

Los caribes negros de Centroamérica: Un problema en tres fuentes de aculturación por Ruy Coelho

The Black Caribs of Central America: A Problem in Three sources of Acculturation by Ruy Coelho

Rodrigo Ramassote

Universidad de São Paulo, São Paulo, Brasil

*Autor a quien se dirige la correspondencia: ramassote@hotmail.com

Ruy Coelho, un pionero de los estudios antropológicos de los garífuna

“Ciertamente me gustaría poder escuchar, dentro de algunos años, las leyendas de mi estadia en Trujillo” Coelho, [1948] 2000, p. 142.

El documento Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres fuentes de aculturación fue escrito por el antropólogo brasileño Ruy Galvão de Andrada Coelho (1920-1990) en el año de 1949, poco después de su regreso de una investigación de terreno de diez meses en Trujillo, Honduras. Jamás publicado y de difícil acceso, el escrito se trata de una primera versión de los temas que serían desarrollados por él en su tesis de doctorado, *The Black Carib of Honduras: a study in acculturation* (1955). Posiblemente su origen esté vinculado a la participación del autor en un seminario académico ofrecido por el Departamento de Antropología de la Northwestern University y promovido conjuntamente por Melville J. Herskovits, Kimball Young (del Departamento de Sociología) y Bob Seashore (del Departamento de Psicología) con el título de “Los fundamentos psicológicos de la sociedad y de la cultura” (*The Psychological Basis of Society and Culture*) y bajo el acrónimo D-35 (Northwestern University Bulletin, 1948). No se puede saber el motivo para la discrepancia entre las fechas indicadas en el artículo y las fechas correctas de su investigación de campo. Sus diarios de campo empiezan en la fecha del 23 de septiembre de 1947 y se siguieron hasta el 25 de julio de 1948. En su Currículo Vitae él informa: “viaje de investigación entre los Caribes Negros en Centroamérica, 1947-1948. En esta dirección, se

puede afirmar que el texto, encontrado en los archivos Melville Herskovitz Library of African studies de la Northwestern University, (EEUU) a lo largo de una investigación de 2014-2018, introduce y sintetiza los principales intereses de Coelho e inaugura una nueva perspectiva de análisis, subordinada a las preocupaciones de la agenda científica de la antropología estadounidense. Hasta entonces, los caribes negros habían comparecido en los relatos y registros de los viajeros, misioneros y literatos que revelaron, sin duda, una gran acuciosidad en sus observaciones, pero que soterraban sus impresiones bajo una densa capa de representaciones y estereotipos retorcidos y prejuiciados (Amaya, 2007). Como excepción, los precursores y excelentes artículos de Conzemius (1928, 1930) describían con precisión de detalles los aspectos de la lengua, los antecedentes históricos, las características físicas y las más sobresalientes prácticas culturales y religiosas, sin encajarlas en un molde analítico e interpretativo más amplio. Coelho no solo revisó la incipiente bibliografía precedente, sino que abrió nuevas pautas, posibilidades y sugerencias que siguen siendo aprovechadas y continuadas.

La lectura de Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres fuentes de aculturación, por lo tanto, constituye una excelente vía de acceso a la reflexión de Coelho sobre los entonces llamados caribes negros o morenos, y revela igualmente su enorme esfuerzo por rescatar y reunir informaciones dispersas, así como delinear, por medio de una sólida investigación de terreno, una explicación sistemática y coherente para un conjunto de prácticas e instituciones socio-culturales que eran, sobre todo en esa época (pero aún hoy), poco comprendidos y bastante estigmatizados.

Esta presentación rescata informaciones contenidas en mi estudio introductorio al libro *Creencias, rituales y fiestas garífunas*: cuatro artículos de Ruy Coelho (Ramassote, 2018).

* * *

No deja de causar asombro que este joven brasileño estudiante de antropología, que cursaba su postgrado en los Estados Unidos en la segunda mitad de la década de 1940, haya sido el fundador de la moderna etnología sobre los garífunas en Honduras. Es también difícil de creer que su tesis, escrita en inglés y defendida en 1954, traducida al español en 1981 (Ruy Coelho, 2002d), aunque editado el apellido Andrada como Andrade, se haya convertido en una referencia obligada para la producción intelectual hondureña contemporánea sobre el tema.

Hoy, pasados casi setenta años desde que Ruy Galvão de Andrada Coelho (1920-1990) inició su investigación de campo con caribes negros en Trujillo, mucha agua ha corrido bajo el puente del río Cristales. A partir de la década de 1970, los estudios sobre los garífunas se han ampliado y diversificado en diferentes frentes de investigación. No obstante, su pionera monografía aún sigue siendo leída, citada e influyente, sea como punto de partida para una visión general de las principales instituciones sociales y creencias religiosas garífunas, sea como fuente bibliográfica para la poco documentada historia sociocultural del grupo étnico en la primera mitad del siglo XX. Para una periodización histórica de los estudios sobre los garífunas, consúltese a Cruz-Sandoval (2002).

Pero ¿quién fue Ruy Coelho?, ¿cómo llegó a Trujillo en 1947?, ¿escribió algo más sobre los garífunas que no incluyó en la versión final de su tesis? Para dar respuesta a estas preguntas, la presentación que sigue describe la formación académica, las actividades profesionales y la producción intelectual de Coelho, con énfasis en los años que pasó fuera del Brasil. Busca contextualizar su reinserción en el campo académico brasileño, a fin de proporcionar a los lectores información que permita mapear sus intereses, sus interlocutores, sus desafíos intelectuales y sus marcos institucionales. El examen de la trayectoria de Coelho nos revela no solo algo de su multifacético y complejo perfil intelectual, sino también del proceso de institucionalización de las ciencias sociales en Brasil.

Ruy Galvão de Andrada Coelho nació en la ciudad de São Paulo, el 21 de diciembre de 1920, en el

seno de una familia acaudalada. Sus orígenes genealógicos ilustres nos llevan a Joaquim Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838), considerado el Patriarca de la Independencia de Brasil (1822), y Frei Galvão (1739-1822), canonizado como santo por el papa Benedicto XVI en 2007. Fue hijo de Carlos de Andrada Coelho y Adelaide Galvão Andrada Coelho. Empezó sus estudios en el Liceo Rio Branco y los continuó en el Colegio Universitario, institución de enseñanza vinculada a la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo (FFCL-USP). En 1938, se inscribió en las carreras de Filosofía (1939-1941) y de Ciencias Sociales y Políticas (1939-1942) de la recién inaugurada Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo (FFCL-USP). Al mismo tiempo, frecuentó la carrera de Derecho y Ciencias Sociales de la prestigiosa Facultad de Derecho del Largo São Francisco, abandonándola en el tercer año.

La FFCL-USP fue creada en enero de 1934, a iniciativa de sectores ilustrados de la élite del Estado de São Paulo, así como de educadores que integraban el movimiento de la “escuela nueva”, en un período extremadamente fértil en iniciativas de carácter educativo y cultural (Candido, 1993). Inicialmente tuvo como objetivo la formación profesional y cultural de nuevas elites habilitadas para asumir la tarea de construcción política de una nación moderna, y también como requisito para recuperar la centralidad política perdida por el Estado después de la llamada “Revolución de 1930”. Antes de eso, la enseñanza de los programas que hasta hoy componen la carrera de Ciencias Sociales en Brasil (sociología, ciencia política y antropología) se restringía a algunas asignaturas introductorias en las carreras de derecho y medicina legal.

Para suplir los cuadros docentes de las disciplinas exigidas, fueron contratados profesores extranjeros que llegaron al país en el marco de la llamada “misión francesa”, un acuerdo de cooperación científica establecido entre Brasil y Francia por la preexistencia de intercambios culturales e institucionales que se remontan a principios de siglo XX (Peixoto, 2001; y Corrêa, 2013). En gran parte, eran jóvenes al inicio de sus trayectorias que permanecieron en Brasil por variados períodos de tiempo, y que en algunos casos transformaron esa experiencia en materia de investigación o incluso en área de especialización. Entre ellos, destacan los nombres de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Fernand Braudel (1902-1985), Roger Bastide (1898-1974), Jean Maügué (1904-1990), Paul-Arbousse Bastide (1899-1995) y Pierre Monbeig (1908-1987),

entre otros. Ellos fueron los responsables de introducir los modernos métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales; ejercieron una enorme influencia intelectual sobre los alumnos, y ayudaron a romper con la tradición del ensayismo social y político y las insuficiencias del autodidactismo que imperaban hasta entonces. En pocos años, la FFCL-USP se convirtió en uno de los más renombrados centros de formación académica del país, posición que ocupa hasta hoy.

Junto a un grupo de talentosos estudiantes de la FFCL-USP, Ruy fundó y se hizo colaborador de *Clima*, revista cultural dedicada a las artes en general y a cuestiones de naturaleza política, económica, científica, etc. Su artículo de debut, titulado “Marcel Proust y nuestro tiempo”, publicado en la edición inaugural de la revista, cuando el autor tenía veintinueve años y cursaba el último año de la carrera de Filosofía, causó sensación entre sus pares profesionales y fue reimpreso, junto con el ensayo “Introducción al método crítico”, en su primer libro, Proust (1945). A diferencia de la gran mayoría de colaboradores de la revista, Coelho no llegó a ser responsable de una sección fija, pero se desempeñó como articulista (o “comodín” en sus propias palabras) con sólido bagaje de conocimientos y cierta insolencia juvenil, discurriendo sobre lanzamientos literarios y cinematográficos. En total, 23 escritos entre artículos, reseñas y notas, que fueron compilados y publicados póstumamente en el volumen *Tempo de Clima* (2002a). Dicha revista fue editada con periodicidad irregular e interrupciones, entre mayo de 1941 y noviembre de 1944, los diecisiete números de la revista lanzaron a la escena intelectual de la ciudad de São Paulo los nombres de Antonio Candido, Gilda Rocha (poco después Mello e Souza), Décio de Almeida Prado, Lourival Gomes Machado, Paulo Emilio Salles Gomes, quienes se tornaron figuras notorias en sus respectivas áreas de actuación. Sobre *Clima*, véase el estudio definitivo de: Pontes, Heloisa, *Destinos Mistos. Os críticos do Grupo Clima em São Paulo, São Paulo, Companhia das Letras* (1998).

Con la formación y el prestigio obtenidos en *Clima*, Coelho ingresó en la gran prensa de São Paulo, firmando reseñas de crítica literaria en diferentes periódicos: *Estado de S. Paulo*, *Jornal de S. Paulo*, *Folha da Manhã* y asumiendo la columna de cine en el *Diario de São Paulo*, entre los meses de noviembre 1943 hasta septiembre de 1944, totalizando 323 pequeños artículos. También impartió clases de sociología en el Colegio Universitario adjunto a la FFCL-USP, en el bienio 1942-43.

El 15 de septiembre de 1944, Coelho embarcó hacia Estados Unidos con becas otorgadas por el Institute of International Education y la Northwestern University, para ingresar como estudiante de posgrado en la Northwestern University (Evanston, Illinois), bajo la orientación de Melville J. Herskovits, con la intención, según él mismo lo explicó, de obtener “una capacitación seria” y una “carrera” (Cavalcanti en Pontes, 1998, p. 190). Coelho fue beneficiado por la expansión del sistema educativo y el aumento de los recursos financieros en la academia norteamericana (en particular sobre el número de estudiantes y los programas de antropología (Voegelin, 1950, pp. 350-391). También le favoreció un cambio de orientación de la política exterior de Estados Unidos, encaminada en la adopción de la “política del buen vecino” y un creciente interés científico en América Latina, lo que provocó una invasión de investigadores norteamericanos por toda América Latina en las décadas de 1940 y 1950, en particular sobre el interés antropológico de los norteamericanos por la región (Strickon, 1964, pp. 125-167). Coelho entonces decidió profundizar estudios en el exterior, siguiendo un camino distinto al de buena parte de sus compañeros de generación en la FFCL-USP, quienes continuaron su formación académica en el país.

No se puede saber con precisión las razones que lo llevaron a convertirse en un estudiante de postgrado en Estados Unidos. Especulo, sin embargo —con base en información de orden biográfico y afinidades intelectuales, así como en razones de orden contextual e institucional— que, estimulado por los padres, especialmente por la madre, que se sometió de modo pionero al psicoanálisis, Coelho tuvo de modo precoz un interés intelectual acentuado por la psicología y por el estudio de formación de la personalidad. Al ingresar en la FFCL-USP, tal disposición se reforzó y amplió a partir de las clases ofrecidas por el filósofo francés Jean Maügué en el curso sobre la Teoría de las Emociones, impartido para los estudiantes de ciencias sociales en 1939, y por la influencia personal e intelectual ejercida por el sociólogo francés Roger Bastide.

Fundado en 1938, el Departamento de Antropología de la Northwestern University contaba en su equipo docente con solo cuatro profesores permanentes: Melville J. Herskovits (1895-1963), Francis Hsu (1920-1973), William Bascom (1912-1981) y Richard Waterman (1914-1971) —los dos últimos orientados por Herskovits— y la colaboración de A. Irving Hallowell (1892-1974), que permaneció tres años en

el departamento, antes de regresar a la University of Pennsylvania. Durante los periodos de 1945-1946 y 1948-1949, Coelho asistió a una gran cantidad de cursos relacionados con la amplitud y diversidad de sus intereses intelectuales, y también participó en varios seminarios.

En 1946 se inscribió en el curso intensivo de verano del Rorschach Institute de New York, fundado y dirigido por Bruno Klopfer, y participó, junto a otros estudiantes —sobre quienes eran y de que universidades provenían— (News and Notes, 1946, pp. 416-422), entre junio y agosto, en una investigación de campo coordinada por el antropólogo Alfred Irving Hallowell (1892-1974) entre los ojibwa en la reserva indígena de Lac du Flambeau, al norte del Estado de Wisconsin.

Estudiante de Franz Boas en la Columbia University, Hallowell, defendió en 1924 su tesis de doctorado respecto a las prácticas y creencias relacionadas con las “ceremonias de los osos” entre poblaciones del hemisferio norte. Como uno de los principales exponentes de la llamada “Escuela de Cultura y Personalidad”, Hallowell realiza en los años siguientes investigaciones de campo con distintas etnias indígenas, especialmente con los Saulteaux u Ojibwa de la región de Canadá y del Estado de Wisconsin (río Berens, lago de Winnipeg, Lac du Flambeau), y se especializa paulatinamente en el uso de técnicas proyectivas y tests psicológicos en sus investigaciones antropológicas y sus estudios sobre las interrelaciones entre los individuos y su cultura (Hallowell, 1974).

El objetivo de la investigación en que Coelho participó era evaluar el impacto que el intenso proceso de aculturación había provocado en las principales instituciones y en la estructura y la dinámica de la personalidad de los miembros de ese grupo, compuesto por cerca de 700 personas. Y en seguida, compararlo con los datos obtenidos previamente por Hallowell con grupos indígenas del mismo “origen lingüístico y cultural” de la región del río Berens, poco afectados por los cambios causados por el contacto con la civilización circunvecina. Por tanto, los estudiantes utilizaron técnicas proyectivas, Test Rorschach, Test de Apercepción Temática [TAT], y dibujos libres para obtener información sobre los efectos en individuo de los profundos cambios que el grupo había experimentado. Coelho se responsabilizó de interpretar los dibujos de los niños, lo que resultó en un informe final corto y melancólico, en el cual el joven antropólogo, en su primera experiencia en campo, lamentaba sus dificultades para adaptarse a la dinámica de la inves-

tigación y constataba las diversas normas de conducta manifestadas por los adolescentes ante las diferentes etapas de ajustes socioculturales.

Entre los meses de septiembre de 1947 y julio de 1948, bajo la dirección de Melville J. Herskovits y con el apoyo financiero de la Carnegie Corporation de New York, Coelho, condujo su investigación de campo entre los caribes negros (actualmente conocidos como garífunas) ubicados en Trujillo, la cual resultó en su tesis doctoral, titulada originalmente *The Black Caribes of Honduras: A Study in Acculturation* (1955). Durante los diez meses de investigación de campo en Trujillo, Coelho observó directamente el modo de vida de los caribes negros y visitó poblados circundantes como la isla de Roatán, Santa Fe, San Antonio y Guadalupe.

Para que se comprenda el interés de Coelho en la presencia garífuna en Honduras, así como su perspectiva teórica y conceptual de investigación, conviene recordar a grandes rasgos la influencia del proyecto de estudios afroamericanistas de Melville J. Herskovits (1895-1963), (Yelvington, 2006, pp. 35-82 & Walter, 1986, pp. 95-126), que reivindicaba la importancia de la investigación de la cultura de poblaciones negras en el Nuevo Mundo y suscitó el interés por los fenómenos que resultan del contacto entre grupos de culturas distintas. Nacido en Bellefontaine, Ohio, en el seno de una familia de inmigrantes europeos, en su juventud Herskovits decidió convertirse en un rabino y llegó a frecuentar el Hebrew Union College en Cincinnati, pero la ausencia de fe religiosa le impidió avanzar. Durante la Primera Guerra Mundial, se alistó en el cuerpo médico y sirvió en Francia. Al regresar a Estados Unidos, ingresó en la Universidad de Chicago, donde se licenció en Historia. Poco después se trasladó a New York, donde defendió su título de maestría en Ciencias Políticas (con el tema huelgas laborales en el Estado de Washington) en la Columbia University, donde estableció contacto con el antropólogo de origen alemán Franz Boas y su círculo cercano de estudiantes: Ruth Benedict, Ralph Lynton, Alfred Irving Hallowell y Margaret Mead. Bajo la orientación de Boas, Herskovits se convirtió en antropólogo y defendió su tesis doctoral, “The cattle complex in West Africa” en 1923, un estudio bibliográfico sobre las áreas culturales en África.

En la segunda mitad de la década de 1920, empezó un programa de estudios sobre los problemas de la aculturación (Redfield, Lynton & Herskovits, 1936, pp. 149-152) y la preservación de las instituciones y

las prácticas culturales africanas en el Nuevo Mundo. Por lo tanto, defendía la combinación de métodos históricos y etnográficos con el fin de rastrear el origen étnico, la procedencia geográfica y la especificidad cultural de estas supervivencias, denominadas de “africanismos”. En particular, sus intereses se dirigían a la dimensión religiosa, familiar, económica, lingüística y artística del fenómeno de la preservación, aprehendidas con base en un arsenal de conceptos que él forjó o acuñó: “aculturación”, “foco cultural”, “tenacidad cultural”, “reinterpretación”, “retención”, “ambivalencia socializada”, entre otros.

En pocos años, consolidó su reputación como el mayor estudioso de las poblaciones africanas y afroamericanas en la academia estadounidense, construyendo una red intelectual internacional dedicada a la investigación de las supervivencias africanas en las principales naciones del continente americano; entre sus colegas y colaboradores figuraban el brasileño Arthur Ramos (1903-1949), el cubano Fernando Ortiz (1881-1969) y el haitiano Jean Price-Mars (1876-1969). Entre 1928 y 1941, en compañía de su esposa, Francis Herskovits, llevó a cabo investigaciones de terreno en la Guyana Holandesa [hoy Surinam] (1928), en la Costa del Oro [hoy Ghana], Dahomey [hoy Benín] y Nigeria en África (1931); en Haití (1934); en Trinidad (1939) y en Brasil (1941).

Durante la década de 1940, ya establecido como la principal figura y jefe del Departamento de Antropología de la Northwestern University, Herskovits creó el Programa de Estudios Africanos, primera iniciativa de este tipo en Estados Unidos, que empezó un conjunto articulado de investigaciones de postgrado con el propósito de mapear la distribución y la intensidad de los “africanismos” en todo el Nuevo Mundo.

Es muy probable que la sugerencia de estudiar los caribes negros haya partido de Herskovits, aunque no ha sido posible encontrar información más precisa al respecto. Desde el inicio de los años cuarenta, el antropólogo estadounidense deseaba un estudio más detallado del grupo, lo cual, según la escasa bibliografía disponible, constituía un ejemplo fascinante para el estudio de la retención cultural y de la aculturación entre los afrodescendientes en las Américas. En *The Myth of the Negro Past*, su obra más famosa, publicada en 1941, Herskovits comentaba:

Conocidos como caribes negros, este pueblo no estudiado constituye uno de los puntos estratégicos para el futuro abordaje sobre la aculturación del negro en el Nuevo Mundo, una vez que ellos representan una

amalgama indígena y africana que debería establecer un control adicional en el laboratorio histórico donde este problema está por ser estudiado (p. 93).

En 1942, Herskovits intentó enviar a su estudiante negro Hugh Smythe a Honduras, pero sus esfuerzos se vieron frustrados por el gobierno hondureño, que no autorizó su entrada y se negó a extenderle una visa debido a la vigencia, como hemos visto, de la Ley de Inmigración, Decreto 101, de 2 de abril de 1929 (Redfield, Lynton, & Herskovits, 1936, pp. 149-152).

Al llegar a Trujillo, en septiembre de 1947, Coelho estableció una rutina de trabajo que siguió por los meses subsecuentes: por la mañana, se reunía con Sebastián Tifre, su principal interlocutor y auxiliar de investigación, para hablar sobre aspectos generales de la cultura caribe, con especial énfasis en la dimensión cosmológica; por la tarde, circulaba por Cristales y Río Negro para platicar con otros moradores, confrontar informaciones y ampliar su círculo de interlocutores, así como para participar en las actividades cotidianas de la localidad. Esta rutina fue interrumpida por la participación en eventos sociales, la acogida del antropólogo y lingüista Douglas Macrae Taylor, en visita de veintiocho días a Trujillo, y eventuales viajes a Tegucigalpa para resolver problemas burocráticos relacionados con su visa y para investigar documentación oficial en los archivos públicos.

En agosto de 1948, una vez finalizada la investigación de campo en Trujillo, Coelho regresó a Estados Unidos como “Teaching fellow” y con beca concedida por el Social Sciences Research Council, con el compromiso de escribir y defender su tesis de doctorado en el plazo de un año. Sin embargo, la investigación no avanzó con la rapidez prometida; la redacción se prolongaría por otros seis años, hasta su defensa en 1954.

En ese período, Coelho se integró —como hemos mencionado— al seminario “Los fundamentos psicológicos de la sociedad y de la cultura” (*The Psychological Basis of Society and Culture*), en el Departamento de Antropología de la Northwestern University, que tenía como objetivo explorar las implicaciones interdisciplinarias de materiales y métodos de las áreas de la Antropología, Sociología y Psicología. De su participación resultó el texto *Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres fuentes de aculturación*. En sus páginas, Coelho define los principales temas de investigación que serán avanzados por él en su tesis y en los cuatro artículos que derivaron de ella (1949, pp. 51-53; 1952a, pp. 21-30; 1952b; 1961). Después de un acucioso levantamiento de fuentes do-

cumentales y bibliográficas, seguramente beneficiado por la extensión de los acervos de las bibliotecas de las universidades estadounidenses, lo que le permitió una amplia mirada del proceso histórico de la aculturación del grupo, Coelho destaca la particularidad del idioma hablado por los caribes, una fusión de las lenguas caribe y arawaco, para indicar la escasez de vocablos y de estructuras sintácticas africanas. Según él, la influencia africana deberá ser buscada en la dimensión fonológica, en la “manera de decir las cosas”. Por otro lado, llama la atención para la cuestión de género que marca ciertas formas y expresiones dicótomas de uso exclusivo entre los varones como entre las mujeres, un trazo lingüístico fundamental que remonta a los procesos de formación histórica y social del grupo, en San Vicente.

Aunque contaba con una descripción más amplia de la cultura caribe, Coelho confirió un énfasis a la dimensión religiosa. En primer lugar, por la centralidad con que el asunto emergía entre sus interlocutores. En sus diarios de campo, él observa el interés despertado por cuestiones vinculadas con las entidades y situaciones espirituales en las que estas o sus acciones y consecuencias se manifestaban. Esto significa que la esfera religiosa constituye un “foco cultural” privilegiado para explorar las preocupaciones predominantes del grupo.

En ese aspecto, Coelho realiza una detallada descripción etnográfica de las principales concepciones doctrinarias, entidades sobrenaturales, ritos y oficianes, así como traza algunos paralelos y contrastes con otros grupos étnicos y poblaciones afroamericanas, aspecto que posteriormente será ampliado en su tesis y en otros artículos. En contraste con los rumores apresurados y distorsionados generados por las vecindades, que concebían dichas prácticas y creencias religiosas como supersticiones y hechicería, Coelho se inclinó con interés y rigor sobre el tópico, al destacar la noción tripartita del alma: la centralidad del culto a los ancestros y el papel activo de los muertos divinizados en el control de la moralidad y manutención del equilibrio social del grupo familiar; la relación entre conflictos sociales e infortunios; las atribuciones de los buyei y los ritos religiosos, así como la adaptación y reinterpretación de principios y prácticas religiosas de origen africana a la moldura cultural previamente existente entre los grupos caribe-arawaco de San Vicente.

Al respecto de la organización social, Coelho enfatiza el patrón familiar garífuna, con destaque para la

poligamia y la división sexuales de los trabajos, para indicar sus supuestos orígenes africanos. Con eso, Coelho tomaba partido en un debate antropológico más amplio sobre la mejor manera de comprender la herencia de formas culturales africanas en el Nuevo Mundo, en la que disputaban Melville Herskovits y el sociólogo norteamericano E. Franklin Frazer (1894-1962). Para el primero, la supervivencia de la poligamia y de la división de tareas entre varones y mujeres indicaba la manutención de estructuras sociales africanas en tierras extranjeras; para el segundo, dichas prácticas eran solamente adaptaciones a las malas condiciones de vida y de los efectos perversos de la esclavitud.

En la parte final, concentra informaciones etnográficas sobre el mosaico de fiestas, de carácter incidental o solemne, que marca el ritmo de la vida de los caribes negros. El asunto sería profundizado, pocos años después, en el artículo “As festas dos Caraíbas Negros” [Las fiestas de los Caribes Negros], publicado originalmente en el 1952 en una revista brasileña. En particular, él destaca el ciclo de las fiestas de Navidad, cuando ocurre la escena de autos, pastorelas y las presentaciones de manifestaciones culturales populares.

En junio de 1949, aún en Evanston, Coelho fue convidado a asumir el puesto de Catedrático Auxiliar y las clases del curso básico de Ciencias Sociales en el Departamento de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico, en Río Piedras. Su permanencia de once meses por allá fue, con todo, marcada por sinsabores y, al parecer, dificultades de adaptación. En marzo de 1950, Coelho empezó a gestionar su candidatura para asumir las funciones de investigador asistente en la UNESCO, bajo la dirección de Alfred Métraux, que había conquistado la plaza de Director del Departamento de Ciencias Sociales tras el fallecimiento del médico y antropólogo brasileño, Arthur Ramos (1903-1949). Creada en 1945, la UNESCO defendía la superación del prejuicio y del nacionalismo xenófobo a través de la promoción y/o divulgación de iniciativas educativas, culturales y científicas. La agencia empezó a organizar reuniones de expertos para discutir temas raciales, a fomentar investigaciones, a publicar libros y revistas, a estimular la formación de asociaciones internacionales en los diversos campos de la ciencia, así como a dirigir campañas contra el analfabetismo y el racismo.

A fines de 1949, pocos meses antes de fallecer, Arthur Ramos concibió un plan de trabajo en el que preveía “el desarrollo de estudios sociales y etnológi-

cos en Brasil”. Ramos reivindicaba una atención especial al “estudio de los grupos negros e indígenas para la tarea de su integración al mundo moderno” (Ramos en Maio, 1999, p- 142). Para una historia detallada del llamado “Projeto Unesco” en Brasil, vease la obra de Maio “O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50” (1999, pp. 141-158) y el artículo “Abrindo a ‘caixa-preta’: o Projeto Unesco de Relações Raciais”, en Peixoto (2004, pp.143-168) y Pereira y Sansone, (2007).

Bajo la dirección de Métraux y con la llegada de Coelho, los dos antropólogos delimitaron las directrices que seguiría la investigación y, después de algunos ajustes y deliberaciones finales, se inició la contratación de una red de científicos sociales brasileños y extranjeros (Charles Wagley, Roger Bastide, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Oracy Nogueira, Virginia Leone Bicudo, Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, René Ribeiro, Marvin Harris, Ben Zimmerman, H.W. Hutchinson, y otros) para conducir en Rio de Janeiro, São Paulo, Recife y en el Estado de Bahía, un conjunto de investigaciones sobre las relaciones raciales en Brasil. A diferencia de las expectativas iniciales de la Unesco, los estudios resultantes presentaron un amplio panel que constataba la presencia insidiosa de formas preconcebidas de color y raza en vigor en el país, responsables, entre otras, de la desigualdad de oportunidades, de los obstáculos a la plena ciudadanía y la exclusión social vivenciada por los negros en Brasil.

En 1952, Coelho decidió desligarse de la Unesco para regresar definitivamente a Brasil, tras siete años de ausencia. El gran volumen de tareas y responsabilidades de orden burocrático dentro del órgano —que implicaban reuniones periódicas, redacción de cartas, minutas, memorandos, respuestas a diversas solicitudes— impedían cualquier tipo de iniciativa académica, situación que probablemente desagradó a Coelho e influyó en su determinación de regresar a su tierra natal.

El 9 de agosto de 1952 aterrizó en São Paulo, con el fin de reintegrarse en la vida académica local. Por indicación de Antonio Candido y después de una entrevista con miembros del cuerpo docente de la FFCL-USP, fue nombrado el 22 de diciembre como profesor asistente de la cátedra de Sociología II, dirigida por Fernando de Azevedo. En el ejercicio de sus funciones, participó activamente en las actividades del Departamento de Sociología y Antropología, impartiendo cursos de Nociones de Sociología, Introducción a la Sociología, Morfología Social, y La personalidad

y la cultura, entre otros.

Después de muchos atrasos, la tesis “The Black Caribe of Honduras: a study in acculturation” fue finalmente defendida en las dependencias del Hotel Esplanada, en la ciudad de São Paulo, el miércoles 25 de agosto de 1954. Inicialmente, sería defendida en el Salão Nobre de la FFCL-USP, pero con el suicidio del presidente Getúlio Vargas en la madrugada, la Facultad amaneció cerrada en luto oficial. La banca examinadora se reunió en el hall del hotel para discutir la tesis, confiriéndole el promedio máximo. Los examinadores fueron: Melville J. Herskovits, profesor del Departamento de Antropología de la Northwestern University y orientador; Yale Brozen, profesor del Departamento de Economía de la Northwestern University; William Fanton, profesor de la Education University of the State of New York; Charles Wagley, profesor de la Columbia University, y Fernando Azevedo, profesor titular de la Cátedra de Sociología II de la Universidad de São Paulo. La presencia de extranjeros en la capital del Estado de São Paulo se debió a la realización del XXXI Congreso Internacional de Americanistas, que reunió a científicos sociales de todo el mundo del 23 al 28 de agosto para discutir asuntos relacionados con la etnología, arqueología, lingüística y estudios afroamericanos, entre otros.

Como se esperaba, el contenido de la tesis evidenció la formación académica, el entrenamiento profesional, los intereses personales y las influencias intelectuales de su autor. En la introducción, Coelho define el marco referencial de su perspectiva de análisis y los objetivos generales del estudio —la integración lograda por los negros caribes en su organización socioeconómica y en su sistema de creencias—, a partir de una perspectiva interdisciplinaria, que involucraba tres niveles complementarios de análisis: el nivel funcional, el etnohistórico y el psicológico. El objetivo más amplio era averiguar el proceso de integración cultural de la cultura caribe, a través del cual los caribes negros fueron capaces de alcanzar una “homeostasis cultural y social” que les permitió sobrevivir al impacto de las circunstancias históricas y de los acontecimientos diversos a que fueron sometidos.

Por las sendas abiertas por Herskovits, y echando mano de sus principales herramientas conceptuales —aculturación, foco cultural, reinterpretación, sincretismo, etc.—, Coelho describe con precisión y minucia etnográfica los principales aspectos de la organización social (la autoridad política de la aldea, la importancia de los grupos etarios, las modalidades de trabajo coo-

perativo, las obligaciones matrimoniales, la estructura básica de la familia); el papel económico de la familia (la división de las tareas entre los géneros, los patrones de producción y consumo de alimentos, los gastos de alimentación), y el universo cosmológico (el concepto del alma, los principales ritos, cultos y ceremonias) de los caribes negros.

Además de las estrategias metodológicas y de las técnicas tradicionales de investigación de campo, Coelho aplicó los tests proyectivos Rorschach y dibujos libres para examinar los rasgos generales de la “estructura de personalidad básica” de los caribes, así como para inferir su capacidad de reacción y adaptación a los cambios provocados por el intenso proceso de aculturación (sobre la utilización de técnicas proyectivas en investigaciones antropológicas, veáanse Henry y Spiro, 1953, pp. 417-429; & Hallowell, 1945, pp. 195-210).

En las conclusiones, Coelho discute los orígenes étnicos y geográficos de los componentes de la cultura de los caribes y “la manera cómo éstos han sido afectados por el cambio” (Andrade Coelho, 2002c, p. 213), por medio de un análisis de las continuidades y los contrastes entre grupos étnicos indígenas y africanos en el Nuevo Mundo, en estrecho diálogo con las obras de Herskovits y la bibliografía producida por sus estudiantes y colegas. A pesar de constatar la notable unidad alcanzada por la cultura caribe, Coelho no vacila en resaltar la centralidad de la herencia africana, aun cuando la comprobación de este hecho no estaba completamente definida. Por la misma época, Douglas Macrae Taylor, en su libro *The Black Caribe of British Honduras* (1951), defendía la primacía de la herencia cultural indígena, basado sobre todo en sus investigaciones sobre los aspectos lingüísticos.

En los años siguientes, sin embargo, Coelho no le dio continuidad a la investigación sobre los negros caribes y, en consecuencia, al interés por Centroamérica.

Aunque reconocido por su sólida formación científica, extensa erudición y competencia profesional, Coelho no encontró en la FFCL-USP oportunidades o condiciones favorables para continuar su proyecto académico. La ausencia de interlocutores locales (véase, Pontes, 1998, p. 193; y 2001, p. 12), el cambio del paradigma de los estudios sobre poblaciones negras, las críticas de antropólogos brasileños a los presupuestos de la teoría de la aculturación — para no mencionar los quehaceres académicos y la falta de recursos financieros — que solo llegara a partir de 1960 y 1970, se convirtieron en obstáculos para erigir la América Central como un área privilegiada de estudio.

Al respecto de estos tres elementos, el relativo a las poblaciones negras, a la teoría de la aculturación, y los mismos vaivenes de falta de recursos, ampliamos algunos elementos. En lo relativo a los estudios, la publicación en 1945 del libro *Branços e Negros na Bahia: estudo de contato racial*, de Donald Pierson, profesor de la Escola Livre de Sociologia e Política, en la ciudad de São Paulo, durante veinte años (1939-1959); la realización del conjunto de investigaciones patrocinadas por la Unesco (1953-1956); los estudios del convenio Columbia University/Estado de Bahia (1950-1960) y las investigaciones de la Escuela Paulista de Sociología (1955-1972) representaron una ruptura radical y redefinieron los términos por los cuales la cuestión racial era investigada: en lugar de una genealogía cultural preocupada por las conexiones y continuidades de la herencia africana y de su aculturación en el Nuevo Mundo —tópicos explorados por los estudios pioneros de Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), Arthur Ramos (1903-1949) y Gilberto Freyre (1900-1987)—, el foco investigativo recayó sobre las relaciones raciales entre blancos y negros y sus impactos en la constitución de los procesos de integración y movilidad social, y en la relación entre el prejuicio de color y de raza y la desigualdad de oportunidades.

En cuando a los procesos de aculturación, etnólogos brasileños, bajo el liderazgo de Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006), sometieron la teoría de la aculturación a una serie de críticas. En vez de entender el contacto entre grupos étnicos distintos y el proceso de aculturación como el resultado de adquisiciones, préstamos y reinterpretaciones consensuadas de trazos culturales, defendían como foco analítico el estudio de las relaciones competitivas y los aspectos conflictivos que involucra la interacción entre grupos indígenas y segmentos de la sociedad nacional, a partir del concepto de fricción interétnica (Cardoso, 1964).

A su regreso, Coelho pudo haberse postulado para el puesto de Profesor Asistente de la Cátedra de Antropología, pero se integró a la Cátedra de Sociología II por dos razones probables: por un lado, la centralidad institucional e intelectual de las cátedras de Sociología I y Sociología II en la FFCL-USP, que gozaban de mayor prestigio, recursos y cuadros profesionales; de otro, la Cátedra de Antropología. La Cátedra de Antropología fue creada en la FFCL-USP por el Decreto núm. 12.038, de 1 de junio de 1941. Hasta entonces, su programa era impartido por la Cátedra de Etnografía Brasileira e Lengua Tupi-guaraní (extinta en 1962) y

por las cátedras de Sociología I y II. Su primer regente fue Emilio Willems (1905-1997), también profesor de ELSP. Willems definió las temáticas obligatorias de la producción antropológica de ese tiempo: los estudios de aculturación de grupos indígenas y caboclos, y los llamados “estudios de comunidad”. En 1949, con su traslado a la Vanderbilt University, en Nashville, Estados Unidos, Egon Schaden, su primer asistente, asume la dirección general de la cátedra, permaneciendo en esa posición hasta su jubilación, en 1967.

Dado que la cátedra estaba circunscrita al estudio de grupos indígenas nativos, con especial énfasis en los grupos tupi-guaraní, objeto privilegiado de investigación por Egon Schaden (1913-1991) su director desde 1949 hasta su jubilación, en 1967 (1969).

No se piense, sin embargo, que las dificultades de adaptación a la vida académica brasileña impidieron que Ruy continuase enseñando, publicando e incentivando a alumnos y discípulos a buscar su camino y avanzar en la investigación de la vida social, desde sus múltiples dimensiones y repercusiones. Los años siguientes, publicó artículos en las principales revistas académicas del país. En su currículum constan más de veinte tutorías de maestrías y doctorados, numerosas participaciones en ternas examinadoras y de concursos, membresía en varias asociaciones científicas, participaciones en congresos, seminarios, etc., en una trayectoria universitaria extremadamente exitosa, que alcanzó las más altas posiciones dentro de la jerarquía académica y la estructura administrativa de la FFCL-USP.

En 1963 defiende su tesis de Libre Docencia, “Individuo y Sociedad en la teoría de A. Comte”, dedicada a la lectura y a la reconstrucción lógico-conceptual de las “nociones de individuo y sociedad en sus implicaciones mutuas” en el conjunto de la producción intelectual del sociólogo francés. En la introducción, el autor aclara que su interés por el asunto surgió de la “necesidad de buscar bases teóricas” para ampliar sus reflexiones sobre el dominio de la “personalidad y cultura” (Coelho, 2005, p. 9).

En 1964, Coelho conquistó la Cátedra de Sociología II en un concurso bastante disputado, en que compitió con el joven y promisorio sociólogo Octávio Ianni (1926-2004), figura ascendente en la sociología brasileña. Para disputar el puesto vacante, escribió la monografía “Estructura Social y Dinámica Psicológica” (1969), una revisión crítica exhaustiva y escrupulosa de las concepciones psicológicas que subyacen a las construcciones antropológicas y sociológicas de

varias escuelas, teorías y autores, exponentes de la Escuela Francesa de Sociología; el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss; miembros prominentes de la Antropología Social Británica, y las formulaciones de Talcott Parsons. En sus palabras:

Con el recrudecimiento de la represión política, resultante de la publicación del Ato Institucional (AI) núm. 5, las condiciones de ejercicio de la vida profesional dentro de la academia se hicieron cada vez más difíciles. Editado en el 13 de diciembre de 1968, el Ato Institucional núm. 5, representó el punto culminante de la represión militar en el país. A partir de entonces, el Presidente de la República podría cerrar el parlamento, suprimir mandatos y derechos políticos de los ciudadanos y decretar estado de sitio. Además, el AI-5 suspendía la garantía de habeas corpus para delitos contra la seguridad nacional, el orden económico y social. Desde la instalación del golpe militar en el país, el 1 de abril de 1964, las universidades brasileñas fueron sometidas a todo tipo de arbitrariedades: detenciones de estudiantes y profesores, invasiones, depredaciones, acusaciones, investigaciones, sanciones, dimisiones y jubilaciones forzadas. En la Universidad de São Paulo, parte de su cuerpo docente fue alcanzado por la represión externa, pero también por acusaciones y maniobras internas que pretendían aniquilar la influencia intelectual de algunos de sus más brillantes profesores y científicos. En la carrera de Ciencias Sociales fueron jubilados de manera forzada, el 30 de abril de 1969, Florestan Fernandes (1920-1995), Fernando Henrique Cardoso (1931- posteriormente electo en dos periodos consecutivos, 1995-1998 y 1999-2002), Octávio Ianni (1926-2004) y Paula Beiguelman (1926-2009), figuras destacadas en sus respectivas áreas de especialización. Para una descripción completa de la represión que abatió a la USP, véase: *O Livro Negro da USP: controle ideológico na universidade* (1979), y en lo relativo a la represión en el ámbito nacional, véase: Motta, Rodrigo Patto Sá (2014). En 1971, Coelho, junto a su esposa Lucía María Salvia Coelho, fueron arrestados e interrogados en las dependencias del Departamento de Orden Político y Social (DOPS), bajo la sospecha de participar en actividades subversivas. Durante dos meses estuvieron recluidos en diferentes locales de los aparatos represivos.

Ante la sofocante atmósfera de inseguridad y de supresión de derechos civiles básicos de ese período convulso, Coelho decide refugiarse con su familia en el sur de Francia, en Aix-en-Provence, donde se convirtió en “Profesor Asociado” en el Département d’ Études

Luso-Brésiliennes de la Université de Provence, entre 1974 y 1977. Regresó a Brasil en 1978, en un contexto de mayor apertura política (también denominada “política de distensión”) y transición democrática que perduraría, con avances y retrocesos, hasta la elección indirecta de un civil para la Presidencia de la República en 1984. En la carrera de las Ciencias Sociales de la FFLCH-USP (a partir de 1969, renombrada a Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, FFLCH), él asumió, por decisión de sus colegas, la jefatura del Departamento de Ciencias Sociales, entre 1978 y 1982, y también la dirección de la FFLCH, durante 1982.

En 1984, ya jubilado, aceptó la invitación del Museo y Laboratorio Antropológico de la Facultad de Ciencias y Tecnología de la Universidad de Coimbra, en Portugal, para asumir las funciones de “catedrático invitado”. En este cargo, Coelho se involucró activamente en las actividades de enseñanza e investigación de la institución, impartiendo clases, pronunciando conferencias, conduciendo seminarios y, sobre todo, apoyando en las discusiones, iniciativas y arreglos institucionales que llevarían a la creación, en el ámbito del Departamento de Ciencias Naturales, de la Licenciatura en Antropología en 1992.

A lo largo de los años pasados en Coimbra, Coelho profundizó sus estudios sobre cuestiones epistemológicas de las ciencias sociales y sobre dimensiones de la antropología cognitiva, efectuando un extenso levantamiento y sistematización de referencias bibliográficas. De ese entusiasta esfuerzo intelectual, resulta su último ensayo “Planos de cognición y procesos culturales” (1989), publicado en la revista *Tempo Social*, editada por el Departamento de Sociología de la FFLCH-USP (Coelho, Ruy, 1989). En sus páginas, el autor realiza un balance crítico de las posibles contribuciones conceptuales, así como de las unidades y niveles de análisis extraídos de estudios antropológicos en la consolidación de esa subárea disciplinaria.

En 1989, aún en Coimbra y en un momento de prolífica actividad, constató los primeros síntomas de la enfermedad que le causaría la muerte. Regresó a Brasil para recibir tratamiento médico, pero no resistió y falleció el 2 de abril de 1990.

Esperamos que la publicación del texto “Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres fuentes de aculturación” pueda suscitar el interés de los lectores y de los investigadores centroamericanos sobre la figura de Coelho, así como por el legado y las implicaciones de su obra. Con su investigación pionera, empezaban las investigaciones antropológi-

cas modernas sobre los garífunas en Honduras, que se han multiplicado desde los años 70. No será exagerado afirmar que Coelho ha trazado un conjunto de cuestiones analíticas, de direcciones temáticas y líneas de investigación que repercuten, en muchos sentidos, en la producción intelectual posterior. En ese sentido, su obra, no obstante la distancia del tiempo presente, aún conserva una gran vitalidad y poder de atracción.

Obras de Ruy Coelho

- Coelho, R. (junio de 1945). Proust. São Paulo: Editorial Flama Ltda.
- Coelho, R. (mayo de 1949). The significance of the Couvade among the Black Caribs. *Man*, 49, 51-53.
- Coelho, R. (1952a). Le concept de l'âme chez les Caraïbes Noirs. *Journal de la Société des Américanistes*, 41(1), 21-30.
- Coelho, R. (1952b). As festas dos Caraíbas Negros. *Anhembi*, Ano III, 9(25), 54-72.
- Coelho, R. (1955). The Black Carib of Honduras: a study in acculturation (Tesis doctoral). Ann Arbor, Mich.: Microfilms universitarios. Recuperado de <https://ehrafworldcultures.yale.edu/document?id=sa12-008>
- Coelho, R. (1961). Personalidade e papéis sociais do Xamã entre os Caraíbas Negros. *Revista de Antropologia*, 9(1-2), 69-89.
- Coelho, R. (1964). Memorial para o concurso de títulos da Cadeira de Sociologia II na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 3 de julho de 1964.
- Coelho, R. (1969). *Estrutura Social e Dinâmica Psicológica*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora-Editora da Universidade de São Paulo.
- Coelho, R. (1978). Depoimento. En M. N. Cavalcante, *Clima: contribuição para o estudo do modernismo (Dissertação de Mestrado)*: São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Coelho, R. (1981-1984). Depoimento. En *Língua e Literatura*. Número Comemorativo, Ano X, (pp. 121-133). São Paulo.

- Coelho, R. (1989). Planos de cognição e processos culturais. En *Tempo Social*, 1(1), 81-104.
- Coelho, R. (1993). Da Antropologia Simbólica à Antropologia Cognitiva. En *Imaginário*, 1, 9-39.
- Coelho, R. (2000). Dias em Trujillo: um antropólogo brasileiro em Honduras. São Paulo: Editora Perspectiva-Sociedade Científica de Estudos da Arte.
- Coelho, R. (2001a). *Tempo de Clima*, São Paulo, Editora Perspectiva, CESA, Sociedade Científica de Estudos da Arte, 2002a.
- Coelho, R. (2002b). Marcel Proust e nosso tempo. En R. Coelho, *Tempo de Clima*. São Paulo: Editora Perspectiva-Sociedade Científica de Estudos da Arte.
- Coelho, R. (2002c). Os Caraíbas Negros de Honduras. São Paulo: Editora Perspectiva-Sociedade Científica de Estudos da Arte.
- Coelho, R. (2002d). Los Negros Caribes de Honduras. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Coelho, R. (2005). *Indivíduo e Sociedade na Teoria de A. Comte*. São Paulo: Editora Perspectiva-Sociedade Científica de Estudos da Arte.
- Cardoso, R. (1964). O índio e o mundo dos brancos: a situação Tikuna do Alto Solimões. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Cavalheiro, E. (1944). *Testamento de uma geração*. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo.
- Conzemius, E. (1927). Los Indios Payas de Honduras. Estudio Geográfico, Histórico, Etnológico y Lingüístico. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 19, 253-260.
- Conzemius, E. (1928). Ethnographical notes on the Black Carib (Garif). *American Anthropologist*, 30(2), 183-205.
- Conzemius, E. (1930) Sur les Garif ou Caraïbes noirs de l'Amérique Centrale. *Anthropos*, 30, 859-877.
- Conzemius, E. (1999). Material sobre el Idioma Garif (Honduras). *Yaxkin*, 18, 80-116.
- Costa-Eduardo, O. (1948). *The Negro in Northern Brazil: a Study In Acculturation*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Corrêa, M. (2013) *Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp.
- Cruz-Sandoval, F. (2002). A 200 años de historia Garífuna en Honduras: bases para una periodización. *Yaxkin*, 21, 89-111.
- Davidson, W. V. (2009). *Etnología y etnohistoria de Honduras*. Ensayos. Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Euraque, D. A. (1996). *Estado, Poder, Nacionalidad y Raza en la Historia de Honduras: Ensayos*. Tegucigalpa: Ediciones Subirana.
- Euraque, D. A. (2004a). *Negritud Garífuna y Coyunturas Políticas en la Costa Norte Hondureña, 1940-1970*. En D. A. Euraque, *Conversaciones Históricas con el Mestizaje y su Identidad Nacional en Honduras*. San Pedro Sula: Centro Editorial.
- Euraque, D. A. (2004b). *Antropólogos, Arqueólogos, Imperialismo y la Mayanización de Honduras: 1890-1940*. En Euraque, D. A., *Conversaciones Históricas con el Mestizaje y su Identidad Nacional en Honduras*. San Pedro Sula: Centro Editorial.
- Galvão, W. N. (7 de julio de 2002). *Novos caminhos de Proust*. Folha de S. Paulo, p. 8. Recuperado

Referencias

- Amaya, J. A. (2007). *Las imágenes de los negros garífunas en la literatura hondureña y extranjera*. Tegucigalpa: Secretaría de Cultura, Artes y Deportes.
- Anderson, M. (2009). *Black and Indigenous: Garífuna Activism and Consumer Culture in Honduras*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anderson, M. (2008). The complicated career of Hugh Smythe... *Anthropologist and Ambassador: the early years, 1940-50*. *Transforming Anthropology*, 16(2), 128-146.
- Bastide, R., & Fernandes, F. (1955). *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.
- Bomeny, H. (2000). *Os intelectuais da educação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Candido, A. (1989). *A Revolução de 1930 e a cultura (1993)*. En M. Mello (Ed.), *A educação pela noite* (pp. 181-198). São Paulo: Ática

- do de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0707200212.htm>
- González, N. (1979). *La estructura del grupo familiar entre los caribes negros*, Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- González, N. (2008). *Peregrinos del Caribe, etnogénesis y etnohistoria de los Garífunas*. Tegucigalpa: Guaymurás, 2008.
- Hallowell, A. I. (1974). *Culture & Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallowell, A. I. (abril-junio, 1945). The Roschach Technique in the Study of Personality and Culture. *American Anthropologist*, New Series, 47(2), 195-210.
- Henry, J., & Spiro, M. E. (1953). Psychological Techniques: Projective Tests in Fieldwork. En A. L. Kroeber (Comp.), *Anthropology Today An Encyclopedic Inventory* (pp. 417-429). Chicago & London: University of Chicago Press.
- Herskovits, M. J. (enero-marzo, 1926). The Cattle Complex in East Africa. *American Anthropologist*, 28(1), 230-272.
- Herskovits, M. J. (1943). *Pesquisas etnológicas na Bahia*. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde.
- Herskovits, M. J. (1958). *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press.
- Jackson, W. (1986). Melville Herskovits and the search for afro-american culture. En G. W. Stocking Jr. (Ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and others, Essays on Culture and Personality*, *History of Anthropology*, vol. 4 (pp. 95-126). Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Kantor, I., Maciel, D. A., & Simões, J. A. (2001). *A Escola Livre de Sociologia e Política: anos de formação (1933-1953): depoimentos*. São Paulo: Escuta.
- Maio, M. C. (1999). O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(41), 141-158.
- Maio, M. C. (2004). Abrindo a “caixa-preta”: o Projeto Unesco de Relações Raciais. En F. Peixoto, H. Pontes, & L. M. Schwarcz, (Comps.), *Antropologias, histórias, experiências* (pp. 143-168). Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Motta, R. (2014). *As Universidades e o Regime Militar*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Neme, M. (1945). *Plataforma da Nova Geração*. Porto Alegre: Edição da Livraria Globo.
- News And Notes. (1 de noviembre 1946). *Science*, New Series, 104(2705), 416-422.
- O Livro Negro da USP: controle ideológico na universidade, São Paulo, ADUSP, 1979.
- Peixoto, F. A. (1990). Brazilianismos, ‘Brazilianists’ e discursos brasileiros. *Revistas Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 3(5), 29-44.
- Peixoto, F. A. (1998). Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo, en *Mana*. Rio de Janeiro, 4 (1), 79-107.
- Peixoto, F. A. (2001). Franceses e Norte-americanos nas Ciências Sociais Brasileira (1930-1960). En S. Miceli (Comp.), *História das Ciências Sociais no Brasil*, Vol. 1 (pp. 477-531). São Paulo: Editora Sumaré/ Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.
- Northwestern University Bulletin. (December, 27 de 1948). Announcement of Courses in The Graduate School for Academic Year 1948-1949, 49(13).
- Pereira, C. & Sansone, L. (Comps.). (2007). *Projeto Unesco no Brasil: textos críticos*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia
- Pierson, D. (1945). *Branços e Pretos na Bahia. Estudo de contato racial*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Pontes, H. (1990). Brasil com z. *Revista Estudos Históricos*, 3(5), 45-65.
- Pontes, H. (1998). *Destinos Mistos. Os críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940-1968)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Pontes, H. (2 de julio de 2001). *Tão longe, tão perto. Folha de S. Paulo*, p. 12.
- Pontes, H. (1964). *Anthropology in Latin America*. En C. Wagley (Ed.), *Social Science Research on Latin America* (pp. 125-167). New York and London: Columbia University Press.
- Ramassote, R. (2017). Cartas de trabalho: a correspondência de Octávio Costa Eduardo a Melville J. Herskovits. *Revista Pós-Ciências Sociais*, 14(27), 231-248.

- Ramassote, R. (2017). Cartografia do conhecimento antropológico”, en *Revista de Antropologia*, Vol. 60, núm. 1, 2017, pp. 309-316.
- Ramassote, R. (Comp. y estudio introductorio). (2018). *Creencias, rituales y fiestas garífunas: cuatro artículos sobre Ruy Coelho: Tegucigalpa: Guaymuras.*
- Ramos, A. (1946). *As culturas negras no Novo Mundo.* São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Redfield, R., Lynton, R., & Herskovits, M. J. (1936). Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*, New Series, 38(1), 149-152.
- Schaden, E. (1969). *Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos.* São Paulo: Livraria Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo,
- Stocking-Jr., G. (1992). Ideas and institutions in American Anthropology: toward a history of the interwar period. En G. Stocking-Jr. (Ed.), *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology* (pp. 114-177). Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Taylor, D. M. (1951) *The Black Caribe of British Honduras.* New York: Viking Found Publications in Anthropology.
- Venancio Filho, A. (1977). *Das Arcadas ao Bacharelismo (150 anos de ensino jurídico no Brasil).* São Paulo: Editora Perspectiva.
- Voegelin, E. W. (1950). Anthropology in American Universities. *American Anthropologist*, New Series, 52(3), 350-391.
- Yelvington, K. A. (2006). “The invention of Africa in Latin America and the Caribbean: Political Discourse and Anthropological Praxis, 1920-1940”, en Yelvington, Kevin A. [Ed.] *Afro-Atlantic Dialogues*, Santa Fe, School of American Research Press, 2006. pp. 35-82.
- Yelvington, K. A. (2007). “Melville J. Herskovits e a institucionalização dos Estudos Afro-Americanos”, en Pereira, Cláudio Luiz; Sansone, Livio (comps.), *Projeto Unesco no Brasil: textos críticos*, Salvador, Edufba, 2007, pp. 149-172.

Traducción

Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres fuentes de aculturación¹

Por Ruy Coelho

(For D 35 – 5 de Enero de 1948)

Los caribes negros de Centroamérica comprenden aproximadamente cincuenta mil individuos, de descendencia mezclada entre africana e indígena, que viven en las costas caribeñas de las repúblicas de Honduras y Guatemala, y en la colonia de Honduras Británica.

Este grupo étnico se originó en la Isla de San Vicente, una de las Antillas Menores. Los primeros habitantes conocidos de San Vicente y de otras islas vecinas fueron supuestamente llamados igñeri, y fueron extintos antes de que llegaran los pobladores europeos (Du Tertre, 1667, II, pp. 369-70). La evidencia arqueológica, aunque escasa e imperfectamente analizada, parece indicar que su cultura estaba relacionada con la de los arawaks de América del Sur. Esto se debería al hecho de que los arawaks ocuparon las islas, huyendo de sus enemigos tradicionales, los caribes. Estos últimos, probablemente empujados por grupos tupi-guaraní, invadieron por su turno las Antillas. Todos los varones adultos arawak fueron asesinados, y las mujeres y los niños fueron mantenidos como esclavos. Estos eventos fueron contemporáneos a la llegada de los europeos a la escena.

En esa época, los caribes absorbieron muchos rasgos culturales de las mujeres arawak. En el lenguaje, surgió el curioso fenómeno de la dicotomía entre las formas femeninas (arawak) y las masculinas (caribe), que incluso persiste hasta la actualidad.

Los colonizadores franceses e ingleses llegaron a las Antillas durante el siglo XVII, y se dividieron las islas entre ellos. En San Vicente y Dominica, vivieron lado a lado, aunque no siempre en paz. Se hicieron intentos infructuosos para convertir a los nativos al cristianismo, y esclavizarlos. La experiencia con los esclavos africanos en otras partes del Nuevo Mundo fue tan exitosa que se sintieron alentados a probarla. Los barcos de esclavos comenzaron a llegar a los puertos de las nuevas colonias.

¹ El material para este artículo se obtuvo en una investigación de terreno en Honduras, durante los años de 1947 y 1948, bajo el financiamiento del Social Research Council de la Northwestern University y Carnegie Corporation of New York. Al autor le gustaría reconocer su grande deuda con el Profesor y Señora Melville J. Herskovits, y con el Señor Douglas Taylor. Su ayuda hizo posible esta investigación.

En 1661 y 1675 varios barcos de esclavos españoles naufragaron frente a la costa de San Vicente, y los negros se dirigieron hacia las colinas y selvas del centro de la isla. En poco tiempo se les unieron esclavos huidos de todas las islas. Al principio los caribes los dominaron, pero luego se rebelaron contra su gobierno y se volvieron libres e independientes. Sin embargo, ellos adoptaron muchas costumbres indígenas, incluso la manera peculiar de deformar la cabeza de los niños².

A finales del siglo, había dos grupos en San Vicente: los caribes “rojos” o “amarillos” y los caribes negros, siempre en guerra entre ellos y con los colonos ingleses y franceses, continuamente formando y rompiendo precarias alianzas. En 1719, los caribes “rojos” pidieron ayuda a los franceses y tropas regulares fueron enviadas a Martinica. Pero los negros resistieron con éxito, y los franceses, rápidamente desalentados, regresaron a Martinica. Los caribes “rojos” fueron atacados por los caribes negros. Los que no fueron asesinados pasaron al grupo negro, o escaparon a otras islas, o incluso volvieron al continente sudamericano.

Durante las guerras entre Francia e Inglaterra, los franceses hicieron aliados donde les fue posible, de sus antiguos enemigos, y mediante esa alianza mantuvieron un estable control en las Antillas. Los caribes negros, bajo tal acuerdo, se hicieron cada vez más poderosos y prósperos. En 1773, firmaron un tratado con el gobierno británico y vivieron en paz durante veinte años. Entonces pudieron producir azúcar y frutas en sus propias propiedades y, así siendo hábiles barqueros, llevaron sus mercancías por encima de las olas, de las rocas y de los bancos de arena para los barcos anclados frente a la costa. Du Valle, hermano del jefe supremo, poseía nueve esclavos africanos para trabajar en su plantación. (Brian Edwards, II, 1807, pp. 420).

La Revolución Francesa puso fin a este período dorado. En 1793, Víctor Hughes, amigo personal de Robespierre, llegó a las Antillas. Debe haber sido un hombre de talentos inusuales, ya que con casi ninguna ayuda de tropas francesas, organizó ejércitos populares en las islas y emprendió una guerra contra los británicos. Los caribes negros estaban ansiosos por unirse a la lucha junto a sus viejos amigos. Una flota fue enviada desde Inglaterra bajo el mando de Sir Ralph Abercrombie, y las Antillas, una por una, fueron llevadas una vez más bajo el dominio británico. Sin embar-

2 Bryan Edwards, citando a Sir William Young, el primer gobernador inglés de St. Vicente, informa que nuestra población era originalmente mocoos, una nación de la Bahía de Benin (Bryan Edwards, 1807, pp. 420-3). En una carta, el señor Douglas Taylor, identificó, como un intento, estos mocoos como los efik de Nigeria.

go, la situación en San Vicente se consideró delicada, puesto que los terratenientes ingleses eran muy pocos y demasiado débiles para dominar a los caribes negros sin ayuda militar. La decisión tomada fue deportarlos en masa. Esto ocurrió en 1797, y fueron llevados a la isla de Roatán en la Bahía de Honduras.

Como la Inglaterra estaba en guerra con España, Ramón Anguiano, gobernador de Honduras, imaginó que la colonia española iba a ser invadida. Envío a Don José Rossi y Ruby con numerosas tropas para defender a la isla. Los caribes negros no se opusieron a la resistencia, y pronto se hicieron amigos de los españoles. Fueron invitados a desembarcar en la ciudad de Trujillo. Desde Trujillo se esparcieron por toda la costa del Caribe.

Desde entonces, la historia de los caribes negros es parte del intrincado y complejo panorama de la historia centroamericana. Los detalles de eso no son esenciales para el propósito de esta investigación. En las numerosas guerras y revoluciones en las que tomaron parte, parecen haber sido abandonados a la fortuna, siempre derrotados y constantemente en fuga. Es obvio que no podrían tener la oportunidad de desarrollar su comercio y adquirir riqueza, como en los días anteriores en San Vicente. Siendo comerciantes natos y un pueblo navegante, recurrieron al contrabando y en eso se volvieron muy competentes.

A pesar de que su cultura tiene un origen híbrido, el grado de unidad que logró es muy impresionante. Es inexacto hablar de sincretismo en relación con esto; aquí los procesos de aculturación produjeron una verdadera síntesis.

Tomemos primero el lenguaje. Los caribes negros hablan el idioma caribe-arawak de las islas del Caribe, con numerosas palabras tomadas del francés y del español, y algunas del inglés. Las huellas de un vocabulario africano son tan tenues que se puede ser descuidado, sin alterar la verdad del panorama general. Sin embargo, según Taylor una influencia africana debe buscarse hasta cierto punto en la fonología; en la sintaxis, particularmente en la forma de decir cosas, como las que se encuentran en toda el área del Caribe y en todos los dialectos criollos; y en la introducción del género gramatical en un lenguaje que ya existía³. Es sorprendente, en primer lugar, que aquellas personas, que, en lo que respecta a la apariencia fenotípica, no se distinguen de otras poblaciones negras del Nuevo Mundo, hablen un idioma indígena americano.

3 Douglas Taylor en carta fechada de 18 de octubre de 1947.

La cultura material y la tecnología también son indígenas casi puras. Los principales productos alimenticios de los caribes negros son la yuca o mandioca, y diferentes variedades de plátanos y plantas. El casabe es plantado y cuidado por las mujeres, que también cosechan, rayan y preparan el pan de casabe. Después de pelarlo y rayarlo, lo pone en el exprimidor de cestería, conocido por ellos como ruguma (serpiente), que, con el nombre de matapi, tipiti y otros, se encuentra en vastas áreas del continente sudamericano. El pescado es casi la única fuente de proteínas. En la cocina, sin embargo, debemos notar el uso extensivo de aceite de coco y en la preparación de ciertos platos, como típicos rasgos africanos. Las herramientas agrícolas actualmente en uso, son, por supuesto, europeas; también lo es la parrilla en la que se hornea el pan de casabe, y los anzuelos y otros implementos de pesca.

La religión presenta la fusión más completa de elementos indígenas, africanos y europeos. Los caribes negros han adoptado la fe católica, impuesta por los invasores europeos, sin renunciar por completo a sus creencias aborígenes. Pero, en su concepción del mundo, además de Dios, que se llama Bungiu (del francés “Bon dieu”), y su falange de ángeles y santos, hay otros seres igualmente poderosos. Como los primeros son adorados por intermedio del sacerdote blanco, entonces los últimos deben tener los buyes (curanderos-adivinos) para atender a las necesidades de su culto.

Los buyes tienen, como asistentes sobrenaturales, el hiuruha, un término bajo el cual se categorizan algunos espíritus de los muertos (generalmente no de la propia familia), pero principalmente el aire, el mar y los espíritus de la floresta. Los hiuruha son protectores de la gente en general, pero nunca se manifiestan a los legos. Es fácil rastrear a los hiuruha hasta el yurukan del continente, que se encuentran en todas partes, y no solo en los grupos caribes y arawaks; por ejemplo, el dios maya Huracán (“corazón de viento”). (Roth, 1912, p 165).

La principal parte del sistema religioso es, sin embargo, el gubida, o el culto a los muertos de la familia. Esto es claramente una retención africana del culto a los ancestros, en la medida en que se puede determinar que es completamente desconocido para los grupos indígenas americanos, o, hasta donde se sabe, de bastante poca importancia.

Aunque hiuruha y gubida estén asociados en las principales ceremonias del ritual, la principal preocupación de cada uno de los deberes se relaciona con su

propio muerto en la familia. Se supone que los gubida tienen el mismo interés por sus familias que cuando estaban vivos. Siendo ahora espíritus poderosos, se los considera capaces de proteger sus relaciones en vida contra todo tipo de peligros y ofrecer ayuda sobrenatural a sus descendientes para sus empresas terrenales. Un hombre nunca debe descuidar sus deberes religiosos hacia sus antepasados (que también incluyen las misas pronunciadas por el sacerdote), para que su ira no se disperse y no retire su protección sobre la familia, dejándole, así como a su esposa e hijos, expuestos a todas formas de peligros espirituales y físicos. En el ritual, las retenciones indígenas y africanas se encuentran completamente fusionadas; por ejemplo, junto a la posesión de los espíritus, que siguen bailando al sonido de los tambores, se encuentra el uso del humo de tabaco con fines curativos y místicos. La característica más interesante es que la adoración de los dioses africanos no se retuvo; incluso sus nombres son desconocidos. El lenguaje ritual de la religión es caribe-arawak, y algunos términos arcaicos de esos idiomas, solo familiares para los buyes y sus seguidores más cercanos, se incluyen en sus rituales.

Los santos y los ángeles de la iglesia católica, bajo la regla suprema de Bungiu, el gubida y el hiuruha son considerados como protectores benévolos. El aspecto menos relevante de la cosmovisión comprende varios espíritus nombrados por el término general de áhari ubau (pesadillas de la tierra) o anureme uabau (maestros de la tierra). El cadejo y el timbo, animales sobrenaturales de la clase de los hombres lobo, que se encuentran en toda Centroamérica son claramente europeos. En otros casos, la cuestión de la procedencia está todavía muy oscura. El agayuma, una sirena del río, es el probable producto de una convergencia cultural triple; e igualmente, la creencia en fantasmas, aquí nombrados úfiñeu, y mafia, que los caribes traducen por la palabra española “diablo”, aun sean de una naturaleza más traviesa que verdaderamente diabólica. El buru (mejor dicho, buruha del español “bruja”), un vampiro que vuela por la noche disfrazado de murciélago o de búho, es un otro ejemplo de triple convergencia. De la fusión entre elementos indígenas y negros surgió el uguriu, que se manifiesta generalmente bajo la forma de un lagarto, o extraordinariamente, un cangrejo. El uguriu es una maldición familiar, que se transmite por la línea femenina. Este espíritu maligno debe ser propiciado con ofrendas de comida y ceremonias apropiadas, y si se pierde puede “entrar en la cabeza” de las mujeres y las vuelve locas. Siempre

mata al hijo primogénito de la mujer que persigue, y su respiro o lamida venenosa afecta a los otros miembros de la familia con fiebres malignas o enfermedades de la piel.

Las enfermedades leves de la piel, como las erupciones cutáneas, especialmente en los niños, pueden ser causadas por el úmeu, cuya concepción también cae dentro de la categoría de aculturación indígena-negra. Los úmeus son pequeñas criaturas de no más que dos pies de altura, que poseen una apariencia exterior humana y que se dice que cabalgan en grandes peces como el meru, o deambulan por la cresta de las olas en grupos de cuatro. Cuando se lleva un pescado grande a la casa sin la precaución adecuada, un úmeu puede llegar con él —una sorprendente explicación cultural para las alergias, que se entiende mejor entre los caribes negros que en nuestra propia cultura... El árbol de algodón de seda se considera sagrado tanto en África como en América, ya que es donde reside un espíritu de un espíritu. Este espíritu se llama peingalíwa o tongaliba por los caribes negros. Como el peingalíwa es el ser sobrenatural que con mayor frecuencia se busca por aquellos que desean establecer un pacto con él, es obvio que aquellos que “tenían información de primera mano” no estaban ansiosos por impartirla. De otros seres sobrenaturales, se registraron de veinte a treinta versiones independientes que se corroboran entre sí en el más alto grado; en el presente caso, eran pocos y estaban en desacuerdo entre ellos. Una anciana declaró que una vez, en su camino a Trujillo, después de la medianoche, fue detenida por un hombre alto con ojos brillantes, con indumentaria de general. Él era muy respetuoso con ella, y después de preguntar sobre el paradero de un ciudadano prominente de la ciudad, la recompensó generosamente. Ella está segura de que era el peingalíwa saldando una deuda... El relato del hijo de un pastor de ganado también se puede citar. El padre de este hombre le había confesado que hizo un pacto con un espíritu maligno, que se parecía a un hombrecito negro, que llevaba una prenda holgada y una gorra de colores verdes. En otros relatos, aunque difieren en ciertos puntos, siguen este patrón general.

Un ejemplo de la retención predominantemente indígena se encuentra en las historias relacionadas con la sucia, que se remonta a leyendas amazónicas similares. La sucia es un demonio femenino que adopta la forma de una mujer amada o deseada, la novia o la amante de un hombre, y lo extravía en la selva profunda. Cuando están lo suficientemente lejos, ella de repente revela a él su verdadera apariencia y, soste-

niendo sus senos arrugados en sus manos, grita: “¡ven a mí!, ¡soy tu madre!” Ante esto, el hombre pierde la cabeza y muere de inanición en la selva; o, si todavía puede encontrar su camino de regreso, se convierte en un idiota pasivo, de mirada fija hasta su muerte.

La lista de entidades sobrenaturales de los caribes negros no está de ninguna manera agotada, aunque las otras no muestran conexiones identificables. Su gran número no debe interpretarse en el sentido de que estas personas viven aterrorizadas por lo sobrenatural. Es cierto que el mundo entero se concibe como un enjambre de seres hostiles y astutos, que solo esperan una distracción momentánea para atacar a alguien. Pero el hombre justo, que ha cumplido conscientemente sus deberes hacia la iglesia católica, sus antepasados y otros poderes protectores, no tiene nada que temer.

En lo que respecta a la organización social, una interesante forma de familia independiente entre los caribes y los africanos contribuyó para constituir el tipo actual de caribes negros. Los caribes isleños precolombinos tenían una organización familiar polígama, que enfatizaba la matrilinealidad por medio del matrimonio preferencial de los primos cruzados. Las mujeres eran en gran medida económicamente independientes, porque eran las que cultivaban y hacían todo el trabajo agrícola, a excepción del “talar el huerto”. Ellas vivían en sus propias chozas; el esposo solía vivir durante un mes lunar en la cabaña de cada esposa de forma sucesiva. Tenía la obligación de proporcionar el pescado a la esposa con la que vivía, mientras que ella contribuiría con los productos de huerto y la preparación de la comida para el marido. (Du Tertre, 1667, II, pp. 378-79). En muchas partes de África occidental, instituciones idénticas prevalecen, excepto por el hecho de que un esposo visita cada esposa por un período de una semana.

Hoy en día, entre los caribes negros, los vestigios del matrimonio preferencial entre primos cruzados solo se encuentran en el lenguaje. A pesar de la tremenda campaña que la iglesia católica ha llevado a cabo durante siglos, no renunciaron a la poligamia. Como antes, un hombre tiene una esposa legal (desde el punto de vista católico), pero puede construir una casa y “talar huertos” a muchas más mujeres, que se convierten en sus damas. Es muy raro que un joven se case con su novia de inmediato. Lo normal para los jóvenes es convertirse primero en endamado. Si la relación así establecida demuestra ser satisfactoria para ambos, se puede ahorrar dinero para la ceremonia de matrimonio y las celebraciones que lo marcarán. La

relación endamado está poco institucionalizada. Los hombres obedecen solo las directrices de sus caprichos al pasar unos días lejos de sus hogares “legales”, con una u otra de sus damas.

Los caribes negros son bien conocidos en Centroamérica por su amor a la danza y al regocijo. En la ocasión de las vigilias, familiares y amigos de los fallecidos van a su casa, donde comparten comida y hiyú (cerveza de casabe), mientras que a los amigos más íntimos también les dan un trago o dos de ron. Las personas reunidas bajo la cubierta de velas atadas a los techos de dos casas vecinas escuchan las historias de un afamado contador de historias, sin perder la oportunidad de hacer un comentario obsceno o unirse con entusiasmo en una canción. Ningún artista en el mundo puede desear una audiencia más receptiva y mejor. En las vigilias, los niños juegan juegos de habilidad, y hay mesas de juego para los jugadores. Los jóvenes forman círculos, dentro de los cuales se encuentran los tamborileros y los bailarines, que se mueven al ritmo de los tambores y cantan y aplauden a quienes los rodean. Se cree que todo esto deleita a los muertos y los ponen felices y contentos en su viaje al reino de las almas. Si el muerto era un adulto, la familia tendrá un novenario (un rosario diario) durante nueve días, al final de los cuales se realizará otra fiesta. Aquellos que están un poco familiarizados con las culturas del Nuevo Mundo reconocerán fácilmente la mezcla de elementos católicos y africanos.

Las celebraciones navideñas son coloridas y elaboradas. Los autos antiguos ibéricos y las pastorelas (obras de misterio) se escenifican en muchos hogares. Grupos de wanaragawa (bailarines enmascarados), ricamente engalanados van de casa en casa, bailando para pequeños regalos de dinero y bebidas. Otros grupos similares son korapatya, cerikanari y piamanádi, ejecutan un ballet tradicional con una trama corta, que implica una persecución, muerte y resurrección de un personaje central, con muchos incidentes intervinientes.

La Pascua es la ocasión de la antigua pieza de moros y cristianos, conocida localmente como juego de tiras, querida por los corazones de los campesinos españoles y portugueses, y el maipoli (Maypole), también del definitivo origen europeo.

Este esbozo no puede, por supuesto, transmitir la riqueza de la cultura de los caribes negros.

No podemos determinar hasta qué punto no se encuentra aquí la imagen habitual del préstamo hechos por partes, presentados generalmente por situaciones

de aculturación. Nos dicen que los tejedores de As-hanti tienen materiales europeos de alto valor, no por sus patrones, sino solo por la fuerza y la calidad del hilo en ellos. Esos hilos se retiran y se vuelven a trabajar en los tejares manuales nativos, de acuerdo con sus propios estándares de artesanía. Este símil tal vez revele mejor cómo la cultura de los caribes negros de Centroamérica ha logrado la unidad que se encuentra hoy en día para manifestarse.

The Black Caribs of Central America: A Problem
in Three Way Acculturation 1/

by
Ruy Coelho

(For D 35 - January 5, 194⁹)

The Black Caribs of Central America comprise more or less fifty thousand individuals, of mixed African and American Indian descent, living on the Caribbean coast of the republics of Honduras and Guatemala, and the colony of British Honduras.

This ethnic group originated in the island of St. Vincent, one of the Lesser Antilles. The first known inhabitants of St. Vincent and other neighbor islands were supposedly called Ygneri, and were extinguished before European settlers came in. (Du Tertre, 1667, II, pp. 369-70.) Archeological evidence, though scant and imperfectly analysed, seems to indicate their culture was related to that of the Arawaks of South America. This may be due to the fact that the Arawaks occupied the islands, fleeing from their traditional enemies, the Caribs. Those, probably pushed by Tupi-Guarani groups, invaded the Antilles by their turn. All Arawak adult males were killed, and the women and children were kept as slaves. These events were contemporaneous with the arrival of Europeans upon the scene.

In time, the Caribs absorbed many cultural traits from Arawak women. In the language, there came into being the curious phenomenon of dichotomy between feminine (Arawak) forms, and masculine (Carib) ones, which persists even today.

French and English colonisers came to the Antilles during the XVIIIth century, and divided the islands between them. In St. Vincent and Dominica, they lived side by side, though not always peacefully. Fruitless attempts were made at converting the natives to Christianity, and making slaves out of them. The experience with African slaves in other parts of the New World had been so successful they felt encouraged to try it. Slave ships started calling the ports of the new colonies.

In 1661 and 1675 several Spanish slave ships were wrecked off the coast of St. Vincent, and the Negroes made for the hills and jungles of the center of the island. They were soon joined by runaway slaves from all the islands. At first they were kept in dominance by the Caribs, but soon revolted against their rule, and became free and independent. They had, however, adopted many Indian customs, including the peculiar manner of deforming the head of the infants. 2/

1/ The material for this paper was obtained on a field trip to Honduras, during the years 1946 and 1947, financed by the Social Science Research Council of Northwestern University, and the Carnegie Corporation of New York. The author wants to acknowledge his great debts to Professor and Mrs. Melville J. Herskovits, and to Mr. Douglas Taylor. Their help made this study possible.

2/ Bryan Edwards, quoting Sir William Young, the first British governor of St. Vincent, informs that our people were originally Mocoos, a nation from the Bight of Benin. (Bryan Edwards, 1807, pp. 420-3.) Mr. Douglas Taylor, in a letter, identified tentatively these Mocoos as the Efik of Southern Nigeria.

Figura 1. Facsímil. Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres maneras de aculturación por Ruy Coelho, p. 1. (Melville Herskovitz Library of African Studies de la Northwestern University)

-2-

By the close of the century, there were two groups in St. Vincent: the "Red" or "Yellow" Caribs, and the Black Caribs, always at war with each other and with the English and French planters, continuously forming and breaking precarious alliances. In 1719 the "Red" Caribs called the French to their aid and regular troops were sent from Martinique. But the Negroes resisted successfully, and the French, soon discouraged, returned to Martinique. The "Red" Caribs were then attacked by the Black Caribs. Those who were not killed passed into the Black group, or escaped to other islands, or even back to the South American continent.

During the wars between France and England, the French made allies wherever possible, of their one-time enemies, and through such alliance maintained a firm grasp on the Antilles. The Black Caribs, under such an agreement, became increasingly powerful and prosperous. In 1773 they signed a treaty with the British government, and lived in peace for twenty years. They were able then to produce sugar and fruits in their own estates, and, being skillful boatmen, took their merchandise over the rough surf and the rocks and sandbars to the ships anchored off the shore. Du Vallee, a brother to the supreme chief, is reported as having possessed nine African slaves to work his plantation. (Bryan Edwards, II, 1807, pp. 420.)

The French Revolution put an end to this golden period. In 1793 Victor Hughes came to the Antilles who was a personal friend of Robespierre. He must have been a man of unusual talents, for, with the help of almost no French troops, he organized popular armies in the islands and waged war on the British. The Black Caribs were eager to join in the fight on the side of their old friends. A fleet was sent from England under the command of Sir Ralph Abercrombie, and the Antilles, one by one, was brought once again under British rule. The situation in St. Vincent, though, was considered delicate, for the English landowners were too few and too weak to be able to dominate the Black Caribs without military help. The decision was taken to deport them en masse. This was done in 1797, and they were taken to the island of Roatan in the Bay of Honduras.

England being at war with Spain, Ramon Anguiano, governor of Honduras, imagined the Spanish colony was being invaded. He sent Don Jose Rossi y Rubi with numerous troops to defend the island. The Black Caribs did not oppose resistance, and soon became very friendly with the Spaniards. They were invited to come ashore to the town of Trujillo. From Trujillo they spread all over the Caribbean coast.

From then on the history of the Black Caribs is part of the intricate and complex panorama of Central America history. The details of it are not essential to the purpose of this study. In the numerous wars and revolutions in which they took part, they seem to have been deserted by fortune, always defeated and constantly on the run. It is obvious that they could not have the opportunity to develop their commerce and acquire wealth, as in St. Vincent in former days. Being born traders, and a seafaring people, they took to smuggling, and became very proficient in it.

Even though their culture has a hybrid origin, the degree of unity it has achieved is very impressive. It is inexact to talk of syncretism in relation to it; here the acculturative processes produced a true synthesis.

Let us first of all take the language. The Black Caribs speak the Carib-Arawak language of the Island Caribs, with numerous words taken from French and Spanish, and some from English. Traces of an African vocabulary are so tenuous they could be neglected without vitiating the truth of the general picture. Ac-

Figura 2. Facsímil. Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres maneras de aculturación por Ruy Coelho, p. 2.

According to Taylor, however, an African influence is to be looked for to some extent in the phonology; in the syntax, particularly in the way of saying things, such as are to be found in the whole Caribbean area and in all Creole dialects; and in the introduction of grammatical gender into a language which previously had none. 3/ It is striking, in this first instance, that those people, who, as far as phenotypic appearance is concerned, are undistinguishable from other New World Negro populations, should speak an American Indian language.

Material culture and technology are also almost purely Indian. The principle food-stuffs of the Black Caribs are the cassava or manioc, and different varieties of bananas and plantains. The cassava is planted and taken care of by women, who also harvest it, grate it, and prepare the cassava bread. After peeling and grating, the cassava is put into the basketry work squeezer, known to them as ruguma (snake), which, under the name of matapi, tipiti, and others, is to be found over large areas of the South American continent. Fish is almost the sole source of proteins. In the cuisine, however, we must note the extensive use of coconut oil, and the preparation of certain dishes, as typical African traits. The agricultural tools in use nowadays are, of course, European; so is the gridiron on which the cassava bread is baked, and the hooks and some other fishing implements.

Religion presents the most complete fusion of Indian, African and European elements. The Black Caribs have adopted the Catholic faith, imposed on them by the European invaders, without altogether renouncing their aboriginal beliefs. But, in their conception of the world, besides God, which is called Bungiu (from the French "bon Dieu"), and his phalanxes of angels and saints, there are other equally powerful beings. As the first are worshipped through the intermediary of the white priest, so the latter must have the buies (medicinemen-diviners) to attend to the needs of their cult.

The buies have, as supernatural assistants, the hiuruha, a term under which are classed some spirits of the dead (generally not of one's own family), but mainly air, sea, and bush spirits. The hiuruha are protectors of the people at large, but never manifest themselves to laymen. It is easy to trace back the hiuruha to the Yurukan of the Mainland, which are to be met everywhere, and not only among Carib and Arawak groups; for instance, the Mayan god Huracan ("heart-of-wind"). (Roth, 1912, p. 165.)

The main part of the religious system is, however, the gubida, or family dead, cult. This is clearly an African retention ancestor worship, as far as could be ascertained being either completely unknown to American Indian groups, or, where known, rather unimportant.

Though hiuruha and gubida are associated in the chief ceremonies of the ritual, the main concern of every devotee is his own family dead. The gubida are supposed to take the same interest in their families as when they were alive. Now being powerful spirits, they are held to be able to protect their living relations against dangers of all kind, and lend to their descendants supernatural help for their earthly enterprises. A man should never neglect his religious duties towards his ancestors (which also include masses said by the priest), lest their wrath should be aroused and their protection over the family withdrawn, leaving him, as well as his wife and children, exposed to all forms of spiritual and physical perils. In the ritual itself, African and American Indian retentions are found completely merged; for instance, side by side with spirit possession,

3/ Douglas Taylor, letter dated 18th October, 1947.

Figura 3. Facsímil. Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres maneras de aculturación por Ruy Coelho, p. 3.

-4-

which follows dancing to the sound of drums, we find the use of tobacco smoke for healing and mystical purposes. The most interesting feature is that worship of African gods was not retained; even their names are unknown. The ritual language of religion is Carib-awawak, and some archaic terms of those languages familiar only to buies and their close followers, are even included in their rituals.

The saints and angels of the Catholic church, under the supreme rule of Bungiu, the gubida, and the hiuruha, are regarded as benevolent protectors. The less pleasant aspect of the world-view comprises various spirits called by the general term of ahöri ubau (nightmares of the earth) or abureme ubau (masters of the earth). The cadejo and the timbo, supernatural animals of the order of werewolves, found all over Central America, are clearly European. In other cases, the question of provenience is very much obscured. The agaiuma, a river siren, is probably the product of triple cultural convergence; and likewise, the belief in ghosts, here named ufie, and mafia, which Caribs translate by the Spanish word "diablo," though they are of an impish rather than truly diabolical nature. The buru (formerly buruha, from the Spanish "bruja," witch), a vampire that flies by night in the guise of a bat or an owl, is another instance of three-way convergence. The fusion between Indian and Negro elements gave the ögöriu, appearing generally under the form of a lizard, or, more rarely, as a crab. The ögöriu is a family curse, transmitted by the feminine line. This malicious spirit must be propitiated with appropriate food offerings and ceremonies, lest it may "enter the head" of women making them insane. It always kills the first-born child of the woman it haunts, and its poisonous breath or licking causes other members of the household to be afflicted with malignant fevers or skin diseases.

Mild skin diseases, like rashes, specially in children, can be caused by the umcu, whose conception also falls under the category of Indian-Negro acculturation. Umous are little creatures no more than two feet high, possessing a human outward appearance, who are said to ride large fish such as the meru, or roam by the fringe of the surf in groups of four. When a large fish is brought into the house, if the proper precautions are neglected, an umcu may come with it—striking cultural explanation for allergies, which are hardly better understood among the Black Caribs than in our own culture.... The silk-cotton tree is held as sacred both in Africa and America, being the abode of a spirit. This spirit is called pengaliba or tongaliba by the Black Caribs. Since the pengaliba is the supernatural being who is more frequently sought by those who wish to establish a pact with him, it is obvious that those who "had first hand information" were not eager to impart it. Of other supernatural beings, twenty to thirty independent versions which corroborate each other in the highest degree, were recorded; in the present case they were but few and at variance with each other. An old woman stated that once, on her way to Trujillo, after midnight, she was stopped by a tall man with shining eyes, dressed as a general. He was very deferential to her, and after inquiring on the whereabouts of a prominent citizen of the town, recompensed her liberally. She is sure it was the pengaliba on his way to dun a debtor.... The account of a cattle herder's son may also be cited. This man's father had confessed to him to have once had a pact with an evil spirit, who appeared as a little black man, dressed in a loose hanging garment of green color and a green cap. Other accounts, though differing in certain points, follow this general pattern.

An example of a predominantly American Indian retention is found in the stories concerning the sucia, which can be traced back to similar Amazonian legends. The sucia is a feminine demon who assumes the form of a loved or desired woman, a man's sweetheart or mistress, and leads him astray in the deep jungle. When they are far enough away, she suddenly reveals herself to him in her true appearance.

Figura 4. Facsímil. Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres maneras de aculturación por Ruy Coelho, p. 4.

and, holding her shrivelled breasts in her hands, shouts: "Come to me! I am your old mother!" At this the man loses his mind and dies of starvation in the forest; or, if he is still able to find his way back, will be a passive, staring idiot until his death.

The list of Black Carib supernatural entities is by no means exhausted, though others do not show identifiable connections. Their great number should not be interpreted as meaning that those people live in terror of the supernatural. It is true that the whole world is conceived as swarming with hostile, cunning beings, who only await for a momentary slip to prey upon one. But the righteous man, who has consciously discharged his duties toward the Catholic church, his ancestors, and other protective powers, has nothing to fear.

As concerns social organization, an interesting independent family form among Caribs and Africans made for the present Black Carib type. Pre-Columbian Island Caribs had a polygynous family organization, stressing matriliney with preferential cross-cousin marriage. Women were economically independent, to a large extent, for they were the crop raisers, and, except for "felling the garden," all agricultural work was done by them. They lived in their own huts; the husband used to live for a lunar month in the hut of each wife in succession. He had the obligation of providing the wife with whom he was living with fish, while she would contribute garden produce, and prepare the food for the husband. (Du Tertre, 1667, II, pp. 378-79.) Identical institutions prevail in many parts of West Africa, except for the fact that there a husband visits each wife for a period of a week.

Among the Black Caribs, today, vestiges of preferential cross-cousin marriage are to be found only in the language. In spite of the tremendous campaign the Catholic church has been carrying on for centuries, they did not renounce polygamy. As of old, a man has a legal wife (from the Catholic point of view), but he may build a house and "fell gardens" to many more women, who become his damas. It is very rare for a young man to marry his bride at once. The normal thing for young people is to become endamados first. If the relationship thus established proves to be satisfactory to both partners, money may be saved for marriage ceremony and the celebrations which will mark it. The endamado relationship is but little institutionalized. Men obey only the dictates of their fancies in spending days away from their "legal" homes, with one or other of their damas.

Black Caribs are well known in Central America for their love of dancing and rejoicing. On the occasion of wakes, relatives and friends of the deceased go to his house, where they partake of food and hiu (cassava beer), the more intimate friends being also given a drink or two of rum. People assembled under the cover of sails attached to the roofs of two neighboring houses listen to the stories of some renowned story-teller, never missing the opportunity of making a bawdy comment, or joining heartily in a song. No entertainer in the world can wish for a more responsive and better audience. At wakes, children play games of skill, and there are card tables for gamblers. Young people form circles, inside of which are the drummers and the dancers, who move in rhythm to the drum beats and the singing and hand clapping of those who stand around them. All this is believed to delight the dead, and to send him happy and contented on his long journey to the ghost realm. If the dead was an adult, the family will hold a novenario (a daily rosary), for nine days, at the end of which another party is held. Those who are only slightly familiar with New World Negro cultures will easily recognize the mingling of Catholic and African elements.

Figura 5. Facsímil. Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres maneras de aculturación por Ruy Coelho, p. 5.

-6-

Christmas celebrations are colorful and elaborate. Old Iberian autos and pastorelas (mystery plays) are performed in many homes. Groups of uanaragua (masked dancers), richly attired go from house to house, dancing for small gifts of money and drinks. Other similar groups are karapatia, cerikanari, and pia and manadi, whose performers go through a traditional ballet with a short plot, involving a persecution, death and resurrection of a central character, with many intervening incidents.

Easter is the occasion of the old play of Christians and Moor, known locally as juego de tiras, dear to the hearts of the Spanish and Portuguese peasants, and maipol (Maypole), also of definite European origin.

This sketch cannot, of course, convey the richness of Black Carib culture. We can but indicate to what degree the usual picture of piece-meal borrowing, generally presented by acculturative situations is not here to be found. We are told Ashanti weavers hold European materials in high value, not because of their patterns, but only for the strength and quality of the thread in them. These threads are taken apart, and reworked on the native handlooms, according to their own standards of craftsmanship. This simile perhaps reveals best how the culture of the Black Caribs of Central America has achieved the unity it is found today to manifest.

Figura 6. Facsímil. Los caribes negros de Centroamérica: un problema en tres maneras de aculturación por Ruy Coelho, p. 6.