multicultural* (pp. 193-210). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arrivillaga, A. (2009b). *La Población Garífuna Migrante*. Guatemala: Comisión Presidencial Contra la Discriminación y el Racismo.
- Breton, R. (1999) *Dictionnaire caraïbe-français 1665*. París: IRD Karthala.
- Cohelo, R. (1995). *Los caribes-negros de Honduras*. (2ª ed.). Honduras: Guaymuras.
- Conzemius, E. (1928). Ethnographic Notes on the Black Carib (Garif). *American Anthropologist*. (30), pp. 183-205.
- Davidson, W. (1967a). Coastal Imperative Lost? Village abandonment among the Honduran Garifuna. *International Congress of Americanists VI*, pp. 571- 576.
- Davidson, W. (1976b). Black Carib (Garifuna) Habitat in Central America. In *Frontier Adaptations in Lower Central America*, eds. M.W. Helms and F.O. Loveland. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues. pp. 85-94.
- Ellington, G. (1998). *Derecho Consuetudinario Garífuna sobre la Posesión y el Uso de las Playas en el Perímetro Urbano del Municipio de Livingston, Departamento de Izabal*. (Tesis Abogado y Notario). Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- Ellington, G. (1988). Ladairagun Garífuna Lungua. Ubicación y Situación Actual de la Garífuna de Guatemala. *Estudios - Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas*. 2, pp. 45-51.
- England, S. (1998). Gender Ideologies and Domestic Structures within the Transnational Space of the Garífuna Diaspora in C.A. Moreland (ed.) *Diasporic Identity: Selected Papers on Refugees and Immigrants*. VI, pp. 133-57.
- England, S. (2006). *Afro-Central Americans in New York City: Garífuna Tales of Transnational Movements in Racialized Space*. Gainesville: University of Florida Press.
- Ghidinelli, A. (1976). La Familia entre los Caribes Negros, Ladinos y Kekchies de Livingston. *Guatemala Indígena*. 11 (3-4), pp. 5-315.
- González, M. (1867). Memorias sobre el Departamento del Petén. *Gaceta de Guatemala*. XV(58)
- González, N. (1969). *Black Carib Household Structure*. Seattle: University of Washington Press.
- Gonzalez, N (1979). Garífuna (Black Carib) Settlement in New York: A New Frontier. *International Migration Review*. XIII, pp. 255-263.

- Gonzalez, N. (1984). Rethinking the Consanguineal Household and Matrilocality. *Ethnology*. XXIII(1), pp. 1-12.
- Gonzalez, N. (1988). *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*. Chicago: University of Illinois Press.
- Gonzalez, N. y Gonzalez, I. (1979). *Five Generations of Garifuna Migration: The final Chapter? Paper prepared for presentations at the 8th National Meetings of the Latin American Studies Association*. Pittsburgh: Pennsylvania.
- Guillick, C. (1976). *Exiled from St. Vincent: The Development of Black Caribe Culture in Central America Up to 1945*, Malta, Malta Progress Press.
- Hobswand, E.(2000). *La invención de tradición*. Tarence Ranger (eds.). Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Houdaille, J. (1954). Negros Franceses en América Central a finales del siglo XVIII. *Antropología e Historia de Guatemala*. 6(1), pp. 65-67.
- López, V. (1994). *La Bahía del Puerto del Sol y la masacre de los Garifunas de San Juan*. Honduras: Editorial Guaymurás.
- Martínez-San Miguel, Y. (2003). *Caribe Two Ways. Cultura de la migración en el Caribe insular hispánico*. Río Piedras: Ediciones Callejón.
- Macklin, C. (1986). *Crucibles of Identity: Ritual and Symbolic Dimension of Garifuna Ethnicity*. Ph.D. Dissertation. University of California, Berkeley.
- Morh, M. (2005). *Lebensformen zwischen "Hier" und "dort"*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studen.
- Opie, F. (1999). *Adios Jim Crow: Afro-North American Worker's and the Guatemalan Railroad Worker's League 1884-1921*. Ph. D Dissertation. University of Syracuse, United States.
- Orlove, B. (2004). Identity, temporalitym and Moral Geographies. *Current Anthropology*. 45(1), pp.1-2.
- Palacio, J. (1982). Post-Hurricane Resettlement in Belize. *Involuntary Migration and Resettlement: The Problems and Responses of Dislocated Peoples*. pp.121-135.
- Palacio, J. (1988). *May the New Belize Creole Please Rise*. Paper presentation at the National Cross-Conference Awareness Conference held in March.
- Palacio, J. (1992). Garifuna Immigrants in Los Angeles Attempts At Self-Improvement. *Belizean Studies*. 20(3), pp. 17-26.
- Palma, D. (1974). *El negro en las relaciones inter-éticas del siglo XVII*. (Tesis de Licenciatura en Historia). Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- Palmer, P. (2000). *Wa 'apin mam. La historia de la costa talamanqueña según los protagonistas*. Costa Rica: Editorial Universitaria.
- Rylander, A. (2010). *The Belizean Garifuna Identity: Migratory and Transnational Space and its Effects on the Home Community*. (Master of Philosophy in Indigenous Studies). University of Tromso, Noruega
- Sanford, M. (1971). *Disruption of the Mother-child Relationship in Conjunction with Matrilocality: A Study of Child-keeping among the Carib and Creole of British Honduras*. PhD Thesis. Catholic University. USA.
- Taylor, D. (1951). *The Black Carib of the British Honduras*. Número 17. Nueva York: Viking Fund Publications in Anthropology.
- Victoria, J. (2014). De afroamerindios. Memoria histórica, identidad y creación de un ancestro entre los garifunas de Livingston. *Ciencias Sociales y Humanidades*. pp. 47-59.