

La pérdida de la tierra y el activismo de las mujeres garífunas en la costa norte de Honduras

By Keri Vacanti Brondo¹

(Traducción: Martha J. Kantor y Federico Gómez)²

Resumen³

El presente artículo fue publicado originalmente en inglés en el Vol. 9 # 1 de noviembre de 2007. Se volvió a imprimir en español como respuesta a la solicitud que me hizo la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), cuyos integrantes desean incluirlo en la petición que hacen a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) respecto a su lucha por recuperar su territorio ancestral.

El artículo trata sobre los impactos de género que tiene la legislación agraria neoliberal de Honduras dentro del contexto del desarrollo turístico. En el artículo se recurre a la investigación etnográfica con la población afro-indígena garífuna, para demostrar cómo las mujeres han sido las más afectadas por la privatización de la tierra en la costa norte de Honduras. Las comunidades garífunas son matrilocales e históricamente la tierra ha pasado de generación en generación por línea materna. A medida que aumenta el mercado para los terrenos de la zona costera, la mujer garífuna ha perdido su control territorial. Este artículo, también trata sobre el activismo de las mujeres garífunas en su resistencia contra las estrategias para el desarrollo de la zona costera y los cambios de propietarios de la tierra. Mientras las mujeres han sido la figura principal en el movimiento garífuna para la titulación y reclamación de las tierras ancestrales perdidas, el movimiento, como un todo, todavía tiene que hacer explícitas las dimensiones de género en la lucha por la tierra. Esta negligencia puede atribuirse a la adopción que los activistas han hecho del discurso de los derechos de los indígenas.

Palabras clave: activismo de las mujeres, derecho a la tierra, identidad indígena garífuna

Abstract

This paper reports on the gendered impacts of Honduras' neoliberal agrarian legislation within the context of tourism development. It draws on ethnographic research with the Afro-indigenous Garífuna to demonstrate how women have been most affected by land privatization on the north coast of Honduras. Garífuna communities are matrilocal and land had historically been passed through matrilineal lines. As the coastal land market expands, Garífuna women's activism as they resist coastal development strategies and shifts in landholding. While women have been key figures in the Garífuna movement to title and reclaim lost ancestral land, the movement as a whole has yet to make explicit the gendered dimensions of the land struggle. The neglect may be attributed to the activists' adoption of an indigenous rights discourse.

Keywords: Women's Activism, Land Rights, Garífuna Indigeneity

Introducción

El 30 de mayo del año 2005, Gregoria Flores, presidenta de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), organización de base que trabaja para promover los derechos políticos y los derechos a la tierra de las comunidades garífunas, recibió una herida de bala en La Ceiba cuando iba camino a recoger testimonios para presentar ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Pocos meses antes de este incidente, la casa de Miriam Miranda, segunda persona al frente de OFRANEH, fue registrada por agentes enmascarados de la División de Investigación Criminal de Honduras. Las autoridades, afirmando que estaban buscando armas y objetos robados, presentaron una orden de cateo firmada por un juez, pero que no estaba dirigida a ningún individuo en particular. Después de que este acto de intimidación fuera publicado, el juez que firmó dicha orden explicó que se trató de un “error de inteligencia” (*Human Rights First* [organización que aboga por los derechos humanos], 2005). El 6 de agosto de 2006, Mirna Isabel Santos Thomas de 19 años de edad, fue forzada a salir de su casa en la comunidad garífuna de San Juan Tela ubicada en la zona costera de Honduras, por un grupo de hombres enmascarados, armados con rifles AK-47. A la mañana siguiente fue encontrada muerta al lado de un camino fuera de la ciudad (Comité Defensa de Tierra San Juaneño - CODETS, 2006). Todas estas mujeres fueron blanco de estos atentados debido a su conexión con la lucha para reclamar sus tierras ancestrales perdidas y por resistir la política neoliberal de Honduras, que ha permitido el incremento en la privatización de las tierras comunales.⁴

Mientras que la pérdida de sus territorios llevó a las mujeres garífunas a ponerse en acción para defender y recuperar los recursos perdidos, la movilización garífuna todavía no ha esbozado por completo cómo los procesos de privatización y de pérdida de territorios han sido influidos por el género, con la mujer soportando la mayor parte de la pérdida. Este artículo considera la marginalización de los asuntos de género en la lucha por el reconocimiento de los territorios garífunas y su recuperación en la costa de Honduras. En él se presenta información sobre la propiedad de la tierra y los patrones sobre la pérdida de la misma en Sambo Creek, comunidad garífuna ubicada en la costa norte de Honduras, como forma de ilustrar los efectos de género de la legislación agraria neoliberal y de las iniciativas para la titulación de la tierra en las comunidades garífunas. La tradición oral se centra en la pérdida que las mujeres han tenido de sus tierras, punto que se encuentra ausente en el movimiento garífuna para reclamar los territorios ancestrales. El argumento con el que se intenta explicar esto es que, a pesar de que el territorio de las comunidades garífunas es un “asunto de mujeres”, el resaltarlo podría servir como punto de ruptura de un movimiento unificado indígena.

Antecedentes y contexto

Los garífunas son descendientes de africanos y de los indios nativos de esas tierras llamados caribes y arahuacos (*arawaks*)⁵, quienes han vivido a lo largo de la costa de América Central desde 1797 en comunidades salpicadas a lo largo de línea costera que va de Nicaragua a Belice. Honduras es el país que cuenta con la mayoría de la población garífuna y ésta se encuentra distribuida en 48 comunidades diferentes a lo largo de la costa norte. Esta población ha mantenido un patrimonio cultural bien determinado y una identidad colectiva fuerte, lo cual fue internacionalmente validado en el año 2003 por la declaración de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la

Cultura (*UNESCO*, por sus siglas en inglés) que establece que poseen “un patrimonio cultural inmaterial” (para la discusión de la historia detrás de la declaración, véase Cayetano y Cayetano, 2005). Esta proclamación reconoce que muchas prácticas religiosas y culturales claves están intrínsecamente vinculadas con la tierra y la reclamación colectiva del territorio comunal.⁶ Los derechos colectivos que sobre el territorio tienen los indígenas y los grupos étnicos han sido confirmados a través de una serie de declaraciones internacionales y convenios, incluyendo la Declaración Universal de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Declaración de San José de la *UNESCO* y el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (conocido comúnmente como OIT # 169).⁷ Honduras ha ratificado todos estos importantes convenios al establecer una estructura legal para que los grupos indígenas puedan hacer sus reclamaciones.

A pesar de la infraestructura legal internacional que “protege” los derechos de la población garífuna de Honduras a los territorios colectivos, el territorio garífuna ha sufrido una privatización masiva. Tradicionalmente, las tierras garífunas han sido de propiedad común, con el usufructo otorgado a las familias individuales, pudiendo estas legar sus derechos para el usufructo de las mismas a las generaciones subsecuentes. En los últimos 30 años, muchas de estas tierras han sido privatizadas a través de lo que los activistas garífunas llaman “procesos irregulares”. Estos procesos incluyen usurpación, intimidación, engaño o robo total a punta de pistola para usurpar las tierras y presionar para la venta de las mismas. La legislación hondureña de los años noventa ha acelerado el ritmo de la privatización. La legislación que aquí se discute, cae en lo que Deere y León (2001) sugieren como característico de los estados-naciones que están buscando rediseñar sus instituciones agrarias para facilitar así el neoliberalismo.⁸ “Enderezar las instituciones agrarias”, supone dos procesos: 1) deshacer los efectos de la reforma agraria de décadas anteriores y 2) crear condiciones que estimulen el mercado de la tierra.

El primer movimiento significativo para “enderezar las instituciones agrarias” fue la aprobación en 1992 de la Ley para la Modernización y el Desarrollo del Sector Agrícola (LMA). La LMA promovió la inversión extranjera y nacional en el sector agrícola al acelerar la titulación de las tierras y permitir a los miembros de las cooperativas de la tierra dividir sus propiedades en pequeñas parcelas para ser vendidas como tierras privadas. En ese momento, muchos pequeños propietarios que tenían dificultades económicas, escogieron vender sus terrenos. La aprobación de esta ley, en efecto terminó con la legislación de la reforma agraria de los años 60 y de principios de los 70 que consideraba que los recursos agrarios desempeñaban una función social. La nueva ley confería privilegios a la oferta y a la demanda sobre la redistribución de los programas dirigidos a la resolución de las desigualdades por el “bienestar común”.

La LMA legalizó el proceso de la privatización de la tierra favoreciendo así las inversiones, lo cual fue un incentivo para incrementar la privatización de las tierras garífunas por parte de los extranjeros interesados en el desarrollo turístico y en la urbanización. Según activistas garífunas, la falta de títulos de propiedad definitivos hizo que hombres de negocios hondureños y extranjeros, militares y políticos acosaran a los garífunas para que abandonaran sus tierras (Organización de Desarrollo Étnico Comunitario – ODECO 2002). Los datos que se presentan en este artículo sugieren que este proceso fue influido por el género. Mientras que los terrenos garífunas son propiedad

común, su usufructo se ha heredado históricamente a través de línea materna. Son por lo tanto las mujeres, quienes fueron acosadas para abandonar o vender sus tierras y, la mayoría de las veces, sus propiedades pasaron a manos masculinas.

Al mismo tiempo que la LMA fue aprobada, el Instituto Nacional Agrario de Honduras, cuyo acrónimo es INA, empezó a expedir títulos comunitarios de dominio pleno (títulos definitivos de propiedad) para las comunidades garífunas. En la actualidad, hay un total de 52 títulos comunitarios.⁹ El reconocimiento de la tierra bajo un título comunitario significa que las mejoras a la misma, por ejemplo casas u otros edificios, pueden ser comprados y vendidos por los individuos dentro de la comunidad, pero que el territorio permanece inalienable y, teóricamente, no puede ser vendido. Todas las tierras, incluyendo las que se encuentran ocupadas por casas u otras estructuras, así como las de cultivo, son propiedad del Patronato (es decir, el gobierno de la villa) y su usufructo es hereditario.

Mientras que por un lado, pareciera que los títulos comunitarios fueron una ganancia positiva para la comunidad garífuna (y de hecho los programas de titulación comenzaron después de muchos esfuerzos por parte de las organizaciones garífunas), los títulos comunitarios fueron en realidad otro movimiento para “enderezar esta situación”. Los títulos comunitarios crearon límites legales (por ejemplo, títulos que pueden ser mostrados en el juzgado) entre los territorios garífunas y las áreas con potencial de inversión y brindan la seguridad necesaria para estimular la inversión extranjera.¹⁰

Los activistas garífunas han rechazado los títulos comunitarios por dos importantes razones. Primera, los títulos de propiedad de la tierra dejan fuera porciones significativas de territorio ancestral. Segunda, la propiedad comunal no se aplica a las tierras que ya han sido privatizadas. Esto es, un terreno que fue privatizado antes de que se expidiera el título comunitario, puede ser vendido a miembros de la comunidad que no son nativos. En muchos casos, la gran mayoría de las tierras dentro de las fronteras identificadas bajo títulos comunitarios, han sido ya privatizadas.

Actualmente, la región costera está siendo promocionada por el gobierno hondureño y por instituciones de crédito internacionales para desarrollos masivos turísticos, con consiguientes amenazas para los derechos colectivos de la tierra.¹¹ En julio de 2001, bajo la Estrategia para la Reducción de la Pobreza de Honduras, el Banco Mundial aprobó el Proyecto de Turismo Costero Sostenible, el cual es un programa de cuatro años para permitir el “desarrollo y manejo del turismo a lo largo de la zona costera continental del norte de Honduras y las Islas de la Bahía cercanas a la costa de Honduras.” El documento aconseja que “un mayor estudio de los títulos de propiedad de la tierra de las comunidades indígenas de la costa norte debe recomendar acciones para formalizar el reconocimiento del derecho a la tierra de los indígenas, al igual que una resolución satisfactoria del conflicto” (Banco Mundial, 2001). El Banco Mundial financió el Programa de Administración de Tierras de Honduras (PATH) el cual respeta los títulos de propiedad de terrenos que se encuentran dentro de las tierras comunales otorgados a personas ajenas a la comunidad y permite la individualización de las tierras de la comunidad. PATH es el intento más reciente de “enderezar esta situación” en Honduras, cuyo efecto ha minado el derecho de los garífunas a los territorios colectivos además de quitárselo a las mujeres.

Tanto la privatización como la pérdida de las tierras ancestrales para el cultivo y la cosecha a través de la expedición de títulos comunitarios que excluye dicho territorio,

son procesos afectados por cuestiones de género y estas son las cuestiones por las que las mujeres activistas garífunas están muriendo. Existen dos organizaciones principales que representan a los garífunas hondureños: la Organización Fraternal Negra Hondureña u OFRANEH y la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario u ODECO. La OFRANEH es la más antigua de las dos organizaciones y es la organización de base que trabaja para la promoción de los derechos políticos y los derechos a la tierra de las comunidades garífunas. ODECO se separó de OFRANEH en 1992 debido a la diferencia de opiniones de sus miembros fundadores con respecto a cómo la población garífuna debería interactuar con las políticas sobre el desarrollo y la lucha por la tierra. El enfoque de ODECO se dirige más hacia la inclusión e integración en la planeación del desarrollo y los programas, mientras que OFRANEH enfatiza la resistencia hacia el modelo de desarrollo económico neoliberal de Honduras (Brondo, 2006: 114-140).

Recolección de datos y métodos

La información presentada en este artículo fue recolectada a lo largo de trece meses de trabajo de campo entre los meses de junio de 2000 y octubre de 2002 y las declaraciones archivadas de activistas públicos a lo largo de enero de 2005. Se utilizaron múltiples métodos para la recolección de datos, incluyendo entrevistas que siguieron un protocolo semi-estructurado, entrevistas no estructuradas, investigación en los archivos, observación directa y observación participante. El 91% de las entrevistas se realizaron con los siguientes grupos: miembros garífunas y mestizos de la comunidad de Sambo Creek; operadores de turismo; dueños de hoteles y personal de los mismos en La Ceiba y Sambo Creek; líderes y activistas de las dos organizaciones garífunas de Honduras, ODECO y OFRANEH; funcionarios del Instituto de Turismo de Honduras; y funcionarios de la oficina regional (es decir, La Ceiba) del Instituto Nacional Agrario. La mayoría de las entrevistas no fueron grabadas y, por lo tanto, muchas de las citas del presente artículo no son literales, sino que fueron transcritas de las notas que se tomaron a mano.

Una parte significativa de los datos que se presentan en este artículo se tomaron de una muestra de hogares de la comunidad de Sambo Creek. Sambo Creek se encuentra localizada al norte de la costa hondureña, a 20 kilómetros de La Ceiba. La Ceiba es la tercera ciudad más grande en Honduras y un destino turístico popular. La inversión en la infraestructura turística está aumentando en las áreas circundantes de la ciudad, muchas de las cuales son tierras ancestrales garífunas. Con su proximidad a La Ceiba, Sambo Creek ha experimentado cambios importantes en su infraestructura, demografía y tenencia de la tierra. Su población ha tenido un crecimiento estable en las últimas décadas. En 1981, McCommon (citado en Anderson, 2000: 88) reportó una población de 1196 habitantes de los cuales el 90% eran garífunas y el 10% mestizos. Anderson (2000: 88) reportó en el año de 1996, una población cercana a los 2500 habitantes, comprendiendo los mestizos entre el 30 y el 40%. En la fecha en que el presente estudio se realizó (2002), la población de Sambo Creek fue estimada por el Consejo de Investigación de Centroamérica y del Caribe (CCARC, por sus siglas en inglés) dando un número aproximado de habitantes de 5000, siendo por lo menos el 40% de ellos mestizos (CCARC, 2002). Este cálculo fue hecho tomando en cuenta tanto a las personas que vivían en el país como a las que vivían en el extranjero. La población que vivía en Sambo Creek en ese tiempo era, aproximadamente, entre 2000 y 3000 personas. Este cálculo es

apoyado por el censo de comunidades del año 2005 que reportó que habían unos 607 hogares y un total de habitantes de 2891 (Scheerer, 2005).

La muestra de hogares de Sambo Creek (n = 55) fue designada para representar cada sector geográfico de la comunidad. Lo importante de este estudio fue la representación que se tuvo de cada sector de la comunidad, no necesariamente el que se tratara de una muestra representativa de adultos. Esto fue interesante, no sólo por las diversas colonias representadas con sus diferentes clases sociales, sino también por la historia única de las tierras circundantes de la comunidad referente a su transformación de tierras de cultivo a tierras urbanas. Por ejemplo, la colonia llamada Colonia Libertad fue donada a la comunidad por el gobierno y el Patronato la dividió en lotes que distribuyó a las familias que no tenían casas; algunas áreas de la Colonia Suazo que alguna vez fueron de cultivo, fueron compradas y privatizadas por miembros bien conocidos de la comunidad; y las áreas de Corinto fueron usurpadas por invasión de los mestizos y ahora son casas de mestizos cuya situación económica es diversa.

Los sujetos de las entrevistas fueron reclutados aproximadamente en cada quinto hogar. Dentro de estos hogares, la representación de edad, género y grupo étnico, fue asegurada a través de la estrategia de rotación de las entrevistas por género y después por edad.¹² A pesar del intento de rotar entre las mujeres y los hombres del hogar, Sambo Creek tiene más mujeres que residen permanentemente ahí que hombres, por lo que la muestra se inclinó fuertemente hacia las mujeres (es decir, 35 mujeres y 20 hombres). Esto se debe a que en ciertas áreas de la comunidad hubo varios hogares consecutivos sin hombres que residieran allí. En lugar de dejar fuera grandes secciones de la comunidad, se procedió a entrevistar a la mujer que era la cabeza de familia.

La migración transnacional, la matrifocalidad y la conexión que las mujeres tienen con la tierra

La migración ha sido, desde hace mucho tiempo, parte de la sociedad garífuna, empezando por la migración estacional de Centroamérica de 1800 y principios de 1900 hasta llegar a la migración a los Estados Unidos de América que ocurre desde los años cincuenta (England, 2000: 93). Las investigaciones sobre la migración garífuna (por ejemplo, Kerns, 1983; González, 1988; England, 2000) sugieren que no fue sino hasta décadas recientes que la pobreza motivó la migración laboral. Los garífunas usaban la migración para obtener bienes industriales y complementar su ya adecuada economía de subsistencia (England, 2000: 93). Sin embargo, en las últimas décadas, las reformas de la economía neoliberal han dado como resultado una desigualdad en la distribución de la tierra, lo cual ha impactado negativamente la subsistencia económica garífuna. El resultado subsiguiente es que la migración garífuna ahora es necesaria y, en muchos casos, las remesas de dinero enviadas del extranjero son el único ingreso de las familias garífunas que permanecen en Honduras.

El Patronato estima que las remesas del extranjero son, aproximadamente, la única fuente de ingresos para el 50% de los hogares de Sambo Creek. Incluso, para algunos de los demás, las remesas constituyen un suplemento a su salario. El cálculo hecho por el Patronato está de acuerdo con la información que recolecté: el 59.57% de los hogares donde realicé entrevistas, recibían dinero de sus familiares que habían emigrado a alguna de las grandes ciudades de Honduras (es decir, Tegucigalpa o San Pedro Sula) o a los Estados Unidos de América. En el censo de hogares que Scheerer realizó en el año

2005, ella encontró que el 49.9% de todos los hogares de Sambo Creek recibían remesas con regularidad y que el 94.6% de las remesas venían de los Estados Unidos (Scheerer, 2005).

El proceso migratorio en el cual más hombres que mujeres abandonan sus comunidades natales, ha influido fuertemente en la sociedad garífuna y su cultura, de tal manera que las mujeres juegan un papel importante en la economía local, las actividades para la subsistencia diaria y las prácticas religiosas. Las mujeres, también son responsables de enseñar el idioma y las prácticas culturales a las futuras generaciones. Aunque generalmente se espera que las mujeres sean monógamas, los hombres, con frecuencia, tienen relaciones sexuales con más de una mujer y no es inusual para un hombre tener hijos de dos o más mujeres (Anderson, 2000: 76). Por consiguiente, muchos de los hogares garífunas en Sambo Creek están formados por generaciones de mujeres y sus hijos; en poco tiempo, las mujeres se han convertido en el eje central de los hogares, las comunidades y la cultura garífuna (Kerns, 1983; González, 1969). En 1988, González (1988: 8-9) observó lo siguiente entre los garífunas:

Las mujeres han comenzado a ser el centro, tal vez, de manera predeterminada... si alguien quisiera deliberadamente “feminizar” un sistema sociocultural completo, no podría elegir otro camino que el de eliminar las funciones institucionalizadas como masculinas. En los siglos XVII y XVIII, los hombres y no las mujeres, eran los que cazaban y pescaban, los que ejercían como líderes religiosos, guerreros y cabezas de familia. Al principio la migración laboral en busca de una mejora salarial (siglo XVIII) fue también un esfuerzo masculino, uno que llevaba al éxito económico y a la gloria personal. Sin embargo, poco a poco estos roles han sido o eliminados de la cultura garífuna por completo o, como en el caso de la migración y del liderazgo religioso, las mujeres ahora también los toman. Como un informante del sexo masculino dijo en 1975: “no hay nada que un hombre pueda hacer que una mujer no pueda hacerlo igual o mejor...” Un argumento feminista básico en la actualidad es que el estatus general de una mujer en una sociedad está relacionado con la naturaleza de los roles que se le permite tener. El caso de los garífunas es casi un reflejo de lo que, con mayor frecuencia, les ha sucedido a las mujeres desde el principio de la revolución industrial. Esto es, los roles asignados a los hombres han sido borrados o diluidos hasta el punto de que los hombres como clase parecen, de alguna manera, menos importantes que las mujeres. La situación general resultante ha sorprendido a muchos observadores, miembros de un tipo diferente de orden social, por ser “matrifocal”.

Dentro de Honduras, los líderes de las organizaciones garífunas apoyan a González, sosteniendo que las relaciones de género garífuna sobrepasan las relaciones de género mestizas. En 2002, los dirigentes de OFRANEH le dijeron a Thorne (s.d.) que a diferencia de los hombres ladinos,

los hombres garífuna “respetaban” las opiniones de las mujeres y trabajaban apoyándose mutuamente en los asuntos de la comunidad... que cuando las mujeres garífunas se reunían, los hombres no eran excluidos, sino que a menudo estaban presentes, desempeñando un papel de apoyo y animando la participación de las mujeres.

Aunque es verdad que las mujeres ostentan un grado relativo de poder dentro de la comunidad, Sambo Creek todavía no tiene una mujer que sea Presidenta del Patronato. Fuera del ámbito de la política, las mujeres son el centro de la comunidad y los niños están más obligados hacia sus madres que hacia sus padres. En la descripción de Anderson (2000: 76) sobre las relaciones de género en Sambo Creek, él señala:

Cuando los esposos están presentes, las mujeres aún mantienen su poder social y económico, sobre todo, cuando sus hijos pasan a ser adultos que trabajan. Los hijos (hombres y mujeres), típicamente desarrollan una relación cercana con sus madres, sus abuelas y tías maternas y adquieren la obligación de apoyarlas desde lo financiero hasta las cosas prácticas (por ejemplo, ayudando a construir o reparar la casa, limpiando el pedazo de jardín). Ellos casi siempre hablan en términos de mandarles dinero a su madre o construir una casa para ella más que para ambos padres o, por supuesto, para el padre.

Las observaciones de Anderson concuerdan con los datos históricos de la propiedad presentados en este artículo, los cuales fueron recolectados cinco años después. Los entrevistados hablaron casi exclusivamente de sus madres y abuelas cuando aportaban historias sobre el hogar y la propiedad.

Las actividades de las mujeres garífunas las relacionan con el territorio de la comunidad (tierra o agua) en muchas formas importantes. Las mujeres siembran la tierra, cuidan y recolectan las cosechas, preparan la comida y venden productos de comida tradicional. Es necesario que las mujeres tengan acceso a la tierra y al mar para que preparen comidas tradicionales, como la *ereba* (pan de cazabe hecho de yuca), la machuca (plátanos verdes machacados, servidos con mariscos y sopa hecha a base de coco), pan de coco y otros platillos. La comida es importante en contextos múltiples, incluyendo las celebraciones profanas, la alimentación diaria y los rituales religiosos (González, 1988: 98). Las mujeres tienen también una conexión con la tierra y el mar a través de su religión ancestral, llamada *dugu*. Hay varios rituales para los cuales es necesario tener acceso tanto a la tierra como al mar, para poder satisfacer las peticiones de los ancestros. Existen tres ritos ancestrales importantes que se practican y son: *Amuyadahani* (baño del espíritu del difunto), el *Chugu* (alimentación del difunto) y el *Dugu* (celebración en honor del difunto). Todos estos ritos requieren que se alimente a los ancestros con comidas tradicionales. (Cayetano y Cayetano, 1997). La dramatización de las ceremonias siguiendo los pasos de la llegada de los garífunas, requiere que las

personas tengan acceso tanto a la tierra como al mar, porque los ancestros llegaron por tierra (amerindios) y por mar (africanos). Las mujeres tienen papeles principales en estas ceremonias: preparan la comida, cantan y realizan danzas propias de su género para los ancestros. Una mujer puede ejercer como la *buyei* (chamán) que dirige las ceremonias. Aunque las actividades masculinas también están relacionadas con la tierra y el mar, son todavía las mujeres las encargadas de enseñar las tradiciones a los niños.

La movilización feminista y el derecho de las mujeres a la tierra en Honduras

Los movimientos feministas de los años 70 y de los 80 estuvieron caracterizados por un amplio interés en los derechos de igualdad para las mujeres, el empoderamiento y la redistribución económica (Schild, 2000; Barrig, 2001). Las batallas feministas se centraron en talleres sobre empoderamiento y mayor concienciación (Alvarez, 1998; Schild, 2000) en los que los problemas “invisibles” de las mujeres (por ejemplo, violencia doméstica, salud y reproducción) se abordaron, fomentando de este modo el sentido de solidaridad entre las mujeres y constituyendo una plataforma hacia la cual avanzar. Los movimientos feministas latinoamericanos de ese tiempo también se centraban en la comprobación de nuevos marcos institucionales y legales que aseguraran derechos iguales para mujeres y hombres (Barrig, 2001). En los años 90, el neoliberalismo, los programas de ajuste estructural, la disminución del papel regulador de los gobiernos y el incremento de la soberanía del mercado alteraron significativamente los movimientos feministas en Latinoamérica. La habilidad de las mujeres para definir el alcance y el contenido del programa de igualdad de género ha sido remplazada por programas institucionalizados de equidad de género, los cuales están dirigidos hacia la capacitación de las mujeres para que puedan acceder al mercado al animarlas a confiar en las soluciones basadas en el mismo mercado para todos sus problemas (Schild, 2000). [Así es como el Banco Mundial y el gobierno de Honduras están intentando abordar la desigualdad de género. Por ejemplo, el Fondo Hondureño de Inversión Social (FHIS) ofrece talleres en las comunidades garífunas con el fin de proporcionar capacitación sobre hospitalidad a las mujeres garífunas que las prepare para recibir a los turistas y el Banco Mundial anima a los grupos indígenas a que trabajen en la producción de artesanías y en el ecoturismo. Todas estas son estrategias de mercado que “venden” el conocimiento y la cosmología de las mujeres garífunas indígenas a los consumidores.]

Aunque los derechos de las mujeres a la tierra han sido abordados en todo momento por las organizaciones internacionales de mujeres, no fue hasta los años 90 que constituyeron un tema central de los movimientos feministas, influidos por los movimientos indigenistas. Por esas fechas, los estados-naciones estaban a cargo de establecer los medios para que la igualdad de género en la propiedad de la tierra y en su usufructo estuviera asegurada. Fue en ese período cuando el acceso y el control de las mujeres sobre los recursos fueron internacionalmente reconocidos, pasándose de un enfoque en la propiedad de las mujeres como un medio para incrementar la eficiencia en la producción a uno que prestara atención a la productividad como derecho económico de las mujeres. La propiedad de la tierra por parte de las mujeres, por lo tanto, comenzó a ser considerada como un medio para el empoderamiento (Deere y León, 2001: 32),

argumento este esgrimido por Bina Agarwal en su influyente libro de 1994 titulado *A Field of One's Own: Women and Land Rights in South Asia*.

A pesar de que la legislación aprobada en los años 90 todavía seguía principios estrictos neoliberales, se apartó de las leyes agrarias anteriores que concedían privilegios a los hombres al designar como beneficiarios a los cabezas de familia, los cuales generalmente eran hombres. En la nueva legislación, la propiedad de la tierra ha sido concedida a todas las personas físicas o jurídicas y tanto hombres como mujeres pueden ser propietarios de la tierra y ser beneficiarios de los programas estatales. La Ley de Reforma Agraria hondureña de 1991 explícitamente estatuye que todo hombre o mujer mayor de dieciséis años puede ser beneficiario de los programas estatales, sin importar su estado civil. Además, la legislación hondureña deja claro que la categoría “campesinos” que se esperaba se beneficiara de la distribución de la tierra o de los esfuerzos de titulación, incluye tanto a campesinos como a campesinas (Deere y León 2001: 38-39). Cuando se compara la legislación agraria neoliberal con la legislación pasada, se nota que la primera es más equitativa en cuanto a los géneros. Sin embargo, los cambios en la legislación no necesariamente significan que la propiedad de la tierra sea más igualitaria en la práctica.

Deere y León (2001: 42) ofrecen una comparación por género de los beneficiarios de la titulación de la tierra desde la reforma agraria neoliberal en Honduras (las autoras analizan datos de 1995 a 1997), demostrando que los hombres recibieron el 75% y las mujeres el 25% de los títulos otorgados. Deere y León explican que este número es bajo comparado con el de otras naciones latinoamericanas, porque en Honduras no hay mecanismos obligatorios de inclusión. Países como Chile y Ecuador tuvieron una distribución de títulos más equitativa en cuanto al género (43% de las mujeres en Chile y 49% en Ecuador), ya que tienen mecanismos obligatorios de inclusión, tales como una prioridad explícita para otorgar títulos a hogares campesinos pobres cuyas cabezas de familia son mujeres. La ley hondureña es ciega ante los asuntos de género, lo cual explica el bajo porcentaje de mujeres que se han beneficiado de la titulación de la tierra. Sin embargo, Deere y León (2001: 44) señalan que aunque estos números son bajos en comparación con otros países, ellos son marcadamente más altos que en los períodos anteriores de reforma cuando las mujeres representaban sólo el 3.7 % de los beneficiarios, tal vez un reflejo de los cambios paulatinos de los programas internacionales feministas.

Aunque las mujeres hondureñas en general están haciendo progresos en lo que respecta a recibir títulos de propiedad privada de la tierra a su nombre, las mujeres garífunas están actualmente perdiendo sus derechos a la tierra, debido a los programas neoliberales de titulación de la misma. Esto es debido a que mientras la legislación hondureña (por ejemplo, la LMA y PATH) reconoce a las mujeres como productoras, las leyes están dirigidas a la modernización, globalización y privatización de la economía y enfocadas en la expedición de títulos de propiedad privada de la tierra en oposición a los títulos comunitarios basados en los derechos al usufructo heredados por línea materna. Las mujeres garífunas no poseen las condiciones necesarias para beneficiarse de estas leyes, específicamente: educación, experiencia en el sistema de mercado, acceso a créditos e inversión de capital. Como los siguientes datos de Sambo Creek demuestran, el apremio hacia la privatización de la tierra le ha quitado realmente poder a las mujeres (es decir, el efecto contrario de la tesis de Agarwal). Las mujeres garífunas están ahora

perdiendo las tierras que ellas poseyeron sin título legal a manos tanto de hombres mestizos como garífunas quienes están comprando los títulos privados.

La pérdida de la tierra de las mujeres garífunas: Historias de Sambo Creek

Históricamente, los miembros de la comunidad poseen el derecho al usufructo de la tierra comunitaria que ellos han usado para asentamientos humanos y tierras de cultivo. Los derechos de usufructo para ambos propósitos, fueron heredados, típicamente, por línea materna. Antes de los años 80, la comunidad de Sambo Creek estaba limitada a un pequeño pedazo de tierra entre la playa y los rieles del ferrocarril. El ferrocarril fue construido en 1910 por *Vacarros Bros. Fruit Company*, cuando establecieron las plantaciones de plátanos cerca de allí. (Estas plantaciones fueron abandonadas en los años 20 cuando las enfermedades destrozaron los cultivos (Anderson, 2000)). Desde el asentamiento inicial hasta los años 30, los garífunas cultivaron la mayoría de las tierras que circundaban la comunidad. Cuando las compañías bananeras se retiraron en los años 30, el trabajo como jornalero en las plantaciones y en los muelles desapareció para los hombres garífunas y las mujeres perdieron la oportunidad de vender comida y bebidas en las plantaciones. Los mestizos ricos empezaron a usurpar las tierras, incluidas las que los garífunas usaban para el cultivo y la cosecha. De acuerdo con la tradición oral local, un mestizo asociado con el Partido Nacional del presidente y dictador Tiburcio Carías Andino (1933-1949) se apropió de gran parte de las tierras de cultivo de la comunidad para usarlas como rancho para la cría de ganado vacuno (véase también Anderson, 2000). Los residentes garífunas de mayor edad (es decir, de 70 años o más) que entrevisté recordaron cómo los representantes del Partido Nacional y la policía de La Ceiba sacaron por la fuerza a los granjeros de estas tierras. Las tierras apropiadas incluían parte de lo que en la actualidad se conoce como Colonia Libertad, Colonia Suazo y Corinto. Muchos de los terrenos permanecieron sin ser utilizados a lo largo de los años, pasando a manos de ganaderos y personas foráneas poderosas.

Al final de los años 70, los activistas de la comunidad comenzaron a pedir al Instituto Nacional Agrario (INA) la recuperación de sus tierras incautadas ilegalmente. Durante ese tiempo, Felipe Suazo¹³, un residente garífuna rico, compró gran parte de estas tierras (es decir, lo que son ahora la Colonia Suazo y Corinto) de un propietario mestizo a quien se amenazó con perder todo el terreno a favor de la comunidad. Según McCommon (citado en Anderson, 2000: 87), Suazo dividió y vendió esta tierra a las personas con la condición de que construyeran casas de cemento con techos de zinc. Los costos que esta condición imponía impidió que aquéllos que más necesitaban la tierra obtuvieran y, como resultado, el área se diferencia por completo del resto de la comunidad, con casas grandes y bien construidas y patios con verjas pertenecientes a los garífunas ricos (quienes son típicamente aquellos que han trabajado durante muchos años en los Estados Unidos de América). El dieciséis por ciento de los hogares encuestados (9 de 55) obtuvieron sus terrenos por compraventa privada con Suazo.

Las entrevistas y las conversaciones informales revelaron que algunas familias garífunas pobres perdieron sus tierras a través de un proceso de préstamo con Felipe Suazo. Seis individuos me dijeron que ellos escucharon historias sobre algunas mujeres que firmaron la cesión de las tierras de cultivo de su familia a Suazo a cambio de comida, medicina, zapatos u otros artículos necesarios.¹⁴ Cuando ellas no pudieron pagarle el dinero que le debían por los artículos, él se apoderó de los terrenos. Por ejemplo, un

hombre joven me dijo que su madre vendió sus tierras familiares por 100 lempiras para poder comprarle a su hermana un par de zapatos, dejando así a él y a sus hermanos sin herencia. Intercambios de este tipo facilitaron la privatización de las tierras comunales.

En 1982, la comunidad tuvo éxito al recuperar algunos de los terrenos incautados y perdidos de manera ilegal. Ellos aseguraron sus derechos bajo el título comunitario que amparaba lo que es ahora la Colonia Libertad. La tierra fue recobrada a través del Instituto Nacional Agrario después de varios años de peticiones por parte de la comunidad (las peticiones empezaron a finales de los años 70). Se le dio al Patronato autoridad para dividir y distribuir los terrenos entre los miembros de la comunidad que no tenían ninguno y los residentes garífunas y mestizos entraron en una lotería para recibir terrenos individuales. Aunque la idea original era dedicar la tierra, por lo menos en parte, para el cultivo, ésta se ha convertido principalmente en área residencial (véase también Anderson, 2000). En la actualidad, mucha de la tierra ha sido dividida todavía más y vendida como terrenos privados. El setenta y uno por ciento de los hogares encuestados (39 de 55) reportaron vivir en terrenos privados, a pesar de que todas estas casas estaban ubicadas dentro de los límites del título comunitario de 1997. Significativamente, las reglas de la posesión comunitaria y los derechos al usufructo se aplican solamente a la tierra que no contaba anteriormente con títulos privados. Cerca del 100% de la tierra dentro de los límites del título comunitario de 1997 ya había sido privatizada, lo cual hacía inútil el título a los ojos de la comunidad.

Dos tipos de evidencia demuestran que la tendencia hacia la privatización ha sido afectada por cuestiones de género. En la primera evidencia, los datos de la encuesta sobre patrones de propiedad y de herencia revelan que era más probable que las mujeres garífunas controlaran los derechos al usufructo tanto de los terrenos para vivienda como de las tierras de cultivo. Es necesario recordar que, históricamente, los hogares estaban ubicados en el centro de la comunidad (es decir, entre la playa y los rieles del ferrocarril) y que las tierras de cultivo se encontraban en las áreas circundantes o lo que ahora son la Colonia Libertad, la Colonia Suazo y Corinto. En la encuesta de 2002 que se hizo a los hogares, las mujeres reportaron ser propietarias con mayor frecuencia que los hombres. De los cincuenta hogares de los que se obtuvieron datos sobre los propietarios, treinta (60%) dijeron que los propietarios eran mujeres (de las cuales sólo dos de ellas no eran garífunas), doce (24%) dijeron que eran hombres y ocho (16%) que la propiedad era mancomunada. De las veintiséis mujeres garífunas entrevistadas, quince (58%) reportaron vivir en los terrenos que heredaron por línea materna. Las otras once mujeres vivían en terrenos comprados en la Colonia Suazo o en terrenos donados en la Colonia Libertad, pero dijeron que antes de haber obtenido su propio terreno, vivieron en las casas de familiares femeninos, apoyando así la tendencia a la propiedad de la tierra por parte de las mujeres. El modo en que los hombres adquirieron los terrenos apoya más la existencia de una tradición de la herencia por línea materna y la idea de que los hombres fueron en gran parte los responsables de la compraventa privada de las tierras de cultivo. Tres de los hombres que dijeron ser propietarios le compraron sus casas a mujeres, dos vivían en terrenos donados (Colonia Libertad) y los otros dos compraron sus terrenos de manos de Suazo y de Fernández.

El segundo tipo de evidencia que apoya la naturaleza de género de la privatización son las historias transmitidas oralmente sobre la pérdida de las tierras de cultivo. Cada individuo garífuna que entrevisté (en la encuesta de los hogares y en las

historias transmitidas de manera oral) dijo haber acompañado a su madre y/o a su abuela a la montaña o al área de Corinto para cuidar o recolectar las cosechas y las frutas. Aunque es cierto que los hombres participaron y continúan participando en la agricultura, las mujeres de la familia ya fallecidas fueron mencionadas más en las historias sobre la pérdida de las tierras. Setenta y cuatro por ciento de las entrevistas que realicé tienen declaraciones como las siguientes.

Recuerdo muy bien ir a la montaña con mi abuela. Nosotras íbamos temprano, cuando todavía estaba oscuro. Cruzábamos el camino y atravesábamos el bosque para llegar a nuestro terreno. Un día llegamos ahí y un hombre estaba allí diciendo que era de él. ¡Él dijo que Valentín¹⁵ [un miembro del Patronato] se lo vendió por 70 lemps!¹⁶ Estaba tan enojada, pero no pude hacer nada porque era muy chica. Y mi mamá no hizo nada, ni tampoco mi tía. ¡Yo estaba tan enojada! ¡Por 70 lempiras! (Mujer garífuna de 25 años. Traducido del español original al inglés por la autora de este artículo.)

Mi abuela dijo que todo lo que está ahí... todas esas haciendas y donde los hoteles están ahora... todo era yuca. Mi abuela plantó yuca durante su vida. Pero la gente vino y los amenazó, diciéndoles que debían salir o vender... ellos estaban asustados y no supieron cómo defenderse... (Mujer garífuna de 32 años. Traducido del español original al inglés por la autora de este artículo.)

Después de escuchar tales comentarios, seguí con preguntas directas para obtener ejemplos concretos sobre las tierras robadas. La siguiente mujer garífuna de 46 años proporcionó un ejemplo:

Cuando era niña, trabajábamos la tierra con mi madre. Esto fue hace muchos años. Nos levantábamos a las cuatro o cinco de la mañana e íbamos al otro lado del camino para recolectar la yuca, los plátanos macho, los guineos... Cuando tenía alrededor de 39 años, dejé de plantar. Tuvimos que parar porque unas personas ocuparon nuestra tierra y nos la robaron. Sampson, por ejemplo. Él era un maestro aquí en nuestra escuela. [Por lo tanto] nosotros confiábamos en él. Él habló con todos los padres de familia de la escuela y recogió nuestras firmas, cerca de 500 o más, pidiéndonos diez lempiras para que pudiéramos conseguir agua [potable]. Todos accedimos y confiamos en él. Pero él terminó robándose la tierra de la gente. (Mujer garífuna de 46 años. Traducido del español original al inglés por la autora de este artículo.)

La historia del Sr. Foráneos Caso Sampson que engañó a la comunidad alegando que los miembros de ella firmaron una petición para traer ayuda externa para el desarrollo de los proyectos locales, es bien conocida por todos. La mayoría de las personas que entrevisté recordaban esta petición y dijeron que Sampson habló con las madres de los niños en edad escolar asegurándoles que él traería agua potable a la comunidad. Después,

Sampson regresó con los documentos que declaraban que él era propietario de un sendero importante de terreno en Corinto. Este terreno es ahora privado. El caso de Sampson, quien obtuvo tierras a través de procesos irregulares, a diferencia del caso que se presenta a continuación, todavía tiene que ser llevado a los tribunales.

En el año 2002, alrededor de la fecha en que se realizó la presente investigación, el conflicto más polémico era el de las tierras de Castillo, un mestizo con contactos políticos que ilegalmente extendió su terreno vallándolo con verjas privadas y contrató a un vigilante para protegerlo. Se prohibió a los miembros de la comunidad cruzar este terreno para tener acceso al mar o al río. Muchas historias se contaron en la comunidad sobre cómo Castillo obtuvo su terreno. El abuso de poder y de autoridad, la explotación de la pobreza de los garífunas y la discriminación racial fueron los temas centrales de estas historias. Marta, una mujer garífuna de 35 años, escuchó la siguiente historia de su abuela:

En el terreno de Castillo había una mujer garífuna que era la propietaria original de esa tierra. Un cerdo de su vecino entró en su terreno y lo destruyó, comiéndose la yuca. Ella le pegó al cerdo, pero el vecino se enojó y ella se asustó y terminó por abandonar su tierra debido al miedo. Después de esto, el vecino tomó posesión de la tierra de la mujer y se la heredó a sus hijos y luego a sus nietos. Finalmente, la tierra se perdió. (Traducido del español original al inglés por la autora de este artículo.)

Nótese que la propietaria original era una mujer. Las mujeres fueron las principales víctimas, incluso en las historias contadas por los hombres. La siguiente historia es un ejemplo de ello:

Consesa Buity era la propietaria original. Ella no tenía dinero y no vendió sus tierras. Lo que sucedió fue que su esposo murió y no tenía dinero para pagar un ataúd. En ese tiempo un ataúd costaba 7.50 lempiras. Miguel Fernández le compró el ataúd como préstamo por sus tierras. Pero Consesa murió y su hija tenía miedo de Fernández, por lo que no recuperó sus tierras. Por lo que después de un tiempo, Fernández le vendió la tierra a Castillo, hace cerca de 25 años. Flores era abogado y por eso él trabajó en los papeles de este proceso. (Traducido del español original al inglés por la autora de este artículo.)

Historias de este tipo circularon en la comunidad de cómo Fernández y después Castillo se convirtieron en propietarios de la tierra de Corinto. Según un informe del CCARC (2002), la tierra pasó primero a Suazo, el dueño de la tienda local y prestamista quien después se la vendió a Fernández.

Las historias arriba descritas y la relación de las tierras propiedad de Suazo con su subsiguiente venta a personas foráneas, revelaron que lo que está sucediendo en Sambo Creek es más complicado que el hecho de que los mestizos exploten a los garífunas usando amenazas físicas e influencias políticas. Aunque es cierto que muchas de las tierras ancestrales de la comunidad se encuentran ahora en manos de mestizos y extranjeros, fue Suazo, un hombre garífuna, quien facilitó en parte esta transición. Las

historias de la pérdida de la tierra se centran en las mujeres porque la pérdida de la tierra, ya sea a manos de mestizos o de otro garífuna (como Felipe Suazo) es un proceso en el cual las mujeres han perdido recursos a manos de los hombres.¹⁷

El patrón migratorio que se lleva a más hombres que mujeres de Sambo Creek en busca de trabajo asalariado, deja atrás a un desproporcionado número de mujeres y ancianos para cuidar de los niños. Para las mujeres que no tienen compañeros trabajando en otro lugar que envíen remesas de dinero, el recurso más valioso que tienen es su tierra. Cuando una mujer se enfrenta con situaciones extremas como son la necesidad de comprarle a su hijo comida, zapatos, artículos escolares o la atención médica, ella intercambiará su único recurso, la tierra. Además, conforme las mujeres ven que el precio de la tierra sube vertiginosamente (de acuerdo a los estándares locales), algunas venden sus terrenos para obtener dinero en efectivo rápido.

El activismo de las mujeres garífunas y las limitaciones del discurso de los derechos de los indígenas

A pesar de que los hombres garífunas esgrimen argumentos similares a aquellos realizados por mujeres activistas presentados en este apartado, me centro en las mujeres garífunas. Centrar nuestra mirada en esto es importante por dos razones. La primera es que las mujeres de ascendencia africana se encuentran frecuentemente eclipsadas dentro de los movimientos negros cuyo liderazgo lo llevan, típicamente, los hombres (Safa, 2004).¹⁸ La segunda es que las mujeres garífunas, de quienes en el pasado se dijo que “evitaban” la política, están en la actualidad centradas por completo en la movilización garífuna. Con respecto al género y a las políticas garífunas, Francesca Gargallo (2005) recientemente sostuvo que:

... nosotras, como mujeres, nos sentimos un poco aprehensivas acerca de la política porque la identificamos con prácticas de la democracia representativa de las cuales somos omitidas. De hecho, la política para la mujer garífuna más que ser “algo de hombres” tiene un sentido diferente; es una forma de organizarse hacia la acción que pertenece a un mundo que no es ni femenino ni verdaderamente garífuna. Es interesante notar que las mujeres garífunas consideran a la “política” (o a los valores dominantes que se identifican con ella) sólo como algo útil, como una posibilidad para trabajar o para demostrar sus actividades artísticas y solamente después de que hayan terminado con sus labores en el hogar (Gargallo, 2005: 154).

Gargallo sugiere que las mujeres garífunas evitan la política porque es un campo con el cual no se identifican y que se encuentran a sí mismas más cercanas a los asuntos relativos al hogar. Si tomamos esto como un hecho, uno puede fácilmente extrapolar que como las comunidades garífunas son matrifocales, las responsabilidades que las mujeres tienen son no sólo con su hogar sino también con su comunidad. Por lo tanto, cuando el bienestar de la comunidad es amenazado, las mujeres garífunas se ven forzadas a entrar en la “política”. Y como sucede en el caso del presente estudio, las mujeres garífunas hondureñas se han visto obligadas por las circunstancias a ponerse en acción para defender sus tierras.

Las mujeres ocupan puestos importantes en las dos organizaciones garífunas de Honduras. Las mujeres tienen la mitad de los puestos de liderazgo en ODECO, incluyendo el de asesor legal de la organización, que está a cargo de todos los asuntos relacionados con los derechos a la tierra de los garífunas. Las mujeres, también, se encuentran fuertemente presentes en OFRANEH, con los dos puestos más importantes ocupados por mujeres. Las líderes de OFRANEH han sido internacionalmente reconocidas. A pesar de que las mujeres ocupan un papel central en las organizaciones garífunas y de lo que claramente parece ser una lucha por los recursos afectada por problemas de género (con mujeres perdiendo sus tierras a manos de los hombres), la naturaleza de género de la lucha por la tierra es disfrazada o escondida en la movilización garífuna. El trabajo de algunos estudiosos del tema (Deere y León, 2001; Richards, 2005) ha demostrado que la existencia de estos espacios amplios implica que el género puede perderse y los asuntos de género volverse subordinados o de menor importancia en pro de otras metas más universales de un movimiento en particular. Warren y Jackson (2002: 29) consideran esto como un choque entre los discursos de desarrollo internacional y las expectativas locales en el que los grupos indígenas deben replantearse sus preocupaciones e identidades para acceder a audiencias más amplias y a un mayor número de recursos.

Los movimientos pro derechos de los indígenas y el discurso que los rodea, proveen a los garífunas con armas legales poderosas para reclamar los territorios perdidos dentro del contexto de las políticas de desarrollo. La movilización de los indígenas ha sido, por lo tanto, una estrategia efectiva para ganar reconocimiento internacional y apoyo para una lucha "local". Sin embargo, unificarse primero como indígenas, antes que nada, ha marcado una gran diferencia en cómo las mujeres y los hombres garífunas experimentan el hecho de que la pérdida y la privatización de la tierra no sean reconocidas.

Además, lo que normalmente sucede en los casos en que las diferencias de género se subordinan para unificar la identidad indígena, es que las mujeres se vuelven imprescindibles. Las mujeres indígenas son valoradas por su papel en la perpetuación de la cultura indígena y como agentes principales para la socialización (Moya, 1987 citada en Deere y León, 2001: 51). Las siguientes dos citas de las activistas de OFRANEH, al considerarse conjuntamente, ilustran este proceso. La primera cita es un extracto de una entrevista que realicé en el año 2000 a una de las figuras principales de OFRANEH, enfocada en la postura de la organización hacia las políticas para el desarrollo nacional. La segunda, es un extracto de una declaración hecha en 2002 dirigida al ex-presidente Ricardo Maduro, exigiendo el reconocimiento territorial (OFRANEH 2002).

El desarrollo puede destruir y, con mucha frecuencia, destruye la cultura, las costumbres, el folclore y el espíritu... Por ejemplo, muchas personas piensan que poner letrinas en los pueblos es progreso. Esto no es suficiente. Las comunidades necesitan sustento, educación, recursos alimenticios... Algunas personas piensan que las comunidades garífunas que no tienen electricidad la necesitan, pensando que esto es progreso. Pero yo no estoy de acuerdo. La electricidad no es automáticamente progreso. Nuestras comunidades tienen ciertas tradiciones porque nosotros no tenemos electricidad. Todas las mujeres se reúnen en la noche para

platicar bajo la luna. Si usted trae electricidad a sus comunidades, ellas dejarán de hacerlo y esto destruirá sus tradiciones. Sus hijos estarán viendo televisión todo el tiempo. (Traducido del español original al inglés por la autora del presente artículo.)

“...de las 48 comunidades en que se encuentra ubicada nuestra población... 28 de ellas se encuentran dentro de áreas protegidas o sus zonas de amortiguamiento. Esto es una clara señal del papel que hemos jugado en la conservación de los recursos naturales y de cómo nuestro conocimiento tradicional es esencial en el manejo de los ecosistemas costeros y marítimos. Desgraciadamente la carencia de un ordenamiento territorial y ecológico efectivo, se traduce en frentes de colonización agrícolas... La erosión de la biodiversidad y la destrucción de los ecosistemas incide en la capacidad de desarrollo de la industria turística, la cual depende en gran medida de la oferta de la riqueza ambiental y cultural del país. Hasta la fecha las comunidades garífunas han preservado la cultura tradicional de nuestro pueblo, la cual fue declarada el año pasado por la *UNESCO* como patrimonio cultural de la humanidad... es esencial el papel que podemos jugar al afianzar los procesos de conservación de la naturaleza y la implementación de nuevas vertientes de obtención de divisas como puede ser el turismo...” (OFRANEH 2002)

En la primera cita el “desarrollo” se contrasta con la supervivencia cultural y las tradiciones de las mujeres (como por ejemplo, compartir historias con sus hijos bajo la luz de la luna) son representadas jugando un papel principal en la enseñanza de la cultura garífuna a las generaciones futuras. Estos argumentos adoptan el discurso internacional de los derechos de los indígenas que tienden a hacer imprescindible a la mujer como portadora de la cultura y responsable de la supervivencia de la gente garífuna. También adoptan el discurso del desarrollo internacional que opone el desarrollo (léase: modernidad) a la comunidad indígena estática (léase: tradición). Al representar su lucha de esta forma, se asume implícitamente que las tradiciones de las mujeres –tales como hablar bajo la luz de la luna, hacer *ereba* o machuca, bailar punta o representar el *Duguson* las que transmiten la “cultura”. Las líderes de OFRANEH indican al estado-nación que el conocimiento de las mujeres garífunas es central para que el desarrollo de las iniciativas culturales y de ecoturismo en Honduras sean exitosas y apuntan hacia las resoluciones internacionales (por ejemplo, OIT 169, el reconocimiento de la *UNESCO* del “patrimonio cultural inmaterial” garífuna) que valida esta relación. Mientras que las tradiciones de las mujeres se encuentran implícitas en las demandas de los activistas por el reconocimiento territorial (debido a que se encuentran ligadas a la “supervivencia cultural”), la naturaleza de género de la pérdida de los territorios no se menciona.

Conclusiones

El presente artículo ha demostrado que contrariamente a las quejas del pasado de que “las mujeres garífunas evitaban la política”, las mujeres garífunas hondureñas están profundamente involucradas en las luchas políticas (tanto es así que han recibido balazos). Aunque las mujeres garífunas realmente han llegado a formar parte de la esfera

política, es importante notar que sus esfuerzos organizativos todavía tienen que comprometerse con las dimensiones de género de la lucha por la tierra y cómo los cambios de propietarios de la zona costera (pasados y actuales) afectan a hombres y mujeres de manera diferente. La razón para esta omisión puede encontrarse en una o más de las observaciones siguientes.

La omisión de la naturaleza de género de la lucha por la tierra puede ser una señal de que la movilización garífuna se encuentra en su infancia y del hecho de que es sólo hasta ahora que las mujeres garífunas están seleccionando sus estrategias de movilización. Pero quizá, sea más exacto decir que la falta de una atención explícita al género, es el reflejo de una realidad más amplia sobre la manera en cómo la lucha por los derechos indígenas ha sido conceptualizada. En general, la acción colectiva de los movimientos indigenistas se genera enfatizando la herencia étnica compartida y las diferencias de género y de clase son a menudo ignoradas o no apreciadas. Sin embargo, en la actualidad, la adopción por parte de los activistas garífunas de un enfoque sobre los derechos indígenas es probablemente la estrategia de resistencia más efectiva. Las audiencias internacionales y las agencias que proporcionan subvenciones están actualmente preocupadas por la “supervivencia cultural” y, por lo tanto, organizaciones como OFRANEH u ODECO aumentan sus oportunidades para recaudar fondos y obtener publicidad al poner su lucha exactamente en el movimiento de los derechos indígenas. El género queda escondido bajo una lucha más amplia por los derechos de los garífunas como pueblo indígena porque es el género lo que separa dentro del movimiento indigenista (con los hombres garífunas, en algunos casos, beneficiándose de las tierras de las mujeres garífunas).

Notas

¹ Keri Vacanti Brondo es Profesora Asistente de Antropología en la *University of Memphis* (Universidad de Memphis). Ella es una antropóloga que se dedica a la enseñanza y a la investigación en las áreas de género, desarrollo y justicia social, antropología de las organizaciones (ONGs y negocios) e investigación-acción participativa y evaluación aplicada. Ella tiene más de diez años de experiencia como investigadora en comunidades tanto urbanas como rurales de Centro América y de Estados Unidos de América.

²La autora desea agradecer al Departamento de Antropología de la *University of Memphis* por el generoso apoyo que le brindaron para la traducción del presente artículo del inglés al español.

³Este artículo fue inspirado por una conversación con Helen Safa, a la cual le agradezco que me animará a sacarlo a la luz. También deseo agradecer a los revisores anónimos de *JIWS (Journal of International Women's Studies)* y a mis colegas Tara Hefferan y Katherine Lambert-Pennington por sus acertados comentarios y sugerencias que me han ayudado a refinar mis argumentos. Más importante aún es mi deuda con los residentes de Sambo Creek y, en particular, con las madres e hijas de la comunidad, quienes me acogieron en sus hogares y compartieron conmigo sus experiencias. No puedo dejar de

reconocer el trabajo de tantas activistas que luchan contra las injusticias que se comenten contra la comunidad garífuna y les agradezco que compartieran las experiencias de su lucha conmigo. Cualquier error que aparezca en este artículo es responsabilidad únicamente mía.

⁴Estos tres casos han sido elegidos para ilustrar un tema. Otros activistas, tanto mujeres como hombres, involucrados en la lucha por la tierra han sufrido también ataques.

⁵Los garífuna usan los términos caribe y arahuaco (*arawak*) cuando describen su propia historia. Este uso local y las anteriores fuentes etnohistóricas del término “arahuaco” contrastan cada vez más con las nuevas referencias académicas en el campo de la arqueología del término “taíno”.

⁶La *UNESCO* define el patrimonio inmaterial como: “...los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural... [este patrimonio cultural inmaterial se manifiesta a través de] tradiciones y expresiones orales, incluyendo el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; artes del espectáculo; usos sociales, rituales y actos festivos; conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; técnicas artesanales tradicionales... El patrimonio cultural inmaterial se transmite de generación en generación y es recreado constantemente por comunidades y grupos, en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia. Infunde a las comunidades y los grupos un sentimiento de identidad y continuidad y esta salvaguardia promueve, sostiene y desarrolla la diversidad cultural y la creatividad humana” (Convención de las Naciones Unidas llamada Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, <http://portal.unesco.org/culture>).

⁷El OIT 169 es el convenio internacional más importante ratificado por el gobierno hondureño con respecto a la lucha territorial garífuna. Fue ratificado por Honduras en 1994, tras una exitosa movilización en la capital por grupos indígenas y étnicos de Honduras. El OIT 169 establece que los gobiernos deben respetar el valor cultural y espiritual que los pueblos indígenas asignan a sus tierras, territorios o a ambos y, en particular, la naturaleza colectiva de esa relación. Además, se les encomienda la tarea de salvaguardar y garantizar el derecho de los pueblos indígenas a la propiedad tanto de las tierras que ocupan actualmente como de las áreas a las que tradicionalmente han accedido para garantizar su subsistencia y para la realización de otras actividades. Véase Brondo y Woods, 2007 y Anderson, 2000 para una discusión más a fondo.

⁸El término neoliberalismo se usa aquí ampliamente en referencia a políticas económicas enraizadas en el liberalismo clásico que reemplazan los programas de desarrollo dirigidos por el estado por tendencias mercantiles más favorables, las cuales enfatizan el libre comercio en el mercado global.

⁹Antes de que los títulos comunitarios comenzaran a otorgarse en 1992, las comunidades garífunas sólo poseían títulos de ocupación, que habían sido expedidos por el INA en los años setenta. Sin embargo, los títulos de ocupación son documentos que no ofrecen

ninguna seguridad; simplemente exponen que un grupo de personas ocupa una tierra, pero no otorgan la propiedad de esa tierra a esas personas.

¹⁰Los economistas que estudian el desarrollo agrícola hondureño (como López y Sanders, 1992) han mantenido que la falta de incentivos para invertir en tierra cuya propiedad no está garantizada se traduce en una ineficiencia de la producción, entendiendo esto como el hecho de que la tierra no alcanza todo su potencial para dar salida de productos al mercado.

¹¹El turismo se ha convertido en la segunda fuente de intercambio con el extranjero y es en la actualidad una prioridad para el desarrollo nacional. El Gobierno proyecta que esta industria genere 70 000 nuevos puestos de trabajo directos e indirectos (Thorne, 2004).

¹²Se muestrearon tres grupos de edad: de 20 a 29 años, de 30 a 50 años y mayores de 50 años.

¹³Se han usado pseudónimos para todos los nombres y se han dejado fuera algunos detalles identificables para proteger el anonimato de los individuos. Sin embargo, he usado los nombres verdaderos en las historias que han sido documentadas y hechas públicas (por ejemplo, las historias de Suazo, Sampson y Castillo son casos del dominio público. Véase, por ejemplo, Anderson, 2000; CCARC, 2002).

¹⁴Los residentes de la comunidad informaron que no era inusual usar sus parcelas de cultivo como garantía. Un pago negociado previamente con el Presidente del Patronato podía garantizar un documento sellado del Patronato certificando los derechos individuales sobre una parcela. Este documento podía usarse para solicitar un título de propiedad privada a la municipalidad. A este proceso se debe el que mucha de la tierra de Sambo Creek fuera apropiada a través de títulos de propiedad privada, incluso la tierra que originalmente era propiedad común (aunque no existiera un título comunitario de propiedad).

¹⁵Un pseudónimo – consúltese la nota número 13 sobre el uso de pseudónimos.

¹⁶Argot para lempira, la moneda hondureña.

¹⁷Es importante señalar que Suazo no era percibido como un terrateniente despiadado y los residentes le tenían en alta estima. En otro trabajo expongo cómo las comparaciones de los precios promedio de compra respaldan lo que los residentes decían acerca de las ventas de la tierra de Suazo, es decir, que “él veía por la comunidad garífuna” volviendo a comprar las tierras ancestrales a los mestizos que las habían reclamado y entonces vendiéndoselas de nuevo a los garífunas a bajo precio (Brondo, 2006: 148-153). Aún así, esto no niega el hecho de que en la venta de tierra en general, incluyendo las de Suazo, la tendencia fuera el traspaso de la propiedad de manos de las mujeres a las de los hombres.

¹⁸A pesar del creciente número de mujeres de ascendencia africana envueltas en organizaciones no gubernamentales (ONGs) y organizaciones étnicas latinoamericanas,

se ha escrito muy poco sobre este tema. La mayor parte de la literatura disponible se enfoca en Sudamérica y Brasil en particular (por ejemplo, Pitanguy, 2002; Baldez, 2003).

Bibliografía

- Alvarez, Sonia E. (1998) "Latin American Feminism 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium" en *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press, pp. 293-324.
- Anaya, James S. (1996) *Indigenous Peoples in International Law*, New York: Oxford University Press.
- Anderson, Mark. (2000) *Garifuna Kids: Blackness, Modernity, and Tradition in Honduras*, Tesis Doctoral, University of Texas en Austin.
- Anderson, Mark. (2005) "Garifuna Politics and Indigenous Rights in Honduras". Artículo presentado en 2005 Latin American Studies Annual Meetings.
- Baldez, Lisa. (2003) "Women's Movements and Democratic Transition in Brazil, Chile, East Germany, and Poland", *Comparative Politics*, Vol. 35, No. 3, pp. 253-272.
- Barrig, Maruja. (2001) "Latin American Feminism: Gains, Losses, and Hard Times", *NACLA*, Vol. 34, No. 5: marzo/abril.
- Brondo, Keri. (2006) *Root, Rights and Belonging: Garifuna Indigeneity and Land Right on Honduras' North Coast*, Tesis Doctoral, Michigan State University.
- Brondo, Keri Vacanti y Woods, Laura. (2007) "Garifuna Land Rights and Ecotourism as Economic Development in Honduras' Cayos Cochinos Marine Protected Area", *Ecological and Environmental Anthropology*, Vol. 3, No. 1, pp. 2-18.
- Cayetano, Sebastian y Cayetano, Fabian. (1997) *Garifuna History, Language and Culture of Belize, Central America and the Caribbean, Bicentennial Edition, April 12th 1797-1997*, Belice.
- Cayetano, Marion y Cayetano, Roy. (2005) "Garifuna Language, Dance, and Music – A Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. How Did it Happen?" en Joseph O. Palacio (ed.), *The Garifuna A nation Across Borders: Essays in Social Anthropology*, Belice: Cubola Books, pp. 230-250.
- Central American and Caribbean Research Council (CCARC). (2002) *Informe Comunidad de Sambo Creek*. Reporte sin publicar.
- Deere, Carmen Diana y León, Magdalena. (2001) "Institutional Reform of Agriculture under Neoliberalism: The Impact of Women's and Indigenous Movements", *Latin American Research Review*, Vol. 36, No. 2, pp.31-63.
- England, Sarah. (2000) "Negotiating Race and Place in the Garifuna Diaspora: Identity Formation and Transnational Grassroots Politics in New York City and Honduras", *Identities: Global Studies in Cultural and Power*, Vol. 65, No. 1, pp.5-53.
- England, Sarah y Anderson, Mark. (2004) "¿Auténtica Cultura Africana en Honduras? Los afro-centroamericanos desafían el mestizaje indo-hispánico hondureño" en Charles Hale, Jeffrey Gould and Darío Eurque (eds.), *Memorias del Mestizaje*, Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

- Gargallo, Francesca. (2005) "Garifuna: A Culture of Women and Men" en Joseph O. Palacio (ed.), *The Garifuna A Nation Across Borders: Essays in Social Anthropology*, Belice: Cubola Books, pp. 137-158.
- González, Nancie L. (1969) *Black Carib Household Organization*, Seattle: University of Washington Press.
- González, Nancie L. (1988) *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*, Urbana: University of Illinois Press.
- Gordon, Edmund T. y Anderson, Mark. (1999) "The African Diaspora: Toward and Ethnography of Diasporic Identification", *Journal of American Folklore*, Vol. 112, No. 445, pp. 282-296.
- Human Rights First. (2005) Garifuna Indigenous Activists Under Attack in Honduras. Noviembre 23 de 2005.
- Kerns, Virginia. (1983) *Women and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual*, Urbana: University of Illinois Press.
- Lâm, Mai-vân Clech. (2004) "Remembering the Country of Their Birth: Indigenous Peoples and Territoriality", *Journal of International Affairs*, Vol. 57, No. 2, pp.129-150.
- López-Pereira, Miguel A. y Sanders, John H. (1992) "Economics of erosion-control and seed-fertilizer technologies for hillside farming in Honduras", *Agricultural Economics*, Vol. 11, No. 2-3, pp.271-288.
- Moya, Ruth. (1997) "Educación y mujer indígena en el Ecuador". Artículo presentado a la Regional Office for Education de la UNESCO, Quito, marzo.
- Muehlebach, Andrea. (2001) "'Making Place' at the United Nations: Indigenous Cultural Politics and the U.N. Working Group on Indigenous Politics", *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 3, pp 415-448.
- OFRANEH. (2002) Exposición ante el presidente de la república Ricardo Maduro. Comunicado de prensa. Noviembre 13 de 2002.
- Pitanguy, Jacqueline. (2002) "Bridging the Local and the Global: Feminism in Brazil and the International Human Rights Agenda", *Social Research: An International Quarterly of Social Science*, Vol. 69, No. 3, pp. 805-820.
- Richards, Patricia. (2005) "The Politics of Gender, Human Rights, and Being Indigenous in Chile", *Gender and Society*, Vol. 19, No. 2, pp.199-220.
- Safa, Helen I. (2005), "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin America", *Critique of Anthropology*, Vol. 25, No. 3, pp. 307-330.
- San Juan Lands Defense Committee (CODETS) and Patronato, Community of San Juan. Honduras: Another Murder of Another Youth from San Juan Tela. Comunicado público. Agosto 11 de 2006.
- Scheerer, Carey. (2005) "Sambo Creek Census". Documento de investigación sin publicar.
- Schild, Verónica. (2000) "'Gender Equity' Without Social Justice: Women's Rights in the Neoliberal Age", *NACLA*, Vol. 34, No. 1: julio/agosto.
- Thorne, Eva T. (2004) "Land Rights and Garifuna Identity", *NACLA*, Vol. 38, No. 2: septiembre/octubre, pp. 21-25.
- Thorne, Eva T. (2005) "Honduran Garifuna Women and Land Rights". Manuscrito sin publicar.

- Warren, Kay B. (1998) *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton: Princeton University Press.
- Warren, Kay B. y Jackson, Jean E. (2002), "Introduction: Studying Indigenous Activism in Latin America" en *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, Austin: The University of Texas Press.
- World Bank. (2001) "Sustainable Coastal Tourism Project Description". Consulta: 13 de junio de 2006, disponible en <http://web.worldbank.org/external/projects/P057859>